



BIBLIOTEKA

D-F-S-P

**Zbornik radova s međunarodnog naučnog skupa**

**»Integracija i tradicija«,**

**Beograd, 13–14. decembra 2003. godine.**

**Proceedings of the International Conference**

**"Integration and Tradition"**

**Belgrade, 13-14 December 2003**

**Uređivački odbor  
Editorial Committee**

**dr Božidar Jakšić  
dr Nebojša Popov  
dr Mile Savić  
dr Vladimir N. Cvetković  
dr Milorad Stupar**



Objavljivanje ove publikacije omogućila je fondacija Freedom House. Stavovi izneti u ovoj publikaciji su autorski i ne izražavaju uvek stanovište fondacije i izdavača.

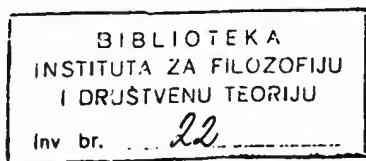
This publication is supported by Freedom House with funding provided by USAID. The opinions expressed herein are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the funders.

R 22

# INTEGRACIJA I TRADICIJA

# INTEGRATION AND TRADITION

Priredio/Edited by  
Mile Savić



Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Institute for Philosophy and Social Theory

Beograd • 2003



## UVODNA REČ

Zašto "Integracija i tradicija"? Postoji više razloga zbog kojih smo se opredelili da ovakvu temu postavimo kao predmet skupa. Navešću samo nekoliko. Odnos integracionih procesa i otpora tim procesima na globalnom planu ne postavlja se više samo kao apstraktno teorijsko pitanje, nego kao pitanje od neposrednog praktičnog interesa, čak kao pitanje rata i mira. Pored toga, zemlje istočne Evrope i Balkana s različitim kulturnim i političkim tradicijama proklamovale su integraciju u evro-atlansku zajednicu kao ključni strateški interes. Same balkanske zemlje, i pored toga što imaju srodne tradicije, teško uspevaju da definišu mogućnost stabilne integracije. Zemlje nastale raspadom bivše Jugoslavije, posle dugogodišnjeg rata, ponovo se nalaze pred različitim oblicima integracije uprkos njihovom nastojanju da pokažu posebnost svojih tradicija.

Mogućnost transformacije društva u Srbiji i njegovog usklađivanja s regionalnim i globalnim integracijama takođe je usko povezana s problemom tradicije. Sam odnos prema tradiciji tumači se najčešće na dva načina. Pojednostavljeno govoreći, prema jednom shvatanju, tradicija u Srbiji po svojim najznačajnijim odlikama radikalno se razlikuje od evropske. Drugo shvatanje ističe suštinsku pripadnost Srbije evropskoj tradiciji.

U ovom sporu oko *tradicionalizacije* i *modernizacije* društva može se izdvojiti nekoliko problema oko kojih se danas grupiše javna polemika o odnosu integracije i tradicije u Srbiji. Suprotstavljena stanovišta grupišaću na sledeći način:

I.

a) potrebno je insistirati na očuvanju tradicijske posebnosti i suprotstavljanju Evropi;

b) u Srbiji je potrebno što pre prevazići tradicionalno društvo i vrednosti koje mu pripadaju.

II.

a) specifičnost tradicije u Srbiji predstavlja značajnu prednost u odnosu na Evropu;

b) specifičnost tradicije u Srbiji predstavlja dokaz veoma siromašnih unutrašnjih potencijala integracije u Evropu.

III.

a) integracija Srbije u Evropu treba da se obavi jednostranom primenom evropskih društvenih modela, bez oslonca na unutrašnje potencijale ili bez uvažavanja unutrašnje specifičnosti;

b) integracija Srbije u Evropu podrazumeva gubitak identiteta.

#### IV.

a) u Srbiji postoje značajni potencijali za evropsku integraciju, ali je potrebno uvažavati i specifičnost sopstvene tradicije;

b) uvažavanje specifičnosti sopstvene tradicije predstavlja prepreku za modernizaciju društva u Srbiji...

Imajući u vidu ovakve suprotstavljene stavove, namera nam je bila da na naučno skupu *Integracija i tradicija* izoštrimo dve grupe problema:

1) *Koji elementi posebnih tradicija predstavljaju potencijal za uspešnu integraciju u evropsku zajednicu?*

2) *Kako se može izvesti uspešna integracija uz istovremeno očuvanje posebnih tradicija?*

Traganje za odgovorima na ova pitanja zahteva ispitivanje specifičnih tradicija u pojedinim zemljama i njihovo upoređivanje sa integracijom različitih tradicija u evropskoj zajednici. Na primer, društvo u Srbiji, poput većine društava susednih zemalja, zahvaljujući složenom etničkom sastavu pruža polazište za reprezentativno istraživanje o mogućnosti istovremene integracije različitih tradicija i očuvanja njihove posebnosti. Zbog toga se ovde polazi od pretpostavke da *tradicije* nisu uzajamno isključive i da određeni modaliteti *integracije* predstavljaju pretpostavku njihovog održavanja.

U prilog ovoj tezi moglo bi se navesti nekoliko razloga:

– U društvu u Srbiji koegzistira više tradicija. Ispitivanje mogućnosti i modaliteta uspešne unutrašnje integracije različitih tradicija, uz istovremeno očuvanje njihove posebnosti, predstavljalo bi značajan korak za projektovanje širih integracija u regionu.

– Različite tradicije nisu izolovane, nego su povezane sa tradicijama susednih zemalja zbog etničke i kulture izmešanosti u regionu. Zbog transdržavnog prostiranja, različite tradicije mogle bi da budu važna pretpostavka za regionalnu integraciju.

– Pod uticajem mnogostrukih istorijskih, kulturnih i političkih činilaca, zemlje jugoistočne Evrope, uključujući i Srbiju, prihvatile su kao svoje mnoge elemente srednjoevropskih i zapadnoevropskih tradicija uz očuvanje sopstvene specifičnosti. I ta činjenica može biti polazište za uključnje u evropske integracije uporedo sa očuvanjem sopstvenih tradicija.

Konačno, umesto čestog suprotstavljanja integracije i tradicije u formi – *ili tradicija ili integracija*, postavio bih problem drukčije – *i tradicija i integracija*. Stoga verujem da se može govoriti o *tradiciji integracije*. Rekao bih da nema ni jedne tradicije koja ne predstavlja specifičnu vrstu integracije elemenata iz različitih tradicija, ali da se ta činjenica iz ideoloških razloga često potiskuje.

Upravo mogućnost ideološke upotrebe i *tradicije i integracije* ukazuje na to da se ne radi o vrednosno neutralnim terminima – da je reč o normativnim pojmovima. Ali kad je reč o normativnosti, mislim da je za nas kao teoretičare posebno značajna *epistemološka normativnost* iz koje proističe i *epistemološka odgovornost*. A epistemološku odgovornost vidim kao pretpostavku praktične odgovornosti. U određenom smislu na-

slov "Integracija i tradicija" trebalo bi da izražava jedan važan vid praktične i epistemološke odgovornosti. Zbog toga je i postavljen kao tema skupa.\*

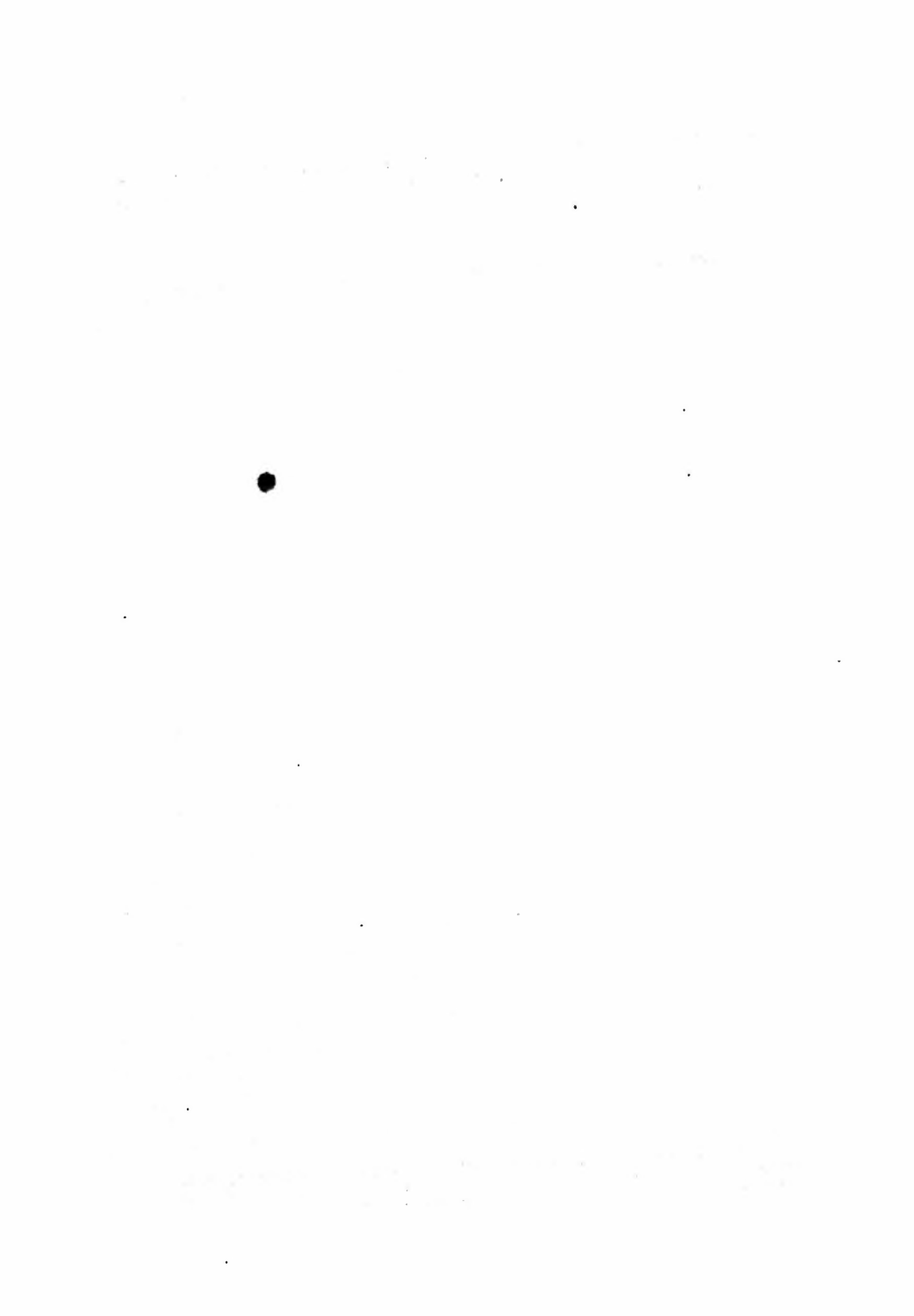
Beograd, 13. decembra, 2003.

Mile Savić

---

\* Skup i Zbornik su deo šireg naučnoistraživačkog projekta "Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/SRJ" pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.





## SADRŽAJ

<i>Uvodna reč</i>		5
-------------------	--	---

### TRADICIJA I/ILI INTEGRACIJA

<i>Mile Savić</i>	Tradition and "Economy of Finiteness"	13
<i>Milenko A. Perović</i>	Običaji kao tradicionalni oblik <i>praksisa</i>	29
<i>Irina Deretić</i>	Gadamerov „revolucionarni konzervativizam“	45
<i>Nenad Dimitrijević</i>	Kritičko čitanje tradicija i poredak slobode	53
<i>Radivoje Kerović</i>	Integracijski tokovi i očuvanje vlastitosti	67
<i>Milan Subotić</i>	Tradicija podela: prilozi simboličkoj geografiji evropskog prostora	79

### TRADICIJA I SUKOB TUMAČENJA

<i>Jovan Arandžević</i>	Sukob pameti i prostakluka (o rodoljupcima koji traže da sve ostane po starim običajima)	101
<i>Vladimir N. Cvetković</i>	Intelektualci: tradicija raskola ( <i>genesis, ethos, eschatos</i> )	119
<i>Gordana Đerić</i>	Tradicija u "obredu prelaza". "Pravila" mistifikacije polemičkog diskursa i strategije "ujednačavanja" u retorici nacionalizma i kosmopolitizma	141

### IDENTITET, NACIJA, TRADICIJA

<i>Slobodan Divjak</i>	Nacija i tradicija	165
<i>Lino Veljak</i>	Iskušenja na putu oblikovanja Identiteta	171
<i>Denisa Kera</i>	Revolts against the tradition and continuity as the bases of the european identity: revolutions, inventions and new beginnings	179
<i>Jovan Komšić</i>	Kontovrezni koncepti demokratske izgradnje nacije u multikulturalnim društvima – vojvodanski storijski i savremeni kontekst	187

## TRADICIJA I KULTURA

<i>Ljubinko Radenković</i>	<i>Svoji i tuđ</i> u narodnoj kulturi	213
<i>Dragan Žunić</i>	Etnički stereotipi u književnosti balkanskih naroda	221
<i>Svetlana Vassileva-Karagyožova:</i>	Baroque and Occidentalization of Serbian Literature	229

## TRADICIJA, INTEGRACIJA, GLOBALIZACIJA

<i>Evanghelos A. Moutsopoulos</i>	Values in Cosmic Space	237
<i>William L. McBride</i>	Integration into What? The International Arena at the Close of 2002	241
<i>Miroslav Drinić</i>	Tradicija i informatičke tehnologije	249
<i>Stefan Sorgner</i>	Community, Multiculturalism, and the Good	257
<i>Jelena Đurić</i>	Tradicija kao tranzicija	271
<i>Mirjana Radojčić</i>	Integration and Disintegration of Traditions – Between <i>Idealpolitik</i> and <i>Realpolitik</i>	279

## UPOREDNI BALKAN

<i>Petar-Emil Mitev</i>	Balkan Paradoxes	295
<i>Alija Hodžić</i>	Povijest i lektira	305
<i>Božidar Jakšić</i>	Romi u Srbiji: diskriminacija i integracija	341
<i>Dušan Bošković</i>	Tradicija i poraz	353
<i>Larisa Jašarević</i>	Of Knowledge and Privilege – A Case for Internationalization of Research on the Once-Yugoslav Region	367
<i>Contents</i>		371

**TRADICIJA  
I/ILI  
INTEGRACIJA**



---

**Mile Savić**

Institute for Philosophy  
and Social Theory  
Belgrade, Serbia

## TRADITION AND THE »ECONOMY OF FINITENESS«\*

When one subject of a public debate becomes conspicuous, that is usually the sign that its position within the coordinates of that debate has not clearly been determined. Or that something new that is still fighting for its place in the world, or that the subject of the debate is in a serious crisis. Insofar as *tradition* is concerned, it is the question of the latter. Namely, the value of tradition has been called into question in a historical, normative-practical and cognitive sense. In further text, I will try to expound the thesis that tradition is meaningful predominantly from the aspect of the future survival of a society and not only because it preserves one's consciousness of origin.

### Tradition as an Object of Knowledge

Let us proceed on the assumption that we already know intuitively what the term "tradition"<sup>1</sup> refers to. The following list has not been drawn up with an aim to include everything that can fall under the notion of tradition, according to the principle of logical division; instead, it is just an associative reminder. When one mentions »tradition«, what crosses our mind is the following – customs, habits, institutions, knowledge, pattern of relationship, experience, beliefs, attitudes, superstitions, rituals, myth, religion, oral and written records, manner of upbringing, language, folk imagination, modes of behaviour, acting, doing business and thought, mentality, cuisine, style of clothing and decoration, mode of housing and building, moral beliefs, experience of a legal and political system, state symbols, manner of communication, taboos, archetypes, collective con-

---

\* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta "Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/SR.J" (koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologiju i razvoj Republike Srbije) pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.

<sup>1</sup> The term itself is derived from Latin *traditio* – handing over, tradition, inheritance [from *tradere* (trans – dare) hand over] Cf. *The Oxford English Reference Dictionary*, Oxford University Press, 1996.

scious and unconsciousness, form of addressing each other, funeral rites, festivities... Consequently, tradition encompasses all symbolic and nonsymbolic practices, all patterns and creations that have *so far* been shaped and handed down in a culture or civilization. If we bear in mind such a complex set of associations, then it follows that even when we speak about the *tradition* to which we belong, we speak *from within* and not *without*. To the extent it is impossible to exceed the limits of one's language in full, it is also impossible to exceed the limits of one's tradition.

Consequently, the very possibility of turning tradition into an object of knowledge is problematic<sup>2</sup>. This does not mean, however, that the comprehension of tradition is not possible, especially if we bear in mind the *reflective* kind of knowledge, which will be dealt with later on. Here I wish to point out that the *crisis of tradition*, which its thematization refers to, concerns the crisis of one *way of life* that we ourselves practise and how the difficulty in observing it from the *outside*, as an object of knowledge, generates many mistaken notions,<sup>3</sup> as well as practical demands which, for example, condition the future of Serbia by taking a special attitude towards its tradition and past<sup>4</sup>.

## Tradition – Past – History

Tradition certainly encompasses various symbolic and non-symbolic patterns and creations, which were shaped *in the past* through the

---

<sup>2</sup> Every study of tradition is conducted in a specified historical situation, which is determined just by tradition. So, Gadamer says: "The notion of situation actually implies that we are not opposite to it and that, for this reason, we cannot have some object knowledge about it." Therefore, it can be stated that "in essence, the experience of historical tradition transcends that which can be studied about it." Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, pp. 335, 23.

<sup>3</sup> Thus, discourse *in the name of* tradition may turn into its disparagement. On the other hand, it shows that those who consciously disparage tradition from a position of "abstract moralism" actually make use of its worst characteristics. At this point, attention must be turned to Gadamer's recalling the attitude towards "abstract moralism" which was already taken by Hegel. In this connection, Gadamer states: "With his brilliant spiritual power, he (Hegel) demonstrated the limits of moralism in social life, the unsustainability of purely inner moralism, which is not manifested in objective life forms. *He actually knew how to show what specific splits, not to say insincerities, or what dialectic of insincerity is related to the abstract moralism of people* (italic: M.S.)." Hans-Georg Gadamer, *Um u doba nauke*, Plato, Belgrade, 2000, p. 29.

<sup>4</sup> During the wars in the former Yugoslavia, Serbia was often reproached for turning to the past, instead of looking to the future, while now, after the end of these wars, its future is conditioned by a confrontation with its past and a break with its tradition. If this demand contains a cognitive layer, then it can be predominantly interpreted as pointing out that the reflection of tradition is a vital prerequisite for the openness of Serbian society to the future.

history of a culture or civilization. In considering or making use of tradition, a special problem is posed by the overlapping of its meaning with the meanings of *the past* and *history*, which can easily be proved by taking the attitude toward Serbian tradition, past and history as an example. So, in a glorifying discourse, the narrowed aspect of the past can be equated with tradition and the latter so impoverished with »true« history. On the other hand, in a disparaging discourse, any reference to certain historical facts can be designated as a commitment to the past against the future, attempts to reinterpret the past as premodern traditionalism and the revival of some experiences from tradition as an »anti-historical phenomenon«. In any case, we are faced with an unreflected, »blurred« interpretation of tradition, which prolongs its miscomprehension. Therefore, I will try to get to its original definition through its separation and comparison with the related notions of *past* and *history*.

I will define the past as the totality of all phenomena and events which have *so far* occurred, regardless of whether they are still remembered, or have been forgotten within a certain tradition; whether they have exerted a significant influence on later events within it or not. It encompasses everything that *has happened at some earlier time*, including that for which they say »what has been, has been«, of which no written, oral or practical records have been preserved, or have not yet been revealed in the memory of a tradition. As an abstract fraction of time, the past does not have to imply a continuity with the present. As opposed to the past, tradition implies the *preservation, maintenance and transmission* of the sense of events, phenomena and established patterns of social life to the present day. "What has been, has been" does not belong to tradition, although it may later be included in one of its subsequent reinterpretations, whereby some parts of the existing tradition may become only the past. By using a play on words, one might say that the past that has not been preserved (in a tradition, institutions, social life, rules...) can be regarded as the lost tradition and the existing tradition as the preserved, transmitted and norm-governed past.

As an established pattern of social life, tradition encompasses only that part of the past which could be governed by norms as being significant for the survival of society, since it has confirmed itself as a successful form of survival in specified circumstances. But not in all. In that sense, tradition represents a selectively interpreted past, whose principle of selection – otherwise contained in its key values – is related to the possibility of survival of a society. It must also be borne in mind that tradition does not only imply the explicit knowledge and experience of a society regarding itself. The sustainability of a tradition depends more on "unconscious" or, more exactly, *implicit* knowledge and experience than on something that can be articulated by a society in full. Without implicit knowledge, which has the function of *empirical disburdenment*, society would be faced with the impossible task to repeat



the process of social learning ever anew. The need for an explicit explanation of tradition arises mostly in special circumstances, when society is faced with a historical discontinuity, or when its context is changed.

The significance of implicit knowledge for the notion of tradition points to its difference from history. However, it is first necessary to emphasize the complexity of the very notion of history. For the purpose of this paper I will distinguish between history as a branch of knowledge and history as the course of events over time. History, understood as historical knowledge, as a science, anticipates the explicit knowledge of the past that may exceed the limits of tradition. Therefore, due to its selectivity, tradition may disregard historical knowledge which, on the other hand, may be a motive for the reconstruction of tradition. It can also be noted that tradition may exist without history and that historical knowledge may lead both to the affirmation and destruction of a tradition. Consequently, "having history" and "having a tradition" do not have the same meaning. Historical knowledge may persist even after the destruction of a tradition, which points to one more difference – in essence, tradition concerns the internal organization of a society, while history concerns its attitude towards other societies, that is, its place in the world. Therefore, if something is regarded by a society as a "historical event" in historical science, it may not always have analogous significance in its tradition and conversely – if something has been recorded in a tradition as a significant event, it may not be regarded, by that very fact, as a "historical event". Many "historical events" are interpreted within a tradition in accordance with its practical aims, or are even rejected from collective remembrance as being traumatic.

I do not wish to say that historical knowledge is always different from tradition, since it is incorporated reflectively into the body of traditional knowledge. I only wish to emphasize that this reflective incorporation does not occur in a "neutral" form, but under the influence of implicit practical aims which a tradition contains, or to which it is subjected. This also gives rise to an important difference, which is associated with the attitude towards history as a branch of knowledge and history as the course of events over time. *History as the course of events over time is determined by the implicit experience of tradition rather than by historical knowledge.* This does not mean, however, that history as the course of events over time is identical to tradition, since the occurrence of historical events may imply the extinction of a tradition. What is happening with tradition does not always have to serve its implicit aims, since tradition is the inner response of a society to historical events. Due to its inherent inertness, tradition can be an inadequate response of society to historical events, especially if their structure changes significantly, when the practical context in this, hitherto effective, tradition changes as well.

We can now produce a tentative definition of tradition. Namely, **under the notion of tradition I understand an established and norm-go-**

verned *form of participation* of a society (a nation, culture or civilization<sup>5</sup>) in the course of events over time which, with its explicit and implicit experience developed through the past, has been preserved and transmitted through time as a pragmatic-symbolic set of responses of that society to changes in its historical-practical context and as the way of conceiving and evaluating life. The implicit experience of tradition is, first of all, value-oriented or, in other words, the crystallized values contained in tradition represent predominantly the normative-practical criteria for acting and orienting oneself in the world.

Here I must single out two essential moments for defining tradition – the preservation and maintenance of symbolic-pragmatic tradition and a change in its practical-historical context. Namely, I wish to point to the relationship between tradition and historical discontinuity in which tradition is problematized and confirmed.

## Historical Discontinuity and Tradition

Tradition is most distinctly problematized in the process of changing the practical-historical context in which the hitherto pattern of social life and conceiving the world demonstrates its unreliability. Such a change, which anticipates some kind of historical discontinuity, reveals that there are no such solutions for historical survival which are valid for all times, and this stirs up the crisis of tradition. However, changes taking place within a tradition do not mean that it will be discontinued as a whole. Total discontinuity would mean its end but, as this rarely happens, it makes more sense to state that this is a question of the reconstruction of tradition rather than of a total discontinuity of the course of historical events. From its inner perspective it may seem that it is really the question of discontinuity, like in the case of revolutionary changes. But, as stated by Gadamer, "even where life changes tumultuously, like in revolutionary times, there is still much more of the old within the scope of the ostensible change of all things, which fuses with the new to create a new value, than any of us can imagine."<sup>6</sup> On the other hand, a change within a tradition occurs even in peaceful times, albeit less apparently. Referring to the tradition of dogmatized beliefs, Hans Albert says: "In this way, after making necessary adjustments, the function of a timeless truth disguises itself as an exegesis. Behind a terminological facade, which is worthy of respect, it is possible to effect extremely great changes in individual beliefs (which is usually done), although that is most often expli-

---

<sup>5</sup> If something can be designated as *one* culture and civilization, then it also has its tradition.

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, p. 315.

citly denied.”<sup>7</sup> However, I do not think that it is only a “terminological facade” that can preserve the unity of a tradition, although it is unavoidable on a symbolic plane. Apart from the existing and visible symbols, tradition is maintained by means of unreflected in-depth practices. But, on the other hand, it can be observed that the preservation of the same symbols in changed circumstances may obtain a different meaning, while so-called new practices are continued according to old patterns. Therefore, Gadamer’s statement that tradition is a continuous “existence by differing”, which is not only exhausted in the consciousness of *origin*, seems to be justified. The conclusion is somewhat paradoxical – *the possibility of a continuous reconstruction of tradition is the basis of its identity*. In fact, I wish to emphasize that a tradition persists by surmounting discontinuities between the practical-historical situations in which it finds itself or, in other words, it adjusts to changes in the context.

Since a tradition becomes problematic just in the process of changing its practical-historical context, it can be said that, in a sense, it is a modern phenomenon. Namely, its notion has been explicitly developed since the beginning of the modern era, after the collapse of the *ancien régime* in Europe. This does not mean, however, that until then there was no tradition as a specified pattern of social life. On the other hand, tradition has not been thematized or, in other words, it has not been developed as a specific idea, while being maintained. It has been conceptualized just because its self-understanding validity was brought into question at one moment.

## Premodern and Modern Tradition

Two moments are especially emphasized in philosophy as the turning points in the more recent history of Europe. The first is the Enlightenment rejection of the authority of pre-modern tradition, which has not lost in its intensity to the present day. However, the Enlightenment and criticism of the legitimacy of the *ancien régime* lead easily to the criticism of the very *foundation* of society itself, whose consequence is the crisis of identity. The analytical aspect of the Enlightenment really causes the crisis of social identity.<sup>8</sup> According to Frank, the solution which is proposed by Habermas, as the representative of the Enlightenment tradition, in the sense that the crisis of traditional identity should be replaced by the construction of identity on the basis of “a priori inter-subjectivity”, is problematic because identity is not the result of a social consensus, as maintained by Habermas, but its assumption. To the question of *how to make up the foundation of society*, the romantics respond by an invitation

<sup>7</sup> Hans Albert: Tradicija i kritika – prilog problematiki socijalnog dogmatizovanja uverenja. *Sociološki pregled*, 1/1975, Belgrade, p. 96.

<sup>8</sup> See: Manfred Frank, *Conditio Moderna*, Svetovi, Novi Sad, 1995.

to rediscover tradition. However, Habermas argues against its rehabilitation, calling it an infantile attempt to defend prejudices, because that is the way to preserve the dogmatic core which justifies violence and domination in society. Thus, tradition is identified with the inherited violent social structures. However, as rightfully pointed out by Gadamer, the demand of the Enlightenment for full emancipation from prejudices, that is, from tradition, is itself a prejudice, especially if one loses sight of the fact that there is a difference between true and false prejudices. In other words, one who believes that he is without prejudice only demonstrates the extent to which he himself is uncontrollably governed by it.<sup>9</sup> In accordance with Gadamer's view, the Enlightenment and romanticism can be regarded as two extreme attitudes towards tradition. He says: "Therefore, both the Enlightenment criticism and romantic rehabilitation of tradition lag behind its true historical being."<sup>10</sup> Here I wish to point specifically to Gadamer's attempt to prove that the notion of tradition is not contrary to reason or, in other words, that tradition in the criticism of ideology is unjustly equated with the preservation of unreflected violent relations in society.<sup>11</sup> In other words, his objection that "modern Enlightenment is (...) abstract and revolutionary"<sup>12</sup> contains two crucial moments. The first concerns the need to distinguish between stability and blind maintenance of violent relations in society.<sup>13</sup> The second refers to the prejudice regarding the exclusiveness of tradition. *Traditions are also inclusive*. I emphasize this fact especially because of the following example – modern Enlightenment criticism of European tradition is also becoming its part or, more exactly, the Enlightenment is becoming the major constituent part of modern European tradition.

The crisis of European modernity, which found its expression in the discourse on *postmodernity*, is related just to the crisis of modern European tradition laid on the foundations of the Enlightenment and, in philosophy, it represents the second, frequently mentioned epoch-making event in modern Europe. I will disregard the normative aspect of this dispute and deal only with the fact that it represents a new form of the

---

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, op. 309. "Overcoming all prejudices, this generalized demand of the Enlightenment will prove to be a prejudice itself.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 315.

<sup>11</sup> See: *Hermeneutik und Ideologienkritik*, Hrs. J. Habermas, 1971. The translated excerpts from this book were presented on Radio Belgrade II in January 1983.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, p. 314.

<sup>13</sup> Hans Albert, *Tradicija i kritika – prilog problematici socijalnog dogmatizovanja uverenja*, *Sociološki pregled*, 1/1975, Belgrade, p. 90. "It seems that the existence of certain stable beliefs, even dogmatized ones, is very important for one's orientation in a natural and social environment and feeling of safety, as well as for the absence of anomie and disorganization. In any case, it is very difficult to bear the consequences of their non-existence."

criticism of tradition.<sup>14</sup> It has now taken the form of criticism of modern Enlightenment as a source of *violence*. What can the presentation of the Enlightenment prejudices mean in that context? The response coming from the Enlightenment side intends to accuse postmodernity of reaffirming premodern traditions. In another response, *postmodernity* is attributed a break with overall European tradition. I do not think that those are the conscious strategic aims of postmodern criticism.<sup>15</sup> Rather, *postmodernity* is a more or less successful attempt to define a new historical situation and interpret complete European tradition in this light. But, regardless of its intentions, the practical consequences of that venture may be in favour of the objections to *postmodernity*.

Instead of dealing with a dispute between *modernity* and *postmodernity* any longer, I will turn my attention to some of its implicit assumptions. First, regardless of whether it is the question of modern or premodern tradition, it is attributed *violence* as its essential characteristic. Secondly, the possibility of transmitting "violence" from one tradition to another raises the question as to whether it is inherent to the notion of tradition, or it is an independent phenomenon? Disregarding the phenomenology of violence, I wish to point out that the polemic between *modernity* and *postmodernity* concerning the nature of European tradition had such an outcome that the polemicists revised their attitudes under the influence of each other's arguments.<sup>16</sup> I see that as the result of reflection and evidence of the inclusiveness of different philosophical traditions, although their symbolic differences have been preserved. In the context of complete European tradition, I look at that as one moment of its self-reflection. However, do we have the right to attribute reflectiveness to tradition as a whole, only because we discovered it in the tradition of philosophy to which it is otherwise inherent? If we regard philosophy only as a refined skill being peculiar to the world it belongs, then it is justified to speak about reflectiveness as a constituent element of tradition in general.

## Tradition and Traditionalism

Before addressing the issue of the reflectiveness of tradition, it is necessary to elucidate one more prejudice concerning tradition, due to

---

<sup>14</sup> Here I will also disregard the dilemmas concerning the justifiability of such a historical differentiation. I will proceed on the assumption that its conspicuous thematization provides sufficient reason to consider it as an attitude toward tradition.

<sup>15</sup> Even Derrida states the following: "One must not overestimate 'small discontinuities' or believe too much that something that is regarded as gone by at one time has gone by for ever. An absolute break is an illusion, since our everyday linguistic practice also forces us to continuously revive, or even strengthen, traditional forms on the oldest foundations." Žak Derida, *Razgovori*, Književna zajednica Novog Sada, 1993, p. 136.

<sup>16</sup> That is confirmed, for example, by a change in Habermas's attitude towards *postmodernity* and Lyotard's attitude towards "metanarratives".

which it is attributed nonreflectiveness, exclusiveness and violence as its basic characteristics. Namely, I hold that tradition is frequently, with no sufficient reason, associated exclusively with dogmatism. It would be wrong to attribute such a perception only to the critics of tradition, since it is also upheld by some of its "guardians". Naturally, with different normative assumptions. For this reason, as noted by H. Albert, "... one neglects the differences between an ordinary transmission of certain knowledge, beliefs, norms and value judgements, which are significant for a certain aspect of social life, and some very specific phenomena, when it comes to a break in the search for new knowledge, beliefs and the like, which is caused by a genuine canonization of something transmitted in an earlier period." He then continues: "In general, tradition is confused with something being characteristic of fetishism and the sanctification of something transmitted by it from the past and is exempted from critical analysis. Thus, one who feels an obligation to the tradition so comprehended believes frequently that he is relieved of duty to analyze it, elucidate it and, if necessary, revise it by using reason. By contrast, to the critics of traditionalism tradition is often presented only as the consequence of a state of social inertness, which must be surmounted in order to make real progress.<sup>17</sup> Namely, if it is the question of a difference between the notions of *tradition* and *traditionalism*. If this is not understood, then the criticism and defence of traditionalism can be easily, yet unjustly, identified with the criticism or defence of tradition in general.<sup>18</sup> This nondifferentiation then provides a basis for the development of exclusive and opposite attitudes – knowledge/superstition, science/religion, freedom/violence, pre-modern/modern, conservative/progressive, mythos/logos – which find their historical expression in the conflict between the Enlightenment criticism of tradition and its rehabilitation by the romantics. Although, both of them may seem, at first sight, as exclusive views, they are actually complementary and can be regarded as a special form of dialogue and self-reflection in European tradition. Consequently, *dogmatism* and *criticism* are not the views being derived from the attitude toward tradition, but from the attitude toward traditionalism. In relation to modern tradition, they represent two factors

---

<sup>17</sup> Hans Albert, Tradicija i kritika – prilog problematici socijalnog dogmatizovanja uverenja, *Sociološki pregled*, I/1975, Belgrade, p. 89.

<sup>18</sup> I provide here one more definition of traditionalism in order to emphasize its difference from the notion of tradition. "Traditionalism is the self-conscious, deliberate affirmation of traditional norms, in full awareness of their traditional nature and alleging that their merit derives from that traditional transmission from a sacred origin. This is a revivalist, enthusiastic attitude. It is always dogmatic and doctrinaire and insists on uniformity. It insists on thoroughgoing adherence; it does not discriminate between the workable and the unworkable and it regards all elements of the tradition it praises as equally essential. Traditionalism, which is a form of heightened sensitivity to the sacred, demands exclusiveness. It is content with nothing less than totality." Edward Shils, *The Virtue of Civility*, Indianapolis, Liberty Fund, 1997, p. 114.

of its continuous reflective reconstruction and constitution. Therefore, as noted by Gadamer, tradition is not opposed to reason and freedom by its nature; rather it can also be interpreted as the "shorter way" of practicing reason and freedom.

## The Reflectiveness of Tradition

What the reflectiveness of tradition actually means when, for example, Gadamer points out: "That which can be subordinated to reflection is always limited in comparison with that which was previously determined by shaping (i.e. by tradition – M.S.)"?<sup>19</sup> What Gadamer has in mind is the difference between reflection, which is understood in the spirit of the Enlightenment and rests upon the prejudice concerning the possibility of full transparency of the sense of history, on one side, and *hermeneutic reflection*<sup>20</sup>, which is aware of the »factual condition of human finiteness (limitation – M.S.). This consciousness, which reflects its finiteness and, thus, limited possibility of reflective knowledge of the tradition to which it belongs, refers to the notion of »real historical reason«, which confirms itself in actual historical situations, and not to the notion of absolute reason which, in real fact, is not the possibility of historical mankind.<sup>21</sup> In other words, reason participates in tradition, but never achieves the possibility of full reflective knowledge, that is, of taking a stand external to tradition, which would enable the reestablishment of the entire social organization. Therefore, tradition appears as a necessary assumption of social life.<sup>22</sup> As a »permanent recourse to the earlier solutions to specified problems<sup>23</sup>, this »determining force of earlier decisions« has the disburdening or saving function in the process of decision-making in new historical situations. H. Albert says: »Such 'inheritance' of a solution to the problem which has already been applied may (...) also be useful in the sense that it leads to stable and convergent expectations, required for the social coordination of behaviour and, thus, for the existence of sustainable social creations.<sup>24</sup> Since »real historical reason«, which has a »general executive form of reflection«,<sup>25</sup> forms part of human practice,

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, p. 600.

