

O JEDNOJ BOTANIČKOJ ANALOGIJI U MODERNOJ TEORIJI DRUŠTVA¹

Apstrakt: U ovom prilogu autor sagledava i analizira kakvu ulogu igra metafora „korena“, kao i čitav onaj diskurzivni sklop koji se za nju veže – „ukorenjenost“, „iskorenjenost“ i tako dalje – te kako funkcionišu botaničke analogije uopšte u modernoj političkoj teoriji. Ideološka podvajanja se iz ovog aspekta prikazuju kao u jednakoj meri, samo na različite načine, fiksirana za predstavu korena ljudske egzistencije ili dobro uređenog društva – i odgovarajuću sliku rascvetalog drveta ukoliko je izniklo na tim osnovama – u čijem su povlašćenom posedu i iz kojeg crpu pravo i na „radikalno“ postupanje. Razlika, pak, počinje tek tamo gde jedni zagovaraju bezuslovno negovanje datog korena a drugi preku neophodnost njegovog zamenjivanja novim. U zaključku rada se sugeriše da bi napuštanje floralnih metafora moglo ne samo da otvori prostor za razložan disput o pitanjima na koja se mislilo da one pružaju odgovore, nego i da bi tek takvo odstupanje od fascinacije korenom u savremenosti bilo zaista – korenito.

Ključne reči: metafora, drvo, koren, iskorenjenost, ukorenjenost, politička filozofija, centrizam, revolucija, ekstremizam, patriotizam.

Nazad u dubinu

„Ako se građanski zakon sudara sa društvenim, drvetu oduzimamo korene koji ga hrane i sve malaksava.“² Ovakva socijalna botanika se pojavljuje u prelomnim godinama, kakve su bile one oko Francuske revolucije, kada bi se moglo reći da se odigrao prvi krug modernog „spora oko korenja“. Još donekle podrazumevajući njegovu upotrebu i najčešće u argumentativnoj iznudici, neopazice je tada na nekim značajnim mestima političko mišljenje počelo ne

¹ Članak je nastao u okviru projekta „Prosvvećenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

² Sen-Žist, Luj-Antoan, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, u: *Republikanske ustanove*, prir. Ivan Vejvoda, Beograd: „Filip Višnjić“, 1987, str. 129-168, str. 150.

samo da priziva već amblematičnu predstavu korena, nego i da polaže račun o takvoj svojoj usmerenosti.

Drvo je uvek zajednica, a koren samo ono što Sen-Žist ovde naziva „društvenim zakonima“, zakonima kojima se suprotstavljaju oni „građanski“ koji, sa svoje strane, upravo obrnuto, kvare ljude i potrebno je štaviše da se, za uzvrat, svakog časa oni kvare – „kako bi se ljudi očuvali“. ³ Moglo bi se reći da je u pitanu jedan tipičan „jakobinski Ruso“, Ruso koji je u otklonu i od Hobsa i delimično od samog sebe: kod Sen-Žista su naime svi Rusoovi orijentiri tu, ali nekako zaoštreni do odstupanja. Pre svega kada se radi o statusu društvenog ugovora, prirodnog stanja i zakona.

Ruso doduše, kao i Sen-Žist, nedvosmisleno govori u prilog društvenim vrlinama „bodrosti i jednostavnosti“, jasnosti i bistrine, pravednosti, mira, jedinstva i jednakosti, nasuprot prefinjenosti, „zamršenih protivrečnih interesa“ i političkog lukavstva, navodeći protiv prezira vrednih prepredenosti, umeća i tajnovitosti razvijenih zemalja primer „najsrećnijeg naroda na svetu“, seoskih kantona Švajcarske, gde grupe seljaka „pod hrastom upravljaju državom i uvek mudro postupaju“, bez spletki i blagoglagoljivosti zdravim razumom usvajajući ono malo zakona koji su ionako očiti svima. ⁴ Međutim, Rusoovo „prirodnjaštvo“ i zagovaranje naivnosti i jednostavnosti se po pravilu javlja u polemičkom kontekstu, najčešće se usmeravajući protiv onih stavova koji se ne naročito nijansirano pripisuju Hobsu: čovek je po prirodi ne zao i poročan nego dobar, znameniti dobri divljak, a život ljudi u prirodnom stanju nije gadan, brutalan i kratak nego slobodan, zdrav i srećan. Ruso hvali Hobsove premise, njegove uvide u nedostatke savremenih definicija prirodnog prava – da bi osporio njegovo zaključivanje: umesto da rasuđuje po načelima koje je sam postavio i ustanovi da je prirodnom stanju svojstven mir, te da ono pogoduje ljudskom rodu, on tvrdi upravo suprotno – „da bi tako pogrešno uveo u brigu za održanje divljeg čovjeka potrebu da zadovolji mnoštvo strasti koje su djelo društva i koje su učinile neophodnim zakone“. ⁵ U

³ Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 141.

⁴ Rousseau, Jean Jacques, „Društveni ugovor“, u: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga, 1978, str. 154.

⁵ Rousseau, Jean Jacques, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, u: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima /*

prirodnom stanju je za to bila dovoljna, prema Rusou, ona „prirodna vrlina“ saosećanja sa patnjom drugih čije načelo Hobs previđa, vrlina milosrđa koja prethodi svakom razmišljanju i koja se stoga promoviše ne samo u prirodni instrument samoodržanja vrste, nego i u oslonac razumu i izvor svih „društvenih vrlina“.⁶

Prema Rusou se istorija, ugrubo, dalje odvijala tako što čovek nije mogao da večno ostane u prirodnom stanju, te je ljudski razum usavšen – ali je pokvarena vrsta; prirodni čovek je učinjen zlim – čineći se društvenim. Već je i taj „prirodni čovek“ – i pre nego što se pojavio onaj „istinski osnivač civiliziranog društva“ koji se usudio reći: „Ovo je moje“ i naišao na dovoljno glupe ljude da mu poveruju, nepovratno time otvarajući sezonu „zločina, ratova, ubojstva, bijede i užasa“ – napredovao u sticanju i prenošenu veština i znanja, isprva sporo, pa sve brže, dok nije počeo i da uživa blagodeti tih plodova i, na taj način, u ovoj novoj interpretaciji koja modelom ne odstupa od one najstarije, natovario na sebe jedan istočni greh.⁷ Uprkos tome,

Društveni ugovor, str. 43-45; uporediti Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Touchstone, 1997, str. 76-79.

⁶ Jer je u tim vrlinama zapravo uvek reč o saučesničkom milosrđu, koje se samo različito primenjuje: u velikodušnosti na slabe, u milostivost na grešne, u čovekoljublju na ljudsku vrstu uopšte, a u naklonosti i prijateljstvu na određeno biće: „Sasvim je, dakle, sigurno da je milosrđe prirodno osećanje koje, ublažujući u svakom pojedincu djelovanje ljubavi prema samome sebi, pridonosi uzajamnom održanju čitave vrste. Ono nas nagoni da bez razmišljanja priteknemo u pomoć svakome koga vidimo da pati, ono u prirodnom stanju zauzima mjesto zakona, običaja i vrline s takvim uspjehom da nitko i ne pokušava da se ogлуši o njegov slatki glas, ono odvrća svakog snažnog divljaka da od nekakog deteta ili bolesnog starca otme s mukom stečenu hranu, ako se on sam nada da će je moći naći za sebe negdje drugde, ono umjesto one uzvišene izreke razumne pravde: učini drugom ono što bi htio da on tebi učini nadanjuje sve ljude onom drugom izrekom prirodne dobrote, manje savršenom ali možda korisnijom od prethodne: Ostvari svoje dobro a da pri tom učiniš što je moguće manje zla drugome.“ (Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 46-47.)

⁷ „U tom novom stanju, u jednostavnom i samotničkom životu, s vrlo ograničenim potrebama, s oruđima koje su izumili da bi se njima okoristili, ljudi su uživali u dosta velikoj dokolici koristeći se njome da bi sebi priskrbili razne lagodnosti nepozante njihovim očevima. A to je bio prvi jaram koji su sebi, i ne sanjajući, nametnuli i prvi izvor zala koji su pripremili svojim nasljednicima. Jer, osim što su nas tavljali tako mlitaviti duh i tijelo, s navikavanjem na te lagodnosti gubili su i sav užitak u njima, a istodobno su otupjeli za istinske potrebe od kojih je lišavanje postajalo okrutnije, dok njihovo zadovoljavanje nije bivalo slabije.“ (Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 50, 51, 53, 54)

međutim, na samom začetku tog pada se zapravo smestila najsretnija i najduža epoha – „razdoblje razvitka ljudskih sposobnosti“ – kada su se ljudske odlike ipak razlikovale od onih u primitivnom ustrojstvu, kada su ljudi doduše postajali manje izdržljivi, a prirodno milosrđe već je pretrpelo određeno kvarenje, u ljudsko delovanje se počela uvlačiti moralnost, dobrota prirodnog stanja se razvila u kazne i zakone protiv uvrede i terora osvete, ali je pronađena i držana tačna sredina između nehajnosti primitivnog stanja i neobuzdane aktivnosti našeg samoljublja. To stanje je bilo „najmanje podložno preokretima“ i „najbolje za čoveka“ i iz njega je on samo nekim kobnim slučajem koji se nije smeo desiti izašao: stanje „divljaka“ u kojem je „ljudski rod bio stvoren da tu zanavek ostane“, stanje „istinske mladosti svijeta“, odakle gledano je „sav kasniji napredak očito isto toliko bio korak prema usavršavanju pojedinca koliko i prema oronulosti vrste“.⁸

Tek sa agrikulturom i metalurgijom, s vlasništvom i nejednakošću – utoliko kod Rusoa sasvim suprotno od Hobsa – pojavila se i otimačina, razbojništvo, razularenost, okršaji, ubistva, ratno stanje. Prirodno milosrđe je bilo zaglušeno, a glas pravde još slabšan, što su idealni uslovi da škrti, slavoljubivi i zli ljudi, poniženi i očajni uz to, nasednu na mafijaški trik jednom akumuliranog kapitala. Bogataš pritisnut nuždom smislio je „najdomišljatiji projekt koji se ikada začeo u ljudskom rodu“: da „iskoristi za sebe snage upravo onih koji su ga napadali“, da „učini braniocima svoje protivnike“ i „nadahne ih drugim načelima i da im druge institute, koji su mu isto toliko išli u prilog koliko im se prirodno pravo protivilo“. On je izložio užase ratnog stanja u kome se svi nalaze i pozvao ih da se ujedine, Hobs bi rekao, pre svega u interesu opšte bezbednosti, Ruso, pod istim izgo-

⁸ Rusoovom slikom predstavljeni rajski pesaži slave „primitivizam“: ljudi su, opisuje on, živeli slobodni, zdravi, dobri i srećni, onoliko koliko to mogu biti po svojoj prirodi, sve dok su se držali onoga što ovladanim veštinama sami mogu da naprave, sve dok su stanovali u grubim kolibama, šili odeću bodljama i ribljim kostima, kitali se perjem i školjkama, oslikavali tela raznim bojama, ostajali pri luku i strelji, dubili naoštrenim kamenjem ribarske čamce ili grube muzičke instrumente. A onda je došao trenutak kada je izgubljena samostalnost i nezavisnost prirodnih odnosa, kada se osetila potreba za pomoći drugoga i opazilo da bi bilo korisno imati zalihe za dvojicu, trenutak kada je iščezla jednakost i pojavilo se vlasništvo, kada je rad postao nužda, a prostrane šume se pretvorile u znojem zalivena ljupka polja – „na kojima će se uskoro vidjeti kako s ljetinama klijaju i rastu ropstvo i bijeda“ (Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 55-56).

vorom: da bi se slabi zaštitili od tlačenja, obuzdali slavoljubivi i svakome osigurao posed koji mu pripada. Tako su ustanovljena za to neophodna pravila pravde i mira kojima su svi, bez izuzetka bili dužni da se pokoravaju, a u međusobnim borbama istrošene snage su okupljene u jednu vrhovnu vlast koja se preporučila obećanjem da će vladati po razumnim zakonima, štiti sve članove udruženja, odbijati zajedničke neprijatelje i održavati večnu slogu. I „[s]vi su potrčali u susret okovima, vjerujući da im osiguravaju slobodu“.⁹

U Rusoovim beleškama uz *Raspravu o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima* postoji jedan zapis koji, osim što živopisno prikazuje kretanje morala i učinke civilizovanja, Rusoa većim delom potpuno priklanja Sen-Žistovom tumačenju, čak je tu i stilaska srodnost, da bi tek pred kraj bila signalizirana i ona odstupanja od bezrezervne pokude društvenog ugovora, mada ne i njegovih posledica, na čije razdvajanje Sen-Žist nikada neće pristati. Polazi se od pitanja koje sledi iz nesaglasja iskustvene evidencije da su ljudi zli i Rusoovog uverenja da je pokazao kako su oni „po prirodi“ ipak dobri: šta je onda čoveka u toj meri moglo da izopachi? Odgovar glasi da su napredak i stečena saznanja promenili njegovu narav. Tek je „ljudsko društvo“ nužno moralo da dovede do mržnje između ljudi, međusobnog iskorištavanja i uzajamnog nanošenja zla, dok je „divlji čovek bio u miru sa svom prirodom i prijatelj svih sebi bližnjih“.¹⁰ Sve dotle je ispod teksta mogao da stoji i Sen-Žistov potpis,

⁹ „Takvo je bilo, ili je trebalo biti, porijeklo društva i zakona, koji su slabome stvarali nove okove, a bogatome dali nove snage, bespovratno uništili prirodnu slobodu, zasvagda učvrstili zakon vlasništva i nejednakosti, od spretno otimačine učinili neopozivo pravo i otada potčinili, u korist nekolicine slavohlepnih, čitav ljudski rod u radu, služenju i bijedi“ (Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 60-61).