<sup>20</sup> I dealt with the problem of hermeneutic reflection in more detail in my book *Bitak i razumevanje*, Rad, Belgrade, 1993.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, p. 600. "It is evidently unconceivable to wait for modern science and its progress in order to establish some new morality."

<sup>23</sup> Hans Albert, *Tradicija i kritika – prilog problematici socijalnog dogmatizovanja uverenja*, *Sociološki pregled*, V/1975, Belgrade, p. 91.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978, p. 598.

reflectiveness is then also a constituent element of tradition, the one which enables its self-revising.<sup>26</sup> The separation of *tradition* from *traditionalism* enables us to look at traditionalism<sup>27</sup> only as one moment of tradition. Therefore, it would be good to distinguish between the preservation and maintenance of specified life and existential-symbolic forms, as a prerequisite for the survival of society, and an attempt to maintain them at any price, even in those circumstances when they lose their practical, existential-symbolic and epistemological meaning. It seems to me that in this way we have not reached the point when it can be seen that the rejection of tradition as a whole is epistemologically unjustified and practically dangerous, not to mention that it is impossible.

## The Uniqueness and Inconsistency of Tradition

The previous part of this paper was based on the assumption that tradition, as a pattern of social life, is a diachronic process, which may assimilate various, frequently exclusive, practices, existential-life forms and normative standpoints. In the second part, I will deal with the problem of tradition more »horizontally« and synchronically, because it seems to me that this will facilitate the perception of its complex structure, which will then enable answering the following questions: what causes the reinterpretations of tradition; where are the limits of its reinterpretation; what enables the fusion of different elements to gain the unity of a tradition and, finally, what is the sense of its maintenance?

I wish to remind you that I have already defined tradition, in very general terms, as an established and norm-governed form of participation of a society in the course of historical events which is – with its specific, explicit and implicit experience developed through the past – maintained and transmitted through time as a pragmatic-symbolic response of that society to changes in its historical-practical context and as a way of conceiving and evaluating life. Consequently, something that is very close to the notion of »life-world« (Husserl). But, what makes up its content?

Traditions are very complex structures, which can be analytically considered on the basis of the degree of their generalization. For example, the tradition of one civilization (European) is more general than the tradition of one nation (Serbian). Within each tradition it is also possible to distinguish among different kinds of tradition, such as: cultural,

<sup>26</sup> In the opposite, we would have to produce evidence that in everyday life's situations one always resorts to "more primitive" cognitive procedures

<sup>27</sup> Hans Albert, *Tradicija i kritika – prilog problematici socijalnog dogmatizovanja uverenja*, *Sociološki pregled*, 1/1975, Belgrade, p. 95. "Traditionalism, which is (...) often wrongly identified with tradition, suits the dogmatic position directed towards integrating specified contents of tradition and their further transmission in the form of such an entity."



linguistic, religious, scientific, state, political... Each of them is the amalgam<sup>28</sup> of very different things, such as: values, knowledge, convictions, beliefs, norms, attitudes, rules or practices. However, within different traditions – such as traditions of different nations, for example – it is possible to find common elements: traditions may share very similar (or even identical) cultural, linguistic, political or religious characteristics. Although they often overlap, this does not have to be a reason for their convergence. Moreover, this may be even a reason for their conflict. (The explanation can probably be found in the aspiration of a society to preserve its identity relative to other societies). However, within the same traditions there are frequent disagreements among different kinds of tradition and their elements. For example, religious and state traditions may come into conflict, just as knowledge, beliefs and practices within that same tradition may diverge. We can make a step further and say that even a certain kind of tradition, such as linguistic one, for example, does not have to be unique: political, scientific or religious traditions may come into conflict within themselves, etc. On the other hand, traditions are mutually transmittable – some parts of the tradition of a society may be transmitted and adopted as one's own in the tradition of other societies, or one kind of tradition, such as, religious one, for example, may include the elements of scientific tradition. In a word, *traditions, like identities, are not consistent and unchangeable structures.*

Despite their eclectic complexity and incoherence, traditions do not disintegrate so often. This can be explained by the fact that their maintenance is motivated by existential-practical reasons. Such motivation enables the building of recognizable, unique and specific structures from the elements appearing separately on an abstract analytical plane. The fusion of different elements is not based primarily on the principles of logical coherence, but on those of existential-practical functionality. Consequently, what enables one to speak about the uniqueness of a certain tradition, although it shares similar or common elements with other traditions and although its elements are not contradictory?

An answer can be sought in different ways. If, for example, we compare different traditions among themselves, it will turn out, first, that their elements are not combined into one in the same way and, secondly, that they have different elements, apart from common ones. In addition, special traditions have specific symbolic characteristics, which persist despite a change in their contents. Finally, traditions are recognized as one's own not only on the basis of explicit consciousness, but also because we believe that we belong to them, because we experience them as ours and preserve them as such either consciously or unconsciously. Confidence in "our" values is often independent of whether we share them with others or not. However, when it is a question of the

---

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 93.

uniqueness of a certain tradition, one should also point to the significance of "another" (an external observer) for constituting its uniqueness, as well as for its maintenance.<sup>29</sup>

## The Limits of Reinterpreting Tradition

What is actually at the basis of the fusion of different elements to create recognizable traditional structures? This question is especially important if we bear in mind that fusion is not always based on a conscious dialogue but, frequently, on the combination of various fragments by using nondiscursive practices, which does not exclude the use of force. An answer can be sensed in the already mentioned existential-practical motivation, which lies behind the shaping of traditional structures. A reflective insight into their structure shows that tradition can be understood as a historically developed and symbolically interpreted *skill of survival* of a society. It can be more or less effective, depending on the extent to which earlier solutions can be applied in different practical-historical circumstances. The value of an experience based on a tradition and, thus, the possibility of perceiving its relativity and finiteness can be determined only in new situations.

The complexity, inconsistency, finiteness and relativity of traditional experience become apparent especially in times of profound social changes, when it is also possible to reinterpret tradition. But, if we already noted that traditions are not consistent, it should be also pointed out that their rationalizations or narratives devoted to them tend to be like that. What H. Schulze says about the history of a nation – that »in all probability, it is more invented and made up than true«<sup>30</sup> – may be partly applied to tradition, that is, its rationalizations. It should be noted, however, that traditions have not been »invented« in the sense that they have no basis in historical reality.<sup>31</sup> B. Anderson says: »Communities must not be differentiated on the basis of their falsity or truthfulness, but

<sup>29</sup> Essential elements (of tradition) persist in combination with other elements which change, but what makes it a tradition is that what are thought to be the essential elements are recognizable by an external observer as being approximately identical at successive steps or acts of transmission and possession." Edward Shils, *Tradition*, London, Faber and Faber, 1981, p. 14. "The linguistic-symbolic identification concerns not only one's own self-understanding, but also its designation by 'others'". Mile Savić, *Vanredno stanje*, Filip Višnjić, Belgrade, 1999, p. 166.

<sup>30</sup> Hagen Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, Filip Višnjić, Belgrade, 2002, p. 77.

<sup>31</sup> It should be noted that the term "invented" may be interpreted very easily as "false" or "unreal". Therefore, I hold that Anderson's objection to Gellner's and, indirectly, to Renan's definitions of nationalism is quite appropriate. "The deficiency of this formulation lies in the fact that Gellner tries so hard to prove that nationalism represents itself falsely that he equates "inventing" with "fiction" and "falsity", instead of "conceiving" and "creating". Benedict Anderson, *Nacija: Zamršljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb, 1990, p. 17.

on the basis of the manner in which they have been conceived.«<sup>32</sup> However, the fact that nations are communities that have been conceived in a specified way which, *mutatis mutandis*, refers also to tradition, does not mean that "conceivability" is some kind of their *differentia specifica*. Imagination is not a specific feature of tradition or nation, but the fundamental power of human nature. In any case, the element of imagination points to the possibility of reinterpreting and reconstructing tradition.

The need for reconstruction or reinterpretation<sup>33</sup> points to the limits and relativity of existing tradition, on one side, and the unused potentials of tradition in a broader sense, on the other. To explain that more clearly, it is necessary to draw a distinction between *short* and *long* traditions. Namely, profound social changes stir up, first of all, the crisis of a recent tradition of a society, but not necessarily the crisis of a tradition as a whole.<sup>34</sup> In certain cases, new practical-historical circumstances as well as new knowledge may revive the hitherto suppressed tradition or at least, some of its elements. In that sense, one can speak about a conflict between short traditions within a long one, which may lead to their reconstruction or destruction, depending on whether the inner capacity of a society to survive has been exhausted or not.

It should be especially pointed to the case when the interpretations of a tradition tend to replace the tradition itself, which usually happens when a conflict between short traditions cannot be productively resolved. Those are the situations in which a tradition loses its value based on the previous consensus of a society concerning its basic values and aims, when the durability of traditional values does not anticipate reliability, confidence and future certainty any more – when, in real fact, they must be subsequently constituted. An attempt to substitute tradition completely must be designated as an illusion. Profound social changes, which announce the end of a more recent tradition, must not be regarded as the end of tradition in general. The example of language – which is essential to any tradition – proves to be one of the most important existential reasons for maintaining tradition. Why is one's native language so significant for tradition when, in principle, linguistic differences are not insurmountable? Here I will quote B. Anderson: »Although every language can be adopted, an individual has to spend a good part of his life on its adoption: for each new adoption there is increasingly less time. *What restricts our access to other languages is not their inaccessibility, but our*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>33</sup> For analytical reasons, *reconstruction* and *reinterpretation* are understood here in such a way that reconstruction refers to a change in the very content of tradition, and reinterpretation to the changes of the narratives of it or its rationalizations. However, they should be viewed as mutually conditioned phenomena.

<sup>34</sup> In that sense, a reflective confrontation with tradition may represent protection from practical-historical recklessness. In the opposite, we would have to renounce the values of historical experience.

*mortality* (italic: M.S.).<sup>35</sup> The same applies to traditions. And this is where the limits of their reinterpretation become evident. It should be noted that this is not only the question of an abstract impossibility not to belong at least to some tradition. We may become aware that we are anonymously governed by the crystallized experience of tradition and tend to replace it by better alternative solutions. But even then, we take over some parts of that tradition, at least implicitly, in order to protect ourselves from an *institutional gap*, which is so unbearable for man. Since one does not live in infinite time, the problem of *existential-practical economy of finiteness*, which determines the mode of human survival, is at the basis of the maintenance of traditions. But, an abstract view that tradition cannot be abandoned, should not be confused with the impossibility of its reconstruction and reflective reinterpretation. Traditions are alive, but not only in the sense that they are transmitted and maintained, but also in the sense that they are reinterpreted and self-revised and that, in spite of that, they remain recognizable. *One tradition is not always literally the same tradition.*

## Conclusion: Tradition and the Future

Finally, the question »Should traditions persist?« has become almost superfluous. In fact, this question has not been properly formulated. »Should« means »is it good«. The question »Is it good that traditions persist?« is, in a sense, equivalent to the question »Is it good that history exists?« The maintenance of tradition is a fact and it does not make sense to discuss whether it is good or not. »Good« or »bad« can be an attitude towards tradition or the attitude of tradition itself towards a successful survival of society. In either case, the key role is played by implicit or explicit reflectiveness. I wish to conclude with one, essentially trivial, statement which must be repeated despite its triviality. Namely, traditions persist not predominantly for the sake of origin and the consciousness of origin, but for the sake of the future. Origin makes sense if it enables the survival of a society in the future, in which the present itself may also be included as a living tradition.

---

<sup>35</sup> Benedict Anderson, *Nacija: Zamišljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb, 1990, p. 135.



---

**Milenko A. Perović**

Filozofski fakultet  
Novi Sad, Srbija

## OBIČAJI KAO TRADICIONALNI OBLIK PRAKSISA

U pojmovnom i povijesnom smislu problem razumijevanja *običaja*, kao jednog oblika ljudskog djelanja, pokazivao se vrlo složenim zbog njihovog miješanja i prepliranja s fenomenima morala i prava, preciznije, zbog miješanja povijesne i sistematske perspektive razumijevanja odnosa između različitih oblika ljudskog djelanja u različitim epohama evropske povijesti. U naučnoj refleksiji običaji su promišljeni u istorijskoj nauci, sociologiji, pravnoj nauci, etnologiji, etnografiji, etnopsihologiji etc. U praktičko-filozofskoj refleksiji *običaji* ili nijesu statuirani kao povijesno važan oblik djelanja ili su razmatrani s namjerom da se pojmovna određenja morala i prava razgraniče s njima. Međutim, opšti pregled razumijevanja različitih strana ljudskog djelanja i njihove filozofske refleksije zahtijeva da se povijesti filozofskog promišljanja običaja posveti posebna pažnja.

Miješanje pred-modernih i modernih iskustava razumijevanja običaja neposredno se odražava u pojmovnoj i terminološkoj ravni, koja najčešće upućuje na teškoću razlikovanja običaja i morala. To pokazuje helen-ska mreža pojmova (*ethos, hexis, ethos, arete* etlike), latinska mreža pojmova (*mos, habitus, consuetudo, moralitas* i *virtus moralis*), njemačka porodica pojmova (*Brauch, Gewohnen, Gewohnung, Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit, die Moral, die Moralität*), te ruska pojmovna porodica (*običaj, navika, privička, nravi, npravstvenost*). U svakoj od tih mreža očitovano je staro pred-gradansko iskustvo praksisa, ali i pojmovna diferencija u njemu, koja dolazi sa spoznajom o razlici običaja i morala. Takvo dvojno iskustvo pokazuje se u Helena bliskošću pojmova *ethos* i *hexis* (pri čemu *ethos* imenuje *individualnu naviku*, ali i *običaj kao socijalnu naviku*), te njihovo povezivanje s pojmom *ethos* (individualni karakter čovjeka). Kod Rimljana i u latinskoj jezičkoj tradiciji, koja dopire do modernog vremena, sličnu bliskost nose pojmovi *consuetudo* i *habitus* (koji imenuju odnos individualne i socijalne navike), dok pojam *mos* trpi složeni proces povijesne izmjene svojih značenja (od običaja, preko individualnog običaja, do određenja samoga morala). U njemačkom jezičkom i filozofskom iskustvu proces je tekao još složenije, ujedno olakšavan i otežavan povratnim uticajem filozofskog na književni jezik. Predočeni njemački pojmovi najčešće imenuju običaj i naviku, dok pojam *Sitte* (kao običaj ili moral) u svom značenjskom oblikovanju pokazuje sve teškoće susretanja starog pred-moralnog s modernim moralnim iskustvom. Slično je s pojmom *Sittlichkeit*, koji održava staro značenje »običaja«, ali dobiva i nova znače-

nja: moralnost (Kant) i običajnost (Hegel). Slično je i u ruskom jeziku: pojam *narav* označava ćud, narav, prirodu i karakter, dok pojam *naravstvenost* znači moralnost i običajnost (ćudoređe).

Na pretpostavkama misaonih rezultata razumijevanja moralnog fenomena i etičke refleksije, koje smo izložili u knjizi »Etika«, u kojoj je pokazan opšti povijesni proces (i njegova filozofsko-etička refleksija) filogenetskog i ontogenetskog procesa nastanka moralne svijesti, moguće je pristupiti razumijevanju povijesne biti običaja. Prvo povijesno uspostavljanje praktičkog područja života događa se na način običaja. »Po redu vremena« oni se javljaju kao prvi, rudimentarni habituelizovani oblik praksisa. Stoga, *opšta formalna odredba običaja* može glasniti: tradiranim navikavanjem učvršćeni način vođenja praktičkog života neke etničke ili socijalne skupine, tj. ustaljivanje načina regulacije, konstitucije i legitimacije svih elemenata praktičkog života određene grupe ljudi (koja dijeli isto porijeklo, srodnost uvjerenja i pogleda, zajedničku djelatnost i zajedničke namjere u zajedničkom životu). Običaji se uspostavljaju u spontanom povijesnom procesu samoposredovanja neposrednog prirodnog života. Najprije oni ne moraju podlijegati načelima svrhovito-racionalnog oblikovanja i normiranja, nego snagu svoga važenja mogu crpjeti iz socijalne navike, te nasljeđivanja generacijskog pijeteta prema dugotrajnosti važenja, starosti konkretnih običaja i poštovanju prema njima kao djelu pre-daka.

## Terminološko razjašnjenje

Razućenost helenske i latinske leksike, zasnovane na iskustvu život-a vođenog tradiranim duhom običaja, pokazuje samu običajnosnu bit obje civilizacije. Brojne su helenske riječi koje imenuju običaj. Centralno mjesto ima pojam *ethos* (običaj, navada, navičaj) i porodica riječi u vezi s njim : *ethon* (po svojoj navadi), *ethizein* (naviknuti se, navaditi se, biti vičan), *ethimos* (običan, navadan), *ethismos* (privikavanje, običaj), te *ethos* (moralni karakter). Za običaj u Helena postojahu i druge riječi: *themis* (ono što je upotrebom i običajem postavljeno; odatle i ime boginje Themis ili Temide kao personificirane pravednosti i providnosti), *thesmos* (običaj, zakon, odredba), *synetheia* (običaj, navada, prijateljstvo), *epitedeuma* (običaj, nastojanje) i *nomos* (zakon, običaj). Latinski jezik pokazuje srodnu brojnost riječi za običaj : *consuetudo*, *mos*, *assuetudo*, te *solutum*, *ritus*, *usus* i *stilus*. Očito je da se semantičko polje ovih helenskih i latinskih pojmova rasprostire znatno preko kasnijeg sužavanja u izrazu »običaji i navike«, naime, sužavanja koje se događa u vremenu klasičnog polisa kada pojam *ethos* počinje izražavati poredak jedinstva bitnih područja praksisa. Poredak je sazdan od konkretnih običaja, kraće ili duže starosti, koji opstojе u svom neupitnom i nereflektovanom važenju, bez potrebe za argumentativnim opravdanjem i legitimiranjem. Taj poredak nije sistemski, jer pokriva bitne i nebitne manifestacije života. UKlju-

čuje u sebe stare običaje, s često modifikovanim značenjima i funkcijama ili s potpuno zaboravljenim osnovnim značenjima. Svojim sakralizovanjem, tvrdoćom važenja, teškom promjenljivošću i oprirođenošću običaj opstoji kao opšta paradigma svih starih civilizacija, koja svoje posvećenje i snagu važenja crpi iz predstave o vremenskom ciklizmu i ciklizmu generacijske ponovljivosti istoga praksisa.

## Običaj i običajnost

U helenskom, rimskom i srednjevjekovnom iskustvu ljudskog praksisa nije iskovan nijedan određeni pojam koji bi, pored navedenih pojmova za sam običaj, imenovao i izražavao jedinstveni duh praktičkog života u čijem središtu su običaji. Tek Hegelova filozofija donosi takvo imenovanje pojmom *običajnosti* (die Sittlichkeit). Prevođenje toga kapitalnog Hegelovog pojma na naš jezik (uz sve nevolje traženja odgovarajućeg pojma, od »djelorednosti«, preko »ćudoređa« do »običaja« i »moralnosti«) iskovanim pojmom *običajnost* na sretniji način izražava Hegelovu namjeru s pojmom *Sittlichkeit*, nego što je ona s Hegelom »ubaštinjena« u njemačko filozofsko iskustvo. Naš pojam *običajnost* pokazuje direktnu vezu s pojmom *običaj*. Isto tako, omogućava jasno razlikovanje *običajnosti* i *moralnosti* (koje se u Njemaca teže postiže zbog dejstva Kantovog autoriteta). Napokon, u nas je pojam običajnosti stekao filozofsko »pravo građanstva«, te se značenjski ne može pomiješati s pojmom moralnosti.

Pojam običajnosti imenuje opšti duh praktičkog života u onim evropskim epohama u kojima je praksis stajao u unutrašnjem jedinstvu i važio snagom običaja. Običajnost je tradirani spontani normativitet praksisa, koji svojim dugotrajnim socijalnim utvrđivanjem i navikavanjem dobiva čvrstinu i legitimitnost socijalne navike i njezinog posvećenja (fetišizacijom predaka, poštovanjem starine, strahopoštovanjem prema bogovima etc.). Polje posvećenih socijalnih navika, u svom helenskom obliku, obuhvata sve regije praksisa, koje će se tek u potonjem helenističkom razdoblju razdvojiti u posebne regije politike, prava, ekonomije, morala, umjetnosti, vaspitanja i religije. Helenska običajnost je spontano uspostavljena oblik jedinstva pred-političkog, pred-pravnog, pred-moralnog etc. djelanja. U njemu *uobičajenost običaja* sintetički obuhvata sve te oblike, ne dopuštajući da iz svojih relativnih razlika stupe u odnose suprotnosti ili opreke. Običajnost je taj duh uobičajenosti koji ne trpi svoje posebne oblike, nego samo konkretne običaje. Dubiozni su oni savremeni istraživački pokušaji koji tragaju za religijskim izvorom običaja in toto, jer porijeklo religijskog fenomena treba tražiti u uobičajenosti običaja, a ne obrnuto. Helenski izvori pokazuju relativno živ interes za porijeklo konkretnih običaja, za poređenje svojih s varvarskim običajima, te za nomotetsko ili božansko porijeklo običaja. Pokazuju oni da u slomu stare htoničke mitologije i uspostavljanju olimpijske mitologije dolazi do opšte promjene samoga običajnosnog duha života Helena, koja će se onda dalje »brusiti«



kod tragičara, filozofa i drugih. Međutim, oni pokazuju da u sjeni podrazumijevanja ostaje sami faktum običajnosnog duha. Ništa tako ubjedljivo ne pokazuje tu *sjenu podrazumijevanja* kao razgovor koga prenosi Ksenofont. Razgovor se odvija između mladog *Alkibijada* (Sokratovog učenika koji novim sokratskim duhom može da se poigrava s običajnosnim duhom podrazumijevanja) i velikog *Perikla* (kao čovjeka koji najupečatljivije otjelovljuje običajnosni duh Atine). Razgovor se vodi o zakonu. Na Alkibijadovo pitanje šta je zakon, Perikle prostodušno odgovara : Sve što narod u skupštini odluči, »pa napiše, kazujući šta treba činiti i čega se treba kloniti«. Perikle dalje mora priznati da je zakon i ono što oligarhija propiše, pa čak i ono što tiranin propiše kao zakon. Na opasku da je ovo potonje onda »nasilje i bezakonje«, Perikle mora odstupiti: Zakon ne može biti ono što tiranin propiše bez »odobrenja građana«, ali ni ono što nekolicina (oligarhija) propiše bez takvog odobrenja. Međutim, vispreni Alkibijad izvodi neugodni zaključak : Ako »cio narod«, kao sila koja je jača od onih imućnih, propiše zakon protiv saglasnosti tih imućnih, onda je to takođe nasilje, a ne zakon. Nelagodu pred takvim zaključkom Perikle pokušava otkloniti stavom da je cio razgovor bio vježba u razmišljanju, koju je i on upražnjavao kad je bio u Alkibijadovoj životnoj dobi. Međutim, ni tu mu Alkibijad, kao čovjek novoga duha, ne ostaje dužan : « Da sam se, Perikle, s tobom sastao tada kada ti je sposobnost za to bila najjača!« Kao čovjek običajnosnog duha Perikle ne može refleksivno položiti račune o tom duhu, tj. ne može ga dijalektički raščlanjavati, iako vjerovatno nijedan Helen nije valjanije djelovao, vođen smislom i snagom toga duha.

### *Ethos i nomos kod Platona*

Iz iskustva novoga refleksivnog i subjektivnog duha, čije su osnove postavili sofisti i Sokrat, Platon se u *Državi* i *Zakonima* okreće protiv toga duha, tragajući iznova za filozofskim restauratorskim projektom starog običajnosnog duha. U toj se rekonstrukciji miješaju pojmovi i fenomeni običaja, običajnog prava i pozitivnog prava, jer konotacijsko polje pojmovva *ethos* (običaj) i *nomos*(zakon) kod njega nije strogo razdijeljeno. Za Platona nije od značaja, kao ni u cijeloj helenskoj tradiciji, da li običaj dolazi iz dubine vremena ili iz nomotetske djelatnosti poznatih autora. Nije od bitnog značaja ni da li su zakoni pisani ili nepisani. Valjanost običajnosnog duha u običajima i zakonima, dobra uređenost zajednice po njima i dobro vladanje građana, mjera je njihove valjanosti. Pojedinaac treba da »prihvati istinito mišljenje o tim privlačnim snagama (vrline, prim. M. P.) i da prema tome živi, a država, koja je od boga ili pak od nekog pojedinca, koji je došao do prvog saznanja, primila pouku, tu pouku učini zakonom i da prema njemu upravlja i samom sobom i odnosima prema drugim državama«. Uslov nastanka običajnosnog duha, samih običaja i države je »beskrajna dužina vremena i promjene koje se u njemu dešavaju«, te

navikavanje koje dovodi do »uvjerenja da se privlačnost i neprivilačnost pojavljuju kao neka slika sjenke i svjetla«. Istina, Platonova rekonstrukcija nastajanja običajnosne društvenosti ne prelazi karakter mitološke pripovijesti, s karakterističnim motivom potopa, tj. sa slikom pulsiranja svijeta između velikih katastrofa i stalnih novih početaka. Iako tu pripovijest pokreće mašta, u njoj promalja racionalna sadržina: pretpostavljeno rudimentarno stanje društvenosti, u kome se rađa običajnosni duh, podrazumijeva prostodušnost i jednostavnost ljudi koji ga tvore, dakle, neku početnu »uobičajenost« prema kojoj se »život provodi prema ustaljenim navikama i takozvanim običajima predaka«, što se može smatrati »nekim vrstom državnog uređenja«. Taj izvorni odnos podrazumijeva »odnos prema bogovima« i »uzajamni odnos« ljudi, a onda se prenosi i na udruživanje ljudi u polis. Takvo združivanje, smatra Platon, donosi potrebu da se spontano nastajanje starih običaja zamijeni nomotetskom djelatnošću, tj. svjesnom odlukom za kodifikacijom običajnog prava. »Um kao vođa« rukovodi cjelinom procesa nastanka običajnog prava, a onda i čvršće regulative za djelanje, koja se raspoređuje na sve bitne elemente života. Njih čine načela: »Roditelji vladaju svojom djecom«; »Plemeniti vladaju nad ljudima običnog roda«; »Stariji treba da zapovijedaju, a mlađi na slušaju«; »Robovi da slušaju, a gospodari da zapovijedaju«; »Jači da vlada, a slabiji da se pokorava«; »Čovjek koji ne raspolaže znanjem treba da dozvoli da bude vođen, a onaj koji je razuman da vodi i vlada«; napokon, »Najpravednije je da vlada onaj koji je izvukao kocku«.

Takva običajnosna regulativa, koju Platon tematizuje na primjeru atinskog uređenja koje je postavljeno Solonovim reformama, mora počivati na »nekakvom strahopoštovanju koje nas je činilo voljnim da se pokoravamo tadašnjim zakonima«, tj. »strahopoštovanje prema stanim zakonima koje im je (Atinjanima, prim.M.P.) bilo usađeno bezuslovnom poslušnošću prema tim zakonima«. Po Platonu, to nije sujevorno strahopoštovanje, nego je svojevrstni »moralni« *stid* (*aischyne*, strah od sramote). On je ta moćna snaga običajnosnog duha, »interiorizovana« u ljudima kao čestitim građanima. Platon veli :« Često se bojimo i za svoj dobar glas, kad mislimo da ćemo izaći na loš glas ako radimo ili govorimo nešto što nije lijepo«. Na tom stavu moguća je ideja građanina.

## Aristotelovo shvatanje običaja

Na istom misaono-praktičkom tlu i Aristotel osvjetljava običajnosni duh Helade, te smisao konkretnih običaja, zakona i pojedinačnog karaktera čovjeka. Tu Aristotelovu kompleksnu analitičku strukturu biti običajnosnog duha Helade moguće je izraziti kao kružnu misaonu strukturu: *opšta hexis* (snaga helenskih običaja) – *ethos* (individualno navikavanje na običaje) – *hexis* (vaspitno ustaljivanje sklonosti pojedinca da slijedi običaje) – *ethos* (čestito djelanje pojedinačnog karaktera čovjeka). Nekoliko osnovnih stavova može dodatno pojašniti tu strukturu.

Prvo. Aristotelov osnovni interes u analizi praksisa sastoji je su tome da pokaže njegov jedinstveni običajnosni duh. Drugo. Konkretnost toga duha je habituelizovanje (heksijalizovanje) socijalnih navika kao običaja, koje počiva na slijeđenju »sveopšteg načela«, koje omogućava najvaljanije oblike djelanja. Treće. Neposredniju eksplikaciju toga načela nije moguće izvesti, jer »svaki pojedini državni poredak ima svoje običaje«. Četvrto. Aristotel ne poseže za mitološkom, niti za istorijskom interpretacijom izvora i porijekla običaja i običajnosnog duha, jer njegov misaoni interes slijedi zadatak sistematske interpretacije. Dovoljno mu je objašnjenje da običaji izvorno zasnivaju određeni poredak i »dalje ga održavaju«, dok je na djelu duh koji ih je stvorio. Peto. Sistematska interpretacija tu izvornost običaja može analitički pokazati na isti način na koji je pokazana izvornost nastajanja ethosa (individualnog karaktera), koji »ne nastaje u nama po prirodi, ni protiv prirode«. Običaji nastaju navikom, ustaljivanjem karaktera zajednice u posebnim životnim stranama, koje daje mogućnost razlikovanja dobrih od loših običaja. Šesto. Za Aristotela običaji su mjerilo valjanosti pisanih zakona, te su valjaniji oni zakoni koji se temelje na običajima. Sedmo. Susretanje običajnosnog duha i pojedinačnim čovjekom stvara pojedinačni moralni karakter. Sadržina interesa i namjera toga karaktera, uopšte, njegov životni smisao dobiva se iz »običaja i zakona« polisa. Opšti cilj toga duha je paideja za ethos, tj. vaspitavanje čestitih građana.

### *Mores maiorum* i stvaranje rimskog prava

Običajnosni duh Rima nastaje na način srodan helenskom, ali i različit u načinu rastakanja toga duha, koji se odvijao kroz proces jačanja pravne svijesti, kodifikacije običajnog prava, te postupnošću emancipacije prava od običaja, te napokon, emancipacijom morala od običaja (u pozno-stoičkim učenjima). Dok helensku misao od Drakonove prve kodifikacije običajnog prava, preko djelovanja »sedmorice mudraca«, tra-gičara, potonjih nomoteta, do filozofa vodi opšte htijenje da izgradi, učvrsti i očuva jedinstveni običajnosni duh praktičkog života, rimska misao od početka ne raspolaže takvim osjećanjem sraslosti života s njegovom prirodno-običajnosnom osnovom. Rim sebe od početka zna kao »vještačku« zajednicu, koja se gradi na formalizovanim vezama između ljudi. Zato se ta zajednica pokazala sposobnijom od helenskih polisa za produbljeni razvitak pravne svijesti, pravnih kodifikacija i institucija. Dakako, u osnovi toga razvitka nalazio se prvi običajnosni duh Rima, koji je običajima mogao davati neohodnu čvrstinu, normativnu obaveznost i religijsko posvjećenje, koji su ostvarivani na ravnoteži uvjerenja o uklopljenosti takvoga poretka u prirodno-božanski poredak i razboritog shvatanja onoga što je korisno za održanje i jačanje zajednice. Prvi stari običaji, *mores maiorum*, osnova su takvog običajnosnog duha.

Iz toga ugla moguće je sagledati unutrašnje promjene u tom duhu, koje nastaju najprije izdvajanjem prava (*ius*) i božanskog prava (*fas*) iz inercijalne čvrstine običaja. To je izdvajanje posvjedočeno Zakonom XII tablica (451-540. god. pr.n.e.). Zakon je svjedočanstvo o prerastanju starih običaja kao nepisanog prava (*ius non scriptum*) u pisano pravo (*ius scriptum*), te preobražaju onoga što je u običajima rudiment prava (*ius civile vetum*) u autentičnu novu pravnu strukturu (*ius civile novum*). Takvo prerastanje običajnosne u običajno-pravnu regulaciju djelanja svoj bitni karakter ima ne samo u kodifikaciji (selektivnoj prema starim običajima), nego i u proizvođenju novih normi (prema promjenama rimske civitas), kao i prerastanju spontanog u svjesni normativitet. Običajno normiranje djelanja u svom kružnom karakteru i cjelovitosti posjedovalo je oblike kontrole poštovanja običaja i sankcionisanja njihovog narušavanja. U porodici tu je ulogu imao *pater familias*, a u zajednici *rex*, kao rukovoditelj u vojnim i religijskim stvarima. Pravno normiranje pak zahtijeva reflektovano istupanje iz takve spontanosti i posvećenosti. Stoga stvaranje prava počiva na reflektovanoj ljudskoj volji, a pravna ovlašćenja i pravne obaveze počivaju na samom pravu, kao što i o sankciji odlučuju ljudi. Po Livijevom svjedočenju: »U Zakonu XII tablica postoji odredba da sve ono što narod kasnije izglasa ima snagu zakona«.

Kodifikacijom određenog broja običaja u Zakonu XII tablica stari običaji (*mores maiorum*) nijesu prestali važiti, nego su u jedinstvu s pravnom regulacijom nastavili da regulišu cjelinu djelanja, po obrascu »običaj i zakon«. Dok je u klasičnoj Heladi ono pravno ostalo zatvoreno u običajnosnom, u Rimljana se ono oslobodilo od njega, da bi ga povratno uključivalo u sebe. Običajnost je postala dio prava. Republikanska povijest Rima pokazuje sva obilježja preobražaja običajnosnog u pravni duh. Tokom pet vijekova republike pravna veza između ljudi postala je osnovnom vezom u zajednici, mijenjajući time i smisao običajnih veza iz kojih je poticala. Kraj Republike donosi konačni opoziv običajnosne regulacije života i njezino raspadanje na posebne forme pravne, političke, ekonomske, religijske i moralne regulacije. Reziduum te stare regulacije u obliku važenja starih običaja zadugo će se održavati, ali u izmijenjenom društvenom kontekstu perioda Imperije. U sferi individualnog života moralnom uvjerenju pojedinca prepušta se odluka da li će se stari običaji slijediti ili odbacivati. U pravnoj sferi stari običaji postupno se povlače pred snagom obuhvatne pravne regulacije svih strana života. U periodu principata stari običaji se primjenjuju samo još tamo gdje ne postoji pisano pravo. Ulpijan (oko 170-228) ih tako razumije: »Običaji su prešutna saglasnost naroda, učvršćena dugotrajnom navikom« (*Mores sunt tacitus consensus populi, longa consuetudine inueteratus*). Julijan veli: »U slučajevima u kojima ne koristimo pisane zakone treba se držati onoga što je bilo ustanovljeno običajima i navikama«. Takođe: »U slučaju da je zakon nejasan, treba primijeniti običaje i sudsku praksu, kao da je to zakon« (Kalistrus), ali i: »Običaj vodi one koji ga prihvataju, dok zakon vuče i one

koji to neće«. U sukobu običaja i prava, pravnu snagu ima pravo. Drugačije je moguće samo ako je zakon izgubio pravnu snagu neprimjenjivanjem. Doduše, lokalno provincijsko pravo peregrina, izvorno razdvojeno od *ius civilis*, duže će održati svoju običajnosnu snagu, ali u periodu principata i ono će biti integrisano u *ius civilis*. Klasični period razvitka rimskog prava (prva tri vijeka naše ere) pokazuje sva temeljna, osnovna obilježja desakralizacije i de-etizacije prava. Istina, pojam pravednosti (*aequitas*) još stoji u čvrstoj vezi s pravom, shvaćenim kao »*ars boni et aequi*«. Snagu održava i koncept »*bona fides*« (savjesno i pošteno ponašanje), dok se običaj svodi na subsidiarni (sporedni, pomoćni) izvor prava.

U periodu dominata običaj kao izvor prava generalno se potiskuje. Potiskuje se on i kao način društvene regulacije u područjima obuhvaćenim pravnom regulacijom. Stvaranje prava tu pripada imperatoru, na osnovu vlasti koja proističe iz njegove ličnosti. Običaj više ne može ukinuti zakon: »Ne može se običajem ukinuti prirodno pravo«. I dalje: »Iako nije mali ugled običaja i dugotrajne navike, oni ipak ne mogu biti tolikog značaja da nadjačaju razum ili zakon«. Običaj ne može dovoditi u pitanje volju imperatora, jer on je »živi zakon poslat ljudima«, te stoji iznad zakona. Kompilatori postklasičnog perioda rimskog prava opet u izvore prava uvršćuju i običaj kao »nepisano pravo«, ali bez dalje refleksije o njegovom odnosu prema drugim izvorima prava. Na drugoj strani, proces individualizacije moralne svijesti i njezino osamostaljivanje od običaja reflektovano je u rasponu od Senekine etike do kraja rimske filozofije. Time se pokazuje kako je običaj postajao reziduum pravne i moralne svijesti, te se transformisao u prostu socijalnu konvenciju.