¹⁰ „Ako bi se katkada i pookšao zbog obroka, nikada ne bi došlo do sukoba prije nego što bi odmjerio isplati li mu se teško pobijediti ili potražiti hranu negdje drugdje. Budući da oholost nikada nije bila uzrok okršaja, on se završavao s nekoliko udaraca šakom, pobjednik bi pojeo, a poraženi bi otišao potražiti sreću drugdje i sve bi se smirilo. Ali kod čovjeka u društvu to su već drugi posli: najprije se stijecalo ono što je neophodno, zatim i ono što je suvišno, zatim dođoše užici, a onda basnoslovna bogatstva, pa podložnici i, na kraju, robovi: tu nema ni trenutka mira. A još čudnije je to da se što su potrebe manje prirodne i hitne, sve više povećavaju strasti i, što je još gore, moć da se one zadovolje. Tako će poslije mnogih uspjeha, pošto je potratio mnogo blaga i unesrećio mnogo ljudi, moj junak poželjati da sve pokolje kako bi postao jedini gospodar svijeta. Takva je na brzinu ocrtana moralna slika, ako ne ljudskog života, a ono barem tajnih sklonosti srca svakoga civiliziranog čovjeka. Usporedite,

kao uostalom i potpis takođe ovakvim Rusoovim pasažima inspirisanih savremenih „anarho-primitivista“, „zelenih anarhista“ i drugih zagovornika „anticivilizacijskog pokreta“.¹¹

Međutim, kod Rusoa potom sledi i jedan uzmak koji kod naslednika izostaje, jedno dvojenje koje, možda u susretu sa primedbama već svoga doba (recimo onom Volterovom, da bi on hteo da svi opet hodamo četvoronoške), ne želi ni da porekne istinu prethodne ocene, ali ni da je apsolutizuje i učini naprosto neoperativnom. Prvo ide zaklinjanje u tu „istinu“, packa onima koji je iskrivljaju i poziv na njeno sleđenje – onima kojima se čini da je to najpotrebnije, onima ogrezlama u izveštačenosti: „Pa onda! Treba li uništiti društva, ukinuti moje i tvoje, i vratiti se životu u šumama, s medvjedima? To bi bio zaključak u stilu mojih protivnika, koji upravo želim spriječiti, da im na sramotu bude ako ga potegnju. O, vi koji više ne možete čuti božanski glas i koji svojoj vrsti priznajete samo sudbinu da u miru skočna ovaj kratki život, vi koji sebi u gradovima dopuštate kobnu stečevinu, uznemirene duhove, iskvarena srca i neobuzdane želje, steknite ponovo, jer to o vama ovisi, nekadašnju prvu nevinost. Pođite u šumu da izgubite iz vida i sjećanje na zločine svojih suvremenika i ne bojte se poniziti vrstu odričući se svojih saznanja, ali i poroka“.¹²

bez predrasuda, položaj civiliziranog čovjeka s položajem divljega i istražite, ako to možete, koliko je sa zlobom, oskudicom i bijedom prvi otvorio nova vrata jadu i smrti. Uzmete li u obzir muke duha koje nas razdiru, žestoke strasti što nas iscrpljuju i rastužuju, prekomjerni rad kojim su opterećeni siromašni, još opasnije mekuštvo kojem se prepuštaju bogati, što čini da jedni umiru od oskudice, a drugi od bolesti, razmislite li o užasnim mješavinama namirnica, njihovim opasnim začinima, pokvarenju hrani, patvorenim bučkurišima, lupeštvu onih koji ih prodaju, pogreškama onih koji to odobravaju, otrovnosti posuda u kojima se pripremaju, obratite li pažnju na zarazne bolesti koje stvara loš zrak među mnoštvom okupljenih ljudi, bolesti čiji je uzrok mekušnost našeg načina života, nagli izlazak iz kuće na svjež zrak, neoprezno prekomerno utopljanje ili lagano oblačenje, te sve brige koje je naša izuzetna osjetljivost pretvorila u neophodne navike, čije nas zanemarivanje ili odricanje zatim stoji života ili zdravlja, pribrojite li k tome požare i potrese što, gutajući ili razarajući čitave gradove, s njima unište i na tisuće stanovnika, sjedinite li, jednom riječju, opasnosti koje svi ti uzroci neprestano navlače nad naše glave, osjetit ćete kako nam je priroda skupo naplatila prezir prema njezinim lekcijama.“ (Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 77-78)

¹¹ Uporediti, na primer, Zerzan, John (ur.), *Against Civilization: Readings and Reflections*, Los Angeles: Feral House, 2005; Jensen, Derrick, *Endgame (I-II)*, New York: Seven Stories Press, 2006.

¹² Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 80.

A onda se Ruso obraća onima drugima, onima, veli, nalik njemu, „kojima su strasti zauvijek uništile izvornu jednostavnost, koji se više ne mogu hraniti travom i žirom, niti biti bez zakona i vođa, koje je njihov prvi otac udostojio natprirodnim lekcijama, koji će u nakani da se ljudskim djelanjima dade moralnost, što je ona dugo nisu imala, uvidjeti razlog za pouku za koju osobno neće biti zainteresirani i koja nije objašnjiva u bilo kojem drugom sustavu, koji su, jednom riječju, uvjereni da je božanski glas pozvao čitav ljudski rod do saznanja i sreće nebeskih umova“. Svi oni će da upoznaju, vežbaju i primenjuju vrline, da nastoje da zasluže očekivanu večnu nagradu, ali tako što će – jednako prezirući postojeće uređenje čija je cena održanja preskupa i koje i uz najizvršnije napore poboljšanja uvek urađa većim brojem nevolja nego koristi – „poštovati svete veze društva čiji su članovi, voljet će svoje bližnje i služiti im svim svojim snagama, savjesno će se podvrgavati zakonima i ljudima koji su im tvorci i izvršioci, naročito će častiti dobre i mudre vladare koji će znati spriječiti, izliječiti ili ukloniti ono mnoštvo zloupotreba i zala uvijek spremnih da nas satru, poticati će revnost tih dičnih vođa, upozoravajući ih, bez bojazni i laskanja, na veličinu njihova zadatka i strogost njihove dužnosti“.¹³

Ruso veruje da neki natur-revolucionarni ili eskapističko primitivistički život nije odgovor i da je uredan (malo)građanski život sasvim spojiv sa prezirom uređenja ne samo zato što je nemoguće vratiti se prvobitnoj „nevinosti“; huda sudbina „civilizovanja“ i društvenog ugovora kao njegove prelomne tačke ima i izvesno opravdanje u neophodnosti i čak u izvesnoj pogodnosti takvog toka događaja. Taj deo Sen-Žist potpuno preskače, ne pristajući na samu pretpostavku da se prvobitno stanje nije moglo održati, da bi ljudski rod propao da u jednoj tački nije promenio način života. Prema Rusou, međutim, jedini način preživljavanja pred zaprekama koje su ugrožavale postojanje ljudi bio je da okupe svoje pojedinačne i konfrontirane snage i tako ujedinjene učine ih delotvornim – pokrećući ih istim motivom koji je iznutra razarao prirodno stanje: samoodržanjem. Form(ul)a koja rešava taj problem je takav društveni ugovor čije se sve odredbe svode na jednu: „na potpuno otuđenje svakog člana društva sa svim svojim pravima u cjelokupnu zajednicu“, a njegova suština je upravo u takvom udruživanju koje u trenutku svog čina na mesto zasebne ličnosti

¹³ Rousseau, „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, str. 80.

svakog ugovarača postavlja „svoje jedinstvo, svoje zajedničko ja, svoj život i volju“, jedno netom stvoreno „moralno i kolektivno telo, sastavljeno od toliko članova koliko skupština ima glasova“, jednu „javnu ličnost“, grad, republiku ili političko telo, državu, u kojem se udruženi razaznaju kao narod, vršioци vrhovne vlasti, građani i podanici podređeni državnim zakonima.¹⁴

Zakoni su pak dobri ukoliko je zakonodavstvo sledilo ono što mora biti njegova svrha – najveće dobro za sve, koje se svodi na dva glavna cilja: slobodu, jer „svaka pojedinačna ovisnost znači toliko snage oduzete tijelu države“ i jednakost, „jer sloboda bez nje ne može opstojati“. ¹⁵ Osim toga, zakoni se kod Rusoa visoko vrednuju i zbog toga što se njima daje „pokretljivost i volja“ i određuje način održanja onog političkog tela kojem je društvenim ugovorom dato postojanje. Jeste doduše sve „dobro i saglasno poretku“ takvo po prirodi stvari i „nezavisno od ljudskih utanačenja“, jeste da sva pravednost dolazi direktno sa božjeg izvorišta. Ali Ruso misli da nismo kadri ili vešti da je primimo s te visine, što da je slučaj, „ne bi nam trebali ni vlada ni zakoni“. Ovako, „potrebna su utanačenja i zakoni

¹⁴ Rousseau, „Društveni ugovor“, str. 100-102. Nesumnjiv kredit Ruso daje prelazu iz prirodnog u društveno stanje i kada priznaje da je on ishodovao sledećim značajnim promenama: premetanjem čovekovog instinkta u pravednost, fizičkog poriva u glas dužnosti, prohteva u pravo i pridavanjem prethodno nepostojeće moralnosti njegovim delima, putem konsultacije s načelima razuma pre nego što se poslušna sklonost. U konačnom obračunu bi se još moglo ispostaviti da ljudi duguju zahvalnost tom činu otrzanja od prirode i nastajanja čoveka. „Premda je u tom stanju lišen mnogih prednosti koje ima od prirode, on isto tako velike prednosti dobiva, njegove se sposobnosti uvećavaju i razvijaju, ideje mu se proširuju, osjećaji oplemenjuju, sva njegova duša izdiže se do te mjere da on mora, ako ga zloupotreba tog novog stanja nije srozala često i niže od onog stanja iz kojeg je izišao, bez prestanka blagoslivljati sretni čas koji ga je zauvijek iz njega izvukao i koji je od glupe i ograničene životinje stvorio razumno biće i čovjeka. Svedimo svu tu bilancu na izraze lakše za uspoređivanje. Čovjek je društvenim ugovorom izgubio prirodnu slobodu i neograničeno pravo na sve što ga mami i što može očekivati, a dobio je građansku slobodu i vlasništvo nad svim što posjeduje. Mogli bismo tome dodati kao dobitak građanskog stanja moralnu slobodu koja je čovjeka učinila svojim istinskim gospodarom. Jer protiv prohtjeva je ropstvo, a poslušnost zakonu koji smo sebi propisali jest sloboda.“ Kao što bismo mogli dodati i onu drugu ključnu reč do koje je Rusou stalo – jednakost – budući da čovek sada, „namjesto da uništava prirodnu jednakost, osnovni sporazum, naprotiv, zamjenjuje moralnom i zakonskom jednakošću ono čime je priroda mogla stvoriti ljude fizički nejednakim i tako, premda mogu biti nejednaki po snazi i umu, oni po sporazumu i pravu postaju svi jednaki“ (Rousseau, „Društveni ugovor“, str. 104, 106).

¹⁵ Rousseau, „Društveni ugovor“, str. 123.

da bi se sjedinila prava s dužnostima i pravednost privela svojoj svrsi“, potrebni su zakoni kao „činovi“ kojima se „narod određuje celim narodom“, kao „činovi opšte volje“ koji sjedinju sveopštost volje i cilja, kao „zapisi naših volja“ koji ne mogu biti nepravedni i prema kojima možemo istovremeno biti i podložni i slobodni u „republici“, odnosno prema Rusoovom razumevanju javnog interesa i javne stvari, u svakoj onoj državi kojom oni vladaju: „Zakoni su zapravo samo uvjeti građanskog udruživanja. Narod, podvrgnut zakonima, mora im biti tvorac, njemu pripadaju samo oni koji se udružuju da bi se ravnali prema uvjetima društva“.¹⁶

I tako na kraju ispada da po klasičnoj antropogenetičkoj matrici i kod Rusoa ipak postajemo ljudima i zadobijamo odgovarajuće privilegije sa instaliranjem instituta društvenosti, u aktu sporazuma oko odricanja od prirodnog stanja i uvođenjem zakona, sasvim kao kod Hobsa i dobrano različito od Sen-Žista.¹⁷ Zapravo bi se moglo reći da ovde sva trojica idu istim putem ali različitim trakama i smerovima. Jednakost nekako kod Hobsa i Rusoa i nastaje i podrazumeva se pre nego što se ustanovi. „Ono što ljudi nazivaju ugovorom je uzajamno prenošenje prava“, insistira Hobs na uzajamnosti tog odnosa.¹⁸ Sen-Žist je tu fanatično dosledan i bespoštedan; on naprosto uviđa da prethodno jednake ne treba izjednačavati, da ne treba legitimisati ugovorom postojeću jednakost, već se ona njime može samo povrediti.¹⁹ To istrajavanje na prirodnom, ta konstantnost paradigme

¹⁶ Rousseau, „Društveni ugovor“, str. 114-116.

¹⁷ Prema poslednjem, zakon nije izraz volje već prirode: „nema društva koje nije zasnovano na prirodi“ i „zajednica ne može da priznaje druge zakone osim zakona prirode“. Ti zakoni su „nezavisnost i očuvanje“ i zakonodavstvo treba upravo njih da obezbedi – „i to tako da nezavisnost i očuvanje svakog pojedinca obezbeđuje nezavisnost i očuvanje svih.“ (Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 163).

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, str. 82.

¹⁹ Dalja komparativna analiza bi mogla da uoči da, nasuprot Pufendorfu, i Hobs i Ruso misle da nije tačno tradicionalno razlikovanja sporazuma o udruživanju, po kojem pojedinci stvaraju civilizovano društvo, i sporazuma o podaništvu, po kojem se podanici odriču svojih prava u korist neke izdvojene vlasti – jer bi to narušilo nedeljivost suvereniteta (monarha ili naroda, svejedno). Hobs veli da iz ustanove države – koja je „ustanovljena onda kada se mnoštvo ljudi većinski saglasilo i dogovorilo, svako sa svakim, da nekom čoveku ili skupini ljudi treba dati pravo da predstavlja ličnost svih njih, što će reći, da bude njihov predstavnik; svako, i onaj koji je glasao za to i onaj koji je glasao protiv toga, treba da odobri sve postupke i prosuđivanja tog čoveka ili skupine ljudi kao da su njegove vlastite, ne bi li mirno živeli jedni među drugima i bili zaštićeni

prirodnog stanja koju svaki sporazum, pod bilo kojim izgovorom, može samo da poremeti, čini definitivnu razliku između s jedne strane Sen-Žista i s druge Rusoa, koji uviđa neophodnost i ireverzibilnost prvobitnog sporazuma, makar i iz iznudice sklopljenog i makar uz svest o njegovim troškovima i recipročno reevociranje one prirodnosti koju negira. Kod Sen-Žista društveni ugovor – za kojeg veruje da znaju i gusari na svojim brodovima, pa počesto i društva liče na takve ugovore razbojnika – naprosto nema nikakve „benefite“, već je, pošto ne proihodi iz prirode, upravo njena korupcija: on je „odnos koji razum uspostavlja među ljudima radi njihovog opstanka, pošto su zanemarili svoje prirodne odnose ili njihovo načelo“, pošto su zanemarili nevinost, kao prvobitnu sreća koja se u međuvremenu izopačila u „društvenu sreću“, i pošto su zanemarili ljubav, kao prirodnu nezavinost čiji iskvareni savremeni vid je „društvena sloboda“. Razum koji se radikalno suprotstavlja prirodi je krivac za tavko perverotvanje: „U prirodi su ljudi bili dobri, u društvenom životu su razumni. U prirodi se ljudi vole, u društvenom životu su jedni prema drugima obzirni“. ²⁰

Dakle, Sen-Žistovo terminološko preuređenje Rusoa može da zbuni, ali nije lišeno razločnosti. On ukazuje da je ono što se naziva „društvenim ugovorom“ zapravo samo „politički ugovor“, a da bi,

do drugih ljudi“ – ishoda sva prava i ovlašćenja čoveka ili skupine ljudi na koje okupljeni narod saglasno prenosi suverenu vlast (Hobbes, *Leviathan*, str. 107). A u Russovom odjeku to glasi: „U državi postoji samo jedan ugovor, ugovor o udruživanju, i on sam u njoj isključuje svaki drugi. Ne bi se mogao zamisliti nikakav drugi javni ugovor koji ne bi narušavao prvi. Postoji samo jedan zakon što po svojoj prirodi iziskuje jednodušno pristajanje. To je društveni sporazum. Jer građansko je udruživanje najdobrovoljniji čin na svijetu zato što se svaki čovjek rađa slobodan i sam sebi gospodarom, pa ga nitko ne može, s ma kakvom izlikom, podjarmiti bez njegova pristanka. Nakon tog prvotnog ugovora volja većine obavezuje uvijek sve ostale, ona je posljedica samog ugovora“ (Rousseau, „Društveni ugovor“, str. 151, 152-153, 156). Tako nekako i Sen-Žist tvrdi da je zajednica nedeljivo „društveno telo“, ali je težište te njegove primedbe, da tako kažemo, egalitariističko a ne suverenističko, ono je na tome da svi njeni članovi moraju da budu jednaki, inače će se društvo raspasti ustanovljenjem deoba i nejednakosti, odnosno „sila“ među njegovim članovima koje će ih učiniti tek „gomilom divljaka“ (Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 163). Opasnost od bune, meteža, nereda, bi se mogla pokazati takođe kao nešto što je svoj trojici zajedničko – uprkos različitim odnosima prema motivu povratka u prirodno stanje i odgovarajućim viđenjima uzornog poretka, njegovog javnog reda, i tako dalje.

²⁰ Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 133, 166.

naprotiv, on trebalo da bude upravo „prirodan odnos čoveka s čovekom“. U prirodnom stanju su ljudi živeli „društvenim životom“, budući da im je načelo bilo ljubav, a u političkom životu ljudi žive „divljim životom“, budući da im je načelo sila i da se vladaju prema „političkom ugovoru“ koji je tek „razuman odnos pojedinca sa svima, i svih sa pojedincem“.²¹ Tako se u jednom otklonu i od Hobsa i od Rusoa, i „društveni zakoni“ identifikuju sa „načelima društvenog stanja“, a „društveno stanje“ sa onim „odnosima stvari“ koji su zasnovani isključivo na prirodi kao tački njihove „pravednosti i istine“ i koji – to je Sen-Žistu uvek posebno stalo da naglasi – „ne mogu da budu stvar posebnih ili ličnih nagodbi“.²²

Takvom preadaptacijom, Sen-Žist i po vlastitom samorazumevanju kritički usvaja i istovremeno preokreće i Hobsa i Rusoa, oboma im daje delimično pravo – da bi im potom pripisao „fundamentalnu grešku“, poslednjeg pri tome držeći do kraja za reč, ili držeći se tek jedne njegove reči, one o švajcarskim seljacima, na primer: „Srećan čovek je društveni život provodio u šumi; ovo mora da izgleda neobično, ali neobična je zapravo predrasuda zbog koje nazivamo društvenim život ljudi koji se jedni drugih plaše, jedni drugima zavide ili se mrže. Hobs je u pravu, njegov sistem je loš samo u primeni; on čoveka uzima na kraju njegovog razvitka, on veruje da opisuje prirodni čoveka, a slika čoveka koji je postao divlj. Zbog toga se zapleo i sa mnogo naivnosti napravio doista grozan portret čoveka. Ruso je video čoveka kao i Hobs; ali on veoma mudro utvrđuje načela društvenog stanja i vraća čoveka razumu, od kojeg se ovaj bio udaljio kao i od prirode; ovaj veliki filozof mislio je da je čovek počeo tako što je bio divlj, a čovek je zapravo tako završio. Umetnosti, prosvetćenost, nauke koje hvalimo, značajne su samo za nesrećnike osuđene da se održavaju na veštački način; sve mora da je poteklo od ideje da su prvi ljudi bili divlji, a da smo mi civilizovani“.²³ Naopaka ideja, što

²¹ Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 166-167.

²² „Priroda prestaje tu gde počinje nagodba. Društveni život je, dakle, odnos koji sjedinjuje ljude, jedino načelo njihovog opstanka. Društveno stanje nipošto ne proističe iz nagodbe, a veština uspostavljanja društva pomoću saveza ili različitih oblika sile zapravo je veština uništenja društva.“ (Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 130)

²³ Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 167-168.

se Sen-Žista tiče. U njegovom na klasično prirodno pravo oslonjenom apsolutnom društvenom naturalizmu²⁴ – u kojem je priroda, kao sponatana harmonija suprotstavljena sili, bezrezervno poistovećena sa uzornim prvobitnim društvom²⁵ – ima mesta samo za ona „nevina bića“ kojima nije potrebna „velika prosvećenost“.²⁶

Plesner, i dakako ne samo on, ovako „sen-žistovski“ razumeva još Rusoa i stoga ga ubraja među „radikale“, u predstavnike jednog držanja koje je svojim učenjem o „zlatnom dobu“ koje se neka-ko bezvremeno nalazi „iza nas“ utuvalo u glave ljudi „i nešto strašno – veru u mogućnost obnove čoveka kroz svesni povratak na izvore“ njegove navodno autentične, radikalne i nekrivotvorene prirode. Podgrevajući jednu obmanu koja je samo simtom „loše raspolućenosti novijeg sveta“ – da je moguć povratak „jednostavnom, prvobitnom životu i ponovno osvajanje mira u zajednici“ – Ruso, prema ovoj interpretaciji koja bi više odgovarala jednostranim učincima njegovog učenja u svesti preduzimljivih učenika nego njemu samom, nije samo podstrekivao na obnovu društva, na revoluciju, nego i na „obnovu čoveka iz njegovog korena“, na povezivanje sa nevidljivim carstvom duha kao „istinskom domovinom“.²⁷

I zaista; i sama je revolucija kod Sen-Žista vezana više za ideju prirode nego slobode, usmerena je ne toliko na izumevanje novog društva koliko na ponovno ustanovljavanje prirodnog poretka koji je zbrisan vekovnim promenama. Iz te njegove natur-fundamentalističke „sklonosti“ koja se javlja uporedo sa jakobinskim puritanizmom,²⁸

²⁴ Nautička metafora smenjuje botaničku, ali je i dalje „biofilna“: „Sve je vezano za prirodu i počiva na njoj kao more na svojim obalama; izvan prirode sve je jalovo i tužno kao u pustinjama gde je život zamro“ (Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 147).

²⁵ „Tvrdim, dakle, da su ljudi prirodno u društvu i prirodno u miru, i da njihovo sjedinjenje ili razjedinjenje nikada ne bi trebalo da bude povod za upotrebu sile.“ (Sen-Žist, Luj-Antoan, „Fragmenti o republikanskim ustanovama“, u: *Republikanske ustanove*, str. 225-273, str. 225).

²⁶ „Prvi Rimljani nisu poznavali mnogo zakona i bili su pravedni i srećni; poslednji Rimljani su znali mnogo toga, a bili su nepravedni i nesrećni“ (Luj-Antoan Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 168).

²⁷ Plesner, Helmut, *Granice zajednice: kritika društvenog radikalizma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004, str. 22.

²⁸ Videti Vejvoda, Ivan, „Sen-Žist između vrline i terora“, u: Luj-Antoan Sen-Žist, *Republikanske ustanove*, str. 7-26, str. 14-16.

kao i iz uverenja da do uspostavljanja društvenog ugovora dolazi ne samo tek pošto su ljudi zanemirali svoje uzorne prirodne odnose nego i *zato što* su ih zanemarili, sledi prosta i odlučna argumentacija koja u zaključku priziva izvornije običaje, verujući da oni nekako podzemno preživljavaju uprkos „civilizovanju“, a da republikanske ustanove koje Sen-Žist zdušno projektuje mogu da budu njihovi predstavnici i korektivi istovremeno.²⁹ Upravo ono drvo s početka, koje je revolucija namislila da neguje, smalaksava kad zaboravimo na te ustanove koje, mimo ili čak nasuprot logike terora, jedine mogu da obezbede ustanovljenje onog „načela praktičnog jemstva slobode i građanina“ koje ne bi bilo korumpirano sredstvima sile i koje bi nastavilo da ostvaruje obećanja zaustavljene revolucije.³⁰ Ali više nekako unazad (o)krećući se, zaista u maniru nekakvog radikalizma regresije: „Ja ne kidam veze koje postoje u društvu, ali je društvo pokidalo sve veze koje postoje u prirodi. Ne trudim se da unesem novine, već da novine ukinem. Nisam kivan na istinu, već na greške“.³¹

Samo na prvi pogled iznenađujuće, Sen-Žist neretko, u izjavama poput prethodno citirane, može zvučati sasvim ne- ili kontra-revolucionarno: čini se da bi tako nešto pre mogao potpisati jedan, recimo, provereni „reakcionarni konzervativac“ kakav je De Mestr. Na drugi pogled uviđamo da se i nije čuditi, da im je gest zaista isti, da im je zajednička figura „pokidanog društva“ i veštačkih veza koje treba

²⁹ „Kad bi postojali običaji, sve bi bilo dobro; ustanove su potrebne da ih pročiste. Tome treba težiti; to je ono što treba učiniti; sve ostalo će iz toga proizaći. Teror može da nas oslobodi monarhije i aristokratije. Ali, ko će nas osloboditi korupcije?... Ustanove. Na njih i ne mislimo; mislimo da smo učinili sve što je potrebno jer imamo mašinu za vladanje...“ (Sen-Žist, „Fragmenti o republikanskim ustanovama“, str. 236).

³⁰ „Revolucija je zaleđena; sva načela su oslabljena; ostale su samo crvene kape koje nosi spletka. Primena terora učinila je da zločin i ne osećamo, kao što od jakih pića nepca postaju neosetljiva.“ Sen-Žist nastavlja da nije još vreme za činjenje dobra i da se mora sačekati „velika nesreća“ koja bi preokrenula javnost, ali je bez obzira na ovu pro-gnostičku političku taktiku, ili upravo zbog nje, sagledani horizont revolucije – nedogledan: „Revolucija treba da se zaustavi kada se dosegne savršenstvo sreće i opšte slobode kroz zakone. Njeni zamasi nemaju drugog cilja i moraju da sruše sve što se tome suprotstavlja; i svaki period, svaka pobeda nad monarhizmom, treba da donese i sankcioniše jednu republikansku ustanovu. Govori se o visokom dometu revolucije: Ko će taj domet da odredi? On se pomera. Bilo je naroda koji su pali i sa veće visine.“ (Sen-Žist, „Fragmenti o republikanskim ustanovama“, str. 243, 242 ; detaljnije o „ustanovama jemstva“ str. 271-272).