## Feudalna običajnost

Običajnosni duh feudalizma počinje se graditi na razvalinama rimske civilizacije, baštinjenjem običajnog iskustva germanskih plemena u njihovoj patrijarhalnoj, vojno-demokratskoj i prirodno-privrednoj djelatnosti. Prva legislativna forma koju je taj duh sebi mogao dati je forma varvarskih zakona (*Leges barbarorum*). Oni predstavljaju prve kodifikacije običajnog prava germanskih naroda u ranofeudalnim državama Evrope, koje su se obrazovane na teritorijama Zapadnog rimskog carstva u periodu od 5. do 9. vijeka. Ti zakoni su zapravo zapisi starih germanskih običaja, koji su tek ponegdje u sebe uključivali odredbe rimskog vulgarnog prava. Značajniji među njima su: *Vizigotski zakon* (*Lex Wisigothorum* iz 475. godine), *Burgundski zakon* (*Lex Burgundionum* s kraja 5. ili početka 6. vijeka), *Salijski zakon* (*Lex Salica*, kraj 5. i početak 6. vijeka), *Ripuarski zakon* (*Lex Ripuarum*, početak 6. vijeka), *Alamanski zakon* (*Lex Alamannorum*, početak 7. vijeka), *Frizijski*, *Saksonski* i *Hamavski zakon* (*Lex Frisionum*, *Lex Saxonum*, *Lex Chamavonum*, iz 802. godine), te zakoni *Angla* i *Verina* (*Lex Anglorum et Werinorum*, početak 9. vijeka).

Etničko šarenilo stanovništva tih država uslovalo je personalni princip primjene ovako kodifikovanog običajnog prava, tj. za pripadnike određenog plemena važno je njihovo običajno pravo. Običajnosni duh feudalizma od početka je dobio mnogo snažnije legitimacijsko posvjećenje, nego što su ga ikada imali helenski i rimski duh. Legitimacija mu je dolazila iz hrišćanske religijske paradigme. Izdvojenost kanonskog (crkvenog) prava, koje je stvarano na crkvenim saborima od 3. do 9. vijeka, u tom je duhu značila novum jednog tipa regulacije djelanja.

Razvitak feudalnih odnosa vremenom je stvorio potrebu da se običajnosni sklop regulacije ljudskog djelanja nadopuni novim oblicima pravne regulacije, tj. izgradnjom složenijih pravnih sistema prema naraslim potrebama vremena. Preuzimanje starih obrazaca rimskog prava, počevši od 12. vijeka predstavlja prvi krupniji korak u razlaganju jedinstvenog feudalnog običajnosnog duha. Englesno feudalno pravo je izuzetak u tom procesu, jer u svom stvaranju od 12. vijeka trpi znatno slabiji uticaj rimskog prava. Za razliku od kontinentalnog prava, u kome su zakonodavni organi vladar i parlament, englesko pravo je težište stvaranja prava postavilo na sud. Jedan od trajnih izvora prava, pored zakona (statute law) i sistema pravičnosti (equity law), bilo je i ostalo opšte (običajno) pravo (common law).

Proces razlaganja običajnosnog duha feudalizma teče od Makijavelijeve de-sakralizacije politike, preko novovjekovnih teorija prirodnog prava, fiziokratske i klasične ekonomske teorije, do otkrivanja novovjekovnog subjektivističkog i individualističkog shvatanja morala.

## Rađanje moderne diferencije običaja, prava i morala

U Novom vijeku običaji postaju posebni rezidualni oblik društvenog normiranja ljudskog djelanja, koji nastaje osamostaljivanjem političke, pravne, ekonomske i moralne regulacije djelanja. Preostali prostori djelanja se stoga počinju podvrgavati običajnoj regulaciji djelanja. Istina, u filozofskoj i naučnoj refleksiji dugo će se još miješati post-feudalni pojam običaja s modernim pojmom morala. To dolazi otuda što se u novovjekovnoj filozofskoj svijesti teško probijalo i prihvatilo saznanje da subjektivizacija i individualizacija čovjeka donosi razliku i suprotnost u jedinstvo prava, običaja i morala, te donosi povijesnu i misaonu teškoću pred otvaranjem pitanja o mogućnosti da moral, kao individualno uvjerenje pojedinca, opet stekne neko objektivno važenje.

Prvi jasan uvid u novo iskustvo razlike i suprotnosti običaja i morala ostvario je *Tomazius* (C. Thomasius, 1655-1728). U svojoj praktičkoj filozofiji on raslikuje tri samostalna područja regulacije ljudskog djelanja: *iustum* (pravo, pravno), *honestum* (moralno dobro, vrlina) i *decorum* (pristojnost). Običaji (Sitten) su »principia decorum«, tj. pravila društvene pristojnosti, načela razboritog ponašanja u društvu, koje ne treba miješati

s načelima prava i morala. »Praecepta iusti« (pravni propisi), »praecepta honesti« (moralni propisi) i »praecepta decori« (propisi društvene uljudenosti) služe ljudskoj težnji za srećom. Ovi potonji, kao običaji, nijesu za Tomaziusa prosto konvencionalnog karaktera, jer uz pravne i moralne propise disciplinuju ljudske strasti, te dovode ljudske afekte u jedan poželjni red i time postavljaju uslove za individualnu sreću. »Decorum« kao običaj ima značenje društvenog pravila »uljudenosti«, pristojnosti i ugladenosti. Običaji su etički neutralni, jer su pred-moralni subjektivni princip djelanja, ali bez veće snage društvenog normiranja djelanja. Suprotno Tomaziusu, Volf pojmu »Sitte« daje značenje morala (onoga što je kod Tomaziusa »honestum«) kao »uvijek opstojećeg načina određenja vlastitog vladanja«. Moral predstavlja »mores animi« (običaji duše«), zasnovan na »principia interna« (na unutrašnjim principima pojedinačnog čovjeka).

U Kantovoj moralnoj filozofiji pojam običaja potpuno gubi svoje sistematsko mjesto zbog toga što se tu pojam morala izvodi iz slobode i spontanosti, na apriornim principima moralnog zakonodavstva. Moral se ne utemeljuje empirijski, nego apriorno. Običaji (Sitten) nijesu ništa drugo nego »maniri i način života«, te nemaju apriorni, nego samo empirijski karakter važenja. Oni ne počivaju na moralnom zakonodavstvu uma, te time ne mogu biti odredbeni razlozi djelanja. Teorija o apriornosti običaja nije moguća, jer to bi bilo u suprotnosti s idejom moralne autonomije volje čovjeka. Autonomija volje ne trpi nikakvo habitueliziranje, bilo kao individualna navika, bilo kao socijalna navika (običaj). Zato moralna vrlina i dužnost ne smiju pasti u područje onoga pred-refleksivnog i habituelnog, jer time se gubi sva veličina moralnog principa, uopšte, moralno dostojanstvo čovjeka. Moralna autonomija čovjeka ne smije postati navikom, jer uvijek mora biti nova i izvorna. Habitueliziranjem kroz običaj i naviku, njoj se oduzima moralna vrijednost, jer se ukida moralnu slobodu. Moralna sloboda ne može se habituelno i institucionalno utemeljiti, kao nekakva društvena moralnost, jer je neponovljivi čin pojedinačnog čovjeka. Ovim Kantovim stavovima konačno se slama feudalna običajnosna tradicija, ali se i otvaraju brojne misaone teškoće realnog djelatnog karaktera morala. Osnovna teškoća sastoji se u tome što autonomna moralna volja ostaje kod Kanta jedna apstraktna i nedjelatna »dobra volja«. On tu teškoću pokušava savladati raspravom o etičkim dužnostima ljudi, jednih prema drugima, te raspravom o »vrlinama ophođenja« (virtutes homiliticae). Time Kant pokušava povezati Tomaziusove pojmove honestum (moral) i decorum (običaji). Budući da čovjek ne treba da ostane društveno izolovan (separatistem agere) u svom »nepokretnom središtu svojih načela«, mora on kultivirati svoju »kosmopolitisku nastrojenost« radi druželjubivosti i pristojnosti (humanitas aethetica et decorum), tj. radi slijeđenja građanskih običaja pristojnosti. Ipak, to su samo sporedna djela (parerga) »lijepog privida«, koji je sličan vrlini,

dakle, »sitni novac« konvencionalne uljudnosti bez većeg značaja i »puki manir opštenja«.

## Hegelov pojam običajnosti

U kritičkom sučeljavanju s Kantovom apsolutizacijom individualne moralne svijesti, koja je onemogućila filozofsko zasnivanje drugim modernih oblika djelanja, pa i običaja, Hegel nastoji pomiriti epohalno novi princip subjektivnosti sa starim aristotelovskim pojmom *ethos*. Tačnije, Hegel hoće da pronađe i filozofski zasnuje dublju jedinstvenu običajnosnu bit modernog društvenog djelanja, koja se pokazuje ispod prizora »potmulog pritiska« modernih poredaka djelanja, koji stoje u odnosima suprotnosti i opreke. U cjelini modernog djelanja moralno djelanje je samo jedan tip i poredak djelanja, koji svoj prostor mora tražiti u području individualnog i nad-individualnog djelanja. Tek *rezultanta uzajamnog sučeljavanja* tih poredaka djelanja (politike, prava, ekonomije, morala i običaja) tvori ono moderno-običajnosno (*das Sittliche*), kao »po sebi i za sebe opštu umnu volju«, tj. »opšti način postupanja« (*die allgemeine Handlungsweise*) ili »običaj« (*Sitte*). Dakako, tako shvaćen običaj nije onaj stari aristotelovski, *tradicionalni ethos*, koji u čvrstom jedinstvu drži nerazdijeljene oblike djelanja. On je *novi građanski ethos*, koji usklađuje suprotnosti i opreke u porecima djelanja. Opšti karakter djelanja u građanskoj epohi podrazumijeva slobodni i samostalni razvitak svakoga oblika djelanja, sa stalnom prijetnjom rastrojstva djelanja. Naime, takav slobodni razvitak u sebi održava mogućnost da se politika odvija samo kao tehnika vladanja silom, pravo kao hladna formalizacija pojedinih regija društvenosti, ekonomija kao »životinjsko carstvo« egoističkih jedinki, moral kao bjegstvo iz javnog života u »unutrašnju emigraciju« etc. Samo *rezultanta* tih djelatnih sila može obezbijediti građanski oblik humaniteta, kojega Hegel imenuje pojmom moderne građanske običajnosti. Njezina pretpostavka je moderno iskustvo slobode, subjektivnosti i refleksije, tj. svjesno i slobodno habitueliziranje slobode, običaj slobode. Zato »etička nauka o dužnostima« nije ništa drugo nego krug moderne običajnosne nužnosti.

## Ničeovi pojmovi običaja i morala

Istraživanje predočenih pojmova u Ničeovoj filozofiji praćeno je jedinom velikom teškoćom. Ona dolazi od značajne konfuzije koja prati njegov pojam morala.

S jedne strane, Niče pod pojmom morala misli na »individualnost« kao proizvod tradiranih običaja u smislu »moralnosti običaja« (*Sittlichkeit der Sitten*). U Aristotelovom smislu, to bi značilo dominaciju običaja



(ethos) nad individualnim karakterom (ethos), a u Tomaziusovom smislu dominanciju decorum nad honestum.

Na drugoj strani, bez temeljnijeg razumijevanja prijeloma u osnovnom značenju pojma morala kojega je donijela Kantova etika, Niče pod pojam morala podvodi građansko individualističko iskustvo djelanja. Time se u Ničeovom pojmu morala nerazdijeljeno *miješaju dva posve različita povijesna sloja moralnog fenomena*, tj. miješaju se povijesna i sistematska perspektiva mišljenja morala. U povijesnoj perspektivi (u helenskom, rimsko-republikanskom i feudalnom iskustvu) individualno djelanje čovjeka (moralnost) opstoji u čvrstom jedinstvu s drugim oblicima djelanja, te stoga ne može ni biti posmatrana kao samostalni poredak djelanja individue. Sistematska perspektiva, koja se bazira na modernom građanskom iskustvu, moral shvata kao osamostaljeni oblik individualnog djelanja. Kada se te perspektive pomiješaju, onda moraju nastati nesavladive misaone teškoće, jer se pojmom morala određuju dva srodna, ali u bitnom različita fenomena ljudskog djelanja.

Na jednoj strani, Niče pojmom morala imenuje proces koji se odvija u starom običajnosnom duhu, naime, proces uspostavljanja individualnog karaktera iz običaja. Cijelu tu strukturu, koju je Aristotel temeljno razložio u njenim bitnim određenjima, Niče naziva posve neodređeno »moralnošću običaja«. U vrednovanju povijesnog i civilizacijskog smisla toga procesa kod njega postoji značajno kolebanje. Jednom njegova deskripcija »moralnosti običaja« umnogome podsjeća na Hegelovu deskripciju pojma običajnosti, ali ta je deskripcija vrijednosno potpuno negativno obojena. Za Ničea je taj mučni povijesni proces kultivizacije čovjeka samo »pokornost običajima, ma koje vrste mogli oni biti«. Običaji su »predanjem preneseni način djelanja i prosuđivanja«, iznuden tradicijom, koji zahtijeva poslušnost. Običaj podrazumijeva strah, ali ne platonovsko strahopoštovanje kao »moralni stid«, nego »strah od nekog višeg intelekta koji tu naređuje, od nepojamne, neodređene moći, od nečega što je više od ličnog; to je praznovjerje u tom strahu«. Istom duhu običaja pripadaju i odgoj i njega zdravlja, brak, medicina, zemljoradnja, rat, govorenje i čutanje, opštenje među sobom i s bogovima, jer, »prvobitno je sve bilo običaj«. Spram njega nije se moglo isticati ništa lično i individualno, jer mu se pojedinac mora žrtvovati. Kazna za ogrješenje o običaj doživljava se kao da najprije »pada prije svega na zajednicu«, te zato u njoj mora vladati »praznovjerna strepnja«. Krivica pojedinca shvata se kao krivica zajednice. Život počiva na »strahovitim pritiskom« običajnog duha nad svim pojedincima, na opštoj »nesvojevoljnosti«. »Običaj predstavlja iskustvo onih što su nam prijetili o tobože korisnom i štetnom«. Osjećaj za običaj je stoga osjećaj za njihovu »starost, svetost i neospornost«, upravljen protiv sticanja novih iskustava, te je utoliko zaglupljujući.

Na drugoj strani, Ničeova deskripcija toga surovog života prema običajima, dobiva neočekivani dijalektički obrt u pozitivnom vrednovanju. Na toj drugoj interpretacijskoj liniji »moralnost običaja« tumači se kao

ogromni rad čovjeka na sebi samom, kao dugi »praiistorijski« rad. Niče nije bliska misao da običajnosni duh povijesno dopire do same građanske epohe, nego ga gura unazad u ono »praiistorijsko«. Zbog toga mu se otvaraju nesavladive misaone teškoće kada sadržaj toga duha posuđuje iz potonjih povijesnih epoha. Sada on »moralnost običaja« sagledava kao opravdanu, bez obzira na njenu »okrutnost, tiraniju, tupost i idiotizam«. »Uz pomoć moralnosti običaja i društvene ludačke košulje čovjek je stvarno bio napravljen proračunljivim«. Zaključak je potpuno hegelovski : najzreliji plod dugog povijesnog rada običajnosnog duha je »suverena jedinka« ! Čini se da Niče tu hoće da prikrije kantijansko-hegelijansku provenijenciju toga delikatnog dijalektičkog zaključka. Kod Kanta i Hegela suverena i autonomna jedinka, konačno povijesno oslobođena od teškog pritiska običajnosnog duha, nije ništa drugo nego moralni čovjek, odnosno, pravna osoba, moralni subjekt i moderno porodično-građansko-političko biće. Međutim, za takvu soluciju Niče nije spreman, jer ona bi iz temelja srušila njegovu kritiku evropskog homocentrizma i logocentrizma. Zbog toga, njegovo određenje te »suverene jedinke« kao »nadmoralne jedinke« nije drugo nego izbjegavanje te solucije, koje u deskripciji toga »nadmoralnog« ne može pobjeći od Kantove i Hegelove deskripcije »moralnog«, nego je zapravo na svoj način ponavlja. Izvjesno je da je Niče bio svjestan toga ponavljanja, ali i neopterećen brigom za unutrašnju konzistentnost vlastitih nosećih stavova. Naprimjer, Sokratu će pripisati neoprostivu krivicu za nihilistički hod zapadne civilizacije, ali isto tako, proglašiće ga herojem u borbi protiv »moralnosti običaja« i »osnivačem morala«.

## Vuntovo određenje običaja, morala i prava

U svom djelu *Etika*, Vilhelm Vunt (1832-1920) daje sistematsko i istorijsko određenje odnosa običaja, morala i prava. Najprije on određuju običaj kao »normu svojevoljnog djelanja koja, vladajući u narodnoj ili plemenskoj zajednici, nije iznuđena nikakvim određenim zapovijestima ili kažnjavanjem za svoje narušavanje«. Nije, doduše, običaj bez određenih sredstava prisile, ali su ona neobavezujućeg karaktera. Ta se sredstava ne sastoje ni u unutrašnjoj zapovijesti dužnosti, kao kod morala, niti u spoljašnjoj prijetnji kaznom, kao kod prava. S moralom mu je srodno da počiva na unutrašnjim sredstvima prinude, a s pravom spoljašnja sredstva prinude. Prva sredstva odvrćaju čovjeka od suvišnog razlikovanja sebe od drugih ljudi, te su spojena sa sklonošću za podražavanjem. Druga sredstva odvrćaju od većih odstupanja od normalnog načina djelanja, koja se sankcioniraju odgovarajućim prigovorima. Odvrćanje može djelovati na slabije karaktere koliko i griža savjesti, a realna šteta od kažnjavanja tu može biti veća od kažnjavanja za povredu prava. U snazi običajne sankcije, koju je moguće bespoštedno konistiti, Vunt vidi

objašnjenje činjenice da neki narod može živjeti u uređenom stanju, iako ne posjeduje zakonodavstvo u modernom smislu.

Iz tih stavova kod Vunta gradi se povijesni pogled na egzistenciju običaja. U prvobitnim stanjima kulture pravni poredak je inkorporiran u običaje, zbog čega sa mu i sredstva prinude energičnija (ponižavanje, tjelesno kažnjavanje i ubijanje). Čak i narušavanje propisa koji su s naše tačke gledišta najbeznačajniji, može biti kažnjeno kao ozbiljno narušavanje poretka. Pravo još nije izdvojeno iz običaja. Do izdvajanja dolazi usljed nužnosti da se cjelina običaja razdijeli na dva područja. Jedno će sadržati norme čije očuvanje ima najvišu vrijednost, te mora biti zaštićeno fizičkom silom, a drugo ostaje pod vlašću umjerene prisile, koja pobuđuje želju da se djela onako kako to čine i drugi, da bi se steklo poštovanje u društvu. Vunt se ne slaže s mišljenjem da je transformacija običaja u pravo nastala iznenadno i djelovanjem velikih zakonodavaca, ali dopušta mogućnost postepenog preoblikovanja slabijih okova običaja u snažnije pravne veze. On je skloniji uvjerenju da nije naprosto običaj učvršćen u pravo, nego da je on, vezujući čovjeka čvršćim spoljašnjim sredstvima prisile, u svom raspadanju na običaj i pravo, dao pravu spoljašnja sredstva, a za običaj zadržao blaža sredstva društvenog podražavanja i pritiska javnog mnijenja. Ipak, zadugo im je zajedničko da običajne i pravne norme stiču snagu važenja dugim navikavanjem. U složenom procesu njihovog razdvajanja striktno objavljeni i pisani zakoni nastaju znatno kasnije od svog običajnog izvora. Čak i kad nastanu, ne mogu potpuno obuhvatiti ono živo pravo koje gospodari u svijesti naroda, koje se razlikuje od čistog običaja jedino pribavljanjem sredstava prisile, kojima se koristi. Zato su Rimljani pojmom običaja (*mores*) imenovali i područje nepisanih zakona, iz kojih je poslije crpljeno pravo zakonodavstvo, pri čemu su oni i ovdje imali u vidu odsustvo spoljašnjih promulgacija (obnarodovanja), koje su bile vezane uz pojam zakona (*lex od legere* = čitati, objavljivati). Time se objašnjava strogost kojom su Rimljani čuvali svoje običaje, koja nije bila slabija od strogosti primjene zakona. Mi današnji, veli Vunt, manje smo osjetljivi na težinu običajne nego pravne prinude, zbog širenja svijesti o individualnoj slobodi.

Vunt otklanja i onaj nesporazum u modernoj svijesti (i njezinoj filozofskoj refleksiji) iz koga izvire uvjerenje da je prisila običaja nešto moralno, što onda dovodi običaje u neposrednu blizinu s moralom ili do njihovog pojmovnog miješanja. Srodnost običaja i morala nešto je samo spoljašnje, kao srodnost sredstava koja se koriste za njihovo ispunjavanje. Kod njih su ta sredstva psihičkog, a kod prava fizičkog karaktera, jer tiču se gubitka društvenog ugleda. Uostalom, smatra Vunt, prvobitnim jedinstvom običaja i prava obuhvaćena je i moralnost. Juridičko i moralno područje regulacije djelanja imaju povijesni izvor u običajima. Međutim, to je izvor i običaja koji su moralno indiferentni, tj. koji nemaju moralno svojstvo. Postojanje takvih običaja pokazuje da običajna regulacija postoji i poslije izdvajanja prava i morala iz nje, jer ona je šira od obje.

Običaji mogu povratno djelovati, uzimajući u zaštitu pravnu i moralnu sferu, štiteći dodatno njihove normativitete. Mogu običaji imati i normativitet, koji je u opreci s pravnim i moralnim normativitetom, što je slučaj s lošim običajima (Unsitte). Procijenjeni s moralnog gledišta, oni ne treba da postoje. Uopšte, običaj može zalaziti u područja moralnog, nemoralnog i moralno-indiferentnog.

Daljim određenjima Vunt hoće da istakne složenost odnosa običaja prema pravu i moralu, uvodeći u analizu i pojmove *navike* (Gewohnheit) i *uobičajenosti* (njem. *Brauch*, što takođe znači i »običaj«; naš jezik ne može pogodno izraziti razliku između *Sitte* i *Brauch*, na koju Vunt smjera). Naime, izdvajanjem prava i morala iz povijesnog jedinstva s običajima, običaji dalje egzistiraju u području koje čine navika i uobičajenost. Logička struktura toga područja pretpostavlja *naviku* kao najširu, jer ona je »način svojevijnog djelanja, koga smatramo svojstvenim isključivo nama«, jer tom djelanju nedostaje zajedničnost, koju posjeduju običaj i uobičajenost (*Brauch*). Navika je individualno pravilo ponašanja, a kada odgovara naviknutom načinu djelanja društva, kome pripada njezin nosilac, onda se ona preobraća u uobičajenost. Uobičajenost (*Brauch*) je socijalna navika, jer pripada uvijek društvu, a ne pojedincu, tako da može biti porodična, plemenska, grupna i narodna. Običaj (*Sitte*) je uži oblik uobičajenosti (*Brauch*). Običaj je, dakako, i navika, jer slobodno postavlja svojevoinja djelanja, ali on je i uobičajenost, jer uvijek pripada socijalnoj vezi ljudi, ali za razliku od nje, običaj posjeduje normu i moralnu prinudu. Njegovo je mjesto u narodu, dok uobičajenost pripada porodici i socijalnim grupama. Dok je navika stvar slobodnog izbora pojedinca, dotle uobičajenost ima određenu prinudu koja dolazi od primjera, a običaj ima normu prisile.

Vunt odriče vrijednost istorijskoj interpretaciji porijekla običaja iz individualne navike. Nerazdijeljenost pojmova običaja i navike u helenskom pojmu *ethos*, ne može biti dokaz za tu interpretaciju. Naprotiv, ispitivanje porijekla konkretnih običaja uvijek vodi otkriću starijih običaja, za koje se mora pretpostaviti da su proizvod izvornijeg kolektivnog uma, a individualna navika može dugim i sporim procesom naći sebi prostor u moći običajnog kolektiviteta, da bi povratno djelovala na običaje. Dakako, neosporna je teza da običaji djeluju na stvaranje individualnih navika. »Sva naša sadašnja kultura obiluje takvim uobičajenostima, koje ne predstavljaju ništa drugo nego ranije običaje, koji su postali ili nerazumljivi ili su izgubili svoje izvorno značenje ili su, pak, preokrenuti da služe drugim ciljevima«. Doduše, moguć je i obrnuti proces, naime, da običaji nastaju iz navika, ali takve forme brzo iščezavaju. Jezik ih naziva *modom*, razlikujući ih od običaja i uobičajenosti, koji su trajniji. *Moda* se uvijek tiče onoga spoljašnjega, te je lako promjenljiv oblik življenja. Iako je ona »polu-sestra« uobičajenosti, konzervativna kao i običaj, sva je okrenuta ka promjeni.

Cjelini Vuntove analize predočenih pojmova i fenomena znatno snižava vrijednost jedan krajnje neuspješni pokušaj »sistematike običaja«. Predočena analiza pokazuje jasnoću razlikovanja *običaja* (Sitten) i *moralnosti* (Sittlichkeit), ali kada je Vunt primijeni na »sistematiku običaja« onda se ti pojmovi i fenomeni počinju miješati, jer Vunt nema jasnu sliku o kompleksnim odnosima modernih poredaka djelanja.

---

Irina Deretić

Filozofski fakultet  
Beograd, Srbija

## GADAMEROV „REVOLUCIONARNI KONZERVATIVIZAM“

Da li nešto što je konzervativno u isti mah može biti i »prevratničkog« karaktera, kadkada i u odnosu na ono što se »konzervira«? <sup>1</sup> Naše je mišljenje da se pripisivanjem ovih političkih floskula (koje neretko gube smisao i blede zbog prekomerne upotrebe) pogađa paradoksalni karakter pozicije Gadamerove filozofske hermeneutike, ili bar dva njena vrlo bitna segmenta. Tokom rada nastojaćemo pokazati da je reč samo o prividnoj paradoksalnosti dva njegova stanovišta, od kojih je jedno vezano za pojam tradicije, a drugo za karakter interpretativnog procesa.

Opšte je poznato da je Gadamerovo rehabilitovanje tradicije, koja je prosvetiteljskom kritikom dovedena u pitanje, i njome postavljena u opozitni odnos prema samoj kritici kao takvoj, naišlo na izrazito kritičku recepciju, koja je podjednako i filozofski i politički obojena, ma da sam Gadamer u autorefleksiji vlastitog postupka, tj. davanju afirmativnog značenja predrasudama, autoritetu i tradiciji, odbija da joj pripiše nekakav naročiti politički karakter. I doista on se poziva na svima poznatu činjenicu svakog razumevanja, bilo da se odvija na kolektivnom ili ličnom planu, naime, na to da je ono saodređeno vlastitom predistorijom. Međutim, Gadamer ne ostaje isključivo na tome. Proces sećenja, obraćanje iskustvima iz predaje(a), i konzerviranje toga jeste nešto što Gadamer ne opisuje samo u fenomenološkim, nego i u normativnim kategorijama.

U ovom radu nastojaćemo pokazati da njegovo rehabilitovanje tradicije nema neki neo-romantičarsko konzervativni predznak (kakav ima kod Gelena, Libea i Šloskog), kako bi moglo da izgleda marinijskom duhu, koji novo i staro, prošlost i budućnost, tradiciju i kritiku razumeva kao međusobno isključujuće opozitne parove. A to ćemo težiti da potkrepimo Gadamerovim možda najkritikovanijim stavom, koji u stvari predstavlja izokretanje čuvene Šlajermaherove hermeneutičke maksime.

Gadamerov pojam tradicije proizilazi iz njegovog odnosa prema dva međusobno suprotstavljena »kulturno-istorijska pokreta«, <sup>2</sup> prosvetitelj-

---

<sup>1</sup> Povratak tradiciji (vlastitoj ili tuđoj) u vremenu koje se distancira od običaja, predanja, priča, svega onoga što je u prošlosti zabeleženo, jer ga je vredno bilo zabeležiti, često se negira etiketama političkog diskursa, kojima se apeluje u najekstremnijoj instanci na njihovo teorijsko i političko diskvalifikovanje, i kao takav liči na »prevratnički« pokušaj bez velikog izgleda na uspeh.

<sup>2</sup> Ne bi bilo ispravno razumeti romantizam i prosvetiteljstvo samo kao dva istorijski fiksirana pokreta, nego i kao određena stanovišta koja mogu biti prisutna u

stva i romantizma, i to pre svega kritikom ekstremnih stavova i jednog i drugog. U tom dvostrukom razračunavanju (*Auseinandersetzung*)<sup>3</sup> sa sopstvenom prosvetiteljskom i romantičarskom tradicijom Gadamer profiluje vlastiti stav, koji vrlo spretno balansira između ova dva opozitna *Weltanschauung*-a.

U kritičkom razgovoru sa »progresivnim« prosvetiteljstvom i sa »regresivnim« romantizmom<sup>4</sup> čini se da on sintetiše afirmativne aspekte i jedne i druge pozicije kako bi, s jedne strane, izbegao diskreditovanje tradicije, a s druge, kritičku opreznost i distancu, koja bi trebalo da podrazumeva svaki »dijalog« i to ne samo onaj sa tradiranim sadržajima. Pa ipak, prilikom iznicanje ove tvrdnje trebalo bi biti oprezan. U isticanju uloge i značaja tradiranih iskustva prošlosti u svakom razumevanju Gadamer je, bez obzira na kritiku »tradicionalnog« romantizma, njemu mnogo bliži nego prosvetiteljstvu, što se da zaključiti i po mesto, koje zauzimaju mislioci i pesnici romantizma u projektu filozofske hermeneutike.

I stoga on se zalaže za »ispravku« prosvetiteljstva, koja se ne sastoji u odbacivanju »umskih razloga«, ili, pak, u pozivanju na nereflektovani autoritet predaje, već u ispravnom uviđanju da tradicija saodređuje kako naše lično i praktično ponašanje, tako i političke institucije.<sup>5</sup> U tome se sa Gadamerom možemo u potpunosti složiti. Još bismo preciznije gadamerovsku poziciju mogli razumeti kao preuzimanje koraka karakterističnog za romantizam kako bi se prevazišle njegove granice u lancu refleksivnih činova sadržaja, koji su nam preneti, pri čemu je taj proces uvek otvoren, što je opet romantičarske, šlegelovske<sup>6</sup> provenijencije. Upravo posredstvom tog pojmovnog okvira, u čijem je temelju ključna novovekovna

---

svakom vremena. U književnosti se romantizam javlja kao »reakcija« na klasicizam, pa se »klasično« i »romantično« posmatraju kao opoziti. Između ostalog uporedi odrednicu »Romantik, das Romantische« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8: R-Sc, Darmstadt 1075-1086.

<sup>3</sup> Gadamerov kritički »razgovor« s romantizmom i prosvetiteljstvom je hegelijanske provenijencije.

<sup>4</sup> Da bi konsituisao i izdvojio svoju poziciju Gadamer ne ulazi u sve aspekte ni jednog ni drugog »svetonazira«. Samim tim što ih protivstavlja njihovi stavovi se radikalizuju, dok bi bez tog konteksta oni izgubili na oštrocima.

<sup>5</sup> Up. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, S. 285.

<sup>6</sup> Fridrih Šlegel (Fridrih Schlegel) mislilac je iz doba romantizma koji se obično ima u vidu kada se govori o nezavršenosti svakog interpretativnog procesa. Mogla bi se uputili kritika jednom takvom tipu rezonovanja. Naime, formalno posmatrano ono podseća na logičku grešku *regressus ad infinitum*.

Međutim, trivijalno bi bilo svesti nedovršenost interpretativnog procesa na beskrajni regres u zaključivanju, pa, čak, i kada je reč o interpretaciji neke konkretne filozofije. Time se ne samo dogmatizira ta poslednja »jedino ispravna« interpretacija, nego se njenim dovršenjem i zaključivanjem isključuje iz dalje rasprave. Mumifikovanje jedne interpretacije ne implicira otvorenost za beskrajno mnoštvo raznovrsnih tumačenja, za koje ne važe ni logički ni epistemološki kriterijumi validnosti.

kontroverza na liniji tradicija i kritika (koja svoj istorijski ekvivalent ima u romantizmu i prosvetiteljstvu), Gadamer dolazi do teze o konstitutivnom značaju tradicije za svaki hermeneutički akt.

U zaprečavanju bilo kakve slobodne i na umu zasnovane spoznaje, prosvetiteljskom refleksijom »osvetljeni« pojmovi predrasude, autoriteta i tradicije postaju temeljni pojmovi filozofske hermeneutike, te tako paradoksalno predstavljaju neizbežne polazne tačke u bilo kojem činu »oslobađanja« od njihovih vlastitih okova. Takvo nešto ne bi bilo izvodljivo da Gadamer nije ukazao na drugu, potisnutu konotaciju tih pojmova.

Uzmimo za primer tradiciju.<sup>7</sup> Svaki čin razumevanje (ukoliko je uopšte po sredi razumevanje, a ne puka reprodukcija nečega) počiva na svojevrsnom produktivnom prisvajanju sadržaja, koje, pored ostalog, u naš vidokrug razumevanja dolaze iz prošlosti. Tradicija se javlja u dvostrukom smislu. Ona nužno sadoređuje(u) svako razumevanje i tumačenje, a može biti i predmet razumevanja i tumačenja. Poput ličnosti, i svaka kultura se zasniva na nekom predanju, na onome što nam je preneseno, na određenim oformljenim i tradiranim sadržajima. Ukoliko izbrišemo predanje, koje konstituiše i našu kolektivnu i ličnu samosvest, izbrisali bismo i sebe same. U okviru postavljenog tematskog okvira ovog skupa mogli bismo dodati da tradicija omogućava integraciju u iskustva sadašnjosti.

Tradirani sadržaji iz prošlosti ne saodređuju samo svako iskustvo razumevanja, nego su prisutni i dejstveni uvek, čak, i u onim prevratničkim vremenima, kada se s prošlošću naizgled potpuno raskida. Stanje, koje nastupa posle revolucionarnog prevrata, ne predstavlja radikalni prekid u »svetu života«, već se određena iskustva starog, s kojima se raskida, zadržavaju u drugačijoj formi.<sup>8</sup> Ovim što smo prethodno kazali ne negira se novost *novum*-a, nego se ukazuje na kontinuitet »diskonti-

<sup>7</sup> Tradicije se ne da konkluzivno definisati, niti takvo određenje nalazimo u Gadamerovom tekstu, što ne implicira posedovanje samo maglovite predstave o njoj. Postavlja se pitanje da li se, kada nastojimo da odredimo šta je hermeneutika, oslanjamo na jednu ili više tradicija, ili, na onu, koja je u određenom vremenu dominantna. Dok su u prošlosti često dve noseće tradicije bile u polemici, danas se susrećemo sa mnoštvom različitih tradicija, od kojih jedna nastoj da se nametne na globalnom planu.

U vezi sa odgovorom na pitanje šta je tradicija koji je vrlo blisko povezan sa nekim momentima gadamerovskog razumevanja tradicije videti poglavlje: »What Is Tradition«, u knjizi: G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven and London 1992, pp. 195-212.

I vlastitu ustrojstvo filozofske hermeneutike Gadamer bazira na različitim tradicijama, ili, preciznije kazano, u njegovoj filozofiji prelamaju se različite filozofske tradicije počevši od Platona i Aristotela, preko Kantove estetike, nemačke romantike, Hegelove filozofije, Diltajeve filozofije života, do fenomenologije i Hajdegera.

<sup>8</sup> Gore rečeno ne implicira – mada bi neko mogao steći takav utisak – da se iz okova tradicije ne može izaći čak i kada nastojimo da s njom radikalno prekinemo. Jasno je da se tradicija ne da svesti na jednu tradiciju. Napokon i prosvetiteljstvo jedna je od duhovnih tradicija čovečanstva.



nuiteta« u istoriji, i naglašava da se sistematsko i potpuno negiranje tradicionalnih oblika nikada zapravo ne dešava, iako se oni javljaju u drugačijem, prilagođenom vidu u novom istorijskom »trenutku«.