³¹ Sen-Žist, „O prirodi, o građanskom stanju, o građanskoj zajednici ili pravila nezavisnosti vlade“, str. 155.

popriroditi. Ali im je viđenje prirode, pa onda i poželjne organizacije društva, i kod jednog i kod drugog češće dato u slici drveta nego građevine, svakako različito. De Mestr ne drži da je civilizacija, a još manje da je monarhija korumpirala skladni prirodni poredak stvari, nego upravo revolucija. On bi da pokaže da su francuski revolucionari ustali i protiv moralnih i protiv fizičkih zakona – oholo umislivši ne samo da mogu sve da promene, nego i da jednim ustavom sve iznova mogu da stvore, da štaviše mogu sami da skroje i ustanove ustav. Tako nešto nije dato čoveku – ustav i institucije društva mogu biti rezultat jedino strpljivog rada vekova, uveren je De Mestr – osim u infantilno-narcističkoj i po učincima tragičnoj pomami divljačne filozofske spekulacije. „Može čovek, van svake sumnje, posejati seme, odgajiti drvo, doterati ga kalemljenjem i potkresivati na sto načina; ali, sebe nikada nije zamišljao kao nekoga ko ima moć da stvori drvo“.³²

Pripomoći rastu, zasaditi, okopavati, kalemiti, potkresivati, to se može i uputno je činiti. Ali dirati u koren, iščupati ga pa veštački položiti novi, odnosno položiti veštački novi, to De Mestru zvuči kao protivpirodan blud. I uostalom kontraproduktivan. Za razliku od već „zasadenih“ i patinom tradicije posvećenih ustanova monarhije, republikanske institucije u koje je Sen-Žist toliko investirao „uopšte nemaju korena“ i postavljene su na imaginarno tlo svojih tvoraca. Bila je potrebna sekira da bi se prve, čvrsto ukorenjene, srušile; druge, bez stvarnog korena i implantirane na fiktivnu zemlju, moguće je jednostavno oduvati, a da one pri tome iza sebe ne ostave nikakav trag.³³

De Mestr ne beži od toga da govori isključivo politički i kada je reč o hrišćanstvu, da i njega posmatra kao jednu političku instituciju koja je kao nacionalni sistem velikog broja nacija dokazala svoju delotvornost bivajući istovremeno najstarija, najrasprostranjenija i najuzvišenija. A onda je došla ona prethodnica političke revolucije na koju se De Mestr sada obrušava još i žešće nego na samu revoluciju, kao na istočniji greh, kao na sam izvor zla koje će ona doneti. I nije reč samo o dobru i zlu. Reč je i o najdubljem padu samog uma, i to upravo u naponu njegovog najvećeg i, čini se, uzaludnog, odnosno krivo ili naopako usmerenog truda, o sunovratu koji je šokantniji za

³² De Mestr, Žozef, „Razmatranja o Francuskoj“, u: Žozef da Mestr, *Spisi o revoluciji*, Ččak: Umetničko društvo Gradac, 2001, str. 111.

³³ De Mestr, „Razmatranja o Francuskoj“, str. 123.

zdrav razum čak i od ateizma.³⁴ Imajući u vidu pre svega individualistički partikularizam koji prepoznaje da sačinjava protestantski duh, De Mestr pokret reformacije smatra intrinzično i univerzalno rušilačkim, po samoj njegovoj prirodi antidržavnim, po suštini buntovničkim – „smrtnim neprijateljem svakog nacionalnog razuma“. Reformatori su ne reformisali, nego obesmislili religijske dogme čineći ih dostupnim svima i neobavezujućim i za koga: namesto autoriteta postavili su raspravu a namesto nepogrešivosti vođâ pojedinačno rasuđivanje i na taj način ustanovili jednu paradoksalnu i himeričnu religiju, čiji je bog nestvaran i apsurdan, a svi podanici jednako legitimne sudije one jed(i)ne knjige na kojoj počiva. Ta mutant konstrukcija, obratimo pažnju, jednom starostavnom zdanju ne ruši, potkopava ili makar izmiče *temelj*, nego odseca *koren*; građevinarstvo i botanika se prepliću: „Reformatori su videli greške u drvenoj građevini koju su i sami smatrali božanskom. Krenuli su u poduhvat da je reformišu, a ta se reforma sastojala u sečenju korena u samim osnovama i njihovom uklanjanju kako bi bili zamenjeni novim“.³⁵

Napred iz dubine

Igra nastavlja da se odigrava i u nastupajućem razdoblju, samo što se radikalno postavljene dileme koje ostaju na snazi još više zaoštravaju. Da li zahvatiti iz osnova i počupati ono što se prepoznaje kao koren ili ga obzirno postupajući brižno gajiti? Da li ga poimajućim obuhvatanjem, shvatanjem, zgrabiti i pridaviti ili upravo obgrliti, obujmiti, što je takođe značenje nemačkog *Begriff*? Da li obrađivati ili istrebiti koren, okopavati ga ili potkopavati, zatrti ga ili negovati? Ukoreniti se, najzad, ili raskoreniti; iznova ukorenjivati ili uvek već biti ukorenjen? I potom slaviti ukorenjenost ili obescorenjenost? Sasvim politički i zaoštreno pitano: čuvati i održavati koren zajednice, plašeći se rasformiranja i deformacija svega što iz njega izrasta, ili ga upravo reformisati, transformisati ili čak revolucionisati, ne videći ničeg strašnijeg od trajanja one postojeće forme za koju je odgovoran? Videti u njemu neophodnu i time posvećenu prehramebenu

³⁴ De Mestr, Žozef, „Razmišljanja o protestantizmu kroz njegove odnose sa državom“, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, str. 159.

³⁵ De Mestr, „Razmišljanja o protestantizmu kroz njegove odnose sa državom“, str. 160.

osnovu, poput krompira, repe ili neke druge biljke, ili naopakost koje se valja odreći, korov koji valja opleviti, farsu onog novog korena koji valja posaditi i koji će tek omogućiti „istinski“ procvat.³⁶

Tamo gde je kod De Mestra bio greh reformatora, kod Marksa će biti njihova zasluga. Marks ima u vidu onoga ko je već trasirao put za viđenje stvari u ključu takvog razvoja i na jedan poseban način privilegovao duh nemačkog protestantizma,³⁷ te u buntovnoj postrevolucionarnoj ili u rezignaciji izdane revolucije, na tako reći obrnutim osnovama, na osnovama demaskiranja i unižavanja Nemačka – ponavlja ili iznova gradi priču o njihovoj izuzetnosti. On pre svega dopunjava onu rasprostranjenu sliku praktične osujećenosti Nemačke za (francusku) revoluciju teorijskim uvidom u kompenzacijski karakter njene spekulativne filozofije prava, kao jednog natčulnog mišljenja o modernoj državi koje je svoju stvarnost imalo „s onu stranu Rajne“ i koje je apstrahovalo od „stvarnog čoveka“ ili „čitavog čoveka“ zadovoljavalo samo na imaginaran način. Kao oholost tog mišljenja se sada razotkriva, ne kao kod De Mestra njegovo usađivanje ili presađivanje u stvarnost, već samo njegovo suvereno nastupanje u jednostranoj, nezgrapnoj i uostalom izostaloj stvarnosti: Nemci u politici misle ono što drugi narodi čine = Nemačka predstavlja njihovu „teorijsku savest“. Pošto „*status quo nemačkog državnog uređenja izražava dovršenje ancien régimea*, tog

³⁶ Ili to može da ide skupa, ili potencijalna i plodonosnost i smrtonosnost zavodljivog podzemnog opijata upravo padaju ujedno i samo je pitanje kako po što manjoj ceni iskoristiti njegove prednosti – jedna slutnja koja ima svoje scensko uprizorenje. U znamenitoj Makijavelijevoj komediji *Mandragola* (Zagreb: Nakladni zavod Hrvatske, 1949) Kalimako kaže doktoru Niču, koji bi da ima decu sa svojom ženom Lukrecijom: „Trebalo da znate ovo: da bi žena zatrudnela, nema sigurnijeg sredstva od napitka spravljeno od mandragole. Ovim sredstvom vršio sam opite više puta i njegova moć se uvek potvrdila. Da toga nije bilo, francuska kraljica bi ostala nerotkinja, kao i mnoge druge princeze u toj državi.“ Ima naravno i jedna nevolja u vezi sa ovim napitkom koji se pravi od korena istoimene biljke, navodna nevolja na koju se šteluje zabuna i prevara, a za koju muž saznaje kasnije: „čovek koji prvi ima dodira sa ženom koja popije taj lek, umire u roku od deset dana i ništa ga na svetu ne može spasiti“, ali se to da izbeći tako što „odmah s njom legne neko drugi koji će, pošto provede s njom celu noć, uvući u sebe sav otrov mandragole“, da bi posle i muž mogao bezbedno da legne s njom.

³⁷ Hegel, Georg Wilhelm Fridrih, *Filozofija istorije*, Beograd : Fedon, 2006; Hegel, Georg Wilhelm Fridrih, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1964; up. Čedvik, Oven, *Istorija reformacije*, Novi Sad: Baptistička teološka škola „Dobra vest“, 1986; Plesner, *Granice zajednice*, op. cit.

kolca u tijelu moderne države“, Marksova, a prema njemu i svaka kritika spekulativne filozofije prava mora biti odlučni protivnik dosadašnjeg načina nemačke političke svesti i potražiti svoj cilj ne u samoj sebi, već „u *zadacima*, za čije rješenje postoji samo jedno sredstvo: *praksa*“. Pod tom praksom se, naravno, podrazumeva jedna revolucija, ali takva da ne bi podigla Nemačku „na *službeni nivo* savremenih naroda, nego na *ljudsku visinu* koja će biti neposredna budućnost ovih naroda“. Ispostavlja se da je ona moguća samo ako oružje kritike i samo postane kritika oružja, ako teorija postane materijalna sila – budući da jedino ona može da obori materijalnu silu. I tu Marks postaje odsečan i beskompromisan; već tonalitet neumoljivog izvođenja sugerise borbenost. Teorija postaje materijalna sila kad zahvati mase, a sposobna je da zahvati mase čim odstupi od logičke korektnosti, „čim ukazuje *ad hominem*“. Ona pak ukazuje *ad hominem* – konačno smo kod našeg pojma i za našu temu nezaobilaznog mesta – „čim postane radikalna“. „Biti radikalni znači zahvatiti stvari u korijenu“ - nastavlja dalje Marks, i poentira: „A korijen čovjeka jest čovjek sam“.³⁸

Čini se da za to nemačko vaskršno propevavanje pesmom „galskog petla“³⁹ još uvek postoje dobri izgledi, da je štaviše u jednom specifičnom prospektivnom pogledu nemačka teorija ne samo radikalnija od francuske živine, nego jedina dovoljno radikalna da bi univezalizovala njen poj. Jednom helderlinovskom figurom najveće šanse u najdubljem padu, Marks kreće od uvida da „radikalna revolucija može biti samo revolucija radikalnih potreba, čije pretpostavke i mjesta rođenja, čini se, baš nedostaju“, da bi zaključio da je upravo srećna okolnost i sa gledišta te radikalne revolucije pogodnost Nemačke taj njen „nedostatak političke savremenosti koji se konstituirao u svoj posebni svet“ i da će je to onemogućiti da poruši „specifično njemačke prepreke, a da ne poruši opće prepreke političke sadašnjice“: „Za Njemačku nije utopijski san *radikalna* revolucija, *općečovječanska emancipacija*, nego naprotiv, djelomična, *samo* politička revolucija, revolucija koja ostavlja stupove kuće“.⁴⁰ Obja-

³⁸ Marx, Karl, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, u: Marx, Karl / Engels Friedrich, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1985, str. 90-105, str. 98.

³⁹ Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 105.

⁴⁰ „Na čemu se zasniva djelomična samo politička revolucija? Na tome, što se jedan dio *građanskog društva* emancipira i dospijeva do *opće* vlasti, na tome, što

viteljska i najaviteljska prognoza koja odatle sledi naštelovana je po meri radikalnosti vezivanja i neophodnosti jednakog odvezivanja i nabaždarena na sliku onog božića kada u korenje potpuno zapleteni subjekt konačno rastrže, čupa i oslobađa se tih svojih okova. „Gde je dakle *pozitivna* mogućnost njemačke emancipacije? *Odgovor*: u formiranju jedne klase vezane *radikalnim lancima*, klase građanskog društva koja nije klasa građanskog društva, staleža koji je raspad svih staleža, sfere koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama i koja ne traži nikakvo *posebno pravo*, jer joj nije učinjena nikakva *posebna nepravda*, nego *nepravda uopće*, koja se više ne može pozivati na *historijsko*, nego samo na *čovječansko* pravo, koja se ne nalazi u jednostranoj suprotnosti prema posljedicama njemačkog državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti prema pretpostavkama toga uređenja, napokon, jedna sfera koja se ne može emancipirati a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva i da time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je jednom riječi *potpuni gubitak* čovjeka, koja dakle može sebe zadobiti samo *potpunim ponovnim zadobivanjem čovjeka*.“⁴¹ Stoga se u rezultatu mora pokazati da je „jedino *praktički* moguće oslobođenje Nemačke oslobođenje na stanovištu *one* teorije koja čovjeka proglašuje najvišim bićem čovjeka“, da u Nemačkoj „ne može biti uništena *nijedna* vrsta ropstva, a da se ne uništi *svako* ropstvo“, da se „teme-

jedna određena klasa poduzima opću emancipaciju društva iz svoga *posebnog položaja*. Ova klasa oslobađa cijelo društvo, ali samo pod pretpostavkom da se cijelo društvo nalazi u položaju ove klase...“ (Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 102, 103). Ta stvar se raspliće, opet (ne)očekivano, tako da se konstatuje manjak takve klase građanskog društva u Nemačkoj, nedostatak „negativnog predstavnika društva“ koji bi bio dosledan, oštar, hrabar, bezobziran, široke duše koja se identifikuje sa dušom naroda, „genijalan da materijalnu silu oduševi za osvajanje političke vlasti“ i „revolucionarno smeo da dobaci prkosnu parolu: *ja sam ništa, a morao bih biti sve*“ (Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 101-102) – da bi se opet zaključilo na posebnu naopakost i u tome veliku šansu Nemačaca: „U Francuskoj je dovoljno da čovjek nešto jest, pa da želi da bude sve. U Njemačkoj čovjek ne smije biti ništa, ako ne želi da se odrekne svega. U Francuskoj je djelomična emancipacija osnova univerzalne emancipacije. U Njemačkoj je univerzalna emancipacija *conditio sine qua non* svake djelomične. U Francuskoj mora zbiljnost roditi potpunu slobodu, a u Njemačkoj slobodu mora roditi nemogućnost postepenog oslobađanja“ (Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 103).

⁴¹ To raspadanje društva u obliku posebnog staleža Marks ovde naziva „proletarijat“ (Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 104)

ljita Njemačka ne može revolucionirati, a da se ne revolucionira iz *osnove*“, da je „*emancipacija Nemaca emancipacija čovjeka*“ i da je „*glava* te emancipacije *filozofija*“, koja se ne može ostvariti bez uki-danja „njenog srca“, proletarijata, koji se pak ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije.⁴²

A osim tog „situacionog“, Marks nalazi i nešto kao intrinzični dokaz radikalizma nemačke teorije, netom izjednačujući taj radikali-zam sa njenom „praktičkom energijom“, u tome što ona u svojoj kri-tici religije polazi od „odlučnog, *pozitivnog* prevladavanja religije“ i „završava učenjem da je *čovjek najviše biće za čovjeka*, dakle, *kate-goričkim imperativom: da se sruše svi odnosi* u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće“. Kao svedok se u pomoć priziva ona istorizovana prošlost iz koje može da se nadežno iščita da „teorijska emancipacija ima za Njemačku specifično prak-tičko značenje“ i da je njena, izgleda, jedina revolucionarna tradicija upravo teorijska – naime, reformacija – odakle po nepouzdanj an-a-logiji onda pouzdano sledi da „kao što je onda revolucija počela u glavi *kaluđera* tako danas počinje u glavi *filozofa*“.⁴³

Moglo bi se reći da za Marksa ta prethodna teorijska revoluci-ja, ostajuća u granicama religije, ne potkopavajući dakle sam koren, nije bila dovoljno radikalna, kao što to nije bila ni Francuska revolu-cija, koja je ostala u okvirima političke (građanske), a još uvek ne „ljudske emapicacije“.⁴⁴ Za De Mestra, obrnuto, one su, prva kao začetnik, druga kao katastrofičko obistinjenje, kao uostalom i sve

⁴² Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 105.

⁴³ Marx, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava (Uvod)“, str. 99.

⁴⁴ Marks ne ukorenjuje samo čoveka u čoveku, nego i čitav njegov svet u nje-mu samom: on svaku emancipaciju vidi kao „*svođenje* čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na *samog čovjeka*“, te iz te kardinalne „antropocentričke“ perspektive vaga učinak političke emancipacije. I nalazi da je nedovoljna jer dvostruko redukuje čove-ka: i „na člana građanskog društva, na *egoističnog nezavisnog* individuuma“ i „na građanina, na moralnu osobu“. A za potpunu emancipaciju je potreban izvestan pov-ratak, opet izvesno rusooovsko-senzistovsko upućivanje na zavičaj, na raskrnicu odakle je sve krenulo naopako: potrebno je da nekakav „zbijski, individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane *rodno biće* u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim od-nosima“, te da „čovjek spozna i organizira svoje ‘forces propres’ kao *društvene snage*“, tako da više „ne bude od sebe djelio društvenu snagu u obliku *političke snage*“ (Karl Marx, „Prilog jevrejskom pitanju“, u: Marx, Karl / Engels Friedrich, *Rani ra-dovi*, str. 54-89, str. 81).

revolucije, bile odveć i uvek već pogubno u tom smislu radikalne, kao što i, naravno, uopšte ne bi bile radikalne u smislu onog mišljenja koje bi istinski da razumeva pozitivni, vazda-dobar-kakav-je koren društvene egzistencije čoveka i da ga poštuje. Obojica su radikalni mislioci (rādīcālis – na novolatinskom: „imati korene“) i misle ono radikalno, misle sam koren (rādīx – starolatinski: „koren“). I kod obojice etika, kao i politika, mora da postane stroga. To je neizbežno slučaj, tvrdi Plesner, uvek kada se radikalno poricanje stvarnosti kao jednostavno date i bunt radikalizma protiv nje u nadi da će moći da učini stvarnost boljom putem njenog novog i dubljeg ukorenjivanja u duhu, osniva na „vrednosnom negativizmu postojanja“, na poništenju „društvenih životnih odnosa koji su označeni kao ‘neprirodni’, za razliku od odnosa zajednice“.⁴⁵

Sasvim blisko tom Plesnerovom nalazu, moglo bi se ugrubo zaključiti da je svim radikalizmima, svim pozivanjima na korene zajednička jedna drevna, gnostička, ranohrišćanska ili hristološka, svejedno, zapravo uopšte svaka ona mesijanska figura koja objavljuje i optužuje dok realno izbavljeno smešta dovoljno daleko.⁴⁶ To ne znači da se između njih briše svaka razlika i da je nepravilno reći da jedni veruju da je zlo ono postojeće i da nikakve kozmetičke promene nisu dovoljne, da koren datog treba sagledati, shvatiti, zahvatiti i iščupati i – posaditi novu biljku, a da stanovište onih drugih počiva na iskrenoj veri u dobrotu korena – u to da su stvari najbolje udešene već postojećim nasleđem – a ako to i nije sasvim slučaj, da je svakako najgore zlo radikalno ga dovoditi u pitanje. Ta podvajanja važe, ali u jednom mesnom domenu čija je granica ona bipolarna ideološka struktura svih „diskursa porekla“ - progresivno-regresivno, revolucionarno-reakcionarno, nazadno-napredno – unutar koje se čini da se polovi smenjuju zakonito: red jednih, red drugih.

Tako Bares 1897. godine piše knjigu *Iskorenjeni* – prvi deo trilogije *Roman o nacionalnoj energiji* – gde se prikazuje zlosrećna sudbina sedmorice mladih lorenjana koji su putem školovanja zaraženi „virusom kantijanizma“. U prvoj fazi oboljenje ishoduje njihovim i fizičkim i moralnim istrzanjem iz tla, napuštanjem vlastitog okruženja i zanesenim presađivanjem, odnosno velikim nadama

⁴⁵ Plesner, *Granice zajednice*, str. 22-23.

⁴⁶ Videti Liotar, Žan-Fransoa, „Adorno kao đavo“; *Delo*, br. 1,2,3/1989, str. 158-174, str. 159.

prožetim preseljenjem u Pariz. Ali ih tamo čeka završna faza, razočaranje i pogibelj: izgubljeni bez vekovnog kompasa i jasnih orijentira, završavaju uglavnom neslavno.⁴⁷ Izgleda da je s ovom novelom termin „iskorenjenost“ definitivno ušao u politički rečnik, skupa sa ostalim terminima koji prosijavaju iz sada doktrinarno zastupanog „nacionalističkog“ ozračja: „zemlja“, „tlo“, „mrtvi“.

Ako je kod, recimo, Herdera, Fihtea, Berka, Le Pleja i Tena i bilo momenata poređenja ljudskog sa biljnim svetom, kod Baresa sve vrvi i hotimice počiva na njima. Uvek je reč o jednoj istoj metafori usađenosti u tlo i iščupanosti iz njega: kao što tle određuje biljku, tako nacija određuje jedinku, a kao što iščupana biljka prestaje da živi, tako i jedinka bez otadžbine vene: „Potrebno mi je da drvo na kome sam izrastao ja, slabački listak, i dalje bude okruženo negom koja mu je omogućila da me izdigne tako visoko“.⁴⁸ I tako je sa svim ljudima, i onima koji to ne prihvataju: o svima je jedino primereno suditi, da tako kažemo, „vegetativno“, kao o pukim izdancima svoje loze ili čak kao o „pravim automatima“.⁴⁹ Stanoviše koje prihvata taj tako reći determinizam rodne prirode, prema kojem postupke i sudbinu pojedinca potpuno određuje jedino nacija kojoj pripada, i uz to poštuje uzvišeno osećanje za istoriju, Bares naziva „nacionalizmom“.⁵⁰

U nacionalističku sliku unisonog i automatskog rašćenja i izrastanja koje potpuno upravlja životom pojedinaca, ubacuje se ipak i jedan sablasni posrednik ili jedan oličeni predstavnik pandeterminišućeg korena: „mrtvi“. Bares doduše ni u tome nije ni prvi ni jedinstven; on samo snažnije nego prethodnici koji u Francuskoj najdalje od Renana zagovaraju primat društvenog nad individualnim – bilo da su „naprednjaci“ poput Konta ili „konzervativci“ poput De Mestra – ističe da „mrtvi deluju kroz žive“ i vremenom obrazuje istinski kult „zemlje i mrtvih“ (*la terre et les morts*). A živima ostaje jedino da se odupru zaslepljivanju ideologije individualizma, auto-

⁴⁷ Barrès, Maurice, *Les Déracinés*, Livre de Poche, 1967.

⁴⁸ Barrès, Maurice, *Scènes et Doctrines du nationalisme* (1902), vol. 1, Paris: Plon, 1925, str. 132.

⁴⁹ Bares zaključuje da je Drajfus sposoban da izda „polazeći od njegove rase“, Emila Zolu diskvalifikuje „pogledom na njegove korene“ koji svedoče da „nije pravi Francuz“, a za Galijanija utvrđuje da nije pouzdan jer je „Italijan, računčija“ (Barrès, *Scènes et Doctrines du nationalisme*, vol. 1, str. 161, 43, 111, 118).

⁵⁰ Barrès, Maurice, *Scènes et Doctrines du nationalisme* (1902), vol. 2, Paris: Plon, 1925, str. 52.

nomije i društvenog ugovora i da se podaju onom „organskom“ totalitetu koji izvire iz „zemlje“, iz „istorije“ shvaćene kao zbir institucija, života i materijalnih uslova, i iz „mrtvih“, odnosno tradicije i nasleđa, te da baštine i vazda emaniraju takvu „nacionalnu energiju“ predaka. „Ne postoji čak ni sloboda misli“ – u fanatičnoj doslednosti i do poslednje konsekvence dovodi Bares nauku koji ispoveda – „Mogu da živim samo onako kako su živeli moji mrtvi preci“. ⁵¹

„[Z]ajednica ima svoje korene u prošlosti. Ona predstavlja jedino oruđe pomoću kojeg se čuvaju duhovna blaga koja su nagomilali umrli, jedino oruđe pomoću kojeg mrtvi mogu da govore živima. A jedina zemaljska stvar koja ima neposredne veze sa čovekovom večnom sudbinom, to je zračenje onih koji su umeli da u potpunosti shvate tu sudbinu, prenošeno s generacije na generaciju.“ Ovo više nije Bares, mada zvuči kao da bi mogao biti, nego Simona Vej iz njene knjige *Ukorenjivanje*, ⁵² koja pretenduje na celovitu tematizaciju, ako ne i sistematsku obradu tog fenomena i u kojoj je ponajviše reč, naravno, o „iskorenjivanju“. Vej sada štaviše traži upravo koren one iskorenjenosti za koju smatra da je očigledno da je doživela akceleraciju nakon Prvog svetskog rata. Razlozi takvog, u drugom ali ovde podobnom registru rečeno, „otuđenja“ u savremenom svetu pronalaze se isprva u onom najočiglednijem čupanju veza sa zajednicom, u vojnom osvajanju koje nužno privodi zlu većeg ili manjeg iskorenjivanja (kulture) pokorenog stanovništva. Ali „bolest iskorenjivanja“ još u većoj meri izazivaju i šire dva „otrova“ koji nameću strani uticaj društvenim odnosima unutar jedne zemlje bez ikakvog vojnog osvajanja – naprosto „snagom novca“ ⁵³ i modernim obrazovanjem. ⁵⁴

⁵¹ Barrès, *Scènes et Doctrines du nationalisme*, vol. 1, str. 12; Videti Cvetan Todorov, *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd: I. Čolović, I. Mesner, 1994, str. 223-224.

⁵² Vej, Simona, *Ukorenjivanje: Uvod u deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, Beograd: BIGZ, 1995, str. 23.