U ovom kontekstu Gadamerov oponent u polemici<sup>9</sup> na liniji tradicija-kritika Habermas ističe da je »kritika vezana za tradiciju koju kritikuje«,<sup>10</sup> što znači, prvo, da kritika proizilazi iz određene tradicije o kojoj prosuđuje – i to ukoliko je uopšte kritika, tj. raspravno-argumentativnog karaktera, a ne ostrašćeno degradiranje i »uništenje« protivnika, što je često motivisano vanteonijskim razlozima – i drugo, da kritika prisvaja na taj način što vrši selekciju tradiranih sadržaja u »stvaralačkom dijalogu«. Gadamer bi stavio potpis ispod gorecitiranih reči, jer je celokupna njegova misao time prožeta. Kritika i tradicija nisu međusobno isključujući pojmovi, nego su, naprotiv, oba uključena prilikom procesa razumevanja i tumačenja.

Razumevanje ne predstavlja nekreativno, reproduktivno prisvajanje sadržaja iz prošlosti, bez kritičke distance (*wollens nollens* odstojanje u odnosu na prošlost po sebi je uvek prisutno), već, naprotiv, podrazumeva stalno reflektovanje i preispitivanje sadržaja iz prošlosti. Filozofska hermeneutika teži uspostavljanju izbalansiranog odnosa, u kome, s jedne strane, sadržaji predanja, da se metaforički izrazimo, »progovoraju svojim sopstvenim jezikom«, a s druge, gde se udeo »horizonta« interpretatora sastoji u tome što se recipiranom sadržaju pridaje jedan novi smisao.<sup>11</sup>

Mogao bi se uporediti eklektički karakter Gadamerove filozofske hermeneutike, u pogledu prožimanja različitih, pa čak i heterogenih uticaja u njoj, i samog procesa razumevanja, koji predstavlja žižu, kroz koju se prelamaju najraznorodniji elementi. Naše razumevanje je složen proces, poput savremene kulture, koja je pre sklop različitih tradicija, koje se prepliću i na sinhronom i na dijahronom planu, nego što je po sredi jedna tradicija, obrazovana na osnovu određenog monolitnog modela, čiji su svi segmenti međusobno usaglašeni.

Nekritičko prisvajanje misli, stavova iz predaje, koje uvek podrazumeva pasivni proces reprodukcije starog, suprotno je duhu filozofske hermeneutike, kao što ona bez kritičke rezerve nikada ne preuzima odgovore na današnja ili svagdašnja pitanja u sadašnjim pomodnim intelektualnim »gibanjima«. Gadamer se često obraća tradiciji u »dijalogu« kako sa njenim predstavnicima, tako i sa sopstvenim savremenim filozofskim pravicima. Ukoliko bi suprotno bilo tačno – naime, to da tradicija i

<sup>9</sup> U vezi sa raspravom Gadamer-Habermas uporediti polemičan i podsticajan tekst Đ. Vukadinovića. Up. Đ. Vukadinović, »Gadamer i Habermas: Neočekivani ishod jednog filozofskog spora«, u: *Filozofski godišnjak* 1995-8, str. 121-150.

<sup>10</sup> Up. J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, 1990, S. 88.

<sup>11</sup> To je jedna od interpretacija Gadamerove teze o »stapanju horizonata«. Uspostavljanje ravnoteže između »horizonta prošlosti« i »horizonta sadašnjosti« često nije ostvarljiv zadatak, ali nam se jasno stavlja do znanja da su i tradicija i kritika (shvaćena kao delatnost donošenja sudova) pretpostavke svakog razumevanja.

kritika stoje u disjunktivnom odnosu – ne bi platonovska dijalektika<sup>12</sup> postala uzor filozofske hermeneutike; ponajviše u tom smislu što potencijalni »razgovor« s predajom predstavlja kritičko preispitivanje sopstvenih i tuđih mnjenja, kao i »postojan rad pojma«, u cilju dolaženja do istine o »samoj stvari«. Drugim rečima, argument u prilog tvrdnje da Gadamer ne shvata tradiciju i kritiku kao međusobno isključujuće opozite sigurno jeste i to što on upravo »sokratovske razgovori«<sup>13</sup> uzima za paradigmu filozofske hermeneutike.

poziciji filozofske hermeneutike, koja rehabilituje tradiciju, stran je svaki interpretativni zahvat koji bi podrazumevao »konzerviranje« autentično prošlog sadržaja. Takvi pokušaji starog i novog romantizma (koji ima i političku obojenost neo-konzervativizma) predstavljaju u stvari lažno balsamovanje nekog neistorijskog trenutka, koji bi trebalo da bude početak i uzrok istorijskog procesa. Razumevanje prošlosti nije nikakvo vraćanje idealnom prapočetku, netaknutom civilizacijom, kulturom i napretkom; po sredi je složeno, različitim momentima predaje posredovano iskustvo; sklop na prvi pogled divergentnih dejstava, koja se prepliću i međudejstvuju.

Dakle, rehabilitovanje tradicije, u Gadamerovoj interpretaciji, nije »okamenjenje« bilo koje tradicije (čak ni one (ili onih) iz koje je sam proistekao), već predstavlja, s jedne strane, iznošenje na videlo nje kao konstitutivnog momenta bilo koje hermeneutičke situacije, a, s druge, odbacivanje svakog koncepta iz tradicije, koji bi samo zbog te činjenice (dakle, što je iz tradicije) bio zaštićen od kritike.

Poput tradicije, koju kritika reflektuje u »stvaralačkom dijalogu«, Gadamer s pravom ukazuje i na potrebu ograničenja svemoći kritike, s obzirom da ona proizilazi i na neki način biva ograničena nasleđem, na kome, s jedne strane, počiva, i koje, s druge, teži da prevaziđe. Čak ni

<sup>12</sup> Dijalektika je i predmet Gadamerovih interpretacija (i njegove habilitacione teze: *Platons dialektische Ethik*, in: *Plato im Dialog*, Tübingen 1991), ali produktivnog prisvajanja, gde ona postaje kao uzor vrlo značajan momenat u konstituisanju filozofske hermeneutike. Up. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, S. 368-375.

<sup>13</sup> »Razgovori« smisao dijalektike (koji ima i svoje etimološko »pokriće« u grčkom glagolu *dialegesthai*) jeste za Gadamera primamiji od metodološkog smisla ovog pojma. S pravom se Gadameru može uputiti prigovor u vidu pitanje ne podsećaju li ga tako interpretirani »Sokratovi razgovori« radije na »idealnu« dijalošku situaciju kao paradigmu razumevanja – u kojoj se nužnim smenjivanjem pitanja i odgovora ne vrši nasilje bilo nad sagovornicima, bilo nad »samom stvari«, već se, naprotiv, do nje dolazi tek uz »dobrovoljnu« potčinjenost sagovornika – nego na »Sokratove razgovore« u Platonovim dijalozima. Gadamerov odgovor bi mogao da glasi da dokučivanje autentičnosti platonovske namere i nije bila njegova namera. U svakom slučaju odgovor je hipotetičkog karaktera, a i sam pojam »autorove intencije«, kako smo naučili od samog Gadamera, vrlo je problematičan i nejasan kriterijum za utvrđivanje bilo čega.

Međutim, ostaje kao pitanje da li »istina« platonovske dijalektike, bez obzira da li predstavlja dobar uzor filozofske hermeneutici, biva adekvatno opisana svojevrsnom »logikom pitanja i odgovora«.

pozivanje na »samorefleksiju učesnika u dijalogu«<sup>14</sup> ne može da pruži dovoljne garancije za doseganje potpunog uvida u sadržaj interpretiranog teksta ili argumenata participiranih u diskusiji. Razlog tome jeste principijelna nedovršenost svakog tumačenja, koja, između ostalog, predstavlja otvorenost i za neko novo kritičko sagledavanje.

U literaturi najviše je osporavano Gadamerovo izokretanje Šlajermaherove čuvene hermeneutičke krilatice da autora razumevamo bolje nego što je on razumeo sebe samog u stav da njega, ako ga uopšte razumevamo (što ukazuje na ograničenost i konačnost svakog ljudskog razumevanja), samo razumevamo drugačije. Ta Gadamerova misao plodonosno je delovala na njegove kritičare, koji su je tumačili u inim implikacijama, kao zagovaranje relativizma u tumačenju, tj. nivelisanje vrednosti i brisanje razlike između ispravne i samoj stvari primerene interpretacije od one koja to nije. Gadamer na tom mestu teksta u delu *Istina i metoda* doista ostaje nedorečen.<sup>15</sup>

U svetlu našeg postavljanja pitanja i teze o validnosti i procenivanju Gadamerovog rehabilitovanja tradicije jedno je očigledno. Govorom o drugačijosti jedne interpretacije u odnosu na drugu, Gadameru se nikako ne može pripisati pozicija romantičarskog nerefektovanog tradicionalizma, niti, pak, konzerativizma u odnosu prema tradiciji. Po Gadamerovom mišljenju razumevanje ne predstavlja očuvanje i prisvajanje nekog selektovanog dela tradicije u njegovom neokmjenom vidu, nego se njime, naprotiv, unosi pomak u odnosu na prethodnu interpretaciju, zapravo jedan *novum*, skoncentrisan oko reči »drugačija«.

Suočavamo se sa novim pitanjem. Ta rečenica izvučena iz konteksta opasno vodi ka relativizmu, i može značiti gubljenje kriterijuma za razlikovanje ispravnog od pogrešnog razumevanja, što onda implicira da je svako razumevanje valjano. Važno je shvatiti »intenciju« ovog iskaza, u čijoj rekonstrukciji ni kontekst ne može pomoći, pa čak ni često Gadamerovo isticanje specifičnosti filozofske interpretacije s njenom pretenzijom za istinitošću u odnosu na filološku, koja takvih ambicija nema. Drugim rečima, filozofska tumačenja »rekonstruišu« problemski smisao dela u cilju daljih preispitivanja, dok je cilj filoloških interpretacija »rekonstrukcija« strukture i sadržaja kazanog. Osim toga, čisto relativistički smisao tog »problematičnog« iskaza demantovan je samim Gadamerovim interpretacijama kojima polemičnost i kritičnost svakako ne nedostaju.

»Intencija« Gadamerovog iskaza nadilazi prostu apologetiku nje same, i svu suptilnost primedaba upućenih njegovim nejasnim i dvos-

<sup>14</sup> Up. J. Habermas, »Zahtev hermeneutike za univerzalnošću«, u: *Hermeneutika. Teorija tumačenja i razumevanja* (Delo 2), godina XIX, br. 4-5, naročito str. 545. Veću emancipatorsku snagu refleksije Habermas vidi pre u »dubinskoj hermeneutici« psihoanalize nego u Gadamerovoj koncepciji hermeneutike, mada treba skrenuti pažnju i na eventualni nasilan karakter analitičkog prodiranja u dubine našeg nesvesnog »onog«, koje nas emancipuje od mračne strane naše ličnosti.

<sup>15</sup> Up. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, naročito S. 302.

mislenim iskazima. Ona nadilazi i same Gadamerove odgovore na njemu upućene primedbe, u kojima on ne samo da pojašnjava, nego i revidira neke od svojih postavki. Mi smatramo da je izokretanje Šlajermaherovog stava usko povezano sa Gadamerovim rehabilitovanjem tradicije. I to ćemo poentirati u zaključku našeg rada.

Dakle, ukoliko se povežu ova dva »najproblematičnija« Gadamerova stava, onda pozicija filozofske hermeneutike postaje mnogo otpornija na obe primedbe kako u pogledu davanja primata autoritetu tradicije nad kritikom – zasnovanom na umskim razlozima koja nas oslobađa za sopstveno mišljenje (mada Gadamer često ponavlja da je cilj svakog misaonog delovanja dolaženje do vlastitog stava)<sup>16</sup> – tako i u pogledu isticanja drugojačijosti razumevanja u odnosu na logičko-saznajnu nadmoć »naknadnog razumevanja« nad »izvornom produkcijom«.

Gadamerovo teza o »drugacijem razumevanju« ne implicira, po našem mišljenju, dovođenje u pitanje validnosti neke interpretacije, nego to da je bilo koja sadašnja interpretacija bolja u odnosu na prethodnu, tj. da je neko interpretatorovo »naknadno« tumačenje bolje u odnosu na autoru »izvornu produkciju«. Gadamer ne relativizuje ideju saznajnologičke validnosti interpretacije, on relativizuje ideju napretka.

Shematizacija interpretativnog procesa u vidu vertikalnog progressa, dakle, od manje dobrog ka boljem tumačenju jeste celokupnim gadamerovskim delom uveliko problematizovan pokušaj. Ukoliko je problematično »zlatno doba« prošlosti, koje romantizam veliča, onda je isto tako problematična samorazumljivost prosvetiteljske ideje napretka. Gadamer to jasno uočava i ukazuje na duboke implikacije koje ova ideja proizvodi u formiranju i sagledavanju savremenog sveta. Antropološki optimizam, koji se bazira na tehnološkom primatu, nekritički i bezrezervno veruje u pozivistički scijentizam, čak i onda kada on u svojim praktičkim implikacijama može da dovede do uništenja čovečanstva. Interpretativni progres nema ni neki objektivni parametar za utvrđivanje vlastite logičko-epistemološke validnosti sem ukoliko ne smatramo da je to Hegelov apsolutni duh ili savremeni tehnološki napredak. Mogli bismo dodati još i to da Gadamerov »revolucionarni« pojam tradicije stoji nasuprot »konzervativnom« pojmu progressa, a to ne bude puka igra reči.

---

<sup>16</sup> Ova misao se vrlo frekventno javlja u njegovim delima. Uporediti, recimo, H. G. Gadamer, *Pohvala teoriji*, Cetinje 1996, str. 159.



---

**Nenad Dimitrijević**

Central European University  
Budapest, Hungary

## KRITIČKO ČITANJE TRADICIJA I POREDAK SLOBODE

### Uvod

U ovom radu baviću se pitanjima mesta i uloge tradicije u procesu demokratske rekonstitucije Srbije. Tekst će se sastojati od dva dela. Prvi deo otvara jedna skica pojma tradicije. Potom se ispituju mogućnosti i granice analitičkog određenja ove kategorije, kroz uvođenje i protivstavljanje dva pristupa tradiciji u kojima se na različite načine prepliću analitički i normativni momenti: reč je o konzervativnom shvatanju tradicije i određenju otvorene tradicije. U drugom delu bavim se tradicijama u Srbiji u kontekstu aktuelne tranzicije. Naglasak će biti na ideji kritičkog odnosa prema tradiciji.

### Šta je tradicija

Kad govorimo o tradiciji, u jednom minimalnom prethodnom smislu, govorimo o praksama, verovanjima, institucijama, vrednostima, normama koje su relevantne danas, a čije poreklo je u prošlosti. Tradicija je nešto što je sačuvano iz prošlosti i što je preneto u sadašnjost, i što u sadašnjosti ima važno mesto.<sup>1</sup>

Ovo prethodno određenje je deskriptivno. Ono se pokazuje nedovoljnim iz nekoliko osnovnih razloga. Pre svega, ono ne odgovara na pitanje o predmetu tradicije: šta može da postane tradicijom, ili koja se to delanja, institucije, uverenja itd. mogu smatrati tradicionalnim? Odgovor na ovo pitanje možda nije pretežak, pošto ovde još uvek možemo da se zadržimo na deskriptivnom nivou: tradicija je bilo šta što je iz prošlosti preneto u sadašnjost (*traditum*). Određena jednostavno kao 'preneta stvar', tradicija je vrednosno neutralna, pošto njena identifikacija ne implicira naš stav o njenoj važnosti, o normativnoj vrednosti njenih sadržaja, ili o njenim integrativnim, mobilizacijskim, legitimacijskim funkcijama.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> E. Shils, *Tradition*, London: Faber and Faber (1981), p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Međutim, "Tradicija je više od posebnog oblika iskustva temporalnosti. Ona uobličava moralni primat onoga 'što je bilo pre' nad kontinuitetom svakodnevnog života."<sup>3</sup>

Gidens nas ovde upozorava da tradicija ne može biti redukovana na datost prošlosti u današnjem vremenu. Tradicija je orijentir i zahtev, zasnovan na ideji o normativnom primatu prošlosti. O čemu je reč? Za odgovor su nam neophodni koraci koji će nas odvesti iza onoga što je vidljivo. Naime, trebamo se zapitati kakvo je značenje termina upotrebljenih u deskriptivnoj definiciji tradicije. Šta znači identifikovati nešto kao kategoriju (praksu, stvar, verovanje) koja ima *poreklo u prošlosti*? Šta znači *sačuvati* nešto što ima poreklo u prošlosti? Šta znači *preneti* to nešto iz prošlosti u sadašnjost? Na šta mislimo kad kažemo da je to nešto što je sačuvano i preneto relevantno danas za nas, da ima izveštan – nezanimljiv – *autoritet*? Konačno, *ko smo to 'mi'*, odnosno kako identifikovati grupe koje su subjekti tradicije?

Da li je poreklo u prošlosti puka činjenica, koju naprosto spoznajemo kao nešto dato? Odgovor je negativan. Na primer, mi možemo s priličnom dozom sigurnosti utvrditi poreklo onoga što se naziva tradicijom marksističke teorije. Ali, da li nam identifikacija rodnog mesta pomaže da shvatimo zašto je, i na koji način, ta intelektualna orijentacija prisutna i danas? Ne. Između rodnog mesta 'prenete stvari' i današnjih 'čuvara tradicije' stoji par generacija teoretičara, koji su se svi takođe identifikovali sa istim 'rodnim mestom'. Svi su oni, kao i današnji marksisti, bili 'čuvari' i 'prenosioci'. Dakle, pojam tradicije na trivijalno očigledan način uključuje trajanje, i to se trajanje meri generacijama. Ovde ćemo se verovatno zapitati o odnosu sukcesivnih generacija subjekata tradicije prema izvornoj tački tradicije, u našem primeru prema originalnom učenju. Međutim, problem je u tome što za mnoge oblike tradicije jednostavno ne možemo sa iole značajnijim stepenom pouzdanosti formulisati mesto i vreme njihovog početka. Mnoge tradicionalne prakse, verovanja, vrednosti, pravila, opiru se naporu usmerenom na identifikaciju njihovog izvora.

Ovo naravno ne znači da nije moguće prepoznati sadržaj tradicije na koju se pozivamo, ili koju želimo da proučavamo. Ipak, nemogućnost da se odredi početna tačka tradicije doprinosi poteškoćama u identifikaciji njenog sadržaja. Stvar bi bila jednostavnija nego što jeste ako bi predmet tradicije bio bitno statičan, odnosno ako bi se tradicija kao jednostavna datost u nepromenjenom (i nepromenljivom) obliku prenosila s generacije na generaciju. Međutim, tradicije su rezultat povezanog delanja mnogih generacija. U ovom procesu njihov sadržaj se menja. Pre nego što podrobnije ispitamo problem sadržaja tradicije, možda trebamo da se zapitamo zašto sukcesivne generacije istrajavaju na njenom očuvanju i

<sup>3</sup> A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press (1986), p. 200.

prenošenju. Jedan mogući odgovor glasi da tradicija ima autoritet, i da je taj autoritet iz određenih razloga potreban subjektima tradicije. Izvor ovog autoriteta, odnosno izvor legitimiteta tradicije za nas danas, nisu nužno ni njeno poreklo, niti njen sadržaj. Izvor autoriteta tradicije je pre svega sama činjenica intergeneracijskog trajanja. Ili: trajanje u prošlosti je normativni (legitimacijski) izvor današnjeg autoriteta tradicije. Šta ovo u stvari znači, i kako se ovo odražava na konceptualno određenje tradicije?

### *Prvi mogući odgovor: tradicija je bitno neupitna*

Zadržaću se na dva moguća odgovora. Prvi upućuje na *bitnu neupitnost tradicije*. Kako etimološki (*traditio, traditum*), tako i u osnovnom pojmovnom značenju, tradicija je nešto što se opire promeni. Klasičan argument u prilog tradiciji glasi da ljudi bez nje ne bi mogli da podnesu teret stalnih promena praksi, verovanja, vrednosti koje uobličavaju njihov život. Sledilo bi da je ljudima neophodan ovaj autoritet prošlosti kao stabilan orijentir u promenljivom svetu obeleženom prevelikim brojem kontingencija.

"Članovi grupe postupaju u datim okolnostima kroz jedno duže vreme na isti način, delimično i zato što su oni, ili drugi ljudi, i ranije postupali na isti način u sličnim okolnostima... Tradicija je stoga praksa u kojoj autoritet prošlosti i zajedničko znanje da se ranije postupalo na isti način igraju određenu ulogu, u minimalnom smislu kao verovanje subjekta delanja da je tradicija deo razloga za njegovo delanje..."<sup>4</sup>

Ovde moramo na precizniji način uvesti problem odnosa tradicije i njenog nosioca. Da li je identitet grupe – nosioca tradicije određen njenim odnosom prema tradiciji? Drugim rečima, da li je zajednička, nedeljiva i ekskluzivna tradicija kriterijum članstva u grupi koja se samo-definiše onim emfatičkim 'mi'? Dalje, da li sama činjenica pripadnosti grupi koja je identifikovana kao nosilac tradicije podrazumeva dužnost svakog njenog člana da poštuje tradiciju? U konzervativnom modelu, koji tradiciju shvata ne samo kao deskriptivnu oznaku za identitet onoga što se prenosi, već i kao normativnu oznaku za neupitnost prenesenog, odgovori na ova pitanja verovatno će biti afirmativni. Ovde se tradicija u prvom koraku funkcionalno legitimira kao nešto što treba da nas oslobodi od kontinuiranog propitivanja naših postupaka i verovanja. Međutim, ovim se samo priprema onaj istinski dalekosežan korak: od nas se jednostavno očekuje da sledimo već gotove obrasce mišljenja i delanja. Tradicija ne sme i ne može biti podvrgnuta nezavisnom testu koji bi pitao o razlozima i dometima njenog važenja.<sup>5</sup> Činjenica da se nešto poštovalo

<sup>4</sup> N. Mišćević, *Nationalism and Beyond. Introducing Moral Debate About Values*, Budapest: CEU Press (2001), p. 156.

<sup>5</sup> N. Mišćević, *op.cit.*, p. 156.



u prošlosti dobija tako normativni karakter, kao autoritativni izvor razlikovanja između ispravnog i pogrešnog mišljenja i delanja danas. Tradicija postaje nosilac – u principu neupitne – paradigme ispravnog i dobrog života. Ovim je pripremljen još jedan važan normativni izvod: ako identitet grupe i ispravan život njenih pripadnika počivaju na vernosti tradiciji, tada se od grupe i njenih pripadnika očekuje više od puke spremnosti da se podvrgnu njenim zahtevima tradicije. Podvrgavanje tradiciji postaje *dužnost*.

Ovim se ne implicira shvatanje o nepromenljivosti tradicije, već se jednostavno ukazuje na obavezujuću snagu 'identiteta prenete stvari'<sup>6</sup>. Dakle, tradicije se menjaju u procesu intergeneracijskog očuvanja, prenošenja i primanja, ali je pri tom bitno da se njihova obaveznost ne dovede u pitanje, odnosno da svaka generacija prepoznaje određene elemente tradicije kao bitne i obavezujuće. Konačno, da bi ovo bilo moguće, odnosno da bi tradicija bila obavezujuća danas, neophodan je autoritet koji će identifikovati i učiniti nesumnjivim suštinu tradicije, te koji će nadgledati njeno poštovanje. Primitićemo da se ovim uvodi jedno novo značenje kategorije autoriteta. Do sada sam govorio o unutrašnjem/autonomnom legitimacijskom autoritetu tradicije. Ali, 'autoritet koji će nadgledati njeno poštovanje', koji će obezbediti njenu obaveznost, drugačije je prirode. On ne izvire iz same tradicije, već stoji kao vanjski čuvar njene obaveznosti. Reč je najčešće o političkom autoritetu.

Treba uočiti i jednu posebnu poteškoću u analizi odnosa političkog autoriteta i tradicije, koja se najčešće javlja u kontekstima koje određujemo kao nedemokratske: politički autoritet koji se (samo)legitimira (šamododeljenom ulogom čuvara tradicije, po pravilu pokazuje sklonost da 'uđe u tradiciju', odnosno da postane njen kreator. Ovde smo konfrontirani sa specifičnim oblikom instrumentalnog političkog odnosa prema 'tradiciji', u kome autoritativno čitanje prošlosti prerasta u autoritarno proizvođenje obavezujućih obrazaca za sadašnjost. Na ovom putu pozivanje na prošlost postaje samoutemeljujući ritual, pošto obrasci razlikovanja ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, koje vlast nameće predstavljajući se kao 'čuvar tradicije', funkcionišu kao legitimacijski instrumenti jedne delatne volje rukovođene ambicijom da se nametne podanicima. Ovde nije reč tek o ideološkoj upotrebi tradicije, već o proizvođenju predstave o vernosti tradiciji. Ovome ću se još vratiti.

### *Drugi mogući odgovor: tradicija je bitno otvorena*

Drugi mogući odgovor na pitanje o karakteru tradicije kaže da su tradicije *bitno otvorene*. Ovde se polazi od stava da tradicija nije puka datost, koju bismo zatekli već uobličenu i delatnu u društvu u kome smo se rodili, u kome se socijalizujemo i u kome imamo određenu ulogu.

<sup>6</sup> E. Shils, *Tradition*, op.cit., pp. 13-14.

Intergeneracijsko trajanje nije 'objektivna' činjenica. Ovo trajanje je posredovano *refleksijom* sukcesivnih generacija 'čuvara' i 'prenosilaca'. Činjenica prošlosti neodvojiva je od percepcije prošlosti. Kada prihvatamo tradiciju kao nešto što je relevantno za savremeni život, mi to činimo posredstvom određene *ideje (o) prošlosti*. Ova ideja je naša današnja ideja. U jednom strogom smislu, ono što se prenosi nisu sama delanja, verovanja, norme, itd. Poštujući tradiciju, mi ne ponavljamo delanja iz prošlosti, niti verujemo u isto ono u šta su verovali naši preci. Prenosivi su tek obrasci delanja i verovanja.<sup>7</sup> Ovi obrasci informisani su jednim kompleksnim normativnim stavom: 1) mi danas verujemo da je nešto u prošlosti postojalo, bilo tako što se odigravalo na određeni način, bilo tako što su naši preci delili određena uverenja, bilo tako što su se ponašali u skladu sa određenim normama; 2) mi verujemo da su ove prakse, uverenja, pravila koje rekonstruišemo kroz čitanje prošlosti, bili ispravni; 3) mi verujemo da je naš današnji identitet u jednoj važnoj meri određen kontinuitetom sa ovim tradicijama; 4) stoga, mi odlučujemo da tradicije održimo u životu kao normativne orijentire.<sup>8</sup>

Dakle, reč je o rekonstrukciji, a ne o pukom primanju prošlosti, i treba imati na umu da se ova rekonstrukcija odvija u današnjosti, u perspektivi koja je bitno drugačija od one u kojoj su prethodne generacije čuvala 'istu' tradiciju. Preciznije, tradicija se održava u životu posredstvom reflektivnog procesa očuvanja, prenošenja i prihvatanja. U središtu ovog procesa je *tumačenje tradicije*. Svaka generacija prima tradiciju od prethodnih generacija na način kritičke refleksije, a ne na način mehaničkog prihvatanja 'gotovog proizvoda'. Sledi da je interpretativni proces očuvanja, prenošenja i prijema tradicije uvek ujedno i proces njenog modifikovanja. Tematizujući prošlost u kretanju između polova punog priznanja normativne snage tradicije i njenog odbacivanja, mi u stvari tematizujemo sadašnjost i razumevanje naše pozicije u sadašnjosti. U ovom smislu, gotovo bi se moglo reći da značenje i smisao tradicije nisu stariji od nas koji je 'čuvamo'. Naravno, sve ovo ne znači da smo mi potpuno slobodni da biramo koje ćemo tradicije primiti i sačuvati. Ovde se nalazimo u osetljivom polju identiteta. Trivijalno je očigledno da zajednički život nije moguć bez jednog minimalnog seta konsensualno prihvatljivih – i prihvaćenih – orijentira (institucije, vrednosti, pravila, komunikacijski kodovi). Takođe je očigledno da se ovi orijentiri ne mogu menjati sa svakom novom generacijom. U socijalizacijskim procesima, mi prihva-

<sup>7</sup> "U slučaju praksi i institucija sačinjenih od ljudskih delanja, ne prenose se pojedinačne konkretne akcije; ovo je nemoguće... Njihovi prenosivi delovi su obrasci i slike delanja koje ovi obrasci impliciraju ili predstavljaju, te verovanja koja zahtevaju, preporučuju, regulišu, dozvoljavaju ili zabranjuju ponovno usvajanje ovih obrazaca." – E. Shils, *Tradition*, op.cit., p.12.

<sup>8</sup> Naravno, termin 'odluka' ovde je unekoliko prejak – reč je jednostavno o tome da tradicija postaje relevantna za sadašnjost tek u procesu njenog kontinuiranog aktivnog tumačenja.

tamo ove orijentire kao "kulture forme života unutar kojih se razvija naš identitet".<sup>9</sup> Ali, bitno je da nam značenje ovih kulturnih formi postaje dostupno tek u procesu njihovog tumačenja. Takođe je bitno da imamo u vidu kako se ne radi isključivo o tumačenju prošlosti shvaćene kao 'naša autentična tradicija'. Ideja otvorene tradicije opire se ideji o ekskluzivitetu tradicije. Ova ideja ne negira partikularnu grupnu etiku, niti posebne vrednosti: radi se tek o tome da kulturna, tradicijom posredovana posebnost nikada ne egzistira u nekakvom 'čistom' obliku koji bi vodio razumevanju kulturnog pluralizma kao pluralizma kulturnih monizama. Jednostavno, mi ne možemo razumeti 'našu' kulturnu formu života ukoliko ne razumemo način i posledice njene interakcije sa drugim kulturnim formama života, sve ovo na fonu univerzalnih vrednosti koje presecaju granice posebnih tradicija i kultura.

## Tradicija i demokratija u Srbiji

### *Dijagnoza*

Samo u retkim istorijskim trenucima u prilici smo da razmišljamo o potrebi ili nužnosti da se određena tradicija prekine, obesnaži, da 'raskrstimo s tradicijom'. Ovo se uglavnom događa u revolucijama, koje u našem kontekstu mogu biti određene kao društvene promene koje prekidaju kontinuitet istorijskog (političkog, ekonomskog, socijalnog, kulturnog) trajanja, a u ime nečega što je kvalitetno novo. Delegitimiranje starog režima ponekad je praćeno radikalnim negiranjem ne samo političkih, već i kulturnih tradicija, što se opravdava stavom da su ove tradicije bile oslonci starog režima.<sup>10</sup>

Šta se u Srbiji događa s tradicijama nakon promene režima 2000. godine? Da li su odbacivanje komunističkog i nacionalističkog režima otvorili proces povratka našim 'istinskim tradicijama'? Da li je rušenje Miloševića označilo i raskid sa tradicijama, ili barem sa nekim od njih, ili je možda oslanjanje na neke alternativne tradicije bilo značajan legitimacijski instrument u procesu uklanjanja režima? Ova i s njima povezana pitanja zahtevaju ozbiljna istraživanja, koja bi daleko prevazilazila parametre ponuđenog teksta. Ograničiću se samo na nekoliko napomena.

O kojim tradicijama je reč? Možda prvo treba pitati koje su kulturne, pravne, političke tradicije bile žive u Srbiji u momentu uspostavljanja

<sup>9</sup> J. Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State"; in: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press (1994), p. 126.

<sup>10</sup> Naravno, nemaju sve revolucije isti odnos prema tradiciji. Za razliku od radikalnih revolucija (idealni primer: Francuska), samoograničavajuće revolucije (idealni primer: SAD) čuvaju određen (pravni, politički, kulturni) kontinuitet sa starim režimom i pred-revolucionarnim društvom. Zato će i odnos prema tradicijama u ovom drugom slučaju kombinovati odbacivanje i očuvanje.

komunističkog poretka. Verovatno se možemo složiti da, zbog neveselih istorijskih okolnosti u kojima je uobličavano srpsko društvo, tradicije koje nalazimo upućuju na prevlast pred-modernog nad modernim. Proučavanja socijalne, političke, kulturne prošlosti Srbije otkrivaju dominaciju patrijarhalnih seljačkih tradicija, uobličениh u institucije (npr. seoske zadruge), vrednosne sisteme (npr. narodna verovanja, patrijarhalni etos, etničko zajedništvo izraženo u kolektivističkim kategorijama sloge i 'sabornosti'), iz vrednosnih sistema izvedene idealizovane obrasce ispravnog i dobrog delanja (npr. junaštvo, poštenje, istinoljubivost, pravdoljubivost), pravila ponašanja (npr. poštovanje autoriteta starijih, vernost Crkvi).<sup>11</sup> Mi ne samo što nemamo bogate urbane tradicije: patrijarhalna seljačka srpska tradicija iskazuje snažnu, moralistički utemeljeno nepoverenje prema gradu kao otelotvorenju nečega što je 'veštačko' i 'nama strano'.<sup>12</sup> Mi nemamo duge univerzitetske tradicije, a u devetnaestom i dvadesetom veku odnos prema nauci i visokom obrazovanju bio je ambivalentan, obeležen kako nepoverenjem prema prosvetiteljskim ambicijama, tako i nastojanjem da se nauka i obrazovanje afirmišu kao instrumenti prevladavanja zaostalosti.<sup>13</sup> Naš odnos prema svetu, na primer prema 'Zapadu', često je bio određen nepoverenjem i sklonošću ka zatvaranju. Mi nemamo tradiciju demokratske državnosti, ali možda postoji nešto što bi se moglo nazvati tradicijom populizma, ili onoga što je Latin-ka Perović nazvala kolektivističkim demokratizmom.<sup>14</sup> Liberalne političke tradicije (ako je trajanje liberalne ideje u nas dovoljno dugo i kontinuirano da bi se moglo uopšte nazvati tradicijom) ovde su uglavnom vodile neravnopravnu borbu sa mnogo jačim kolektivističkim obrascima delanja i verovanja.<sup>15</sup> Mi nemamo ozbiljnu tradiciju vladavine prava, odnosno kulturu života pod bezličnim autoritetom apstraktnih pravnih normi – mi imamo tradiciju pokoravanja gospodarima.

Šta se sa ovim tradicijama dogodilo u toku trajanja komunističkog režima? Oslanjajući se na ideološki postulat radikalnog raskida sa starim svetom u ime spoznate i obavezne budućnosti, komunistički režim nije mogao da bude eksplicitno tolerantan prema tradicijama, barem ne prema onima koje su ocenjivane kao nosioci, reprezentanti starog. S druge strane, znamo da komunistički režimi, uključujući i jugoslovenski, nisu bili jednoznačno neprijateljski raspoloženi prema zatečenim tradicijama:

<sup>11</sup> Ovde se oslanjam na studiju S. Naumovića, *Od ideje obnove do prakse upotrebe: ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije*, rukopis, in file kod N.D., str. 19.

<sup>12</sup> S. Vujović, "Nelagoda od grada", u: N. Popov (ur.), *Srpska strana rata*, Beograd/Zrenjanin: Republika/Građanska čitaonica (1996), str. 136-143. B. Bogdanović, *Grad i smrt*, Beograd: Beogradski krug (1994), str. 34-39.

<sup>13</sup> N. Popov, "Univerzitet u ideološkom omotaču", u: *Srpska strana rata*, op.cit., str. 339-346.

<sup>14</sup> L. Perović, "Beg od modernizacije", u: *Srpska strana rata*, op.cit., str. 129-131.

<sup>15</sup> M. Subotić, *Sricanje slobode*, Niš: Gradina (1992).

politička upotreba nacionalnih tradicija predstavljala je važan ideološki oslonac ovog režima. 'Realni socijalizam' nije se u komunikaciji s podvlašćenima mogao oslanjati isključivo na dogmu spoznate komunističke budućnosti kao onog što 'mora moći biti', pošto je njen legitimacijski deficit vremenom postajao sve očigledniji. U nastojanju da premosti problem sopstvene nesposobnosti da tematizira zbilju, režim se okrenuo i ka (specifičnom razumevanju) prošlosti. U potrazi za 'rezervnom legitimacijom', prevrednovanje zatečenih nacionalnih tradicija nametnulo se kao logična opcija, pre svega zbog njihovog bitno i-liberalnog ustrojstva.<sup>16</sup> Jugoslovenski socijalizam je u upotrebi nacionalizma otišao veoma daleko, pretvarajući u drugoj polovini šezdesetih godina ekskluzivistički shvaćeni nacionalni princip u osnov konstitucije višenacionalne socijalističke zajednice, što je u konačnom izvodu svelo Jugoslaviju na svojevrsan *mixtum compositum* nacionalnih socijalizama. Istovremeno, u nastojanju da sačuva ideološku predstavu o vernosti samoproklamovanom levom radikalizmu, režim je modelirao i brižljivo negovao mrežu 'socijalističkih tradicija', mitova i kultova. Titov kult, kult NOB-a, kult Armije kao narodne vojske, kult Partije kao neupitne avangarde, rituali u rasponu od Dana mladosti do najrazličitijih socijalističkih praznika i manifestacija,<sup>17</sup> umnogome su sledili obrasce delanja starog populizma i kolektivističkih tradicija, dodajući im socijalistički ideološki predznak, pa utoliko možemo govoriti o pervertiranom životu pred-modernih tradicija u socijalizmu.

Kako pred-moderne, tako i socijalističke tradicije bile su bitno konzervativne. Njihovi obrasci praksi, vrednosti, institucija, normi bili su definisani etičkim, supstancijalno određenim konceptom grupnog dobra. Ovaj koncept bio je u oba slučaja bitno kolektivistički, pošto je dobro grupe (nacija, radnička klasa) bilo predstavljeno kao izvor i granica mogućnosti individualnog identiteta. Takve tradicije nisu dozvoljavale pluralizam životnih formi ili orijentacija. One su definisale model dobrog i ispravnog života koji je, budući utemeljen u mističnom identitetu grupe, na podjednak i neupitan način važio za svakog njenog člana. U slučaju patrijarhalnih tradicija, dužnost pokoravanja izvođena je iz biološki tumačene činjenice pripadanja etničkoj grupi, dok je obaveznost socijalističkih tradicija bila utemeljena u ideologiji koja je pri-pisivala i pro-pisivala članstvo u grupi kao jedini oblik socijalno relevantne egzistencije.

Konačno, kakva je bila uloga tradicija u uspostavljanju, stabilizaciji i održavanju Miloševićevog režima? Na početku se valja jednostavno potsetiti da je pozivanje na 'istinske srpske tradicije', odnosno na 'oslobađanje' od aranžamana i ideologije koji su navodno prekinuli kontinuitet tradicija, predstavljalo veoma važan auto-legitimacijski instrument režima.

<sup>16</sup> O ovome sam opširnije pisao u: *Slučaj Jugoslavija*, Beograd: Samizdat B92 (2001), str. 73-76. Oslanjao sam se na uvide Ž. Puhovskog, *Socijalistička konstrukcija zbilje*, Zagreb: Školska knjiga (1990), str. 55.

<sup>17</sup> S. Naumović, *op.cit.*, str.14.

Koncept *srpske nacije*, kreiran od strane nacionalističkih intelektualaca, i politički operacionalizovan od strane Miloševićevog režima, bio je između ostalog zasnovan na ekstenzivnom prizivanju tradicija, kao i na upotrebi tek prividno kontradiktornih mitova. Integracija ovih tradicija i mitova<sup>18</sup> predstavljala je kompleksan proces. Najvažniji zadatak inženjera tradicije bio je kreirati ono čega nema, odnosno predstaviti *Naciju* kao mističan prirodni entitet, koji na skladan i neupitan način homogenizuje sve Srbe. *Srpska Nacija* je ideološki promovisana kao grupa koja je stabilno situirana u nekoj vrsti idealnog prirodnog stanja: *Nacija* ne priznaje ograničenja koja bi nametao bilo kakav pravni sistem, politički oblik, ili skup civilizacijskih standarda. Zahtev za prirodnom slobodom u prirodnom stanju izveden je iz ideološke figure nacionalnog identiteta kao prirodnog (pred-političkog, pred-pravnog, pred-civilizacijskog) identiteta.<sup>19</sup> Važan korak u ovom poduhvatu sastojao se u sadržinskom preciziranju svojstva koja čine jezgro nacionalnog identiteta. Posegnuvši za mitskim čitanjem tradicije, Miloševićevi *Očevi Nacije* su obznanili da se sadržinsko jezgro tradicija koje tvore 'naš' identitet sastoji od dva pola. S jedne strane nalaze se slava, neponovljivost i nepobedivost 'nebeskog naroda'. S druge strane su mitovi o podjednako slavim porazima, o istorijskom kontinuumu patnje, o mržnji 'drugih' prema 'nama', što navodno rezultira različitim antisrpskim zaverama i, u konačnom računu, 'našim' bezbrojnim žrtvama.

Ideološko insistiranje na tradiciji poraza i poniženja imalo je za praktično-politički cilj kreiranje resantimana, te uvođenje i opravdanje mržnje 'prema drugima' kao akcionog političkog programa. Ovaj politički program proklamovao je ujedinjenje političkog vođstva, kulturnih i intelektualnih elita, te 'naroda', na zadacima koji su određeni kao vaspostavljanje pravde i povraćaj nasilno oduzetog nacionalnog dostojanstva. Istoričari su ponudili novo tumačenje prošlosti, predstavljajući to tumačenje kao 'konačno pronađenu istinu' o onome što je dugo bilo zaboravljeno ili, još bolje, nasilno potisnuto; arheolozi su iskopavali grobove kako bi dokazali prastaro poreklo *Nacije* (te kako bi dokazali 'genocidne zločine' počinjene nekada davno nad 'nama'); pisci su glorfikovali epske tradicije kako

<sup>18</sup> Ukazujući na integraciju tradicija i mitova u Srbiji, želim da naglasim praktično-političku instrumentalizaciju jedne terminološke i pojmovne konfuzije: propuštanje da se precizno uoči i tematizuje razlika između mita i tradicije u srpskom društvu relaksiralo je kategoriju tradicije do mere koja je omogućila da se kao tradicionalni, a danas relevantni obrasci ponašanja i vrednosti, navode mitovi. Mit razume se kao "pogrešno verovanje a) koje ima simboličko značenje u životu vernika, b) koje je zasnovano na potrebi za verovanjem a ne na racionalnom uverenju, c) koje je povezano sa narativima koji nisu prihvaćeni kao istorija, već kao ilustracije ili parabole, d) koje raspolaze kvalitetom 'svetosti', i koje pripisuje ovaj kvalitet socijalnim odnosima, institucijama ili političkim aranžmanima sa kojima je povezano, snabdevajuć ih na ovaj način austom legitimiteta." – R. Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, entry "Myth", London: The Macmillan Press (1983), p. 311.

<sup>19</sup> Opširnije u: *Slučaj Jugoslavija*, poglavlje "Reč i smrt", *op.cit.*, str. 88-98.

bi nam pokazali istinsko izvorište i pravi karakter 'našeg' identiteta. Politička propaganda, kreiranje stereotipa, manipulacija putem medija, obražovanje, nauke i popularne kulture, bile su najvažnije tehnike kreiranja i oživotvorenja ove *ideologije mitskog tradicionalizma*. Lažna datost tradicije kreirana je da posluži kao legitimacijski instrument vlasti, upravo kao "podloga na kojoj se vrši suvremeno insceniranje političke legitimizacije davanja i uskraćivanja prava, kao i insceniranje legitimizacije društvenog uključivanja i isključivanja".<sup>20</sup> U procesu nametanja ove ideologije podanicima, pomenuti instrumenti bili su obilato podržavani pretnjom i stvarnom upotrebom fizičke prinude, kako u ratovima s 'drugima', tako i u permanentnom, pravno i politički nesputanom obračunu s 'neprijateljima' u unutrašnjim odnosima.

Ovako određena tradicija isključivala je bilo kakvu mogućnost refleksije od strane onih koji su bili određeni kao subjekti tradicije ('narod'). Ona je bila nametnuta kao jedina dozvoljena istina, a njeni 'subjekti' su bili desubjektivirani i svedeni na puke primaoce i izvršioce ideoloških poruka. Kriterijum 'istinitosti' opisane ideološke upotrebe tradicije bio je tek njen uspeh u procesu omasovljenja i atomizacije podanika, u 'oslobađanju' ljudi od elementarnih civilizacijskih normi, te u navođenju jednog velikog broja ljudi da 'autonomno' prihvati mržnju i nasilje kao jedine legitimne oblike komunikacije sa 'drugima'.

Ukratko, tradicija je u Srbiji za vreme Miloševića vršila funkciju koja se pripisuje svakoj tradiciji – funkciju integracije – ali su oblici ostvarenja ove funkcije bili nasilna homogenizacija, desubjektiviranje, kolektivizam i naturalizacija grupe, odnosno predstavljanje nacije i njenih kulturnih tradicija kao organskih kategorija.<sup>21</sup>

### *Ovladavanje prošlošću kao iskorak u drugačiju budućnost*

"U još uvek živom iskustvu Srbije postoje uporišne tačke za drukčiji smer zbivanja od onog koji ovde već dugo dominira. Ta uporišta ne možemo ni naći a kamoli učiniti delotvornim bez obnove kritičkog mišljenja kojeg su zatirali i 'klasna' i 'nacionalna' ideologija. Bez kritičkog mišljenja nema ni valjane moralne snage, a još manje delotvorne politike i stvarne izmene egzistencijalne situacije."<sup>22</sup>

Mi danas živimo s posledicama ekstremnog nacionalizma promovisanog u godinama Miloševićeve vladavine. Pitanje je da li treba da se suočimo s njima ili treba da nastojimo da ih zaboravimo. Ovde smo konfrontirani sa izborom *politike odnosa prema istoriji*. Alternative su politika

<sup>20</sup> S. Vrcan, "Kultura kao društveno opasan pojam", *Reč*, no. 61, Vol 7 (2001), str. 109.

<sup>21</sup> S. Vrcan, *op.cit.*, str. 110-111.

<sup>22</sup> N. Popov, "Domet moralne osude sile", *Republika*, no. 211 (1999).

oportunističkog prevrednovanja prošlosti i politika suočavanja s prošlošću. Prva orijentacija nastoji da pacifikuje neposrednu prošlost, optužujući 'druge' ili tražeći ravnotežu između 'naše krivice' i 'krivice druge strane', minimizirajući zločine počinjene u naše ime pozivanjem na imperativne odbrane (fizičkog opstanka nacije, tradicije, identiteta), ili jednostavno tvrdeći da bavljenje prošlošću predstavlja 'opsesiju' koja ometa racionalne napore usmerene ka kreiranju demokratske normalnosti.

Napor usmeren na ovakvo prevrednovanje prošlosti u krajnjoj instanci se svodi na održavanje u životu destruktivnog ideološkog jezgra starog režima. Mnoge tradicije koje same po sebi nisu mogle biti određene ni kao dobre ni kao loše, već jednostavno kao pred-moderne, duboko su kompromitovane ekstenzivnom zloupotrebom u prethodnom periodu. U pokušaju analitičkog razumevanja ovog procesa korisno je ukazati da su značajni delovi ove ideologije jednostavno izmišljeni: bitni elementi 'prošlosti' i 'tradicija' na koje se pozivala miloševićevska ideologija *nikad nisu postojali*. Slučaj Srbije ne pokazuje da, u teorijskom pogledu, tradicija može biti sve što političke i kulturne elite danas konstruišu pod tim imenom. Ovo bi bilo priklanjanje relativizmu, koji demonstrira da onima koji su u stanju da na neograničen način upotrebljavaju fizičko i ideološko nasilje, pripada kako pravo da monopolski nameću obavezujuće obrasce mišljenja i delanja u sadašnjosti, tako i *pravo na prošlost*.<sup>23</sup> Iza ovakvog relativizma krije se racionalno-instrumentalna ideja da "budućnost pripada onima koji popunjavaju prazan prostor sećanja, kreiraju koncepte i tumače prošlost".<sup>24</sup> Zato duboko greše i oni koji se zalažu za zaboravljanje prošlosti, makar i ako su iskreno uvereni da na ovaj način promovišu jednu vrednosno neutralnu strategiju koncentrisanu isključivo na demokratsku budućnost. Zalagati se za zaborav znači zalagati se za budućnost u kojoj će loša prošlost zauzimati legitimno mesto.

Prošlost mora da bude predmet kritičke refleksije u srpskom društvu zato što je ovakva refleksija neophodan uslov za jednu kvalitetno drugačiju budućnost. Ova refleksija nije usmerena ka odbacivanju prošlosti, nego ka *ovladavanju prošlošću*. U minimalnom smislu, ovladavanje prošlošću pretpostavlja 1) neoportunističko suočavanje sa sopstvenom istorijom, 2) aktivno traganje za alternativnim vrednostima u našoj istoriji. Takođe, zahtev za kritičkim suočavanjem s vlastitom prošlošću nije rukovođen prvenstveno ni isključivo intencijom utvrđivanja krivice, polaganja računa, katarze ili pomirenja. Analitički pouzdano znanje, koje neće činiti

<sup>23</sup> U prvoj verziji ovog teksta opisanu situaciju identifikovao sam izrazom 'lažna tradicija'. Zahvaljujem se Aliji Hodžiću, Milu Saviću i Milanu Subotiću, koji su mi na različite načine skrenuli pažnju da, u jednom strogom smislu, nijedna tradicija ne može biti određena kao 'lažna', s obzirom da su tradicije u biti konstrukti, koji se uvek iznova re-konstituišu u sadašnjosti, kroz procese tumačenja i selekcije. Prihvatam suštinu ove argumentacije i izostavljam termin 'lažna tradicija'.

<sup>24</sup> J. Habermas, "Apologetic Tendencies", u: *The New Conservatism*, Cambridge: Polity Press (1994), p. 215.



ustupke istini u ime 'zaštite našeg interesa', u ime 'simetrije' sa drugima, niti u ime 'praštanja i zaborava', ima za principijelni cilj izgradnju novih identiteta, koji bi bili oslobođeni od ideoloških mitova i zasnovani na principu ljudske autonomije: ovo se odnosi kako na identitet pojedinca, grupne identitete, tako i na identitete društva i zajednice. U svetlosti tragičnih događaja iz protekle decenije, neophodni su nam novi odgovori na pitanja ko smo mi kao pojedinci, kakav je i kakav treba da bude naš odnos prema pred-političkim grupama (kako prema onima čiji smo pripadnici, tako i prema onim grupama i njihovim pripadnicima koji su različiti od 'nas' a sa kojima nas povezuje istorija zajedničkog života), te čime je određen identitet društva u kome živimo.

U oktobru 2000. godine stari režim srušen je na protodemokratski način, i jedno vreme se činilo da je postignuta neka vrsta difuznog konsenzusa o tome da je demokratija poželjan oblik uređenja za Srbiju. Ostavljajući po strani okolnost da su kako demokratski politički oblik, tako i sama državnost Srbije još uvek spomi,<sup>25</sup> želeo bih da naglasim da je pitanje demokratije u ovom periodu neopravdano suženo na skup pragmatičkih pravnih i političkih pitanja. Nakon promene režima, nijedan alternativni demokratski aranžman nema izgleda za uspeh ukoliko ne bude praćen kritičkom refleksijom o onome što nam se događalo i kakav je bio odnos nas kao pojedinaca prema tim događanjima. Nakon ratova koji su vođeni u ime lažnih tradicija i lažnih moralnih ciljeva, prelazak u stanje civilnog mira ne može se postići samom promenom vladavinskih elita i uspostavljanjem novih pravno-institucionalnih aranžmana. Ako je rat bio lažni odgovor na lažna, od strane režima isfabrikovana pitanja, mir za Srbiju ne može biti samo političko pitanje. Ovo se može i drugačije formulirati, kao potreba za jasnim, radikalno novim utemeljenjem politike nakon moralne katastrofe. Mi sebi ne možemo dozvoliti luksuz pretvaranja da ništa nije učinjeno u ime 'našeg identiteta'. Dugogodišnja logika nacionalističke histerije ne može se jednostavno izbrisati time što bi govor mržnje bio zamenjen demokratskim političkim vokabularom. Ako se jasno ne pokaže šta je bilo loše u diskursu koji je vladao miloševićevskom Srbijom, alternativne vrednosti neće se moći afirmisati, naprosto zato što liberalni diskurs o slobodi, pravima i ograničenjima nema nikakvu neposredovanu kvazi-biološku snagu prijemčivosti, koja bi se mogla uporediti sa recentnim bio-nacionalizmom.<sup>26</sup>

Ali, šta u stvari znači 'birati' politiku odnosa prema prošlosti, te u kakvom je odnosu ova mogućnost – ako uopšte postoji – prema tradiciji? Ponoviću da tradicija nije mehaničko prihvatanje sadržaja iz prošlosti, već proces tumačenja u kome mi danas, iz naše današnje perspektive,

<sup>25</sup> Ovim deficitom bavio sam se u tekstu "Ustavna demokratija za Jugoslaviju: između reforme i revolucije", u: D. Vujadinović et al (ur.), *Između autoritarizma i demokratije*, Beograd/Podgorica/Zagreb: CEDET/CEDEM/CTSR (2002), str. 32-36.

<sup>26</sup> Ovo preuzimam iz svog teksta "Prošlost, odgovornost, budućnost", *Reč*, no. 57, Vol. 3 (2000), str. 13-16.

otkrivamo smisao i značenje obrazaca iz prošlosti. U 'normalnim' vremenima pitanje odluke o opstanku jedne tradicije uopšte se ne postavlja. To ne znači da su tradicije večne, već da se one razvijaju ili postepeno gube u procesu društvenog razvoja koji je određen kontinuitetom. Međutim, u istorijskim momentima obeleženim dubokim socijalnim i političkim promenama – kakav je današnji momenat prelaza od autoritarnog ka demokratskom poretku u Srbiji – ovaj reflektivni odnos prema tradiciji dobija oblik izbora, odnosno odluke koje tradicije treba prihvatiti i sačuvati, a koje treba odbaciti.<sup>27</sup>

Nije reč samo o načinu na koji tradicija uobličava naš mentalitet, niti samo o kulturnom određenju i socijalizaciji – reč je pre svega o procesima učenja. Ovi procesi su pokrenuti našim iskustvima, problemima sa kojima se suočavamo i koji često uzrokuju bolne posledice. Mi kontinuirano na nenametljiv način učimo od velikih tradicija, ali pitanje je da li možemo učiti i od *događaja* koji reflektuju neuspeh tradicija.<sup>28</sup>

Mi u Srbiji danas trebamo da budemo spremni da ponudimo afirmativan odgovor na Habermasovo pitanje. Strategija kritičke refleksije kao procesa učenja materijalizuje se kao strategija diskontinuiteta sa lošom prošlošću i sa njenim 'tradicijama'. Ne radi se o generalnom nepoverenju prema tradicijama, niti o ambiciji njihovog iskorenjavanja. 'Učenje od događaja' je orijentacija koja se zasniva na uverenju da su tradicije bitno otvorene (up. Odeljak 1.2.). Razumevanje prošlosti ne može se svesti na historicističku narativnu rekonstrukciju jednog u prethodnom periodu zaočruženog, dakle definitivnog sleda događaja. Ideja tradicije kao puke datosti koju možemo samo spoznati i prihvatiti, u praktičnom pogledu predstavlja poziv na očuvanje kontinuiteta sa moralno i politički kompromitovnim praksama i vrednostima. Kao građani/subjekti države koja je proizvela moralnu katastrofu, mi moramo da ispitamo prošlost na nedvosmisleno ne-funkcionalistički način. Cilj ovakve refleksije bio bi da dovede do "promene mentaliteta... koja bi kao nepotrebne ruine ostavila iza sebe jučerašnja samorazumevanja".<sup>29</sup> Umesto da prihvatimo selektivno čitanje prošlosti koje nastoji da re-modeluje istoriju falsifikujući kontinuitet tradiciju, trebamo da pokažemo kako je nakon rata kontinuitet moralno neprihvatljiv i politički destabilizirajući.

Kritičko ovladavanje prošlošću nije zadatak koji može biti prepušten političkim institucijama i elitama. Ovaj diskurs mogu tematizovati prvenstveno akteri u civilnom društvu. Važno je imati u vidu da alternativa koju može ponuditi ovakvo kritičko čitanje tradicija ne pretpostavlja utopijsko kreiranje budućnosti, koje bi bilo lišeno uporišta u stvarnom životu. Tačke

<sup>27</sup> Up. J. Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", *Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig: Reklam-Verlag (1990), p. 175.

<sup>28</sup> J. Habermas, "Can We Learn from History?", u: *A Berlin Republic. Writings Germany*, Cambridge: Polity Press (1998), p. 11.

<sup>29</sup> J. Habermas, "Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik", u: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (1990), p. 17.

oslonca postoje. Iskustva u rasponu od ranog liberalizma, levičarskih ideja i pokreta, pokušaja uspostavljanja i stabilizacije ustavne vlade, disidentskih akcija i pokreta u socijalizmu, sve do relativno bogatog iskustva civilnog otpora Miloševićevom režimu, nude smernice za zalaganje za jednu drugačiju Srbiju. U ovom pogledu posebno je važno istrajavati na afirmaciji pozitivnog nasleđa neposredne prošlosti i na njegovom suprotstavljanju ideološkim obrascima koji su vladali u ovom periodu, a koji su i danas prisutni. Bez obzira na surovim ograničenjima sužene mogućnosti da se delotvorno menjaju stavovi većine, mreža građanskih pokreta, asocijacija i nezavisnih medija pokazala je u prethodnom periodu izvanrednu hrabrost i kreativnost u borbi protiv belicističke histerije. U ovom kontekstu, posebno je važan građanski protest 1996/97. godine, koji je pokazao ne samo da su ljudi sposobni za otpor represiji, nego i da su u stanju da ospore destruktivnu logiku atomizacije. Ovaj protest nije bio usmeren samo protiv jedne konkretne demonstracije režimske arbitremosti i arogancije. Građani su na radikalnan način formulisali zahtev za slobodu umesto represije, za vladavinu prava umesto vladavine putem arbiternih preferenci, za demokratiju umesto autoritarizma. Ovi, kao i događaji iz septembra 2000. godine, predstavljali su praktično zalaganje za afirmaciju prosvetiteljskih tradicija i iz njih izvedenih univerzalnih vrednosti slobode, jednakosti i pravne državnosti. Važan izvod glasi da kultura ljudskih prava i univerzalne vrednosne orijentacije koje danas definišu civilizacijske imperativne epohe nisu ništa strano našem identitetu. Ne radi se o zahtevima koje bi građanima, nacionalnim grupama i političkoj zajednici trebalo nametati spolja, kao nešto što je 'prazno', 'apstraktno', ili suprotstavljeno 'suštini nacionalnog bića'. Ljudska prava, kolektivna prava za nacionalne manjine, demokratska državnost, predstavljaju uslove zaštite i promocije onog što je najvrednije u našim individualnim, grupnim i komunalnim identitetima.

---

**Radivoje Kerović**

Filozofski fakultet

Banja Luka

Bosna i Hercegovina

Republika Srpska

## INTEGRACIJSKI TOKOVI I OČUVANJE VLASTITOSTI

Predmet ovoga rada jeste ukazivanje na antropološke pretpostavke razmatranja problema odnosa tradicije i integracije. Pri tome se na glasak stavlja na identifikovanje osnovnih likova ljudskog bitka, koji treba da budu referentni okvir za odgovor na pitanje dokle se smije ići u integracijskim tokovima, a da se ne ugrozi samo jezgro čovječnosti. Kao takvi osnovni likovi bitka se identifikuju lični i zajednički bitak, koji se manifestuje u autentičnoj nacionalnoj tradiciji i kulturi svakog pojedinačnog naroda. U funkciji odgovora na izazove integracije jeste i rasvjetljavanje egzistencijalnih korijena iz kojih čovjek živi puni i smisleni ljudski život.

Razumijevanje i razjašnjavanje problema odnosa tradicije i integracije, pored onoga što se dešava na površini i u svakodnevnoj praksi savremenog čovjeka, pa i ljudi na našim prostorima, ima i svoje dublje antropološke pretpostavke. Pored toga, dinamički i mobilni karakter savremenog društva i izazovi i iskušenja pred kojima stoji i sa kojima se suočava čovjek u tome društvu, još dodatno otežavaju razjašnjavanje ovog problema. Ukoliko, pak, teorijsko razjašnjenje problema treba da potpomogne samorazumijevanje i samoodređenje na praktičnom polju, utoliko se ono pokazuje kao važan činilac društvenog života. Proces samorazumijevanja i razjašnjavanja odnosa tradicije i integracije kod marginalnih, odnosno malih naroda i kultura, ometa uz to i njihova inferiorna pozicija u odnosu na ključna društva i ključne kulture u konstelaciji međunarodnih odnosa.

Ako pod *tradicijom* podrazumijevamo ukupnost naslijeđenih i postignutih iskustava, znanja, vrijednosti, obrazaca mišljenja i djelovanja, procjenjivanja svijeta i bića, stvaralačkih zahvata i rezultata tih zahvata, sumu religioznih, običajnih, državno-pravnih, moralnih, jezičkih, umjetničkih i "filozofskih" dostignuća i praksi koji su određivali i još uvijek određuju praktični i intelektualni život jednog naroda, a pod *integracijom* sveobuhvatno i polimorfno zbivanje koje zahvata sve sfere društvenog i kulturnog života savremenog čovjeka tendirajući uvezivanju različitih i manjih svijetova života (kultura i naroda) u veće cjeline s prečutnim krajnjim ciljem uspostavljanja globalnog geopolitičkog, ekonomskog i kultur-

nog prostora, uz pomoć složenog mehanizma ujednačavanja i nivelisanja stvarnih razlika, onda se postavljeni zadatak čini još težim. Utoliko prije i utoliko više ukoliko i sama integracija predstavlja jedno fluidno i, u znatnoj mjeri zagonetno zbivanje s neizvjesnim ishodom, koje se pojavljuje u različitim likovima i koristi različitim tehnikama, a i tradicija pokazuje svoj dinamički karakter, protežući se duž historijskog bivstvovanja jednog naroda i predstavljajući rezultat konstantnih misaonih i praktičnih napora naroda u procesu njihovog samodefinisanja, samoizgrađivanja i samoozbiljenja. Kao takva ona u sebi nosi artikulisana iskustva i znanja o tajni čovjeka i svijeta i smisla ljudskog života, kao i svijest o porijeklu i korijenima jednog naroda i jedne kulture.

I pošto integracijski tokovi predstavljaju sveobuhvatno zbivanje koje ne ostavlja po strani nikoga nego čak u nesagledivoj mjeri preobražava bivstvovanje svih naroda i svih kultura (a posebno malih), a sam pojam tradicije pokazuje da je u tom zbivanju u igri i samorazumijevanje naroda i kultura i cijela njihova egzistencija, šanse i izgledi za opstanak, to se u razmatranju predmetnih problema mora postupati pažljivo i s punom sviješću o značaju uloga koji se stavlja u igru i koji je u savremenoj praksi već u igri. Otuda se teško sasvim osloboditi bojazni da se u toj igri, koja se doduše ne može izbjeći, može izgubiti više nego što se može dobiti. To su razlozi zbog kojih smatram da je za temeljnije i uspješnije razjašnjenje problema odnosa između tradicije i integracije, a pogotovo za ukazivanje na moguće puteve saživota uz očuvanje posebnosti i različitosti, neophodno prethodno rasvijetliti dublje antropološke osnove takvih zbivanja, odnosa, rješenja i mogućih praksi u našem dobu i na našim prostorima.

Na tragu tog zadatka usuđujem se da identifikujem tri ključna problema i da ih formulišem u tri pitanja. Odgovori na ta pitanja treba da ukažu kako na to *dokle* se u integracijskim tokovima smije ići bez veće štete po vlastitu posebnost i vlastiti identitet, tako i na to *šta* u argumentovanom diskursu i dijalogu može i smije uopšte biti predmet bilo kakvog *sporazuma*, a šta ne može biti predmet bilo kakvih, pa čak ni intelektualnih, razgovora i dogovora.

Ta tri ključna pitanja glase:

1. *Iz čega mi živimo puni i smisleni ljudski život?*
2. *Postoje li meritorni likovi ljudskosti?*
3. *Dokle se smije ići u adaptiranju integracijskim procesima a da se ne ugrozi samo jezgro čovječnosti i vlastitosti?*

## 1. Iz čega mi živimo puni i smisleni ljudski život?

Prva je pomisao da je pitanje – iz čega mi živimo puni i smisleni ljudski život – u stvari jedno vještačko pitanje na koje se odgovor podrazumijeva i koje traži problem tamo gdje ga nema. Takvo pitanje kao da

dovodi u pitanje neupitne osnove našeg života indicirajući neku podvojenost u samom životu ili pak krizu samih životnih temelja. Kriza životnih temelja bi sa svoje strane ukazivala na stranputice života koje simuliraju puteve njegovog istinskog ozbiljenja. Ovo pitanje, osim toga, može da izgleda i kao rječito dvosmisleno pitanje koje upućuje na diferencije unutar samih načina ozbiljenja života i efikasnosti tih ozbiljenja. Tako bi se, pored ispunjenog i smislenog života praćenog sviješću o toj punoći, mogao voditi i isprazan život prožet osjećanjem apsurdna, prikraćenosti, nezadovoljstva, itd.

Da ova osjećanja dominiraju samoosjećanjem savremenog čovjeka, potvrđuju i filozofsko i umjetničko iskustvo i još mnogo toga. I da je život upravo u privredno i tehnološki visokorazvijenim društvima sa zavidnim životnim standardom skrajnut na stranputicu, tako da njime dominiraju osjećanja apsurdna, raskorijenjenosti, otuđenja i bezavičajnosti, predstavlja ključnu odliku našega doba. U tome dobu u kome kolektivne moći i kolektivne predstave dominiraju nad pojedincem, tako da se već govori o kraju individuuma, je on sveden na vršioća puke uloge i kao takav učinjen zamjenjivim i nebitnim. Otuden od svijeta i prirode, drugih ljudi, lišen vjere u Boga i egzistencijalne komunikacije sa njim, usamljen, i izolovan u svoju intimu sa ispražnjenom dušom, savremeni čovjek čezne za punoćom i radošću življenja. Sve to pokazuje da ni sofisticirana tehnika i tehnologija ni superiorna naučna znanja i kontrola nad čovjekom i prirodom, ni materijalno bogatstvo ne mogu čovjeku da pruže zadovoljstvo življenja i osmisle njegov život. Prije će biti da su one na odlučujući način izazvale krizu egzistencijalnih temelja savremenog čovjeka. Pa čak nikakva refleksija ni apstraktno znanje o bitku čovjeka i njegovom svijetu života, o njegovim potrebama i izazovima, svrhama i sadržajima, ne mogu da nadomjeste i zamijene ono izgubljeno i ugroženo. One mogu da ukazu šta je danas u igri i šta u bilo kakvu igru nebi smjelo biti stavljeno.

Mi ljudi živimo iz doživljaja i doživljavajući živimo. A doživljaj je taj koji, u jedinstvu sa izrazom, sabira u sebi sve vrijednosti života, sve što se čovjeku događa, sve što on stvara i djela, sve sisteme svrha u kojima se izivljava, svaki smisao.<sup>1</sup> Sve se to otvara čovjeku u doživljaju i u njemu zgušnjava. I bit čovjeka se čovjeku objavljuje jedino posredstvom doživljaja u duhovnom iskustvu. U našim strahovima, ljubavima, mržnjama, u našim čežnjama i slutnjama, željama i strastima, u našoj intimi smo mi svoji vlastiti, to će reći jedinstveni i nezamjenjivi. U našim osnovnim osjećajnim odnosima sa svijetom, drugim ljudima i Bogom, u našim neugasivim misaonim traženjima, koji su kod svake ličnosti na specifičan način strukturisani, mi prepoznamo i živimo sebe kao jedinstvene ličnosti koje su u svemu tome svoje vlastite i za sebe egzistirajuće. Istovremeno, baš kao takvi i samo kao takvi smo mi tu i za druge, za zajednicu,

<sup>1</sup> Pogledati: V. Diltaj, *Izgradnja istorijskog svijeta u duhovnim naukama*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 150, 151.

porodicu, naciju, državu itd. U doživljajima i kroz doživljaje, u našim mentalnim iskustvima, mi iskušavamo srodnost i različitost, afektivnu vezanost za svijet i zbilju, za ljude, za naše ideje i misli, na kraju krajeva. U svemu tome je u samom temelju jedan *vrijednosni odnos* prema životu i zbilji, jedan koordinatni sistem koji čini da stvari i bića identifikujemo i svrstavamo, da se prema njima odnosimo u skladu s našom zainteresovanošću za njih, sa našim afinitetima prema njima. Tako se ne odnosimo indiferentno prema svijetu i stvarima, nego u skladu s "apriornom" vrednujućom orijentacijom koja čini da stvari doživljavamo kao vrijedne u njihovom bitku i vrijedne za nas.

Ovaj doživljajni i vrednujući odnos prema svijetu i biću se nikako ne može odstraniti iz ljudskih odnošenja u njegovom bivstvovanju, a da to odstranjenje ne izazove nesagledive štetne posledice po ljudski bitak. Ovaj odnos je u stvari ključni konstitutivni element egzistencijalne strukture čovjekovog bivstvovanja.<sup>2</sup> Iskustva iz psihomedicinske prakse pokazuju kako postojanje osjećajnog odnosa i afektivne vezanosti u vidu atmosfere povjerenja i ljubavi unapređuje ljudsko bivstvovanje, dok ga odsustvo takvih veza deformiše. Jer, djeca koja su bila odgajana u besprekim higijenskim uslovima, ali koja nisu imala prisnan osjećajni odnos sa majkom ili bliskom osobom koja ih neguje, ostajala su nazadna, kržljavila u tjelesnom i duševnom razvoju i umirala u nevjerojatno većoj mjeri. Pligeova istraživanja su pak pokazala ključni značaj nade i povjerenja u život i smisao života za normalan ljudski život. Ispitujući suicidalne pojave, on je otkrio da je takav gubitak nade u život i smisao života odlučujući razlog za izvršenje samoubitstva.<sup>3</sup>

Za potvrdu ovog izlaganja je posebno inspirativna i značajna teza Maks Šelera (Max Scheler) koja glasi: "Za njega (čovjeka) je srž takozvane *suštine* stvari uvijek u onome uz šta prijanja njegova duševnost".<sup>4</sup>

Ova teza pokazuje, uz svu specifičnost Šelerovog razumijevanja bitka čovjeka i njegovog odnosa prema svijetu, da za čovjeka ima značaja i smisla samo ono što se korijeni u njegovom doživljajnom odnosu prema svijetu, što proizlazi iz doživljaja i afektivne zainteresovanosti za stvari. Ako toga nema, onda nema ni interesa, stvari i život su ravnodušni a bivstvovanje isprazno.

Podrazumijevajući da pojam doživljaja uključuje i umni sadržaj i smisao, mišljenje koliko i osjećajnost, možemo na prvo pitanje približno odgovoriti na ovakav način. Puni i smisleni ljudski život je moguć tek na temelju autentičnog doživljaja života i svijeta koji taj život čini sadržajnim i duševne vezanosti i naboja koji taj život čine vrijednim i dostojnim živ-

<sup>2</sup> Ovo dakako važi za čovjeka kakvog ga danas poznajemo i primjenjivo je na poznate likove ljudstva.

<sup>3</sup> Pogledati: O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, 2. Auflage, Stuttgart, 1960, str. 21, 25.

<sup>4</sup> M. Šeler, *Ordo amoris*, u "Filozofski godišnjak", br. 9, Beograd, 1996, str. 279.

ljenja. Tu je čovjek kao pojedinac svoj na svome, vlastit i jedinstven, a kao narod u svojoj kulturi ukorijenjen i ispunjen. Tamo i tada gdje i kada je ljudski život ispražnjen od sadržaja, od osjećajnog naboja i raspoloženja, od afektivne zainteresovanosti za stvari, i prisnosti sa stvarima, pa i kada je riječ o narodu i kulturi, tamo je život skliznuo na stranputicu i pojavljuje se samo u svome deformisanom liku. I zbog toga što mi živimo iz doživljaja i što su osjećajni naboj, afektivna zainteresovanost i prisnost za ličnim životom i svijetom života vlastitog naroda konstitutivni za čovjekovo lično i kolektivno bivstvovanje, mogu oni biti i jedna od referentnih tačaka prema kojima će se procjenjivati dokle se smijemo adaptirati integracionim procesima.