⁵³ „Novac uništava korene svagde gde prodre, zamenjujući sve podsticaje željom za zaradom. On bez muke odnosi prevagu nad ostalim podstrekačima, jer zahteva mnogo manji napor pažnje. Ništa nije tako jasno i tako jednostavno kao brojka.“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 54)

⁵⁴ Vej misli da ono nužno kida veze između obrazovanih ljudi i mase i odvaja kulturu od nacionalne tradicije. Renesansa je bar to s početka učinila tako da je svuda uronila u jednu drugu, grčku tradiciju, a potom je Grčka zaboravljena a da veze sa nacionalnim nasleđem nisu bile ponovo uspostavljene. „Iz toga je proistekla kultura koja se razvijala u veoma skućenoj sredini, odvojenoj od sveta, u ustajaloj atmosferi,

Radnici, školska omladina, seljaci, svi jednako pate zbog takvog stanja stvari. Radnik je opsednut parama, učenik ispitima, a seljak obrađivanjem zemlje „sa pomišlju da je seljak zato što nije bio dovoljno inteligentan da postane učitelj“ – jednom sramnijom od drugih društvenom delatnošću, koja za uzvrat svojim statusom upravo svedoči o teškom i možda bespovratno poodmakolom oboljenju društva, budući da je „protiv prirode da zemlju obrađuju bića lišena korena“.⁵⁵ I iako su žrtve, svi oni istovremeno i regenerišu iskorenjivanje kao „najopasniju bolest ljudskog društva“, bolest koja se sama umnožava i koja istinskim proleterima, ljudima bez korena, ostavlja neveseli izbor koji istorija uvek iznova potvrđuje: da postanu ili „duhovno tromi, što je skoro ravno smrti“, ili da rade na iskorenjivanju onih koji to još nisu ili nisu u dovoljnoj meri, te imaju makar nekakve veze sa unutrašnjim životom svoje zemlje.⁵⁶

I to važi i za čitave narode i za sve društvene institucije. Tada Vej govori o svojevrsnoj „geografskoj“ vrsti iskorenjivanja, odnosno o iskorenjivanju „prema zajednicama koje odgovaraju teritorijama“. Postojala su, kaže se, nekada mnogobrojna osećanja za različite zajednice, a sada su, sa jednim značajnim izuzetkom, sva ona iščezla. Porodica više nema onu funkciju koju jedna zajednica kao „najdragocenije čovekovo dobro u vremenskom redosledu“ treba da ispuni – funkciju povezivanja vremena u kontinuiranu tradiciju, s one strane granica pojedinačne ljudske egzistencije u oba smera – uprkos povremenoj „gotovo animalnoj reakciji“ na hladnoću okruženja provalom diskursa sentimentalističke potrage za familijarnom toplinom: labave veze usitnjenog skupa srodnika više ne pamte ni neposredne pretke niti misle na neposredne potomke. Još manje takvu povezujuću ulogu u modernom svetu mogu da odigraju profesije, esnafi, koji su takođe nekada, u okvirima izvesnog posla, „bili veza između umrlih, živih i još nerođenih ljudi“, ili pak geografske jedinice koje su manje od nacije – selo, grad, kraj, pokrajina, oblast – kao i one koje obuhvataju više nacija ili više delova nacija, poput

kultura koja je u znatnoj meri usmerena ka tehnicima i pod njenim uticajem, jako obojena pragmatizmom, do krajnosti podeljena specijalizacijom, potpuno lišena istovremeno i dodira s tim svetom i otvaranja prema nekom drugom svetu.“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 55)

⁵⁵ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 81.

⁵⁶ „Onaj ko je lišen korena iskorenjuje. Onaj ko ima korene ne iskorenjuje.“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 56)

„Evrope“ ili „hrišćanstva“. Vej ustanovljuje da je u savremenom svetu, uz onu prema novcu, jedino pretekla privrženost prema naciji i da je ona, shvaćena zapravo kao država, odnosno kao „skup teritorija koje priznaju vlast jedne iste države“, zamenila sve prethodne zajednice, da ona jedina i dalje – baš kada je započelo njeno vrtoglavo raspadanje – čuva zaveštanje i ispunjava misiju zajednice da „preko sadašnjosti osigurava vezu između prošlosti i budućnosti“.⁵⁷

Ali Vej bi sada da na veoma specifičan način razumeva naciju/državu/otadžbinu i da umeri njena određenja kao ipak jedne „relativne, ograničene i nesavršene stvari“, i da sameri njene zahteve njihovom „odnosu sa dobrim“. Vegetativna metaforika koja je legitimisala nacionalistički diskurs se, začudo, upravo na tom mestu koje bi da detronizuje njegov zanos, iznova vraća na scenu i iznova mu daje doduše ograničeno opravdanje: „U tu svrhu su za otadžbinu dovoljni pojmovi ukorenjivanje, životna sredina. Kako ima sredina za gajenje izvesnih mikroskopskih životinja, zemljišta neophodnih za biljke, isto u svakome postoje: izvestan deo duše i izvesni načini mišljenja i delovanja koji kruže od jednih do drugih i koji mogu postojati samo u nacionalnoj sredini, a iščezavaju kada je neka zemlja razorena“.⁵⁸ Vej,

⁵⁷ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 97 i dalje. Posle „nacije“ i/ili „države“, Vej na nastupajućim stranicama uvodi, čini se zamenično, pojam „otadžbine“, računajući izgleda sa njegovim emocionalnim „viškom značenja“ i uglavnom se kritički odnoseći prema njegovoj fetišizaciji. Pošto je „država“, naime, u „potpunoj praznini“ preostala kao „jedina stvar koja je kadra da traži od čoveka vernost i žrtvovanje, pojam otadžbine se u mišljenju postavljao kao apsolutum“. Ona je izdignuta iznad dobra i zla, s onu stranu čak mogućnosti da pogreši, i na taj način – obesmišljena: „Postaviti otadžbinu kao apsolutum koji zlo ne može uprljati očigledna je besmislica. Otadžbina je drugo ime nacije; a nacija je skup teritorija i stanovništva objedinjenih istorijskim događajima u kojima slučaj ima velikog udela, onoliko koliko ljudska inteligencija može o tome da sudi, i u kojima se uvek mešaju dobro i zlo. Nacija je činjenica, a činjenica nije apsolutum. Ona je činjenica među drugim sličnim. Ima više nacija na površini zemlje. Naša je svakako jedinstvena. Ali svaka druga, posmatrana po sebi i s ljubavlju, jedinstvena je u istoj meri“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 122-123). Takvu deapsolutizaciju pojma otadžbine, koja je nesumnjivo razlikuje od konzervativnih teoretičara, Vej onda proteže na odgovarajući pojam patriotizma, nalazeći da mu je svojstvena jedna protivrečnost – otadžbina je nešto ograničeno čiji je zahtev neograničen – protivrečnost koja je karakteritična za „ljudsku situaciju“ uopšte i koja se da svesti na protivrečnost nesrazmernosti beskonačne obaveze i konačnog cilja, na to univerzalno opterećujuće protivrečje koje, umesto da se smišljaju lažni izlazi, treba „priznati, prihvatiti, i koristiti kao stepenik pri uspinjanju iznad onoga što je ljudsko“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 144).

⁵⁸ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 145.

naime, misli da ovo „envajarmentalističko“ određenje otadžbine izbegava „protivrečnosti i laži koje nagrizaju patriotizam“. I relativizuje makar poreklo, a onda možda u nešto manjoj meri i sudbonosnost nacije. Kao jedna među mnogim životnim sredinama, nacija, odnosno otadžbina ne može biti „najbolja moguća“, budući da je nastala „preplitanjem uzroka gde su se izmešali dobro i zlo, pravedno i nepravedno“: „Možda se obrazovala na račun neke druge kombinacije bogatije u životnim isparenjima, a u slučaju da je tako, bilo bi opravdano žaliti zbog toga; ali to što je bilo bilo je; ta sredina postoji, i takva kakva je mora biti čuvana kao blago zbog dobra koje sadrži u sebi“.⁵⁹

Otađbina je tako jedna činjenica podređena spoljašnjim uslovima i rizicima, ali obaveza da joj se pomogne u slučaju smrtne opasnosti nije zbog toga manje bezuslovna. Stvar je, izgleda, samo u tome kako će ona biti recipirana, odnosno koliko će stanovništvo jako „osećati stvarnost otadžbine“. A upravo bi njenu „stvarnost“, kao i sam njen pojam, Vej da izmesti i suprotstavi „sadašnjoj koncepciji istorije zemlje, sadašnjoj koncepciji nacionalne veličine i, povrh svega, načinu na koji se sada govori o Carstvu“.⁶⁰ Trebalo bi govoriti o nečemu potpuno drugačijem i nešto potpuno drugačije: o „osećanju potresne nežnosti prema nečemu lepom, skupocenom, krhkom i prolaznom“, koje je ispunjeno jakom i „savšeno čistom energijom“ i koje je „na drugačiji način toplo nego osećanje nacionalne veličine“.⁶¹ To je druga vrsta ljubavi, različita i nesaglasna sa onom prvom koja otadžbinu voli zbog „slave koja joj, čini se, obezbeđuje postojanje što se širi daleko u vremenu i prostoru“. I samo je ta druga ljubav, kada se otadžbina voli „kao stvar koja, budući da je zemaljska, može biti uništena, i čija je cena utoliko značajnija“, kada se ona voli neslavoljubivo i uz svest o krhkosti i prolaznosti svog „predmeta“ – dostojna hrišćanina, „jer jedina ima boju hrišćanske skrušenosti“ i jedina je milosrdna.⁶² Tonovi gotovo svetačke liričnosti ovde ustupaju mesto argumentaciji, tek depatetizovani grando-

⁵⁹ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 147-148.

⁶⁰ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 152.

⁶¹ „Savršeno čista ljubav prema otadžbini srodna je osećanjima koja u čoveku izazivaju njegova mala deca, njegovi stari roditelji, voljena žena. Samilost prema krhkosti uvek je vezana za ljubav prema pravoj lepoti, jer živo osećamo da bi za odista lepe stvari moralo biti obezbeđeno večno postojanje, a nije“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 155).

⁶² Vej, *Ukorenjivanje*, str. 156.

manski patriotizam smenjuje patetika dirljive odanosti zajednici, i to ne samo u polemičkom kontekstu koji bi da naglasi veću primere-nost ili uzvišenost takve vrste ljubavi prema otadžbini, nego i potencijalnu delotvornost koja bi je mogla preporučiti.⁶³

Tih ratnih četrdesetih godina dvadesetog veka u kojima piše Simona Vej nekakva terapija je izgledala preko potrebna, bez obzira na prognozu koja nije ostavljala mnogo nade u izlečenje. Jer je dija-gnoza glasila da su i Francuska i Nemačka države koje su ranije nego druge inficirane „modernom civilizacijom sa njenim otrovima“, da je iskorenjena privženost zemlji u svim njihovim staležima i da su sada sasvim lišene korena. U Nemačkoj je to iskorenjivanje dobilo agresivan vid, a u Francuskoj oblik „obamrlosti i ukočenosti“, te je ona poput „drveta, čije je korenje potpuno nagriženo, pala pri prvom udarcu“. Taj mučni prizor bio je samo završnica, „svojevrсни san“ kojim je ishodovala „opšta bolest zemlje“: mrzeći rat koji je pretio da joj poremeti taj san, „upola dotučena strašnim udarcem u maju i junu 1940“, Francuska se prvo „bacila u Petenovo naručje kako bi mogla nastaviti da spava u prividnoj sigurnosti“, da bi kada se san pretvorio u bolni košmar pod neprijateljskim ugnjetavanjem, počela tek da se „meškolji i zabrinuto čeka pomoć spolja koja bi je probudila“. Reznignirani zaključak ipak ostavlja mesta jednoj specifičnoj nadi i vrlo određenoj evokaciji: „Pod uticajem rata, bolest iskorenji-vanja dobila je u celoj Evropi takvu jačinu da opravdano možemo njom biti užasnuti. Jedini znak koji daje neku nadu, to je da je patnja u izvesnom stepenu oživila nekada skoro mrtve uspomene, kao u Francuskoj one iz 1789“.⁶⁴

⁶³ „[S]amo samilost prema otadžbini, puna strepnje i nežna briga da se ona poštedi zla, može dati miru, a posebno građanskom miru, ono što građanski ili među-državni rat na nesreću poseduje sam od sebe“; nešto zanosno, dirljivo, poetično, sveto, nešto poput „svete uzvišenosti zakona“, onog retkog i u istoriji od Francuske revolucije do Drugog svetskog rata gotovo zaboravljenog osećanja na čiju bleđu repliku podseća povremeno pozivanje na „zakonitost“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 161-162). Možda i ovo upućivanje na senzibilitet instituta svetosti zakona Francuske revolucije ima oslonac u Sen-Žistovom izvođenju patriotizma iz, nikad dovoljno naglasiti, negarantovane, nepodrazumevane, ne automatski podležeće ljubavi koju su pripadnici spremni da investiraju u zajednicu: „Otađzbina nje tle; ona je zajednica naklonosti koja čini da je branim onda kada se svako bori za spas ili slobodu onoga do čega mu je stalo. Ako svako izade iz svoje kolibe s puškom u ruci, domovina će ubrzo biti spasena. Svako se bori za ono što voli: to se zove govoriti iskreno. Boriti se za sve, samo je posledica toga.“ (Sen-Žist, „Fragmenti o republikanskim ustanovama“, str. 238.)

⁶⁴ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 57-58.

Uspomene su, nema sumnje, one revolucionarne. Ali karakter društvenog prevata koji Simona Vej ovde priziva bliži je onoj „konzervativnoj“ nego „permanentnoj“ revoluciji, njena artikulacija odbacuje epitete koje joj „nazadnjaštvo“ pripisuje i pripisuje joj upravo one koje ono brani od nje. U modernosti koja proždiruće raskida udobnu smeštenost, u đavolijadi protestovanja i napretka, izgubljena je mogućnost onog raja kojem se iz najdubljeg pada valja vratiti. Kao marksistička aktivistkinja, i potom ili istovremeno religiozna propagandistkinja, Vej neprestano ima u vidu ukorenjivanje a ne raskorenjivanje, i iskorenjenost gotovo isključivo tretira s obzirom na onaj novi koren koji bi da zasadi, a ne da počupa i one retke korene za koje uočava da su ionako jedva pretekli. Tradicija na koju se poziva je revolucionarna, ali je revolucija koju zaziva tradicionalna.⁶⁵ I tu se opaža granica figure u/ras-korenjivanja. U njoj neizbežno postoji jedna fascinacija korenom, bilo da ga valja očuvati ili tek postaviti, fascinacija koja važi dakle i za negovatelje i za čupače. Neobuzdano i nerukovođeno buntovništvo koje bi izgubilo iz vida okrilje koje se osniva na ovom ili onom korenu, politika raskorenjivanja kome god da je doznačuju, zajednički je bauk.