## 2. Postoje li meritorni likovi ljudskosti

Antropološka istraživanja pokazuju da su ljudi uvijek težili da vode sadržajan i smislen život u skladu s njihovim doživljajem svijeta i shvatanjem života, svojstvenim njihovoj kulturi i društvu. To je slučaj i tada kada su norme njihove kulture bile u funkciji prostog očuvanja i produženja života. I tada se unapređenje u skladu sa vrijednostima i svrhama vlastite kulture pretpostavljalo pukom održanju života po svaku cijenu. Individualni bitak čovjeka i njegova individualna egzistencija su svoje puno zadovoljenje i ispunjenje nalazile u široj društvenoj zajednici, narodu i društvu. Individualna egzistencija čovjeka je suštinskim vezama bila spletena sa kolektivnom egzistencijom vlastitog naroda i kulture. Bilo da se radi o srodstvenim i vezama zajedničkog porijekla, o pripadnosti jednom narodu, bilo o zajedništvu jezika, vjere, morala i običaja, o pripadnosti jedinstvenom duhovnom iskustvu i razumijevanju svijeta i života, ili pak o sudioništvu u kolektivnoj praksi savlađivanja izazova života, uvijek je u igri sa izazovima života i sudbine individualna egzistencija bila uokvirena kolektivnom egzistencijom, a da se nikada nisu mogle identifikovati. I onda kada kolektivne predstave i svrhe dominiraju i onda kada se individuum uzdiže i prisvaja sebi svoja prava razlike i prostor za koliziju ostaju.<sup>5</sup>

U svakom slučaju, nema nikakve sumnje da se sadržajni i smisleni ljudski život ostvaruje i u individualnoj i u zajedničkoj egzistenciji. Proces samorazumijevanja i samoozbiljenja čovjeka, kao ličnosti, kao pojedinca, je neraskidivo srastao sa procesom ozbiljenja kolektivne egzistencije u vlastitom društvu i kulturi. Načini bivstvovanja i ozbiljenja su, dakako, raznovrsni i različiti. Za priču o smislu je posebno ilustrativno shvatanje Hengstenberga. Po tom shvatanju možemo razlikovati *ontološki* i *lični* smisao. Ontološki smisao imenuje onaj smisao koji počiva u samom biću nezavisno i prije bilo kakvih ljudskih inicijativa ili intervencija. To je po

<sup>5</sup> Na ovom mjestu nije moguće detaljnije razmatranje o pitanjima uloge i doprinosa individualne i kolektivne egzistencije razvoju društva i kulture, o stvaralačkom karakteru, itd.



sebi postojeći smisao koji utemeljuje svaki drugi smisao, bilo da se radi o smislu ljudskog života, bilo o smislu umjetničkog djela, smislu kao logosu svijeta itd...S druge strane, lični smisao otjelovljuje u sebi i sobom svaki čovjek kao pojedinačna ličnost. I tek on kao ličnost svojim bivstvovanjem objavljuje i ostvaruje smisao u svijetu. Takođe se posredstvom ličnosti čovjeka ispunjuje i pokazuje i ontološki smisao. Pošto je ličnost ta koja je sposobna za smisao i čije bivstvovanje je smisljeno, to i njeno postojanje i posredovanje u objavi i ostvarenju smisla u svijetu predstavlja *apsolutni početak, stvaralački novum* u svijetu. Time se pokazuje da čovjek kao ličnost ima *ontološko pravo*, to će reći, po sebi postojeće pravo, na sebe sama i na "raspolaganje svim svojim prirodnim moćima i sposobnostima"<sup>6</sup>. Pored toga, takođe treba da je jasno da lični bitak i lično bivstvovanje čovjeka u svijetu predstavlja osnovni lik u kojem se bitak čovjeka pojavljuje i ostvaruje.

Međutim, puni i smisljeni ljudski život se može ozbiljiti jedino u intersubjektivnoj sferi kao zajednici bića istog bitka. Tu se lični bitak u potpunosti konstituiše i u svom specifičnom jedinstvenom karakteru, ali i u dimenzijama zajedničnosti kojima je uvezan i urastao u sferu drugih ličnosti i sferu zajedničkog bitka. Ukorišten u tradiciji jezičkog, religioznog i misaonog iskustva, sumi društvenih normi, tehnika i praktisi ostvarivanja života, načina odnošenja prema svijetu i životu, načina objašnjenja svijeta i osmišljavanja vlastitog života, napojen kolektivnim predstavama i sadržajima, čovjek kao ličnost dostiže punoću svoga vlastitog bitka tek u sferi zajedničkog bitka sopstvenog naroda i kulture. Ta sfera se, zbog svoga ontološkog i egzistencijalnog značaja za istinski ispunjeno i smisljeno ljudsko bivstvovanje, pokazuje kao *drugi osnovni lik ljudskog bitka ili lik ljudstva* u kojem se čovjek ostvaruje. U nacionalnoj tradiciji i nacionalnoj kulturi, koje su vezane za određene geografske predjele i određena podneblja, koji se doživljavaju kao domovinski i zavičajni predjeli i imaju egzistencijalni značaj čak i tada kada je narod sticajem istorijskih okolnosti izmješten sa tih prvobitnih predjela, situirani čovjek ulazi u posljed specifične životne forme ili životnog stila koji uokviruju i prožimaju njegovo bivstvovanje od najdubljih slojeva njegovog nesvesnog bića do najvišeg umnog odnosa prema svijetu i životu. Životni stil, korijeneći se u samom životu i najdubljim slojevima čovjekovog bitka, predstavlja bazu zajedničnosti duha, vjere, mišljenja, morala, običaja, umjetničkog ukusa itd. Životni stil kao *stvaralački upad samog života u njegovom odgovaranju na određeni položaj*<sup>7</sup> udomljuje i uzavičajuje pojedinačnog čovjeka u jedan već ostvareni životni i kulturni oblik i u jedno već osvojeno tumačenje svijeta i života u kome se on rađa, koje on, kao sumu već osvojenih znanja i iskustava, praktisi i ponašanja, usvaja vaspitanjem i učenjem

<sup>6</sup> Pogledati: H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1957, str. 378, 339.

<sup>7</sup> Pogledati, E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, Stuttgart/Berlin, 1942, str. 70.

tokom odrastanja i sazrijevanja kao svoje vlastite misao i životne horizonte. U njima je on svoj na svome, ukorijenjen u jednu širu i dublju ljudsku zbilju koja se proteže duž historijskog bivstvovanja sopstvenog naroda i kulture i koja u formi tradicije uvezuje njegove daleke početke s neposrednom sadašnjosti i nadirućom budućnošću. Tako se njegov jedinstveni i neponovljivi lični bitak prepliće sa zajedničkim i takođe jedinstvenim i neponovljivim, specifičnim bitkom vlastitog naroda i kulture. I taj zajednički bitak vlastitog naroda i kulture je za svakog pojedinačnog samosvesnog čovjeka takođe njegov autentični ljudski bitak bez koga je on nezamisliv i nemoguć. Zbog toga se potpunom slažem s tezom Kliforda Gerca koja glasi: "Biti čovjek znači biti individualan, a to postajemo upravljajući se prema kulturnim obrascima, historijski stvorenim sistemima značenja u okviru kojih dajemo formu, red, smisao i usmjerenje svojim životima"<sup>8</sup>.

Tako se i pripadnost nacionalnoj kulturi, tradiciji i životnom stilu pokazuje kao jedan nezaobilazni lik ljudstva u kojem i posredstvom koga se ostvaruje bitak čovjeka. Zbog toga se i na drugo pitanje – postoje li meritorni likovi ljudstva? – može odgovoriti potvrdno. To su lični čovjekov bitak kao lik ljudstva i bitak koji se ostvaruje u nacionalnoj kulturi i tradiciji.

## Integracija i tehnika

Međutim, nema nikakve sumnje da su u našem dobu oba lika ljudskosti na određeni način dovedeni u pitanje. Ugrožavanju i ličnog bitka čovjeka i njegovog nacionalnog ili zajedničkog bitka doprinose raznovrsni faktori. Integracijski procesi u globalnim razmjerama su ipak u dominantnoj mjeri podstaknuti nesagledivim potencijalima tehničko-tehnološkog ovladavanja zbiljom. Tehnologija je ta koja, kako primjećuje i Fukujama, omogućuje "neograničenu akumulaciju bogatstva" i, shodno tome, "zadovoljenje sve većeg broja ljudskih želja" i potreba. Ekonomski integrativni procesi su u znatnoj mjeri potpomognuti prevlašću masovne kulture i konzumentskog i pasivnog odnosa savremenog čovjeka prema tokovima života, vlastitoj zbilji i njenim mogućnostima. Tehničko-tehnološke sile potpomognute prirodnom naukom i spletene s ekonomskim interesima, i same prožete privrednim duhom, naveliko vrše rastvaranje supstancije i kvaliteta, razlika i specifičnog karaktera čovjekovog bitka i živog bitka uopšte. To rastvaranje supstancije je na djelu i u rušenju barijera između organskog i neorganskog, u ugrađivanju neorganskog u organsko, ali i u brisanju razlike između psihičkog i fizičkog, materije i duha.

Tehnika je tako od instrumenta i sredstva u službi čovjeka dogurala dotle da na temeljima prirodnog primarnog svijeta izgradi jedan thenizirani "umjetni sekundarni svijet", koji danas reprezentuje novi tip realno-

<sup>8</sup> K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, Beograd, 1998, str. 72.

sti i sve više se na suštinski način upliće u ljudski život preobražavajući ga do neprepoznatljivosti. Na taj način je naučno-tehničko mišljenje čovjeku *istjeralo prirodu iz očiju* i stvorilo virtualnu realnost koja poprima karakter zbiljskog, dok istinska realnost gubi karakter referentne zbilje prema kojoj čovjekovo bivstvovanje treba da se ravna. I pošto je u samoj biti naučno-tehničkog mišljenja i odnosa prema zbilji, a to je danas vladajuće mišljenje, jedan redukcionistički stav koji redukuje biće na sferu proračunljivog, spoznatljivog i upotrebljivog, prirodu na neživu prirodu, a subjektivno i lično, kao i duhovno i duševno na materijalne anonimne procese i zakonitosti, osujećujući opstanak svega što se ne može ukalkulisati i upotrijebiti, opredmetiti, ovaj tip mišljenja i ovaj odnos prema zbilji stvarno ugrožavaju bivstvovanje čovjeka i njegovu slobodu.

Naravno, tehničko-tehnološka civilizacija ne samo što iskorjenjuje svaku intimu, svaku vlastitost i ličnu jedinstvenost, sve duševno i posebno kao lični bitak čovjeka, nego, posebno u formi informatičke tehnologije, doprinosi takođe i destrukciji tradicije i svih stabilnih i čvrstih sistema mišljenja i bivstvovanja. Stvarajući *atmosferu visoke mobilnosti* savremena tehnika poništava svaki sadržaj, svaku emociju, sva mjesna i zavičajna iskustva i vezanosti čineći sve zamjenjivim i nadomjestivim. "Projekcije tehnički ustrojenog društva, čija je centrika rastvorena djelovanjem telekomunikacija, predstavljaju takvu ekspanziju u prostoru da one sprečavaju svaku pripadnost određenoj teritoriji, vodeći definitivnoj destrukciji spona i mjesta koja su simbolički modelovala tradicionalni socijalni poredak. Sabiranje i nadsvođavanje medijima i tehnologijama dovodi do toga da je nemoguće utvrditi kako stanujete na određenom mjestu, već da imate određenu poziciju u prostoru"<sup>9</sup>.

Poništavanje mjesnog i kvalitativnog, konkretnog, karaktera prostora u apstraktnom prostoru informatičkih tehnologija direktno vodi iskorjenjivanju svake moguće afektivne vezanosti za određeni prostor, za zavičajne i domovinske predjele i mogućih egzistencijalnih veza, koji su neophodni za istinski ljudsko i smisljeno bivstvovanje. I redukcija vremena na puku sadašnjost, koja se zbiva brzinom putovanja informacija i skraćivanjem i poništavanjem realnog prostora, tako da se prošlost i budućnost gube kao realne dimenzije vremena, takođe sa svoje strane doprinosi raspadu nacionalnih kultura i tradicija koje treba da su svjedočanstvo trajanja jednog naroda. A to trajanje se u pamćenju vlastite kulture i tradicije doživljava kao jedan od načina prevladavanja smrti i kao put u besmrtnost.

Tako integracijski tokovi, potpomognuti moćnom tehnološkom aparaturom i ekonomskim, geopolitičkim i strateškim interesima "globalne sile", ali i unutrašnjom dinamikom naučno-tehničkog, tehnološkog i privrednog razvoja, na višestruke načine vode propadanju tradicionalnih

<sup>9</sup> Miroslav Drinić, »Postmoderni pluralizam i pojam nove realnosti«, u zborniku *Filozofske-filološke nauke na početku 21. vijeka*, Filozofski fakultet, Banja Luka, 2001, str. 566.

svijetova života i životnih formi, nacionalnih kultura i stilova života i time ozbiljnom ugrožavanju osnovnih likova ljudskosti i ljudskog bitka. Međutim, iako integracija kao globalni fenomen profilira određeni projektovani tip čovjeka i društva koji treba da je podoban njenoj dinamici i ako pružuje cjelokupno ljudstvo, sve narode i društva da se adaptiraju njenim zahtjevima, pogotovo marginalna ili "objekt društva" kao što je i naše, ona ipak ne uspijeva da stvori novu adekvatnu životnu formu i novu autentičnu kulturu koja bi uspješno zamijenila postojeće, a savremenom čovjeku pružila egzistencijalno utemeljenje i duhovno zadovoljenje. Ono što se u formi "globalne kulture" pruža čovjeku predstavlja bijedni konstrukt i vještačku projekciju građenu na deformisanoj ideji čovjekovog bitka i njegovog načina bivstvovanja u svijetu. Otuda je Antoni Smit potpuno u pravu kada tvrdi da je nova globalna kultura *univerzalna i bezvremena, eklektička, bezoblična, i ravnodušna prema mjestu i vremenu*. I stoga što je ona i vještačka i što *ne postoji ni globalni identitet u nastajanju*<sup>10</sup> takva kultura ima minimalne šanse da uspije a još minimalnije šanse da zadovolji ljudske potrebe.

Međutim, pošto je sudbina malih i marginalnih naroda i društava da se ravnaju prema onima većima i silnijima, ili da budu smrvljeni i da nestanu sa pozornice svjetske istorije, to se i za nas nameće pitanje – Dokle se smije ići u adaptiranju integracijskim procesima a da se ne razori samo jezgro čovječnosti i vlastitosti?

### 3. Dokle ići u adaptiranju integracijskim procesima?

Pitanje – dokle smijemo ići u integracijskim procesima? – ne podrazumijeva kao odgovor ispostavljanje neke optimalne i precizne granice koja bi bila pouzdani korektiv mišljenju i praksi po ovom pitanju. Pitanje prvenstveno pita o modelu uključivanja u integracijske tokove i o okvirima u kojima se to uključivanje treba obavljati. Pitanje takođe pita o načinima snalaženja i postavljanja malih ili marginalnih društava i kultura prema ovim globalnim procesima. Van svake je sumnje da naša društva ne mogu izbjeći ovim procesima čak i da žele. Jer, čak i ako mi živimo iz vlastite životne forme i u skladu sa svojim životnim stilom, mi se kao mala ili marginalna društva i kulture ogledamo u drugima i kroz druge, tako da i dokaz o "sopstvenoj stvarnosti i njenom značenju dolazi od onoga što je spoljašnje, drugo". I ako karakter marginalne pozicije, kako to pokazuje Mile Savić, čini *određenje mi-kao-drugi*, tako da "sopstvena drugost predstavlja suštinsko svojstvo marginalnog subjektiviteta", pri čemu ovu poziciju bitno determiniše "zahtjev za praktičnim priznanjem drugog/drukčijeg subjekta kao fundamentalnog činioca u izgradnji sopst-

<sup>10</sup> Pogledati: A. Smit, *Nacionalni identitet*, Beograd, 1998, str. 244, 245, 246

venog razumijevanja svijeta<sup>11</sup>, onda imamo dovoljan unutrašnji razlog za uključivanje u integracijske procese. Tako se to uključivanje odvija mimo htijenja malih naroda i društava, s jedne strane, ali se pokazuje i kao potreba koja proizlazi iz ograničenosti vlastite životne forme i tradicije. U tom smislu ono podrazumijeva adaptiranje integrativnim i globalnim procesima koje diktiraju velike i uspješnije kulture, odnosno zapadna racionalistička naučno- tehnološka kultura.

Osim toga, integracija iziskuje i parcijalno ili cjelovitije odricanje od normi i vrijednosti, praksi i tumačenja svijeta vlastitog društva i kulture i usvajanje drugačijih i uspješnijih, ili pak usklađivanje sa njima. Time se korekcija vlastitog kulturnog obrasca i stila života, iskustva i tradicije pokazuje kao neophodnost. To zbivanje, dakako, predstavlja atak i na nacionalni i kultumi identitet malih naroda i društava, čak i tada kada se taj identitet shvata kao dinamička kategorija koja uključuje moguće i nužne preobražaje i korekcije u sistemu mišljenja i življenja sopstvene kulture. Pošto pak iskorjenjivanje autentičnih iskustava i sadržaja, vrijednosti i normi, jezika i imena u kojima je sabrano duhovno iskustvo jednog naroda, predstavlja ne samo propast nacionalnog i kulturnog identiteta, nego vodi i propasti etnosa u cjelini, kako je to pokazao Antoni Smit, to je neophodno izgraditi efikasnu nacionalnu strategiju opstanka i prosperiteta u više nego složenim i rizičnim okolnostima savremenog života. Ta strategija, različita za svaki narod na našim prostorima s elementarnim mogućnostima političkog konsenzusa i saživota, treba da pokaže dokle se smije ići u integracijskim procesima.

Osnovna pretpostavka za izgradnju takve strategije jeste objektivno nacionalno samosagledavanje, samopreispitivanje i preciznije samodefinisanje. Oni treba da, na temeljima kritičke analize kulture i tradicije vlastitog naroda i društva, njihovih dometa i implikacija, kao i analize konstelacije međunarodnih odnosa moći i implikacija modernosti i naučno- tehnološke civilizacije, identifikuju ključne sadržaje i vrijednosti vlastite kulture koji ne smiju biti dovedeni u pitanje, kao i da ukažu na osnovne smjere njenog daljeg bivstvovanja i razvoja. Pored toga, zadatak ljudi od nauke jeste i taj da sagledaju objektivno stanje stvari i odnosa među narodima na našim prostorima i da se oko toga sporazumiju, dok pravljenje političkog kompromisa na štetu istine i naučnosti samo kompromituje nauku. Oko istine se ne može praviti nikakav konsenzus niti voditi bilo kakav diskurs.

Po mome mišljenju ponašanje, snalaženje i praksa naroda sa već izgrađenim nacionalnim identitetom i kulturom, sa stabilnom tradicijom, i onih koji tek treba da se konstituišu, izgrade i samodefinišu, se u znatnoj mjeri razlikuju. Pozicija prvih je nezavidnija, jer imaju više da izgube, dok npr. muslimani, koji samo simuliraju nacionalni i kultumi identitet i stabi-

---

<sup>11</sup> Pogledati: M. Savić, *Vanredno stanje*, "Filip Višnjić", Beograd, 1999, str. 16,

lnu tradiciju, imaju više mogućnosti da uvežu dva konfrontirana procesa, odnosno proces nacionalnog i kulturnog samokonstituisanja i samodefinisanja i proces uključenja u integracijske tokove. Srbi pak, koji se još nisu snašli i posve samodefinisali, budući sa jakim nacionalnom tradicijom i kulturom, još uvijek tvrdokorno istrajavaju u prevazidenim obrascima ponašanja plutajući konstantno između krajnosti samoporicanja i samoprezira i samopotvrđivanja i samoprecjenjivanja. U tom smislu su kod njih, koliko vidim, dominantna dva osnovna i isključiva stava prema integraciji. Jedan ima odnos potpunog odbijanja i satanizovanja integracijskih tokova sa infantilnim i kvazinacionalnim ukopavanjem u vlastitu tradiciju, dok drugi bezrezervno prihvata sve što integracija donosi do potpunog samoponištenja nacionalne kulture i tradicije.

Kao odgovor na treće i prethodno pitanje moglo bi se ponuditi sledeće. Postoje stvari oko kojih ne može da se vodi nikakav diskurs, da se očekuje bilo kakav konsenzus niti one smiju biti dovedene u pitanje uključivanjem u integracijske procese. To su lični bitak čovjeka i dostojanstvo ljudske ličnosti i vrijednosti nacionalne kulture i tradicije, nacionalni identitet i vlastiti modeli življenja i mišljenja, kao zajednički bitak čovjeka. Kao meritorni likovi ljudskosti oni su nedodirljivi i imaju apsolutnu vnjednost, dok bi njihova destrukcija ili oštećenje vodilo poništenju ljudskosti i punog i smislenog života čovjeka. Da integracija u svojim radikalnim konzekvencama ipak ne vodi poništenju ljudskosti, pruža nadu i teza Ditera Henriha po kojoj postoji mogućnost da narodi "iz potencijala vlastite tradirane životne forme otvore razumijevajući pristup implikacijama modernosti i da tako na svoj vlastiti način produktivno ponove povijest renesanse"<sup>12</sup>. To ponavljanje "povijesti renesanse" bi, možda, pružilo šansu savremenom čovjeku ne samo da očuva svoj lični i nacionalni bitak kao likove ljudstva, nego i da eventualno ozbilji univerzalnu ideju čovjeka kao čovjeka priključujući je kao nezaobilazan lik ljudstva pomenutim.

---

<sup>12</sup> Pogledati: D. Henrich, *Temeljna struktura moderne filozofije*, u "Filozofija u Vremenu", Polis, Sarajevo, 1991, str. 27



---

**Milan Subotić**

Institut za filozofiju i  
društvenu teoriju  
Beograd, Srbija

## TRADICIJA PODELA: PRILOZI SIMBOLIČKOJ GEOGRAFIJI EVROPSKOG PROSTORA<sup>1</sup>

Uvod: "simbolička geografija"

Tema "tradicija i integracija" nas obimom svojih nosećih pojmova i kompleksnošću njihovog međusobnog odnosa prisiljava da se ograničimo na jedan od brojnih pristupa i mogućih pravaca njenog razmatranja. Stoga ću u ovom radu pod "integracijom" pre svega podrazumevati niz (političkih, ekonomskih i kulturnih) procesa usmerenih na stvaranje jedinstvene Evrope, tj. aktuelni projekat *evropskih integracija* koji bi, po zamisli njegovih tvoraca i zagovornika, u budućnosti vodio ostvarenju arhitektonskih planova izgradnje "zajedničkog evropskog doma". Ako ostavimo po strani razmatranje brojnih razloga kojima se opravdava i obrazlaže potreba stvaranja nadnacionalnog evropskog jedinstva, možemo tematizovati mesto i ulogu koje u tom procesu ima "tradicija". Tada se suočavamo sa pitanjem (dis)funkcionalnosti "tradicije" u procesima evropske integracije, tj. s jedne strane, s problemom utemeljenja aktuelnog projekta integracije u evropskoj prošlosti, a s druge, strategijom njegovog odbacivanja zasnovanom na isticanju upravo te prošlosti kao krajnjeg argumenta. Očigledno je da zastupnici prvog stanovišta teže formulisanju i rekonstrukciji onih elemenata zajedničke "evropske tradicije" pomoću kojih bi se legitimisalo zalaganje za evropsko jedinstvo. Ali, nije teško uočiti da ova rekonstrukcija počiva na selektivnom pristupu evropskoj prošlosti iz koje se izdvajaju i preuzimaju upravo oni segmenti i formativni elementi koji potkrepljuju početno normativno polazište – ideju ujedinjene Evrope<sup>1</sup>. S druge strane, slična selektivnost odlikuje i protivnike evropskih integracija koji u "živoj prošlosti" tragaju za dokazima postojanja ne samo različitih, već i večno sukobljenih partikularnih tradicija čije

---

<sup>1</sup> Tekst je deo većeg rada napisanog u sklopu autorovog angažovanja u realizacije projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju ("Društveno razvojne mogućnosti Srbije/Jugoslavije u evropskim i svetskim procesima") koji je finansiran od strane Ministarstva za nauku i tehnologije Republike Srbije.

<sup>1</sup> Ovaj postupak, funkcionalan za stvaranje svesti o Evropi kao "zamišljenoj zajednici" koja prevazilazi nacionalne partikularitete, čitavu istoriju Evrope redukuje na istoriju stvaranja Evropske unije i predstavlja osnov za stvaranje novog istorijskog mita – "Mita evropskog jedinstva" (vid. Riekmann, 1997: 60-71)



očuvanje je, po njihovom mišljenju, imperativ opstanka kulturnih i političkih identiteta ugroženih projektom integracije.

U oba slučaja, uočena selektivnost čuva nas od iskušenja supstancijalističkog tumačenja "tradicije" i svedoči da je ona plod izvesne (socijalne, političke, kulture) *konstrukcije*. Ako prihvatimo stav da je "tradicija" istorijski promenljiv konstrukt a ne esencijalistički pojmljenja "ideja", onda se suočavamo sa činjenicom da je konceptualizacija tog konstrukta zavisna od relacije prema nekoj "*drugosti*" uz pomoć koje se, u krajnjoj liniji, jasnije određuje. Tako, na primer, svaka konstrukcija *opšteevropske tradicije* pretpostavlja identifikovanje neke *neevropske tradicije* oličene u *Drugom* kao onoj referentnoj tački prema kojoj se "Evropa" samoodređuje putem definisanja sličnosti i razlika. U prošlosti su "Azija" ili "Orijent" predstavljali one centralne geografske topose "*drugosti*" pomoću kojih se primarno artikulisao diskurs o evropskoj tradiciji i identitetu, a danas tu funkciju sve češće zauzima "Amerika"<sup>2</sup>. Ali, pored "*spoljašnjeg Drugog*", tokom evropske istorije u ovom diskursu važnu ulogu su imale predstave o "*unutrašnjem Drugom*", tj. o onim unutar-evropskim prostorima čija se politička, socijalna i kulturna stvarnost razlikuje od dominantnog normativnog pojma "Evrope".

Pošto je "Evropa" primamo oznaka prostomo-geografskog entiteta, funkciju i "spoljašnjeg" i "unutrašnjeg Drugog" preuzimaju termini koji takođe označavaju neku objektivno-prostornu stvarnost. Njihovo značenje i upotreba, kao i u slučaju same "Evrope", prevazilaze neutralni (geografski) opis statičke konfiguracije prostora, pretvarajući ih u kategorije "simboličke geografije" u kojoj je "mentalna kartografija" važnija od fizičkih mapa sa ucrtanim rekama i planinama. Pojmovi "mentalne karte" i "mentalne kartografije" primamo su formulisani u okviru empirijske kognitivne psihologije koja se bavi istraživanjem načina formiranja i mehanizmima funkcionisanja čovekove orijentacije u prostoru. "Mentalna kartografija" (*mental mapping*) je "apstraktni pojam koji obuhvata te mentalne i duhovne sposobnosti koje nam omogućavaju da sakupljamo, uređujemo, čuvamo, dozivamo iz pamćenja i prerađujemo informacije o prostoru koji nas okružuje", a "mentalna karta" je "predstava koju čovek stvara o nekom delu prostranstva" (Downs, & Stea, 1977: 16). Za razliku od kognitivno-psihološkog pristupa usmerenog na istraživanje formi reprezentacije prostornog znanja u svesti individue, pojam "mentalne mape" se može koristiti i u istraživanju *predstava koje društva ili njihovi značajni delovi formiraju o prostoru*, tj. u analizi i rekonstrukciji društvene imaginacije i kolektivne reprezentacije. S obzirom da su te predstave fiksirane u jeziku, ova istraživanja se uglavnom baziraju na diskurs-analizi kojom se rekonstruišu značenja predstava o prostoru nezavisno od pitanja njihovog odnosa prema samim teritorijalno-geografskim realijama. Primarna

<sup>2</sup> "U današnje vreme postoji čitav žanr koji se bavi problematikom i prikazivanjem 'drugosti'. Taj žanr je interdisciplinaran i pokriva oblasti od antropologije, preko književnosti i filozofije, do sociologije istorije" (Todorova, 1999: 22).

upućenost na diskurs, a ne na "fizičku stvarnost", za posledicu ima uvođenje pojma "simboličke geografije" za koju se tvrdi da je "pod uticajem subjektivnih ili emocionalnih faktora isto koliko i objektivnih ili strukturalnih", te da "može biti uobličena naučnim istraživanjem kao i političkim razmatranjima, a takođe, zadobiti karakter ideologije ili političkog programa" (Kontler, 1999: 9). Subjektivni (ideološki) činioци konstrukcija prostora posebno su značajni u slučajevima u kojima sama fizička geografija ne daje jednoznačne odgovore o granicama nekog prostora, tj. kada se te granice, nezavisno od samih geografskih otkrića i rasta znanja, pokazuju kao istorijski promenljive. Upravo takav slučaj je sa "Evropom" – kontinentom čije su istočne granice faktički neodređene, tj. predstavljaju plod konvencije koja nema čvrsto i jednoznačno uporište u fizičkoj konfiguraciji tla i vode. Ova neodređenost geografske istočne granice "Evrope" prestaje da bude sholastičko i postaje životno važno pitanje kada se postavi kao problem određenja granica prostiranja procesa "evropskih integracija", tj. konačnog obima "Evropske unije". Da li će, na primer, tim procesima biti obuhvaćena Rusija u njenom današnjem državnom obimu, ili, da li će Turska postati deo jedinstvene Evrope, uprkos činjenici da njen geografski "evropski deo" čini mali procenat njene teritorije? Formulisanje odgovora na ova i slična pitanja suočava nas sa činjenicom da je "Evropa" istovremeno i geografski i normativni koncept, tj. da se nalazimo u području "simboličke geografije" u kojoj su "mentalne karte" mnogo značajnije od onih fizičkih. One su plod istorijskog razvitka i iskustva, rezultat nasleđa koje se selektivno tumači i rekonstruiše u savremenoj političkoj i kulturnoj imaginaciji. Na taj način, sama konstrukcija "evropske tradicije" ili "evropejstva" ima status normativnog koncepta koji služi kao kriterijum ne samo za određivanje spoljašnjih granica "Evrope", već i za njeno "unutrašnje", regionalno diferenciranje. Jer, ma koliko široko odredili "evropsku tradiciju", ona ne karakteriše u potpunosti podjednako "Evropu" kao zamišljenu celinu, već se pomoću nje povlače unutrašnje linije koje odvajaju delove kontinenta i rangiraju ih u vrednosnom smislu. Primer "balkanističkog diskursa" kojim se "Balkan" stvara i označava kao evropska "unutrašnja Drugost" koja se, iako (geografski) pripada "Evropi", karakteriše upravo nedostatkom evropskih vrednosti i tradicija, predstavlja ilustraciju te strategije istovremenog uključivanja i isključivanja. Istorija nastanka i upotrebe pojmova "Balkana" i "balkanske tradicije", kao i ambivalentan odnos samih balkanskih naroda prema njima, poslednjih godina su bili tema brojnih radova<sup>3</sup>. Snažni podsticaj za tematizaciju mesta "Balkana" u simboličkoj geografiji Evrope bili su ratovi u bivšoj Jugoslaviji koji su presudno uticali na oživljavanje "Balkanske sablasti" u evropskoj imaginaciji. Ovo ponovno otkrivanje "Balkana" potisnulo je u

<sup>3</sup> Videti prevedene knjige Marije Todorove (1999), Vesne Golsvorti (2000), Dejvida Norisa (2002), kao i studije K. Fleming, S. Jansena, M. Živkovića i Milice Bakić-Hejden u časopisu *Filozofija i društvo*, Vol. XVII, (2001: 11-110) i Vol. XIV (1998: 101-118)

drugi plan one topose simboličke geografije koji su, poput "Istočne" i "Centralne Evrope", decenijama zauzimali središnje mesto u teorijskom i političkom diskursu. Njihovo povlačenje uzrokovano je "tektonskim poremećajima" nastalim na evropskim tlu nakon sloma komunizma i nestanka Sovjetskog Saveza, pa se upravo na njihovom primeru može demonstrirati zavisnost "mentalne kartografije" od istorijskih i političkih procesa.

## Istočna Evropa: šta je iza Gvozdene zavese?

Koncept *jedinstvene* Evrope danas potiskuje iz kolektivne imaginacije decenijama vladajuću "mentalnu mapu" *podeljenog* kontinenta, mapu čije je obrise neposredno nakon Drugog svetskog rata paradigmatično formulisao Winston Čerčil u govoru koji je 1946. godine održao na Vestminsterskom koledžu u gradu Fultonu, državi Misuri. Naime, po Čerčilovoj oceni, rezultat ratne pobede saveznika "nije ona slobodna Evropa za koju smo se borili" jer se nakon pobede nad nacizmom gotovo pola Evrope našlo zatočeno "u senci" Sovjetske dominacije: "Gvozdена zаvesа proteže se preko celog kontinenta, od Šćećina na Baltiku do Trsta na Jadranu", razdvajajući "slobodni svet" i komunistički totalitarizam, Zapadnu i Istočnu Evropu (Churchil, 1946). S istočne strane "gvozdene zavese" samo je Grčka, "sa svojom besmrtnom slavom" i uz pomoć zapadnih saveznika, sačuvala svoju slobodu i stoga, uprkos svom geografskom položaju, postala deo "Zapada". Skup svih drugih država iza "gvozdene zavese" čini "Istočnu Evropu" – geografski pojam čiji je sadržaj ispisan jezikom ideologije i politike.

Ne ulazeći ovde u razmatranje uloge samog Vinstona Čerčila u stvaranju onoga što on naziva "sovjetskom zonom uticaja", kao ni ispitivanje zasnovanosti njegove atribucije političkih sistema "narodnih demokratija" 1946. godine kao "totalitarnih", možemo zaključiti da je retorička figura "gvozdene zavese" predstavljala "ključnu reč" hladnoratovske epohe evropske istorije<sup>4</sup>. Ona je delila Evropu na dve manihejski suprotstavljene polovine, ali osnovna Čerčilova briga nisu bile države iza "gvozdene zavese", već sudbina "slobodnog sveta" u kome domaće komunističke partije predstavljaju preteću "petu kolonu" pod rukovodstvom moskovskog centra.<sup>5</sup> Stoga je primarni adresat njegovog govora bio sam "Zapad" koji je predstavljen kao bastion slobode, ugrožen od strane komunis-

<sup>4</sup> Po rečima Lenja Volfa: "Gotovo tokom pola veka gvozdена zаvesа je bila suštinska struktura granica, kako u mišljenju, tako i na mapama. Mapa Evrope sa mnogim njenim zemljama i kulturama bila je svesno obeležena Čerčilovom gvozdеноm zаvesом koja je ideološki delila kontinent tokom Hladnog rata" (Wolf, 1994: 1).

<sup>5</sup> U velikom broju zemalja, u celom svetu i daleko od granica Rusije, uspostavljene su komunističke pete kolone koje deluju i potpuno jedinstveno i apsolutno poslušno slede direktive koje dobijaju od komunističkog centra. Izuzev u Velikoj Britaniji i Americi gde je komunizam u povelju, komunističke partije ili pete kolone čine rastuću izazov i opasnost za Hrišćansku civilizaciju" (Churchil, 1946).

tičkog "Istoka", a "gvozdена zavesа" je shvaćena kao svojevrsna "karantinska barijera koja odvaja svetlost hrišćanske civilizacije od svakojakih opasnosti koje se skrivaju u senci" (Wolf, 1994: 3).

Uprkos tome što se trasiranje simboličke mape Evrope "Hladnog rata" vezuje za Čerčilovu metaforu "gvozdene zavesе", ideja "Istočne Evrope" je, kako je to pokazao Leri Volf u knjizi *Inventing Eastern Europe*, formulisana mnogo pre pojave posleratnog rivalstva i napetosti između istočnih (komunističkih) i zapadnih (demokratskih) država. Po njemu: "Gvozdена zavesа je tačno odgovarala ranijem nacrtu i gotovo je bilo zaboravljeno, skriveno ili namerno potisnuto da je u ranijoj epohi istorije ideja kontinent već bio podeljen, tj. da je stvoreno razdvajanje Istočne i Zapadne Evrope" (Wolff, 1994: 3). Rodno mesto ovog razdvajanja bili su, po Volfovoj analizi, intelektualni centri epohe prosvetiteljstva u kojima je suprotnost između "civilizacije" i "zaostalosti" (pa, i "varvarstva"), u okviru evropskog kontinenta, jasno locirana na njegove zapadne i istočne polovine. Prethodna, od starog Rima do renesansnih italijanskih gradova-država, dominantna linija podele evropskog prostora bila je ona između Juga i Severa, a proces premeštanja središta kulturnog, privrednog i finansijskog života u Pariz, London i Amsterdam nakon XVI veka, uticao je da se u XVIII veku artikuliše nova slika geografskog prostora u kojoj je osa podele premeštena na liniju koja razdvaja Istok i Zapad. Navodeći i analizirajući brojne zapise putnika, diplomata i avanturista, kao i spise vodećih filozofa i enciklopedista, Volf formuliše tezu da je "Prosvetiteljstvo otkrilo Zapadnu i Istočnu Evropu zajedno, kao komplementarne koncepte koji definišu jedan drugog svojom suprotnošću i prostornom bliskošću" (Wolf, 1994:5). U osnovi sledeći Saidovu analizu "orijentalističkog diskursa" po kojoj je "Orijent" proizvod i konstitutivni elementu samosvesti "Zapada", Volf ističe da konstrukt "Istočne Evrope" počiva na "polu-orijentalizmu" jer se "Istočna Evropa", za razliku od "Orijenta", simultano isključuje i uključuje u "Evropu" kao celinu. Tačnije, "Istočna Evropa" je u imaginaciji epohe Prosvetiteljstva (u njoj "filozofskoj geografiji") shvaćena kao posredujući član ili prelazna zona između dva osnovna pola suprotnosti koju čine "Evropa" i "Azija" ("Zapad" i "Orijent"). Ali, "dok je suprotnost Evrope i Azije ideji Istočne Evrope davala geografsko značenje, suprotnost između civilizacije i varvarstva joj je pružala filozofsko značenje koje je bilo od velike važnosti za Prosvetiteljstvo" (Wolff, 1994: 357). Drugim rečima, u prosvetiteljskoj simboličkoj geografiji nije dovođeno u pitanje da je "Istočna Evropa" u teritorijalnom smislu deo Evrope, ali se negirala njena pripadnost Evropi kao kulturno-civilizacijskom pojmu. Ovaj paradoksalni status Istoka kontinenta kao "Evrope" i istovremeno "ne-Evrope" sažima se u metafori "zaostalosti", a ispravlja se projektom širenja i primene prosvetiteljskih ideja Zapada na područjima "mračne" i "zaostale" polovine kontinenta. U svetlu univerzalnih istina prosvetiteljskih učenja, egzistencijalno iskustvo i neposredna upoznatost sa empirijskom stvarnošću "Istočne Evrope" je bila od

drugorazrednog značaja – tako je Volter, koji nikada nije putovao istočno od Berlina, sebe smatrao vrhovnim autoritetom za Rusiju, a Ruso je, iako nikada u životu nije bio istočno od Švajcarske, pisao nacрте za Poljski ustav! Uočavajući u ovoj shemi težnju za dominacijom, Volf, ne bez ironije, skreće pažnju da je “filozofska geografija” često bila u službi “vojne kartografije”, te da su filozofske ideje prosvetiteljstva brzo bile zamenjene Napoleonovim armijama na prostoru “Istočne Evrope”. Neuspehom ovih armija i Napoleonovim porazom, predstava o političkoj podeli kontinenta na liberalni Zapada (Francuska, Engleska) i autokratski Istok (Pruska, Austrija, Rusija) nije iščezla iz zapadno-evropske imaginacije. Tako je, na primer, 1822. godine jedan francuski autor (Abbé de Pradt) ovaj rascep po liniji Stokholm-Kadiz objašnjavao kao rezultat “podele Evrope na dve međusobno suprotstavljene zone društvenosti (*sociabilité*), podela na dva dela koja ne mogu naći nikakav zajednički jezik” (Cit. prema: Bugge, 1999: 17-18).

Da je naznačena podela Evrope starija od “Hladnog rata”, tj. “da je ideja Istočne Evrope izvorno i u osnovi bila plod kulturnog lukavstva”, potvrđuje se, po Volfovom mišljenju, činjenicom da dvovekovna intelektualna istorija i danas, nakon sloma komunističkih sistema, deluje na obrazac percepcije kontinenta podeljenog na zapadnu i istočnu polovinu (Wolf, 1994: 371). Iako oslobođen od “komunizma”, konstrukt “Istočne Evrope” ostaje jedna od ključnih kategorija “mentalne mape” pomoću koje se opaža, definiše i objašnjava ono geografsko prostranstvo čija društvena, ekonomska i politička stvarnost još nije “evropska” u pravom značenju te reči: “Iako srušen, Berlinski zid još uvijek postoji. Zapadnjaci su i dalje *Wessies*, Istočnjaci *Ossies*, a termin Istočna Evropa i dalje je upomo u najširem opticaju.... Istočna Evropa, pojam danas posve ispražnjen od svog prvotnog geopolitičkog značenja, ipak nije nestao. Pojam insistira na granici i razlici, ukazuje na svijet različit od našega (zapadnog), na kulturu različitu od naše (zapadne), na identitet različit od našega (zapadnog)” (Ugrešić, 1996: 168).

Istina, danas su granice “Istočne Evrope” spornije nego ikada u prošlosti – “gvozdenu zavesu” je zamenila “plišana zavesa” koja se lakše pomera u pravcu Istoka, dok većina zemalja bivšeg komunističkog bloka nastoji da upravo sebe predstavi kao “graničnu zemlju” Zapada, tj. da svoju istočnu granicu proglašuje početkom prave “Istočne Evrope”. U osnovi, ova strategija je podstaknuta tekućim procesom proširenja Evropske Unije, procesom koji pretpostavlja unutrašnje diferenciranje nekada jedinstvenog prostora “Istočne Evrope” na regione i zemlje koje se nadmeću u sticanju punovažnog članstva u ujedinjenoj Evropi. U nastojanju da potvrde svoj trajni “evropski identitet” i dokažu da zadovoljavaju savremene evropske standarde, nekadašnje istočno-evropske zemlje nastoje da se oslobode simboličkog balasta sadržanog u konceptu “Istočne Evrope”. Ali, kao što je “Istočna Evropa” starija od “Hladnog rata”, tako je i strategija distanciranja od “istočno-evropskog” statusa starija od današ-

njeg procesa proširenja Evropske Unije. Ovo tvrđenje može biti ilustrirano praćenjem istorije nastanka, različitih značenja i upotreba pojma "Srednje Evrope" – jednog od najuticajnijih produkata ideološke konstrukcije evropskog prostora.

## Srednja Evropa: bekstvo s Istoka i "povratak u Evropu"

Na hladnoratovskoj "mentalnoj mapi" prostome oznake "Istok" i "Zapad" postale su sinonimi komunizma i demokratije, simboli podeljenog kontinenta i bipolarne strukture političke moći. U skladu s tom mapom, Beč je, na primer, opažan kao deo "Zapada", dok je Prag, geografski zapadno od Beča, smatran "Istokom". Starija linija razdvajanja (zapadne) "civilizacije" i (istočnog) "varvarstva" je obično išla duž Prusko-Poljske granice koju su putnici krajem XVIII veka predstavljali kao granicu koja ne razdvaja samo teritorije dve države, već i dva sveta koja pripadaju različitim vremenskim epohama<sup>6</sup>. Ali, nezavisno od istorijskog lociranja granične linije, evropski prostor je predstavljen kao podeljen na jasno kontrastirane polovine koje isključuju "prelazna područja". Nasuprot ovoj sklonosti ka jednostavnom dihotomnom modelu reprezentovanja prostora, od sredine XIX veka u evropskoj imaginaciji stvaraju se "mentalne mape" na kojima se, pored Zapadne i Istočne Evrope, izdvaja i središnji, centralni deo kontinenta koji je "između" ova dva suprotstavljena pola. Naime, u ovom prostomo-neutralnom smislu, tvrdi se da postoji "Evropa između Zapada i Istoka", ili kako bi to Nemci rekli, *Zwischeneuropa*, posebna oblast koja je kulturno-istorijski, ekonomski i politički različita od svog zapadnog i istočnog okruženja. Korišćenje nemačke reči ukazuje na genealogiju ovog koncepta formulisano u Nemačkoj koja je sebe videla kao "zemlju koja se nalazi u sredini" Evrope (*Das Land der Mitte*), te stoga i kao centar *Mitteleurope* – tog središnjeg prostora kontinenta<sup>7</sup>. Ova, na prvi pogled intuitivno jasna predstava "sredine" kontinenta tokom istorije je geografski specifikovana na najrazličitije načine, pa Timoti Garton Eš navodi da se u šesnaest definicija "Srednje Evrope" formulisanih do 1954. godine, u nijednoj nije pominjano jedino Iberijsko poluos-

<sup>6</sup> Na početku svoje knjige L. Volf navodi francuskog ambasadora u Rusiji, grofa Sežira (Comte de Ségure) koji je u zimu 1784/85. godine putovao u St. Petersburg i na toj granici zapisao da ima utisak da se "vratio deset vekova u prošlost". Po rečima jednog drugog putnika, koga takođe citira Volf, Amerikanca Džona Ledjarda (Ledyard) koji se 1788. godine vraćao iz Sibira, Prusko-Poljska granica je "velika rampa koja deli azijske i evropske običaje" (Wolff, 1994:6; 354).

<sup>7</sup> U literaturi se prve formulacije ideje o "Srednjoj Evropi" najčešće traže u nemačkoj literaturi s početka XIX veka, ali politička formula "Mitteleurope" obično se vezuje za Fridriha Lista, nemačkog ekonomistu koji je 1842. godine pisao o stvaranju "srednjoevropske ekonomske zajednice" u kojoj dominantnu ulogu treba da imaju Pruska i Habzburška monarhija (Vid. Miller, 1999: 86; Judd, 1991: 24; Bugge, 1999: 1819).

trvo, dok su samo područja Austrije, Češke i Moravske bila obuhvaćena svim definicijama (Eš, 2002: 412). Upravo ova teritorijalna neodređenost "Srednje Evrope", kao i sporovi oko njenih distinktivnih karakteristika čine je konceptom "simboličke", a ne obične deskriptivno-fizičke geografije. To je očito već na nivou jezičke prakse kada za *isti prostor*, na primer Češku i Mađarsku, koristimo različite oznake poput "Istočne" ili "Srednje Evrope", pa sam izbor naziva očito implicira mnogo više od pukog neutralno-geografskog opisa, jer su za te termine vezani skupovi istorijski nastalih i kulturno-politički artikuliranih pozitivnih i negativnih značenja<sup>8</sup>.

Istorija nastanka koncepta "Srednje Evrope" je povezana sa simboličkim značenjem "sredine" i vrednosnim statusom koji "središnji položaj" ili "centar" imaju u odnosu na obodne delove neke celine<sup>9</sup>. "Biti u središtu Evrope" znači, u odnosu na zapadne i istočne delove kontinenta, biti "prava Evropa", tj. ona "zlatna sredina" u kojoj se uravnotežuju karakteristike perifernih područja kontinenta. Stoga, nasuprot prosvetiteljskom "Zapadu" sa centrom u Parizu, nemačka ideja "Mitteleurope" nastaje kao pokušaj da se na osnovu središnjeg geografskog položaja Nemačke (*Mittellage*) afirmiše njena ključna uloga u razvoju Evrope: "Pošto je oznakama na kompasu dat kulturni značaj i Istok snabdeven negativnim karakteristikama, Nemci su se našli u zbunjujućoj poziciji. Ako je evropska civilizacija locirana u Francuskoj, Nemačka se neizbežno pojavljuje kao periferna, ako ne i istočna država. Ideje moralne, zlatne sredine i, konačno, *Mitteleurope*, oblikovane su nasuprot takvoj percepciji" (Bugge, 1999: 18). U političkom smislu, nasuprot revolucionarnom i liberalnom "Zapadu" (Francuskoj i Engleskoj), kao i despotskom "Istoku" ( Rusija), nemačke zemlje u "srcu Evrope" predstavljane su kao "srednje rešenje" koje stabilnost i slobodu harmonično kombinuje. Problem državnog ujedinjenja nemačkih zemalja,<sup>10</sup> njihov ekonomski značaj, teritorijalna veličina Habzburške monarhije, brojnost nemačke dijaspore na Istoku, te vrednost i uticaj nemačke kulture bili su neophodan preduslovi za formulisanje predstave o *Mitteleuropi* koja je uključivala zahtev za vode-

<sup>8</sup> Eš navodi tekstove Vaclava Havela i Đ. Konrada iz osamdesetih godina i u njima identifikuje svojevrsnu "semantičku podelu rada" po kojoj: "Oba autora koriste termin *Istočna Evropa* ili *istočnoevropski* kada je kontekst neutralan ili negativan; kada pišu *Centralna* ili *Istočno-centralna Evropa* njihove rečenice su uvek pozitivne – afirmativne ili veoma sentimentalne" (Eš, 1988: 202)

<sup>9</sup> Značaj simboličke važnosti "sredine" (*Mitte*) i "središnjeg položaja" (*Mittellage*) u nemačkim diskusijama o geografskom položaju Nemačke detaljno ilustruje i analizira H. D. Schultz u radu "Fancies of *Mitte*: *Mittellage* and *Mitteleuropa* in German Geographical Discussion in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries", *Political Geography Quarterly*, Vol. 8 (1989), pp. 315-339.

<sup>10</sup> Od Meternika koji je prvi razvio ovu temu, do Fridriha Naumana (čija je knjiga *Mitteleuropa* 1915. godine kodifikovala modernu upotrebu tog pojma), sam koncept područja koje se u Evropi naziva centralnim parazitirao je na problemu ujedinjenja Nemačke" (Judt, 1991: 24)

ćom ulogom Nemačke u političkoj, ekonomskoj i kulturnoj integraciji prostora između Francuske i Rusije. Zakasnivši u raspodeli prekomorskih kolonijalnih poseda, Nemačka je u širenju svog uticaja na ovom pretežno agrarnom, politički nestabilnom unutrašnje-evropskom prostranstvu videla svoj vitalni "nacionalni interes" i svoju istorijsku "civilizacijsku misiju". U tom smislu, za tradicionalnu ideju *Mittleurope* se može reći da je bila plod rasta ambicija Nemačke u "svetskoj politici" (*Weltpolitik*). Ovaj imperijalistički sadržaj nemačkog koncepta "Srednje Evrope" vidljiv je i u njenim liberalnijim verzijama kakva je ona koju je 1915. godine u knjizi *Mittleuropa* izložio Fridrih Nauman<sup>11</sup>. Uključivši u "Srednju Evropu", (pored Nemačke i Austro-Ugarske), Srbiju, Bugarsku, Rumuniju, Grčku, Švajcarsku, Dansku, Holandiju i Belgiju, Nauman je "Mittleuropu" odredio kao "savez država" sposoban da se ekonomski i vojno odupre pritisku zapadnih država i Rusije. Po Naumanovom projektu, u osnovi ovog saveza bila bi carinska unija koja bi vodila stvaranju jedinstvenog privrednog sistema, a politički i nacionalni partikularni identiteti bi bili očuvani uz insistiranje na jačanju elemenata zajedničke ("srednjoevropske") kulture i regionalnog, nadnacionalnog identiteta. Uz svu Naumanovu obazrivu umerenost u pogledu budućeg političkog statusa slovenskih naroda Srednje Evrope, njegov projekat je polazio od ključne ekonomske, političke i vojne uloge Nemaca ("nemačkog jezgra") u *Mittleuropi*, a ideja "kulturnog zajedništva" srednjoevropskih naroda pretpostavljala je njihovu "dobrovoljnu upotrebu nemačkog jezika". Stoga je razumljivo što su, nezavisno i mnogo vremena pre Hitlerove redukcije *Mittleurope* na rasističku ideju germanske superiornosti i socijal-darvinističke borbe nemačke nacije za "životni prostor" (*Lebensraum*), otpori nemačkim koncepcijama "Srednje Evrope" formulisani upravo u krugu slovenskih nacija. Ali, za razliku od različitih varijanti panslavističkog pokreta, ovi otpori nisu obrazlagani nužnošću suprotstavljanja Slovena germanskoj dominaciji, već su se pozivali na koncept *Srednje Evrope* koji se razlikuje od *Mittleurope*.

Alternativne koncepcije "Srednje Evrope" koje se oslanjaju na pomeranje "centra Evrope" na istok, te na isključivanje nemačkih zemalja iz tako zamišljenog prostranstva, formulišu se već od 1848. godine u javnosti slovenskih i mađarskih delova Habzburške monarhije. Suočeni sa nerealnošću stvaranja samostalnih nacionalnih država na teritoriji Monarhije, ideolozi i vođe nacionalnih pokreta (poput F. Palckog, A. Čartoris-kog, L. Telekija i J. Etveša) formulišu ideju njenog preuređenja u pravcu formiranja jedne "Srednjoevropske federacije" (ili "Dunavske federacije") u kojoj bi dominacija austrijskih Nemaca bila uravnotežena priznanjem kolektivnih političkih prava drugih naroda – podanika kuće Habzburgovaca. Težnja ka smanjenju uticaja nemačkih zemalja vodila je reinter-

<sup>11</sup> Opširnije o nemačkoj tradiciji *Mittleurope*, kao i o O Naumanovoj koncepciji videti u radu Časlava Koprnice (1997), kao i u knjizi H. Mayera (1955)



pretaciji koncepta "Srednje Evrope" kojom se ona, za razliku od *Mittel-europe*, faktičku ograničava na teritoriju Habsburške monarhije, tj. na područje između Rusije i buduće ujedinjene Nemačke. Oslanjajući se na novu definiciju "sredine kontinenta"<sup>12</sup> nacionalni pokreti politički nesamostalnih "istorijskih nacija" pod krovom kuće Habzburga u konceptu "Srednje Evrope" su videli okvir koji će im omogućiti novi politički život i istovremeno ih sačuvati od dominacije Nemačke i Rusije: "Da učini Srednju Evropu ni ruskom ni nemačkom bila je poslednja, ali najmanje originalna, habzburška 'misija'" (Tejlor, 2001: 77). Istorijskim neuspehom ove habzburške misije koji je potvrđen nestankom Monarhije nakon Prvog svet-skog rata, ideja "Srednje Evrope" je potisnuta idejom "Nove Evrope" koja se zasnivala na afirmaciji prava naroda na samoopredeljenje i stvaranje nacionalnih država na teritorijama propalih imperija<sup>13</sup>.

Da će se u "Novoj Evropi" novonastale *nacionalizirajuće države* (Brubejker) u spoljnopolitičkim odnosima i unutrašnjem razvoju sukobljavati sa brojnim stariim problemima (borba velikih sila oko podele interesnih sfera, "nepravedne" granice, nerešeni problemi položaja brojnih manjina, bujanje autoritarnih režima, ekonomske teškoće...itd), postalo je jasno brzo nakon okončanja rata. Jedan od gorljivih zagovornika "Nove Evrope", Tomaž Masarik je već 1921. godine obnovio ideju "Srednje Evrope" kao "posebnog područja *malih država i nacija* između Zapada i Istoka", tj. područja između Nemačke i Rusije. Politička, etnička i kulturna mapa Evrope je koncipirana u skladu s osnovnom trodelnom podelom kontinenta – između Zapadne Evrope koja se završavala s Austrijom i Nemačkom i Istočne koja je počinjala na granici Sovjetskog Saveza, prostirala se "Srednja Evropa" koja je uključivala zemlje i narode od Skandinavije i Baltičkih država na severu, do Grčke i Turske na jugu kontinenta. Tako obuhvatnim konceptom jasno je istaknuta razlika spram (nemačke) ideje *Mitteleurope*, a istovremeno je ruski boljševizam teritorijalno ograničen na područje "Istočne Evrope". Ako u svakom konceptu "Srednje Evrope" razlikujemo dve osnovne funkcije – *izolacionističku* i *integrativnu* (vid. Miller, 1999: 86), onda možemo zaključiti da se ovako

<sup>12</sup> František Palacký je 1848. godine Češku odredio kao "centar i srce Evrope", te u reformisanoj Austriji (federaciji njenih naroda) video garanta stabilnosti regiona i branu od imperijalističkih ambicija Rusije: "Pokraj granica Ruske imperije živi mnogo naroda – Sloveni, Rumuni, Mađari, Nemci. Nijedan od njih pojedinačno nema dovoljno snage da se suprotstavi moćnom istočnom susedu. Oni to mogu učiniti jedino ako budu tesno i čvrsto ujedinjeni" (cit. prema: Миллер, 1996:8). Za razliku od "panslovenskih" projekata oslonjenih na princip slovenstva i dominaciju Rusije kao "starijeg brata" u zajednici slovenskih naroda, "austroslavizam" je svoju političku formulu našao u ideji "Srednje Evrope" koja je obuhvatala austrijske Slovence, Mađare, Rumune i austrijske Nemce.

<sup>13</sup> "Nestanak Austrougarske imperije (istinski značajan događaj u evropskoj istoriji) ostavio je ogromnu prazninu u konceptualnoj geografiji kontinenta. Od čega se sada sastoji Srednja Evropa? Šta je Istok, a šta Zapad na kopnu čije se političke podele potpuno i do neprepoznativosti promenjene tokom pojedinačnog životnog doba?" (Judt, 1991: 25)

širokim određenjem uspešnije naglašava distanca prema Nemačkoj i Rusiji (boljševizmu), nego što se identifikuje neka pozitivna platforma kooperacije malih država i naroda tog regiona. Ovaj deficit integrativne funkcije koncepta "Srednje Evrope" u međuratnom periodu odražavao je činjenicu faktičkog nedostatka saradnje i solidarnosti između novonastalih država koje su ulazile u niz teritorijalno-graničnih sporova potvrđujući spolja formiran utisak da, po rečima Ištvana Biboa, "narodi i zemlje ovog područja po svojoj naravi nisu sposobni za demokratski razvoj zapadnoevropskog tipa" (Bibo, 1996: 46). Stoga je u međuratnom periodu ovo područje prvenstveno označavano kao "istočnoevropsko", te je eksplicitno bilo asociirano s tradicionalno negativnim konotacijama koje je "Istočna Evropa" imala kao područje političke nestabilnosti, ekonomske i socijalne nerazvijenosti, kulturne zaostalosti, itd.<sup>14</sup>. Istina, zabeleženi su pokušaji da se u međuratnom periodu pojam "Srednje Evrope" izmesti iz jezika politike i uvede u diskurs istorijske nauke, te da se nasuprot podele na Istočnu i Zapadnu Evropu afirmiše teza o istorijskoj posebnosti ovog regiona<sup>15</sup>. Od ovih pokušaja svakako najznačajniji trag su ostavili radovi poljskog istoričara Oskara Haleckog koji je tokom svoje akademske karijere u Americi već tokom Drugog svetskog rata uveo u opticaj termin "East Central Europe" kao oznaku za poseban region u kome su u prošlosti živeli brojni narodi između Nemačke, Rusije i Otomanske imperije. Pored terminološke inovacije koja je danas opšteprihvaćena u anglosaksonskoj literaturi, Halecki je u svojim knjigama (*The Limits and Divisions of European History*, 1950; *Borderlands of Western Civilization*, 1952) anticipirao koncept simboličke reprezentacije evropskog prostora koji će od osamdesetih godina XX veka postati dominantan ne samo u teorijskom, već i u praktično-političkom diskursu. Naime, kao istoričar "Istočne Evrope", Halecki je u području koje leži istočno od Nemačke razlikovao tri različite društveno-istorijske celine. Dve od njih – jedna koja obuhvata zemlje koje su u prošlosti bile pod dominacijom Vizantije i kasnije Otomana, te druga u kojoj je dominirala Ruska imperija – predstavljale su tradicionalno koncipirane predmete istraživanja *istočnoevropske* historiografije. Ali, pored ova dva, on je istakao "treće, posebno polje koje mora biti tretirano kao različito", tj. polje "istorije brojnih naroda koji su, kako u srednjovekovlju tako i u modernoj epohi, živeli između

<sup>14</sup> Stoga je razumljivo što je Ištvan Bibo u naslovu svoje knjige koristio upravo "istočnoevropsku", a ne "srednjeevropsku" teritorijalnu odrednicu (vid. *Beda malih istočnoevropskih država*, 1946). Naravno, za razliku od stava "zapadnjačke" superiornosti, Bibo je smatrao da "ovo područje nije u stanju da se konsoliduje ne zbog toga što je istinski varvarsko, nego što se varvarizovalo usled niza nesrećnih istorijskih događaja koji su ga potisnuli s puta evropske konsolidacije..." (Bibo, 1996: 79).

<sup>15</sup> Ovi pokušaji poljskih, mađarskih i čeških istoričara (Halecki, Handelsman, Lukinič, Bidlo, Rutkovski) bili su ignorisani na Svetskim kongresima istoričara (Brisel, 1923; Oslo, 1928; Varšava, 1933) na kojima su se rasprave vodile u sekcijama za Zapadnu i Istočnu Evropu: "U diskursu Zapada, njihove zemlje su još pripadale Istoku" (Miller, 1999: 86)

Nemačke i ovih imperija, nekada u sopstvenim nezavisnim državama, a nekada podređeni svojim moćnim susedima" (Halecki, 1952). Ovo područje koje je za evropsku historiografiju ostalo *terra incognita*, teritorijalno se prostire između Švedske, Nemačke i Italije s jedne i Rusije i Turske s druge strane, a Halecki ga je odredio kao "Istočni deo Srednje Evrope" ili "Istočno-centralnu Evropu". Stoga, nasuprot koncepciji dvodelne ili trodelne geografske podele Evrope, Halecki je predložio četvoročlanu podelu kojom se izdvajaju regioni Zapadne, Zapadno-centralne, Istočno-centralne i Istočne Evrope. Na ograničeno usvajanje ove prostorne konceptualizacije kontinenta (pretežno prihvaćene samo u akademskim krugovima istoričara koji su se bavili Habzburškom monarhijom), presudno su uticali politički razlozi, a ne nerešena pitanja jasnog definisanja pomenutih regiona (na primer, otvoreno pitanje odnosa i razgraničenja "Istočno-centralne Evrope" i "Balkana"). Pre svega, već pominjana posleratna ideološka podela na "komunizam" i "slobodni svet", osnaživala je staru tendenciju ka dvodelnoj, "Istok-Zapad" podeli evropskog prostora. Osim toga, sveže sećanje na nacističku interpretaciju i ratni pokušaj ostvarenja koncepta *Mittleeuropa* činio je samo pominjanje "Srednje Evrope" problematičnim: "U zemljama u kojima se govori nemački izgledalo je da je sama reč '*Mittleeuropa*' umrla s Adolfom Hitlerom, i tri decenije posle 1945. godine niko nije govorio o 'Srednjoj Evropi' u sadašnjem vremenu" (Eš, 1988: 199).

Ali, nakon višedecenijskog zaborava, početkom osamdesetih godina XX veka dolazi do iznenadnog "povratka Srednje Evrope" u teorijski i politički diskurs i ovo otkriće starog termina menja simboličku mapu kontinenta podeljenog na Istok i Zapad. Žak Rupnik je svoju knjigu *Druga Evropa*, sada već davne 1988. godine, počeo profetskom objavom: "Sablata Srednje Evrope luta zemljama 'realnog socijalizma'. Ponovno otkriće Srednje Evrope odražava, od Praga do Budimpešte, od Varšave do Zagreba (izazivajući snažan odjek u Beču i Berlinu), osnovne političke i ideološke trendove doba nakon *Solidarnost*" (Rupnik, 1988:4). Osvrćući se na ondašnje debate, Marija Todorova je s pravom istakla da je, u odnosu na klasične rasprave o *Mittleeuropi*, u pitanju bio nov fenomen koji je shvatljiv jedino ako imamo u vidu *istočnoevropsku* perspektivu njenih glavnih učesnika<sup>16</sup>. Drugim rečima, u prvom planu ove debate nisu bili problemi statusa i ujedinjenja Nemačke, već sudbina sovjetskih evropskih satelita koji su na hladnoratovskoj mapi pripadali Istočnoj Evropi: "Novi razgovor o Srednjoj Evropi nije potekao iz Berlina ili Beča, već iz Praga i Budimpešte" (Eš, 1988: 199).

Ključnu ulogu u obnovi ideje "Srednje Evrope" imali su, pored brojnih radova Česlava Miloša, Đerđa Konrada, Adama Mihnika, dva teksta –

<sup>16</sup> "Srednja Evropa osamdesetih godina nikako nije bila nov termin, all jeste bila nov koncept. Ona nije vaskrsenje *Mittleeuropa* – to je bila nemačka ideja; Srednja Evropa je istočnoevropska ideja... Debata iz osamdesetih bila je nov fenomen sa drugačijim pobudama i drugačijim ciljevima" (Todorova, 259; 264).

spis mađarskog istoričara Jene Siča "Tri istorijska regiona Evrope" (Szűcs, 1983) i esej "Tragedija Srednje Evrope", češkog pisca Milana Kundera (Kundera, 1984). Prvi je teorijski obrazložio tezu o specifičnosti Srednje Evrope kao istorijskog regiona koji se, uprkos svojoj heterogenosti, po nizu svojih "istorijskih struktura" razlikuje od svog istočnog i jugoistočnog okruženja. U osnovi, Sičova analiza istorijskog i socijalnog razvitka Poljske, Češke i Mađarske vodila je zaključku po kome su ove zemlje kao "istočna periferija Zapada", bliže "Zapadu" nego "Istoku", te da države "Zapadne Evrope" predstavljaju njihovu najbližu "srodničku grupu". Ovaj istoriografski pokušaj utemeljenja distinktivnih karakteristika srednjoevropskog regiona (koji je sledio glavnu tezu Haleckog o Srednjoj Evropi kao "graničnoj zemlji Zapada"), oslanjao se na dihotomnu podelu Istok-Zapad i, u krajnjoj liniji, imao je za cilj potvrdu "zapadno-evropskog" karaktera "Srednje Evrope". Ovaj Sičov cilj, izvan apstraktnog teorijsko-istorijskog diskursa, mnogo jasnije je artikulisan u Kunderinom eseju "Tragedija Srednje Evrope", tekstu u čijem se izvornom češkom naslovu ta tragedija upravo svodila na tvrdnju da je "Srednja Evropa" — "oteti Zapad"<sup>17</sup>. U ovom eseju koji izazvao burnu diskusiju, "Srednja Evropa" označava "neodređeni pojas malih naroda između Rusije i Nemačke", pojas koji se ne specifikuje geografskim i političkim terminima, već diskursom u kome kultura i (istorijska) sudbina imaju ključnu ulogu<sup>18</sup>. Najjednostavnije, to je središnja oblast (zapadne) evropske kulture koja je u političkom smislu, hrom istorijske sudbine (Jalta), postala deo Istočne Evrope<sup>19</sup>. Stoga su Kunderine optužbe pre svega upućene "Zapadu" koji se, po njegovom mišljenju, olako odrekao svog, u kulturnom smislu, suštinski važnog dela i ustupio ga "Istoku" koji nije okarakterisan prevažno političkim kategorijama (komunizam), već kulturološko-civilizacijskim terminima ne-evropskog Drugog.<sup>20</sup> Osnovni uzrok ove tragične "izdaje Srednje Evrope" ne leži, po Kunderi, u trenutnoj političkoj slabosti "Zapadne Evrope", već u gubitku njene svesti o važnosti kulturnih, umetničkih i duhovnih vrednosti za opstanak i razvoj "evropskog identiteta":

<sup>17</sup> Kunderin esej je prvo objavljen na engleskom pod naslovom "The Tragedy of Central Europe" u *New York Review of Books* (26. 04. 1984), te pod istim naslovom ubzo preveden na francuski (*Le Monde*) i nemački (*Die Zeit*). Češka varijanta eseja je imala precizniji naslov "Oteti Zapad ili oproštajni naklon kulture".

<sup>18</sup> "Ako takva celina (Srednja Evropa – MS) postoji, može li se geografski odrediti? Koje su njene granice? Međutim, uzaludno bismo pokušavali da ih tačno odredimo, jer Srednja Evropa nije država već kultura ili sudbina. Njene granice su zamišljene i moraju se uvek iznova povlačiti, u zavisnosti od svake nove istorijske situacije" (Kundera, 1984: 68)

<sup>19</sup> "U razdoblju svog najvećeg procvata Srednju Evropu, to veliko središte savremene zapadne kulture, apsurdna presuda Jalte je podelila na dva dela, od kojih je glavni progutala ruska civilizacija" (Kundera, 1983: 40)

<sup>20</sup> "Još jednom želim da podvučem da se na istočnoj granici Zapada, jače nego gde drugde, Rusija smatra Anti-Zapadom; ne tretira se kao jedna od mnogih evropskih sila, već kao posebna, sasvim drugačija civilizacija" (Kundera, 1984: 66)

"Prema tome, prava tragedija Srednje Evrope nije Rusija, već Evropa" (Kundera, 1984: 73). Da bi pojačao svoju konstrukciju, Kundera je sliku prošlosti "Srednje Evrope" stilizovao u skladu sa predstavom o idiličnom "zlatnom dobu" tolerancije i slobode, etničke raznovrsnosti koja je podsticala kulturno stvaralaštvo, tj. sa "carstvom kulture" u kome su vodeće reč imali "der *Dichter und Denker*"<sup>21</sup>. Ovoj naglašeno selektivnoj rekonstrukciji "srednjoevropske tradicije" (očišćene od tragova nacionalnih sukoba, autoritarnih i diktatorskih režima, "etničkog čišćenja", Hitlera i Aušvica...),<sup>22</sup> suprotstavljen je "Istok", tj. Rusija kao trajno *ne-evropski* ili *tudi* "istočnoevropski" svet totalitarizma. Ali, njoj je, s druge strane, suprotstavljena i *savremena* "Zapadna Evropa" sa svojom površnom masovnom kulturom, potrošačkim eskapizmom i egoističkom opsednutošću bogatstvom i udobnošću. Ova Kunderina originalna mešavina kritike stvarnosti "Zapada" (oslonjena na tradiciju kritike "civilizacije" u ime "kulture") i radikalnog isključivanja "Istočne Evrope" (Rusije) iz "Evrope", rezultovala je "političko-kultumim mitom o Srednjoj Evropi" (Judt, 1991), mitom koji se s novim sjajem uklapao u staru predstavu binarne opozicije Istok – Zapad<sup>23</sup>. Novo u njegovoj postavci bilo je naglašavanje gotovo mesijanske uloge "malih naroda" Srednje Evrope čija (politička) emancipacija od dominacije Sovjetskog Saveza nije protumačena samo kao puka težnja da se "izvuku" iz čvrstog zagrljaja (ruskog) komunizma, već i kao suštinski preduslov istinske kulturne revitalizacije samog "Zapada"! Jer, po Kunderinoj konstrukciji, "Srednja Evropa" koja je u prošlosti bila "žrtva

<sup>21</sup> "Istorija je dosta preinačena u mit.... Mi treba da prihvatimo da je ono što je *doista* bilo 'srednjoevropsko' u stvari oduvek bilo zapadnjačko, racionalno, humanističko, demokratsko, skeptično i tolerantno. Ostatak je bio 'istočnoevropski' – ruski ili, možda, nemački. Srednja Evropa uzima *Dichter und Denker*, Istočnoj Evropi ostaju *Richter und Henker*... Najjasniji i najekstremniji izraz ove tendencije potiče od Milana Kundera... (Eš, 1988: 202)

<sup>22</sup> Na Kunderinu selektivnu rekonstrukciju "srednjoevropske prošlosti" posebno su kritički upozorili njegovi sunarodnici Milan Hauner, Milan Šimečka, te brojni intelektualci iz "srednjoevropskih" zemalja (npr. Janoš Kiš, Danilo Kiš, Predrag Matvejević, Ivo Banac). Karakterističan je stav Milana Haunera: "Sam Hitler koji se u Kunderinom eseju ni na jednom mestu ne spominje, bio je produkt srednjoevropske kulture *par excellence*; Staljin nije. Srednjoevropska kultura producirala je Auschwitz i masovne deportacije milijuna ljudi. Ako Kundera ovo ne uvrsti u svoju literarnu lamentaciju, njegovo će shvaćanje 'srednjoevropske tragedije' biti krivo" (Hauner, 1984: 55).