Uostalom, ni lociranje otrova i protivotrova nije toliko različito kod Vej i, recimo, Jingera.⁶⁶ Antidot „četvorostrukoj mani“ koja teško da je zaobišla i jedno jedino biće na planeti, četirima preprekama koje nas odvajaju od „oblika civilizacije koja može nešto da vrediti“ – „našem lažnom shvatanju veličine; gubitku osećanja pravde, našem idolopoklonstvu pred novcem; i odsustvu religioznog nadahnuća u nama“ – Vej nalazi u stvaranju jedne „duhovnosti rada“, pomoću koje bi se stvorila civilizacija koja bi bila „najviši stepen ukorenjivanja čoveka u svetu“ i stoga upravo „suprotnost stanju u kome

⁶⁵ I Vej ne beži od takvog rezultata, već isto kao i kada je reč o ljubavi, samo sada sa jednim posebnim subjektom u nosećoj ulozi, nalazi da su „[p]od istim imenom revolucije, i često ispod istovetnih lozinki i propagandnih tema“, skrivena dva potpuno suprotna pravca ili gledišta, koja se ne spajaju i ne treba da se spajaju: „Jedno se sastoji u tome da se društvo izmeni tako da radnici u njemu mogu pustiti korene; drugo se sastoji u širenju na celo društvo bolesti iskorenjivanja koja je bila nametnuta radnicima. Ne treba reći niti misliti da druga operacija može ikad biti uvod u prvu; to je pogrešno“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 57).

⁶⁶ Upaređiti, na primer: Jinger, Ernst, „Planetarni radnik“; *Gradac*, God. 18, br. 92/94 (1990): 43-48; Jünger, Ernst, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.

smo sada, a koje se sastoji u gotovo potpunom iskorenjivanju“. ⁶⁷ Lek je dakle „ponovno ukorenjivanje radnika“, koji bi povratili onu svoju kulturu čije je iskorenjivanje rađalo idolopoklonstvo, i to tako što bi se u nju umešali i „intelektualci“, sada u tom pogledu poučeni vlastitim iskorenjivanjem. ⁶⁸ Plan društvenih reformi koji obezbeđuju takvu „organsku“ vezu nudi jednu sliku egzaltiranog slavljenja rada, ⁶⁹ a njegova realizacija bi trebalo ne samo da koriguje onu modernu civilizaciju kojom se jednako ponosimo – čak i kada priznajemo da je bolesna zato što se „ne zna tačno kakvo mesto treba dati fizičkom radu i onima koji ga obavljaju“ – nego i da dâ pravo upravo onoj istočnoj sazdanosti ljudskog bića koja se i dalje najbolje predstavlja starozavetnom pričom s početka i da na taj način, oslobađajući se od ateističkog i materijalističkog uticaja Rimljana na čitav duhovni život Evrope, otvori mogućnost povratka korenima.

Ovde postoje dva momenta – jedan proleterski i jedan religiozan, s jedne strane marksistički, a s druge hiršćanski fundamentalizam – kojima se Vej recipročno i naizmenično čas približava – čas udaljava. Ili ih nekako manje ili više skladno prožima u koherentan narativ. Primer bi mogla biti upravo njena pravoverno bogobojazna (re)interpretacija biblijske knjige *Postanja* koja dobija izrazito „laburistički“ akcent: čovek je, naime, jednom izvršio prvi zločin, počinio praotački greh, u smislu da se postavio izvan dobra, izvan pokornosti, i od tada mora – ali i treba – da trpi, da snosi pravednu

⁶⁷ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 195, 97.

⁶⁸ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 77, 73, 75.

⁶⁹ Koja opet nije lišena neprijatnih asocijacija: ukidaju se velike fabrike, povezuju se „male radionice rasute po polju“ u kojima radi jedan ili tek nekoliko radnika, a nikako ne stručnjaka, koji povremeno po pola dana rade u centrali. Ostatak dana „treba da bude posvećen druženjima, razvijanju patriotizma preduzeća, tehničkim predavanjima – da bi svaki radnik mogao da shvati tačnu funkciju, delova koje proizvodi i teškoće savladane radom drugih, predavanjima iz geografije – da bi naučili kuda idu proizvodi pri čijoj izradi pomažu, kakva ih ljudska bića koriste; u kakvoj vrsti sredine, svakidašnjeg života, ljudske atmosfere ti proizvodi zauzimaju mesto, i to kakvo mesto. Tome bi se dodala opšta kultura. Po jedan radnički univerzitet bio bi u blizini svake glavne radionice za sklapanje. On bi imao tesne veze s upravom preduzeća, ali ne bi bio njegovo vlasništvo“. Preduzeće štaviše ne bi imalo vlasništvo ni nad mašinama, već bi one pripadale „majušnim radionicama rasutim svuda, a one bi, kad na njih dođe red, bile, ili pojedinačno ili kolektivno, vlasništvo radnika“. A preko toga bi svaki radnik imao i kuću i malo zemlje, što mu sve daruje država – „kad stupi u brak, i pod uslovom da je s uspehom prošao kroz tešku tehničku proveru, prućenu ispitom kojim bi se proverila inteligencija i opšta kultura“ (Vej, *Ukorenjivanje*, str. 77).

kaznu koju je Bog izabrao, to jedinstveno dvojstvo kažnjavanja radom i smrću, ne bi li ono ispunilo svoju funkciju, ne bi li se on ponovo uključio u celokupnost dobra posredstvom bola, ne bi li se dobrovoljnim pristankom da podnosi rad i smrt preobrazio i „preneo u vrhovo dobro pokoravanja Bogu“. Sa strane čoveka gledano, radi se o tome da se smrt i rad, kao stvari nužde a ne izbora, ne podnose s negodovanjem i „odevene u laž“, nego da se na njih pristaje „u njihovoj nagoj istini“. Takvo pristajanje na smrt je „poslednje, trenutno čupanje iz onoga što svako naziva svojim ja“, dok je takvo pristajanje na rad manje žestoko, ali je repetitivnije: „Fizički rad je svakodnevna smrt“; svakog jutra radnik pristaje na posao za taj dan i za čitav život, sve do smrti. I u tom pristajanju, u pristajanju na zakon prema kome je rad neophodan očuvanju života, kao i u pristajanju na smrt, sastoji se najsavršeniji i vrhovni čin one potpune pokornosti koji čovek treba da izvrši. Stoga su sve druge ljudske delatnosti, zaključuje Vej, od planiranja i naređivanja do filozofije i umetnosti – „niže od fizičkog rada u duhovnom značenju“ i stoga on mora da bude „duhovno središte“ dobro uređenog društvenog života.⁷⁰

Slika iskorenjivanja i projekt ukorenjivanja koji izlaže Simona Vej, dakle, jedinstven je po tome što na jasan i, rekli bismo, iskreniji način jedini ili kombinuje klasični „levičarski“ i „desničarski“ diskurs porekla – ukazujući time upravo na zajednički koren, kao i granicu njihovih radikalnih vizija. Ona se ne libi da prizna da je ukorenjivanje pre svega potreba ljudske duše koja je „možda najvažnija“ i ujedno najteže određiva. Ono je, na prvi pogled, jedna datost: svako ljudsko biće stiče koren „prirodnim učestovanjem“ – dakle, onim na koje je nesvesno navedeno mestom, rođenjem, profesijom, okruženjem – „u postojanju neke zajednice koja održava u životu izvesna blaga prošlosti i neka predosećanja budućnosti“. Ali Vej odmah dodaje i nešto što ukazuje na ograničenje (takvog) ukorenjivanja: da svako ljudsko biće takođe „treba da ima mnogobrojne korene“, da posredstvom sredina kojima prirodno pripada treba da prima „skoro ceo svoj moralni, intelektualni, duhovni život“.⁷¹ Na opštijem nivou bi se ta udvojena normativna receptura dala izraziti i tako da u svakoj političkoj, pravnoj ili tehničkoj novini koja izaziva društvene posledice prevashodno treba imati u vidu „neki sporazum

⁷⁰ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 261-263.

⁷¹ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 53.

koji ljudskim bićima dopušta da ponovo puste korene“, a da se isto-
vremeno ona ne zatvore u uske okvire, nego da se, naprotiv, omogući
preko potrebno „provetravanje“ – da se „ukorenjivanje i umnožava-
nje veza dopunjuju“. ⁷² Šta tačno Vej ima u vidu kada naglašava da
ove umnožene „razmene uticaja između veoma različitih sredina
nisu manje neophodne od ukorenjivanja u prirodnu okolinu“, možda
se opet ponajbolje vidi iz jednog metaforičnog prikaza kako odre-
đena sredina treba da prima spoljašnji uticaj: ne kao „doprinos“, već
kao svareni „podsticaj koji osnažuje njen vlastiti život“: „Kad neki
stvarno vredan slikar odlazi u muzej, njegova originalnost je time
potvrđena. Treba da bude tako isto i za raznovrsna stanovišta zemaljske kugle i različite društvene sredine“. ⁷³

Na sve strane odasvud

Savremenost donasi izvesnu kritičku samosvest i kada je reč
o teorijskoj upotrebi metafore korena. Cvetan Todorov izričito daje
za pravo analogiji između slikara u muzeju i planetarne populacije:
kao što originalnost vrsnog slikara kada izađe iz muzeja biva još
izrazitija, tako i jedna kultura postaje bogatija u dodiru s drugima.
Međutim, priznajući joj širokogrudost razmišljanja, ovaj autor ima
zamerku upravo na terminologiju koju koristi Vej: smatra da je, jed-
nako kod nje kao i kod Baresa, pogrešno da se uopšte govori o „isko-
renjivanju“, odnosno da se „ljudsko svodi na vegetalno“. Nešto slič-
no „iskorenjivanju“ zaista postoji, pokazuje Todorov, ali to već ima
precizan i manje i biologizovan i ideologizovan izraz: „problem de-
kulturacije“. Tako odmereno postavljen i imenovan, ispostavlja se
da taj problem uopšte nije specifično nacionalni fenomen, niti da je
nužno povezan sa pošastima modernih komunikacija koje na žalost
korenoljubaca karakterišu moderni svet. ⁷⁴ Sama kultura je često in-
fra- ili supra-nacionalna, a ljudska bića nisu urođeno monokulturna.
Niti uopšte kulturna: „*Akulturacija* je pravilo, ne izuzetak; čovek se
ne rađa recimo kao Francuz, on to postaje“. ⁷⁵

⁷² Vej, *Ukorenjivanje*, str. 60.

⁷³ Vej, *Ukorenjivanje*, str. 53.

⁷⁴ „Tokom devetnaestog veka, u pogledu iskorenjivanja, vozovi su načinili
užasnu pustoš“, primećuje, među drugima, Simona Vej (*Ukorenjivanje*, str. 114).

⁷⁵ Cvetan Todorov, *Mi i drug*, str. 245.

Todorov ne bi da troši previše reči, već bi radije da demaskira i „iskoreni“ ona pitanja i odgovore koji se naširoko i žučno pletu oko toga. On konstatuje da je „u socijalnom pogledu jednostavna stvarnost“ svih postojećih država nešto što „ne bi smelo ni da nas čudi ni da nas degradira“: pluralnost a ne jedinstvo; mnogobrojne individualne kulturne pripadnosti većem broju nižih celina nasuprot patriotizmu koji zahteva ekskluzivnu vernost; mešanje, najzad, a ne zadiranje kultura jednih u druge. Stoga je izlišan čak i projekt koji bi takvu pluralnost zajednice zagovarao ili programirao, kao što je himerična i opasnost iskorenjivanja koja se vidi u njemu: emigrant ume da strasno čuva svoju kulturu baš zato što je daleko od nje, a putnik ne napušta svoje običaje samo zato što je upoznao običaje drugih. Postoji, međutim, jedno kretanje za koje Todorov smatra da bi moglo da predstavlja veći kulturni rizik nego ono međudržavno: ono se u novije vreme odvija unutar iste zemlje, prati industrijalizaciju i „u naseljima-spavaonicama iz predgrađa“ snažno doprinosi uništenju lokalnih kultura, menjajući ih, doduše, nekim novim kulturnim tradicijama, koje su sa svoje strane ipak „beskrajno siromašnije“ u odnosu na one koje su istisnule.⁷⁶

Ova delegitimizacija autohtonosti kultura koja očito zadržava izvesne kriterijume njihovog vrednovanja će se naskoro, u jednom „postističkom“ globalnom dobu, pretočiti, jednim tokom, u opštu „demokratizaciju“ i „deletizaciju“ svih oblika kulture, a drugim u

⁷⁶ Cvetan Todorov, *Mi i drugi*, str. 246. Te nove kulture prikladne dobu uznapredovale industrijske i pomahnitale potrošačke civilizacije su već rezignirano detektovane pod jednim imenom – koje se takođe prepoznalno po lišenosti korena: „Masovna kultura nas uvodi u odnos bez korena, pokretan, lutalački u vremenu i prostoru... Već se pojavljuju naprsline. S jedne strane, život s manje robovanja materijalnim potrebama i prirodnim slučajnostima, s druge strane život koji postaje robovanje beznačajnim stvarima. S jedne strane bolji život, s druge strane potajno nezadovoljstvo. S jedne strane manje težak rad, s druge strane rad lišen zanimljivosti. S jedne strane manje ugnjetačka porodica, s druge strane sve teža samoća. S jedne strane zaštitničko društvo i pomoć države, a s druge strane smrt, i dalje nepobeđiva i besmislenija no ikad. S jedne strane brojniji odnosi čoveka s čovekom, s druge strane nepostojanost tih odnosa. S jedne strane slobodnija ljubav, s druge strane krhkost ljubavi. S jedne strane oslobođenje žene, s druge strane nove neuroze žene... Hoće li se ove naprsline produbiti u pukotine? Do koje će se granice prvo želeti, a potom podnositi egzistencija posvećena sadašnjem i površnom, mitologiji sreće i filozofiji sigurnosti *života u stakleniku, ali bez korena*, posvećena velikoj zabavi i rasparčanom uživanju? Dokle će se ispunjavanje modernog individualizma ostvarivati bez raspadanja?“ (Moren, Edgar, *Duh vremena II*, Beograd: BIGZ, 1979, str. 153-154)

ustanovljenje novih „hibridnih“ i „pluralnih“ identiteta, sve dok se uvidom u „imaginarni“ i „društveno konstruisani“ karakter i koncepta kulture i koncepta identiteta oni sasvim ne „deesencijalizuju“.⁷⁷ „Ukorenjenost“ i sve što iz nje sledi, u svakom slučaju, moći će da se prepozna još samo kao kliše, jednak doduše onom koji mu je na bitan način bio suprotstavljen, onom modernom mitu o urbanoj zajednici zasnovanoj na reciprocitetu i međusobnim obavezama – devetnaestovekovnom *Gemeinschaft*-u: „Predstava o puštanju korena na nekom mestu uobičajeni je način vrednovanja lokalnog identiteta, ali je suštinski varljiva. Biljke, za razliku od ljudi, ne hodaju. Ovaj kliše brka statičnost sa osećajem pripadanja nečemu konkretnom na svetu. Umesto da se umire, ljudi se i u vremenu i u prostoru orjentišu razmišljajući o gradovima kao o nužnim ciljevima svoga puta, sa svim mogućnostima i teškoćama novog ekonomskog poretka“.⁷⁸

Gradovi, kao ekstremne mešavine klasa, etniciteta i rasa, ovde su važni jer su, doslovno još od biblijskih vremena, hronično viđeni kao izvori poremećaja ravnoteže između sebe i drugih. Senet nije ubeđen da globalizacija stvara gradove sa još većom mešavinom

⁷⁷ Videti, na primer: Derrida, Jacques, „Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms“, u: David Carroll (ur.), *The States of Theory*, New York: Columbia University Press, 1989: 63-94; Marchart, Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007; Fuchs, Stephan, *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005; Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, London, New York: Routledge, 1992; Lloyd, David & Lowe, Lisa (ur.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham, NC: Duke University Press, 1997, str. 478; Nilan, Pam & Feixa, Carles (ur.), *Global Youth?: Hybrid Identities, Plural Worlds*, New York: Routledge, 2006; *Cultural Diversity: Common Heritage, Plural Identities*, Paris: UNESCO, 2002; Morin, Edgar, *La Méthode (V), L'humanité de l'humanité: L'identité humaine*, Paris: Seuil, 2003; Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, New York: Routledge, 1994; Spivak, Gajatri Čakravorty, *Kritika postkolonijalnog uma*, Beograd: Beogradski krug, 2003; Barzilai, Gad, *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003; Berger, Peter L. & Luckmann Thomas *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1967; Searle, John, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press, 1995; Hacking, Ian, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

⁷⁸ Senet, Ričard, „Ulica i kancelarija: dva izvora identiteta“, u: Vil Haton i Entoni Gidens (ur.), *Na ivici: živeti sa globalnim kapitalizmom*, Beograd: Plato, 2003, str. 230-249, str. 235.

ljudi, jednu zajednicu koja uživa u brisanju granica, ali smatra da, sve i da je tako, „definicija identiteta i dalje teži pregovaranju o tim granicama, posebno u određivanju onih granica koje se ne smeju preći“ i da nam to pomaže „da zadržimo veliku meru samokontrole i da odbijemo da se ‘utopimo’ u grad koji je dugo smatran svetskim loncem za topljenje“. Grad, štaviše, prema njegovom mišljenju predstavlja nešto upravo suprotno, ili makar šansu za tako nešto: nužni korak u onom „pregovaranju disonance“ koje je osnova identiteta.⁷⁹

Ta saigra stvaranja i gubljenja identiteta, njihovo „dekonstruktivno“ rekonstruisanje pošto su prethodno destruisani kao konstrukti, može međutim kao manir da se produži i u sklopove figure iskorenjivanja i ukorenjivanja i da sada pod jednim pogledom afirmiše razmekšane, protokolarne, konsenzualne i slične entitete manjeg stepena rizika, ali i manjeg stepena prepoznatljivosti od onih otadžbinski jednokorenih. Različito i konceptualizovan i kontekstualizovan, kosmopolitizam tako može postati „korenski“, kao što i pripadnost određenoj naciji može biti viđena kao garancija otklona od fetišizma „korenovanja“, od potrage za korenima ili njihovog izmeštanja u nešto što ne dolazi odozdo. Nadalje se združena slika nepoželjnosti i nužnosti iskorenjivanja i istovremeno poželjnosti i opasnosti ukorenjenosti samo varira i u različitim narativima različito akcentuje.

Taman, dakle, što se učinilo da je floralni motiv u društvenoj teoriji ubedljivo, definitivno, temeljno i, da kažemo, „do korena“ zatučen i pokopan – kao opasan, neoperativan ili neprikladan, svejedno, dovoljno je razloga da se bilo šta od toga i sve to zajedno tvrdi – on se kao mantra jednog neupokojenog političkog toposa vampirski vraća u teorijski disput na ponekom nimalo beznačajnom mestu. U raspravi o patriotizmu, nacionalizmu i kosmopolitizmu koju je pokrenuo jedan tekst Marte Nusbaum i koja je na stranicama časopisa *Boston Review* pre skoro deceniju i po okupila najprominentnije predstavnike američkih mislilaca humanističke orijentacije, Apaja se, na primer, brani od optužbe „uskogrudih nacionalista“ da kosmopoliti nemaju korena, ne osporavajući metaforu korena, već upravo afirmišući je, samo sada tvrdeći da ona pripada i onom stanovištu za koje je smatrano da je osporava. Čitava njena argumentacija nastoji da pokaže da je moguć „kosmopolitizam s korenima“, odnosno „kosmopolitički patriotizam“, koji ne bi nužno bio parazitski; da kosmo-

⁷⁹ Senet, „Ulica i kancelarija: dva izvora identiteta“, str. 240.

politama ne moraju da manjkaju koreni onih razlika koje inače slave. Naprotiv: „kosmopolitski patriota se može zalagati za svet u kojem je svako kosmopolit s korenom, privržen svome domu i njegovim kulturnim posebnostima, ali i pun ljubavi prema drugim, različitim mestima, koja su dom drugih, različitih ljudi“.⁸⁰

S druge strane istog, Barber se upinje da jednako uverljivo pokaže kako postoji nacionalni identitet jedne određene nacije, ovog puta američke, koji je prožet – kosmopolitizmom: „Kolonisti i (kasnije) osnivači videli su sebe kao nosioce novog procesa iskorenjivanja i ponovnog ukorenjivanja“: iskorenjivanja naime verskog parohijalizma i progona od kojih su bežali doseljenici u Ameriku – ukorenjivanjem u novi oblik patriotizma koji bi se danas nazvao „ustavnim“.⁸¹ Preobraženi putem „moći zakona“, ljudi koji su u Evropi bili „jalove biljke“ sada su „pustili korenje i procvetali“, citira Barber s odobravanjem antropobotaničke uvide Džona Kreveke-
ra. Amerikanci se tako od njihovog nastanka razlikuju od drugih po tome što „u metežu neće stati ni pod čiji barjak već će se ravnati po

⁸⁰ Apaja, Kvame Entoni, „Kosmopolitski patriota“, u: Nusbaum, Marta K. & Koen, Džoša (ur.), *Za ljubav domovine: rasprava o granicama patriotizma*, Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Čigoja štampa, 1999, str. 30.

⁸¹ O (ne)mogućnosti takvog preoblikovanja patriotizma videti detaljnije, recimo: Sternberger, Dolf, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt am Main: Insel, 1990; Dahrendorf, Ralf, *Betrachtungen über die Revolution in Europa*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1990; Habermas, Jürgen, „Staatsbürgerschaft und nationale Identität“, u: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992; Habermas, Jürgen, „The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship“, u: Claran Cronin & Pablo De Greiff (ur.), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, str. 105-127; Habermas, Jürgen, „The Postnational Constellation and the Future of Democracy“, u: Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, str. 58-112; Held, David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford University Press, 1995; Held, David, „The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization“, u: Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordón (ur.), *Democracy's Edges*, New Haven, CT: Yale University Press, 1999, str. 84-111; Tamir, Jael, *Liberalni nacionalizam*, Beograd: Filip Višnjić, 2002; Markell, Patchen, „Making Affect Safe for Democracy? On ‘Constitutional Patriotism’“, *Political Theory* 1/2000 (28): 38-63; Lacroix, Justine, „For a European constitutional patriotism“, *Political Studies* 5/2002 (50): 944-958; Müller, Jan-Werner, *Constitutional Patriotism*, Princeton: Princeton University Press, 2007; Miller, Jan-Werner, „Ustavni patriotizam: oblik političke lojalnosti u nacionalnim državama i Evropskoj uniji?“, *Reč* no. 76/22, 2008: 83-95.

onome što nalaže zakon“, što „odbacuju sve stare lojalnosti i preuzimaju lojalnost američkog građanina“, koja „povezuje ljude zajedničkom odanošću osećanjima, idejama i idealima sažetim u zahtevu da se poštuju ustavna načela“. Barber zaključuje ovu odbranu specifičnog američkog patriotizma ukazivanjem da je od samog početka – na kojem je stajala „iskorenjenost kao univerzalno iskustvo“ – „novi svet“ značio „počinjanje ispočetka, oslobađanje od krutih i preopterećenih starih kultura“ i, pri tom, prihvatanje ne nove rase, vere ili kulture, već novog „skupa političkih ideja“ koji je omogućavao učesće u „jedinstvenoj priči o slobodi, u jednom novom smislu, više egzistencijalnom nego političkom ili pravnom“.⁸²

I pošto se tako zaključilo da i iskorenjeni mogu naći koren, kao i da ukorenjeni ne moraju biti isključivi, „dijalektika“ ukorenjivanja i iskorenjivanja je mogla slavodobitno da zaključi da postoje te dve suprotstavljene intencije i da nekad preteže jedna, a nekad druga. „Rđava beskonačnost“ se u teoriji kao i u običnom govoru nastavila da afirmiše neupitnim centriranjem na i fiksiranjem za metaforu korena. Verovanje u ekskluzivni doktrinarni posed doduše veoma različite, ali s obzirom na zaklinjanje u njenu autentičnost ipak one iste dobre stare slike edenskog vrta i njegovih naseljenika, bilo da se ona smešta u prošlost ili u budućnost, kao slika izgubljenog ili još nerealizovanog raja, ostaje na snazi, a radikalna sredstva i dalje crpu legitimnost iz tog kardinalnog uvida, dok sama vizija izvorišne zemlje i(li) nedoglednog neba jednako ukorenjuje onog vazda neukorenjenog između njih. Samo što je protokolisanjem do bagatelistanja i metafora korena izgubila ne samo svaku očvrslu metafizičku supstancijalnost i s njome evidentnost nego se, možda neprimerenije nego kod drugih nekada apsolutizovanih termina, umutila u posvećanije kretanje ka proizvoljnoj proceduralizaciji.

U jednom stvarnom obrtu bi se, međutim, moglo pokazati da od fascinacije korenjem odstupa ne onaj ko je jednostavno napušta za račun umerenjačkog srednjanja i situacionističkog relativizma, već tek onaj ko joj korenitije pristupa nego misao nabaždarena na korenoiskanje, onaj ko je u svom držanju radikalniji od radikalizma. Ukoliko je do prevladavanje idolatrije korena, izgleda da je neophodna ta njegova konačna afirmacija, primenjivanje modela koji

⁸² Barber, Bendžamin R., „Ustavna vera“, u: Nusbaum, Marta K. / Koen, Džošua (ur.), *Za ljubav domovine*, str. 40-41.

ona zastupa na nju samu, a ne naprosto samorazumljivo poštapajuće prizivanje i uvek spoljašnje odmeravanje i umeravanje između njenih ekstremnih reprezenata. Jer, i negacija koreno-centričkog mišljenja bi upravo zahtevala ne samo napuštanje opčinjenosti korenom, bilo njegovim kompulzivnim čupanjem ili neurotičnim negovanjem, nego i njegovo raščaravanje u smislu operisanja od celokupnog fantazma korena, sa sve figurama ukorenjivanja i iskorenjivanja, te konačno odustajanje od fanatične „opsesije fundamentima poput kopača zlata“.⁸³ Takav jedan antifundamentalizam bi, međutim, morao da se praktikuje ne iz nejasnog osećaja „prave mere“ koju poneke potrage za korenom, eto, povređuju, već upravo i jedino u jasnoj svesti o „korenitom“ razlogu stilizacije metafore korena u pojam, čak u jednu „kategoriju gospodarenja“, u jedan u botaničku oblandu zaodenut sâm onaj ideološki princip koji iz njega izvedene ideologije samo pothranjuju, uvek već unapred afirmišući „prednost samoniklog protiv došljaka i nastanjenog protiv pokretnog“.⁸⁴

⁸³ Adorno, Theodor W., „Der Essay als Form“, u: *Noten zur Literatur*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, str. 23.

⁸⁴ Videti: Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno *Gesammelte Schriften* Bd. VI, str. 158.

Predrag Krstić

ON A BOTANICAL ANALOGY IN MODERN THEORY
OF SOCIETY

Summary

The author, first of all, undertakes to perceive and analyze the role that the metaphor of „root“ plays, as well as the discourse connected with it – „rooted“, „root out“ and so on – in order to examine the functioning of botanical metaphors in modern political theory. Ideological duality is here shown as, in equal measure but in different ways, fixed to the idea of the root of human existence or of the well ordered society – and an image of a tree in blossom, if it has grown out of this condition – in which it is a privileged possession, giving the right to „radical“ actions. The difference is found where one group advocates unconditional nurturing of the given root and the other one urgent necessity of replacing it with new one. As a conclusion, it is suggested that the abandoning of the floral metaphor could not only open up space for reasonable dispute about the questions that it was believed to answer, but also that this kind of retreat from the fascination with root could really be – radical.

Keywords: metaphor, tree, root, rooted, rooted out, political philosophy, centrism, revolution, extremism, patriotism.