<sup>23</sup> "Geografska Evropa, koja se pruža od Atlantika do Urala, *uvek je bila podeljena na dva dela* koja su se posebno razvijala: jedan je bio povezan sa starim Rimom i katoličkom crkvom (njeno posebno obeležje je latinski alfabet), drugi je bio usidren u Vizantiji i pravoslavnoj crkvi (posebno obeležje: ćirilica). Posle 1945. godine granica između dveju Evropa pomerila se nekoliko stotina kilometara na Zapad i narodi, koji su se dotle smatrali zapadnima, jednog jutra probudili su se konstatujući da se nalaze na Istoku" (Kundera, 1984: 63). Da je Kundera nekritički preuzeo ideju "većite podela" Evrope na dva sukobljena dela, istakao je Brodski koji je tvrdio da je "Kundera, kao i mnoga njegova istočnoevropska braća, *postao žrtva geopolitičke istine koja je smišljena na Zapadu*, tj. žrtva koncepcije deljenja Evrope na Istok i Zapad" (Brodsky, 1986: 481).

ravnodušnosti Zapada", svojim "povratkom u Evropu" će tom istom "Zapadu" doneti istinske kulturne vrednosti bez kojih nema "evropskog identiteta"<sup>24</sup>. Za razliku od primarne, izolacionističke funkcije koncepta "Srednje Evrope" (kojom se potvrđuje distanca prema Rusiji), ovaj "kulturno-mesijanski" element srednjoevropskog diskursa imao je jasnu kompenzatorsku funkciju kojom se, isticanjem kulturnog primata, prevazilazio srednjoevropski kompleks niže vrednosti u odnosu na empirijski "Zapad". Takođe, "Srednja Evropa" je upravo kao zamisao i projekcija "nikada postojeće Evrope tolerancije, slobode i kulturnog pluralizma" osamdesetih godina snažno privlačila zapadnoevropske intelektualce koje je istorija lišila utopijske slike komunističke alternative.<sup>25</sup>

\* \* \*

Nezavisno od svoje istorijske (mito-poetske) sadržine, koncept "Srednje Evrope" je osamdesetih godina imao političko-ideološku funkciju u eroziji sovjetske dominacije u graničnim zemljama "Istočnog bloka". Negativan, (a u nekim slučajevima i otvoreno rasistički), odnos prema "Istoku" (Rusiji), opravdavan je statusom "žrtve" u koji su, voljom velikog istočnog suseda i ravnodušnošću "Zapada", stavljeni "mali narodi" ovog regiona<sup>26</sup>. Nakon iskustva više neuspešnih pokušaja oslobođanja od sovjetske dominacije, distinktivistički intoniran diskurs "Srednje Evrope" poslužio je kao pozadina za teorijsku artikulaciju teme "civilnog društva", kao i za političku strategiju "novog evolucionizma" (Mihnik). U tom smislu, Šeflin je s pravom ocenio da je "oživljavanje ideje Srednje Evrope mnogo više od prolazne iluzije, nostalgije za Austro-Ugarskom monarhijom, pogleda unazad na Kakaniju, kafu sa šlagom i zahertortu, tj. više od pokušaja da se pobegne od neprijatne realnosti u maglovitu i romanti-zovanu prošlost" (Schöpfliin, 1991: 27). Ali, njegovu nadu da će se u diskusiji o "Srednjoj Evropi" formulisati neki "autentični identitet" koji će

<sup>24</sup> Komentarišući mesijanske aspekte ideje "Srednje Evrope", Brodski je ironično primetio da srednjoevropske "pretenzije na kulturni primat uopšte ne sprečavaju težnju da se bude deo tog Zapada nad kojim Kundera oseća izvesnu superiornost..." (Brodsky, 1986: 482)

<sup>25</sup> "Centralna Evropa je postala idealizovana Evropa naše kulturne nostalgije... Ali, mada je za srednjoevropljane ta fantazija možda služila kao nužni mit, čudno je videti da se on odražava u zapadnim fantazijama o Centralnoj Evropi, o jednom geografskom entitetu... Sigurno je za srednjoevropljane razumno da u svetlu njihove istorije sanjaju malo o Švedskoj. Ali, isto tako je sigurno neadekvatno za Zapad da od Centralne Evrope pravi fantaziju, prošlu ili sadašnju. Zaista, to podseća na loš ukus i ne razlikuje se tako mnogo od političkih fantazija druge vrste koje su 50-tih godina projektovane na Istok" (Judt, 1991: 48)

<sup>26</sup> "Jasno je da je osnovna ideološka tenzija u političkom diskursu Centralne Evrope bila koncentrisana na njen odnos prema Istoku. Sve dok je Istok značio komunističku Moskvu, centar supersile koja kontroliše region, izolacionistički motivi su opravdavani željom za slobodom. Ali, to osećanje nije iscrpljivalo emocionalnu pozadinu izolacionističkog aspekta ovog diskursa" (Miller, 1999: 87).

poslužiti kao "organizujući princip onima koji teže nečemu drugačijem od sovjetskog tipa realnosti", možemo danas, kada sovjetski tip društva pripada prošlosti, okarakterisati samo kao utopijsku. Paradoksalno, politički trijumf ideje "Srednje Evrope", oličen u padu Berlinskog zida i povlačenju ruskih trupa iz regiona, doveo je do smanjenja njenog značaja u teorijskom i političkom diskursu postkomunizma<sup>27</sup>. Istina, nakon sloma komunizma, preživela je izolacionistička funkcija ove ideje koja se tokom devedesetih sve više premeštala s Rusije na "Balkan" kao region koji je svoje nepopravljivo "istočno" biće spojio s "južnjačkom" nerazvijenošću. U odnosu na ovu negativnu, integrativno-pozitivna funkcija koncepta "Srednje Evrope" pokazala se mnogo slabijom – uprkos Kunderinom određenju "Srednje Evrope" kao oličenja "maksimuma različitosti na minimumu prostora", njegova domovina je dugo očekivanu slobodu iskoristila da bi redukovala tu raznolikost i raspala se na Češku i Slovačku!<sup>28</sup> Tokom osamdesetih snažno naglašavan kulturni aspekt "srednjoevropskog identiteta", kao i kulturni primat u odnosu na "Zapad", danas je gotovo zaboravljen ili se pominje samo u sklopu melanholičnih lamentiranja humanističke inteligencije suočene s neumoljivim zakonima tržišta i masovne kulture. U "klubu uspešnih" zemalja koje se, poput Češke, Poljske i Mađarske nalaze pred samim vratima Evropske Unije, danas se potsećanje na njihov distinktivno "centralno-evropski identitet" doživljava kao etiketa manje vrednosti ili se koristi kao argument od strane konzervativno-nacionalistički orijentisanih protivnika integracije. Stoga se upotreba koncepta "Srednje Evrope" sve više povlači na istok kontinenta, pa se danas u gradu Rahovu, u Ukrajina, nalazi tabla koja prolaznika obaveštava da je *upravo* tu središna tačka evropskog kontinenta (Péter, 1999: 101), dok jedan od uticajnijih intelektualaca Belorusije svoju zemlju određuje kao "tipičnu srednjoevropsku državu" (Миллер 2001: 31). Posledica ovog "pomeranja" teritorije "Centralne Evrope" u pravcu istoka, sve do današnjih zapadnih granica Rusije, je nestanak "Istočne Evrope",<sup>29</sup> ili njeno identifikovanje s (douralskom) teritorijom Ruske Federa-

<sup>27</sup> Stoga A. Miler "krah komunizma" označava kao "Pirovu pobedu koncepcije Srednje Evrope": "Program centralnoevropskog diskursa je 1989. godine praktično ispunjen u svojom poštovanju vrednom 'negativnom delu', tj. u stremljenju oslobađanja od vlasti Moskve. Ali, u tom trenutku je postalo posebno jasno da nikakav pozitivan program razmišljanja o Centralnoj Evropi ne sadrže... Političari postkomunističkih zemalja su brzo prihvatili pravila igre i, čutke napustivši pokušaje pretvaranja Centralne Evrope u samostalnog političkog aktera, posvetili su se obezbeđenju za svoje države prava prvenstva za stupanje u zapadne strukture" (Миллер, 2001: 25)

<sup>28</sup> Nakon toga, Slovačka, tokom vladavine V. Mečijara, nije više smatrana "Srednjom Evropom" što svedoči o primatu političkog sadržaja i normativne upotrebe koncepta "Srednje Evrope".

<sup>29</sup> Takvom koncepcijom "Centralne Evrope" (koju Miler naziva "Jagjelonskom" jer se oslanja na tradiciju *Reči Pospolite* koja je, pored Poljske, obuhvatala Litvu, Belorusiju i Ukrajinu), "Centralna Evropa se u suštini pretvara u 'krajnju Evropu', Istočna Evropa iščezava, a Rusija se kvalifikuje kao Evroazija ili Zapadna Azija, što u

cije. Time bi se krug zatvorio: početna simbolička podela Evrope na "Istočnu" i "Zapadnu", uz instrumentalizaciju koncepta "Srednje Evrope" kao posredujuće, prelazne karike, vodila bi faktičkom nestanku "Istočne Evrope" ili njenom trajnom fiksiranju za teritoriju Rusije. Normativni koncept "Evrope" koji je od vremena prosvetiteljstva identifikovan sa "Zapadom", nakon dvovekovne istorije bi bio ostvaren okončanjem projekta "evropeizacije Istoka" i njegovim nestankom kao "unutrašnjeg Drugog"<sup>30</sup>.

Skicirana radikalna promena "mentalne mape" Kontinenta kojom se "Istočna" i "Srednja Evropa" pretvaraju u istoriografske koncepte koji gube svoje predmetno značenje, nailazi na otpore formulisane sa različitih stanovišta. Svakako najuticajniji savremeni primer reafirmacije podele Evrope je onaj koji je, koristeći staru religijsku podelu Kontinenta i pretvarajući njene istočne i zapadne polovine (s malim "islamskim klimom") u većito suprotstavljene kulturno-civilizacijske celine, formulisao S. Huntington. Brojni nekadašnji "srednjevropljani" su, takođe, skloni da svoje istočne (kao i jugoistočne) susede sa njihovim pravoslavljem i ćirilicom, isključe iz "Evrope", te da preuzmu "graničarsku ulogu" u odbrani "Zapada" od pretenzija "istočnjaka" na punopravno članstvo u procesima evropskih integracija. U ovom statusu oni ispoljavaju crte borbenog "krajškog mentaliteta" (tako različitog od nekadašnjeg ideala tolerantnog "srednjoevropsjstva"), te pretenduju da u očima Amerike postanu jezgro "Nove Evrope" koja je "zapadnija" i od same *stare* (Zapadne) Evrope. Ovi (ne)svesni pokušaji reprodukcije i supstancijalizacije starih podela koje su decenijama (istina, selektivno) dovođene u pitanje od strane nekadašnjih "Istočnjaka", svedoče o kompleksu niže vrednosti koji se teško prevazilazi. Tako, na primer, Adam Mihnik u nedavnoj polemici s Kon Benditom povodom anglo-američke intervencije u Iraku, priznaje: "Razmišljamo blisko, a i sistem vrednosti nam je sličan, ali ipak mi se u nečemu razlikujemo. *Ti si sto odsto Evropljanin, a ja deset odsto. Još uvek sam jednom nogom u komunizmu, u Aziji. Slama još uvek ispada iz mojih cipela. Nemač si, zasedaš u Strazburu, izabrali su te Francuzi (u Evropski parlament – MS), predstavljaš model Evropljanina, dok sam ja provincijalac, u Evropi sam nalik Rasinjaku u Parizu, iz Balzakovog Čiča Goria...* U Evropskoj Uniji vi raspravljate kako da opremite voz, kakve će biti fotelje, toaleti. *Moja jedina briga je da uđem u taj voz...*" (Danas, 10-11. maj, 2003). Koristeći ovu Mihnikovu metaforu "voza", ne treba istaći samo da se u voz ne ulazi gurajući druge putnike, već i da ne smemo izgubiti iz vida njegovo krajnje odredište, jer u istoriji nema pouzdanog i tačnog "reda vožnje".

---

potpunosti odgovara trajno preovlađujućoj tradiciji poljske misli o Rusiji" (Миллер, 2001: 30).

<sup>30</sup> Skicirani proces promene "simboličke geografije" je, u krajnjoj liniji, utemeljen na promenama u strukturi (političke, ekonomske, kulturne) moći, jer, po rečima Marije Todorove: "Uostalom, ne utiče simbolička geografija na politiku, nego obmuto" (Todorova, 1999: 276).



## Literatura

- Bibo, Ištvan (1996), *Beda malih istočnoevropskih država*, Novi Sad: Knjižarnica Zorana Stojanovića, (prev. sa mađarskog)
- Brodsky, Joseph (1986) "Why Milan Kundera is Wrong about Dostoevsky?", *Cross Currents*, No. 5. pp. 477-483.
- Bugge, Peter (1999), "The Use of the Middle: *Mitteuropa* vs. *Střední Evropa*", *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, Vol. 6. No. 1, pp. 15-34.
- Churchil, Winston (1946), "The Sinews of Pice", Inernet dokument, URL: <http://www.cnn.com/SPECIALS/cold.war/episodes/02/documents/churchill/>
- Downs, R. M, Stea, D. (1977), *Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping*, New York: Harper Collins
- Eš, Timoti Garton (2002), "Gde je sada Srednja Evropa?", u Eš, *Istorija sadašnjice. Eseji, skice i izveštaji iz Evrope devedesetih*, Beograd: Samizdat B92, (prevod sa engleskog), str. 411-425.
- Eš, Timoti Garton, (1988) "Da li postoji Srednja Evropa?", *Pismo*, Zemun, br. 13, str. 199-219.
- Golsvorti, Vesna (2000), *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*, Beograd: Geopoetika (prev. sa engleskog)
- Halecki, Oscar (1952), *Borderlands of Western Civilization. A History of East Central Europe* (<http://historicaltextarchive.com/>)
- Hauer, Milan (1984), "Pismo uredništvu *The New York Review of Books*", u: *Gordogan*, Zagreb, Vol. IX, (1987), br. 23-24, str. 55-58.
- Judt, Tony (1991), "The Rediscovery of Central Europe", in: Graubard, S. (ed.) *Eastern Europe... Central Europe... Europe*, Westview Press Boulder, Colorado, pp. 24-58.
- Kontler, László (1999) "Introduction: Reflections on Symbolic Geography", *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, Vol. 6. No. 1, pp. 9-14.
- Koprivica, Časlav (1997), "Povijesno nasleđe 'Srednje Evrope' i njeni izgledi krajem dvadesetoga stoleća", *Filozofija i društvo*, Beograd, Vol. XII, str. 159-196.
- Kundera, Milan (1984), "Oteti Zapad ili tragedija Srednje Evrope", u: Biserka Rajčić, (ur.), *Češko pitanje*, Beograd, 1990, str. 63-75.
- Meyer, Henry Cord (1955), *Mitteuropa in German Thought and Action 1815-1945*, The Hague
- Миллер, Алексей (1996), "Об истории концепции Центральная Европа", *Центральная Европа как исторический регион*, Москва:РАН, с. 4-25.
- Миллер, Алексей, (2001), "Тема Центральной Европы: История, современные дискурсы и место в них России", *Политическая Наука*, Москва, No. 4, с. 18-33.

- Miller, Alexei (1999), "Central Europe: A Tool for Historians or a Political Concept?" *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, Vol. 6. No. 1, pp. 85-89.
- Noris, Dejvid (2002), *Balkanski mit. Pitanja identiteta i modernosti*, Beograd: Geopoetika (prev. sa engleskog).
- Péter, László (1999), "Central Europe and its reading into the past", *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, Vol. 6. No. 1, pp. 101-111.
- Riekmann, Sonja Puntsher. (1997), "The Myth of European Unity", in: Geoffrey Hosking, George Schopflin (eds.), *Myths and Nationhood*, London, pp. 60-71.
- Rupnik, Jacques, (1988), *The Other Europe*, London
- Szűcs, Jenő (1983), "Tree Historical Regions of Europe. An Outline", *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 29, pp. 131-184.
- Tejlor, Alen (2001), *Habzburška monarhija 1809-1918*, Beograd: Clio (prev. sa engleskog)
- Todorova, Marija. (1999), *Imaginarni Balkan*, Beograd: XX vek (prev. sa engleskog)
- Ugrešić, Dubravka (1996), *Kultura laži. Antipolitički eseji*, Zagreb: Arkzin
- Wolf, Larry, (1994), *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on Mind of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press



TRADICIJA I SUKOB  
TUMAČENJA



---

**Jovan Arandelović**

Filozofski fakultet  
Beograd, Srbija

## **SUKOB PAMETI I PROSTAKLUKA (O rodoljupcima koji traže da sve ostane po starim običajima)**

Govor o evropeizaciji nezamisliv je bez rasprave o promenama u sveobuhvatnom smislu. Pri tom, posebno je važno da se razmotre oni njihovi oblici koji određenoj zajednici omogućavaju kako uspešno ili održivo, kako njeno unutrašnje objedinjavanje, tako i njeno uključivanje u šire celine kakvu danas oličava ujedinjena Evropa. Ti procesi predstavljaju dopunjavanje zajednice kakva je na primer država, nečim što nju bitno menja i unapređuje. Oni se valjano imenuju latinskom rečju *integratio*. Evropeizacija je sveobuhvatni proces pre svega takvih promena. Njome se one istovremeno ostvaruju i na unutrašnjem i na spoljašnjem planu, odnosno i u okviru zajednice, i u njenim odnosima sa širim celinama, sa drugim zajednicama.

Ako pažnju usmerimo na problem duboko ukorenjene sumnjičavosti prema promenama, obojnosti prema novom i prema drugim pretpostavkama integracija, onda pre svega treba reći da su to važne odrednice sveta nesavladane prirodnosti. One su u njemu i potpuno razumljive, jer oličavaju ono što ga suštinski spolja ugrožava i iznutra razara. Dok istrajava ta prirodnost, taj izvor izjednačavanja promena sa nečim što je «tuđinsko» što može razoriti zajednicu, održavaće se i strah od novoga i, pogotovu, od propadanja. Nasuprot tome, svet savladane prirodnosti sa promenama se suočava kao sa nečim što je pretpostavka njegovog uzdizanja. One ga ne mogu ozbiljno ugroziti, a pogotovu ga ne mogu uništiti. Izlaženje iz prirodnosti davno je otkriveni put savladavanja straha od promena. Sa tim izlaženjem se i otvara proces nastajanja životnih odnosa koje je moguće promenama unapređivati. U svetu koji sa promenama računa i na njih je naviknut kao na nešto obično i potrebno, ni propadanje se više ne shvata više kao uništavanje postignutog već, naprotiv, kao važna pretpostavka životnih pomaka.

Ovo znači da promena odnosa prema propadanju i prema novom zavisi i od prevaziženja, odnosno preobražavanja prirodne svesti ili običajnosti. Apstraktni zahtevi da se treba osloboditi straha od promena, da se treba otvoriti prema novom itd. imaju malo značaja i ostaju uglavnom pusta želja ako su praćeni osećanjem da prirodnost ili tradicionalne životne oblike treba po svaku cenu očuvati, ako se život bez njih u tim njihovim neizmenjenim vidovima ne može ni zamisliti.

Običaji, u svojim iskonskim oblicima pojavljivanja, ne nastaju da bi bili promenjeni, da bi se prilagođavali onome što donosi vreme, njegova razorna snaga, već da bi se u suočavanjima s «opasnostima i neizvesnostima» koje donose vreme i promene, istrajalo u starom. Običaji kao ono iskonsko i nastaju da bi večno važili. U *Antigoni* Sofokle kaže da večni zakoni bogova postoje i niko ne zna odakle oni dolaze. Njih ne otkriva čovek, već ih dobija objavom kao sadržaj običaja, tradicije, etosa. Zakone države postavlja čovek; njihovo poreklo se zna. U mišljenju je iskon takvih zakona koji nisu božanski, već ljudski. Ono što nastaje da bi ostalo zauvek isto, da se ne bi menjalo, sa novim, sa propadanjem koje donosi promenu ili nešto što je drugačije od postojećih životnih oblika – odista prestaje da postoji; ono biva uništeno u tom svom suštinskom određenju da je uvek isto, nepodložno «zubu vremena». Nasuprot tome, ono što poput zakona potiče iz duha, iz slobodnog izbora i odlučivanja, promenom na istoj toj osnovi uzima samo novi lik, odnosno može biti unapređeno. Promena, propadanje, pojava novog postaju u «svetu ljudskih stvari» nešto obično, potpuno razumljivo i poželjno. Čak ako sa promenom ne nastaju poboljšanja postojećih životnih oblika, ona se želi da prikaže upravo u tom vidu. Drugim rečima, prema svom pojmu zakon je nešto drugo, ako već nije i suprotnost običajnosti u njenom iskonskom liku. Od toga njenog drevnog lika treba razlikovati onaj koji nastaje iz težnje da snagu običaja – ali samo kao nečeg što se mora poštovati i bez pogovora izvršavati – steknu zakoni demokratski uređene države. Ta druga (čija) običajnost nije nešto što bi bilo nespojivo sa promenom, već je ono što se, do pojave nečeg novog, mora poštovati na sličan način kao što su u prošlosti uvažavani drevni običaji, a to bitno znači da se i «nova običajnost» prihvata kao nešto «pred-rasudno».

U taj svet otvorenosti prem novom, prema integracijama, može se ući samo sa tom izmenjenom običajnošću, dakle sa suštinskom promenom puta na kojem propadanje (starog) postaje nešto obično i, čak, poželjno, nasuprot onome o čemu svedoči svet u kojem gospodari istrajavanje u istom, briga da se ono očuva i učvrsti. U taj odista drugačiji svet može nas uvesti samo korenita promena odnosa prema novom i, na tim osnovama, savladani strah od propadanja i suštinskih zaokreta.

Onome što je rođeno u davno minulim vremenima možemo se diviti, možemo mu odavati priznanja različite vrste, žaliti zbog njegove propasti ili nestajanja, ali ga ne možemo povratiti, niti možemo u njemu tražiti i nalaziti izlaze iz današnjih nevolja. Ono je nerazlučivo od svog vremena i značaj ima kao njegov činilac. Naše vreme je drugačije od onih koja su potonula u prošlost. Ono ima svoje osobene vrednosti i domete, i mi se moramo tome okrenuti. U njemu su i naši izazovi i odgovori na njih. Ono savremeno se ne može graditi na nečem što je iščupano iz srca ili uma minulih vremena, što je iz njih preneto u našu sadašnjost, kako god se inače tome mogli diviti, kako god ono bilo veliko i zasluživalo naše najveće uvažavanje. Briga o minulom iskazuje se istorijskim pamćenjem; u

njemu je «mesto» onom što je prošlo. Ono se jedino u sećanju i može pojaviti u svojoj svojoj veličini, lepoti i moći; ono samo tako može pobuđujući naša najdublja osećanja.

U izvesnom smislu mora nas začuditi ona zastrašenost propadanjem kao takvim, a to znači čak i nezavisno od oblika u kojem se ono može pojavljivati. Ovo utoliko pre, jer strah od propadanja u tom opštem, sveobuhvatnom vidu nije osobenost čak ni azijskog sveta u kojem je prirodnost na različite načine žilavo istrajavala i u modernim vremenima, iako je oslobađanje od nje istorijski počelo upravo u tom svetu. Prema modernim shvatanjima u slici feniksa izražen je temeljni uvid istočnjačke misli. Feniks oličava rađanje kao podmlađivanje, kao obnavljanje istog. Ovaj odnos prema propadanju kao pretpostavci obnavljanja istog bio je moguć zato jer je proces odvajanja od utonulosti u prirodnost već otpočeo. Bez tog početka rastajanja čak ni ta predstava o propadanju kao obnavljanju istog, kao podmlađivanju, ne bi bila moguća. Važno je, međutim, istaći da s ovim dubokim uvidima samo otpočinju istorijski procesi savladavanja straha od propadanja u njegovom «najbezbolnijem» vidu, naime u onom obliku sa kojim nas život neprekidno suočava. To životno iskustvo svakodnevice, oličeno u smrti čoveka na primer, nametalo je potrebu «mirenja» sa propadanjem, ali samo ako ono ne znači i kraj na kojem se rađa nešto što je drugačije od starog, što kao drugačije ustoličuje svet pojavljivanja novog, odnosno nepoznatog, nesvodljivog na prvobitno, iskonsko, na uvek isto. Ta ideja o drugačijem, o propadanju kao pretpostavci pojave novog nije više istočnjačka. Ona je izvorno plod zapadnog, odnosno evropskog načina mišljenja i životnog delanja.

Ovde se može jednostavno predočiti nešto što ima poseban značaj u promišljanjima o putevima evropeizacije ili pozapadničenja našeg sveta. Oni koji život provode u proricanju kraja ili propasti Evrope, ne govore ni istinu, ni laž. Oni jednostavno i ne znaju šta govore! Propast uništava, kao što smo videli, samo ono u čemu je prirodnost ostala nesavladana. U onome što se od nje oprašta, ili se od nje već rastalo, propadanje je pretpostavka pomaka, ono bez čega nema novog, nema uspona. Propadanje u Evropi, na jednoj strani, i u svetu koji joj to proriče i priželjkuje, dva su bitno različita životna oblika. Iz jednog od tih oblika rađa se novo, iz drugog uništava se prirodnost u likovima u kojima još uvek preživljava, istrajava. Propadanje kad je reč o Evropi je preduslov njenih pomaka, način na koji ona savladava krize, ne i ono što joj njeni «grobari» priželjkuju i što na najbolji način svedoči jedino o dometima sveta u kojem oni još uvek žive, jednako kao i o predstavama kojima i danas robuju. Uverljivost tih priča o propasti Evrope i Zapada uopšte, počiva na iluziji da je ono u svetu savladane prirodnosti isto što i u svetu u kojem to oslobađanje nije dovršeno. Prirodna svest pretpostavlja da za Evropu važi ono isto što i za svet u kojem je moguće neke oblike nesavladane prirodnosti slaviti kao najviše vrednosti, u kojem neprolaznost i istrajavanje iskonskog u neizmenjenim vidovima, svedoči o nekakvoj veličini, snazi i najvišem dostojanstvu.



Ono što je rečeno vodi nas uvidu da najveći problem nije u onom strahu od promene, niti je samo u strahu od novoga. Pribje je, pre svega, u nečem što je mnogo dublje usađeno i što je neuporedivo teže savladati. Strah od novog je ograničen na ono što je u ovome nepoznato. Ta nepoznatost novog pobuđuje strah, a ne neposredno ono samo jer, kao što smo videli, ono može biti shvaćeno i kao puko obnavljanje, kao istrajavanje istog. Ne strahuje se toliko od promene kao takve, već od njenog konkretnog lika, od onoga što ona može doneti. Međutim, strah od propadanja se drugačije doživljava i zato teško suzbija. Ono se, naime, izjednačava sa pukim uništavanjem, razaranjem, iščezavanjem. Ta vrsta straha nema jednaku u snagu u prirodnom biću raznih naroda. Naša istorija je «prebogata» iskustvima koja su ukorenjivala i učvršćivala upravo ovu vrstu straha i odbojnosti. U njoj je bilo i još uvek ima previše upečatljivih životnih iskustava koja upućuju na to da se propadanja shvate samo sa njihove razome, pogubne, negativne strane.

Narod koji gubi snažnu državu, pri čemu od te njene moći ne ostaje ništa, koji bez svoje velike i snažne države ostaje vekovima – da pomenemo samo to – u svom istorijskom pamćenju stiže gotovo nesavladivu prepreku mogućnosti da propadanje uopšte doživljava i na neki drugi način, a ne samo kao nešto pogubno i strašno. Kad sa tim gubitkom države i slobodnog razvoja naroda u njoj, otpočne i njegovo mnogovekovno robovanje najgore vrste koju istorija poznaje, onda je slika o toj negativnoj moći istorijskog iskustva bitno upotpunjena.

Tako, imali smo ropstvo, ali drugačije od onog koje je moglo doprinositi uzdizanju naroda evropskog Zapada i pre nego je otpočelo moderno vreme. Ropstvo smo imali, kao narod upoznali smo njegovo odvratno i zastrašujuće lice, ali nas ono nije moglo oslobađati i pripremati za život u zajednici razvijenih evropskih naroda. Naprotiv, tim oblikom ropstva sticane su i učvršćivane odlike bez kojih se kao narod ne bismo ni održali u azijskom despotizmu. Koliko god one bile važne za opstanak i za konačno oslobođenje našeg naroda, one nisu nikakve univerzalne vrednosti kao što se čini onima koji idealizuju našu prošlost i ozbiljno veruju da se u njoj i danas nalaze sva bitna uporišta našeg mišljenja i postojanja. Odluke o kojima govorim ne mogu imati jednaku ulogu i u procesima izgrađivanja moderne, demokratske države u kojoj poštovanje zakona mora postati vremenom ona nova običajnost.

Imali smo, kao što je pomenuto i iskustva propadanja, ali ne ona koja su evropskom Zapadu donosila novo, omogućavajući njegov stalni i snažni uspon. Naprotiv, bili su to procesi propadanja koji su nas odvajali i udaljavali od Evrope, a u ponečemu, čini se, čak i od Istoka, jer su snažnije učvršćivali nepoverenje u promene, strah od njih, čineći nas zatočenicima postojećeg stanja, nasledene običajnosti, tradicije.

Iz oblika u kojima se u našoj prošlosti pojavljivalo ropstvo, nije se uvek rađala vredna zaostavština za budućnost. Slično važi umnogome i za druge životne procese, pa i za one o kojima je bilo reči, dakle za

promenu, propadanje, pojavljivanje novog. Ta negativna iskustva lišavala su naš istorijski razvoj onih snaga koje su imale veliku moć u svojim zapadnim, evropskim oblicima pojavljivanja. Pohvale različitih oblika zla – na koje smo u filozofiji, uopšte, u zapadnoj kulturi, tako naviknuti – imaju uporište i u iskustvu da se bez takvih moćnih životnih snaga kakve predstavljaju robovanje, ili nasilno nametanje obaveze poštovanja zakona, na primer – ne bi mogao ostvariti uspon Evrope, priprema njenih naroda za život u slobodnim i demokratskim zajednicama.

Ovde možemo samo sa nekoliko reči naznačiti da je važan zadatak filozofije da te razlike osvetli, odnosno da pokaže osobenosti tih procesa u našem svetu, u odnosu na ono što ih je odlikovalo na evropskom Zapadu. Za snalaženje u onome što su ciljevi evropeizacije naše zemlje ti uvidi mogu biti od posebnog značaja. Ako se zapitamo šta je naša filozofija učinila u ovom pogledu, najsazetiji odgovor nameće nam se sam po sebi iz uvida u ono što je bio njen važan cilj. Iskustvo potpunog neuspeha – danas tako razumljivog – da se promenom našeg sveta od njega načini nekakav uzor za Evropu i Zapad uopšte, rečito govori o promašenom usmerenju i iluzornim ciljevima. To, međutim, nije nikakvo svedočanstvo o nemoći filozofije. Svoju snagu ona je na neizbrisiv način posvedočila u vremenu nastanka samog evropskog sveta modernog vremena.

Na ovom mestu ne može se izbeći ponovno pominjanje dobro znanog osećanja žalosti koje pobuđuje već i samo saznanje o propasti nečeg vrednog i velikog, ili onog što je takvo bilo u vremenu svoje pune snage. O ovom osećanju treba govoriti sa najvećom oprežnošću. To se čini potpuno razumljivim već i iz onoga što je rečeno o različitim oblicima propadanja, pri čemu je ovde ukazano samo na neke. Treba imati na umu to osećanje koje se pojavljuje u suočavanju sa nestajanjem onog što je odista vredno. Naime, dobro je znano da ne propada samo ono što je izgubilo vrednost istorijskim razvojem i što i ne zaslužuje nikakvo žaljenje, niti propada samo ono što u sebi nema snage da izdrži u sudarima sa životnim izazovima. Propada i ono što tu sudbinu deli sa svetom koji nestaje sa istorijske pozornice, odnosno i ono što se ne može održati u odmeravanju sa drugačijim od sebe, ili sa novim. Međutim, propadanje nečeg može daleko odmaći ili se, čak, i dovršiti pre nego postane vidno da bolju sudbinu i nije zasluživalo, kao što se neki drugi životni oblik može održavati i istrajavati iako za to nema nikakvog istorijskog opravdanja.

Ovde se ne moramo upuštati u mnoštvo različitih oblika u kojima se propadanje može pojavljivati. Ali, važno je upozoriti da odnos prema njemu treba da zavisi upravo od tog osobenog lika u kojem se ono pojavljuje u da se to ne bi smelo previđati pri iskazivanju različitih osećanja koja pobuđuju iskustva o onome što propada, što nestaje, što gubi snagu ili vrednost itd.

Ništa nije razumljivije od žalosti koja obuzima svakog čoveka kad vidi da nešto vredno, veliko i lepo propada ili prosto nestaje. Postoje, međutim, i drugačiji slučajevi u kojima je taj osećaj samo način prihvatanja neminovnosti koju donosi vreme. Pogubnim i nepoželjnim to osećanje postaje onda kad je praćeno odbojnošću prema novom, prezirom prema njemu, nemirenjem sa njegovom pojavom i ukorenjivanjem onoga što je njime nastalo. Ali, tada se prema onom starom, prema onome što propada, i nije gajilo istinsko osećanje žalosti, već predrasuda da je ono prirodni, neuništivi ili uvek isti, jednako vredan oblik. U ovom smislu treba razlikovati žalost kao čin mirjenja sa prolaznošću vrednoga, koja nam pomaže da ga učinimo trajnim bar u sećanju, u umetničkom doživljaju, u istorijskom pamćenju, od žalosti koja znači nemirenje sa prolaznošću, koja se iskazuje kao odbojnost prema novom, kao neprihvatanje njegove vrednosti itd.

U ovim razmatranjima uvek je reč o evropeizaciji, a ne o pozapadničenju. Ta razlika je važna. Ono s čim se danas kao narod suočavamo to nije pozapadničenje, već evropeizacija. Ta dva procesa se ne bi smela izjednačavati. Pogotovu ne danas, u vremenu izrazite američke svetske hegemonije koja ugrožava i samu Evropu. Zalaganje za evropeizaciju je opredeljivanje isključivo za jedan poseban vid pozapadničenja. Neki ovoj razlici ne pridaju značaj koji ona ima posebno u našoj sadašnjosti, pa se čini da i to doprinosi njihovoj suzdržanosti i, čak, odbojnosti prema prihvatanju Evrope kao uzora.

Kad je reč o očuvanju tradicije tzv. skrajnutih naroda, mislim da evropeizacijom one nisu ugrožene u meri u kojoj se to obično veruje, u kojoj se to priviđa nekima u našoj sredini. Naime, suštinu evropeizacije čini pre svega promena pravnog poretka i uspostavljanje demokratskih institucija. Obe te promene i navikavanje na ono što one donose – koje u nas nisu na početku, jer imaju određenu istoriju – ne ostavljaju, razume se, netaknutom tradiciju naroda koji se opredelio za korenite promene. Ali, promene koje su neophodne nisu razaranje tradicije! Sadržaji običajnog prava, likovi državnih ustanova u premodernoj, hrišćanskoj Evropi morali su, u novovekovlju, biti promenjeni. Tim promenama bile su zahvaćene tradicije razvijenih naroda. Bilo je potrebno prilagoditi običaje, izmeniti ono u narodnoj naravi što je bilo smetnja ukorenjivanju novog ili drugačijeg. Slično važi i za nasleđeno običajno pravo itd. To su promene koje, međutim, nisu razvijene evropske narode ostavile bez sopstvenih tradicija, niti su razorile kulturne i druge razlike među njima. Nema razloga da to ne bude tako i u zemljama koje su sada pošle putevima ubrzanje evropeizacije.

Ako mi želimo uspešno ostvarivanje tog cilja, onda se neke promene nalik onima kroz koje su, ne bez velikih otpora, svojevremeno prolazile tradicije kontinentalnih evropskih naroda Zapada, moraju i u nas izvršiti. One su neizbežne! Ali one nisu nipošto razorne.

Ponekad se gubi iz vida da je evropeizacija moguća i prihvatljiva za druge posebno zato jer je evropski svet kontinentalnog Zapada ponekad ne na običajima njegovih naroda – kao što je u mnogo čemu bio slučaj u anglo-saksonsom svetu – već na nečemu što je opšte, što je zajedničko raznim narodima, naime na razumu, na onome što je poteklo iz njega i što može izdržati njegova stroga merila i njegov kritički sud. Zato uporno u razmatranjima o ovim promenama treba ponavljati i naglašavati ono određenje Evrope po kojem je ona potekla iz filozofije. Prihvatajući Evropu kao uzor, mi se opredeljujemo za svet utemeljen na razumu, ne za nešto što bi bilo rođeno iz običaja samih evropskih naroda.

Mislim da se već i zato umesto o pozapadničenju, mora govoriti o evropeizaciji i da će tada otvaranje prema razvijenom svetu biti lakše opravdati i predstaviti kao nešto potpuno razumljivo i prihvatljivo. Dakle, ja ne naglašavam toliko potrebu očuvanja tradicije u neizmenjenom liku, koliko potrebu evropeizacije, ističući da se time neprilagođavamo nečemu posebno, nečem što bi bilo tuđe našem etosu, tradiciji ili narodnoj naravi, nečemu što bi već i zbog toga razaralo našu običajnu svest. Prema razumu se kao narod nastanjen na prostorima na kojima je ova duhovna moć i rođena, nismo ni u prošlosti odnosili odbojno, pa to ne možemo činiti ni danas. Evropskim putevima kao narod pošli smo mnogo pre oslobađanja od tuđinskog ropstva.

Posebno je važno uvideti da promena običaja nije učinak ugledanja, da se za promene tog oblika svesti ne mogu optuživati evropske zemlje koje danas predstavljaju uzor i zemljama slovenskog Istoka. Takva optužba bi možda imala nekog smisla ako bi se moglo pokazati (1) da uzorne zemlje nisu i same bile prinuđene da svoje tradicije primeravaju zahtevima bespogovornog poštovanja i izvršavanja državnog prava, na primer, ili (2) ako bi se kao uzor pojavljivao anglo-saksonski svet čije je pravo nastalo bitno na «staroj osnovi», odnosno na njihovoj bogatoj, razvijenoj tradiciji, iz njihovog običajnog prava itd. Prihvatanje nečega što ima svoj koren u običajima i tradicijama drugih naroda suočavalo bi zahtev za pozapadnjačenjem ili, najoštije rečeno, za promenama koje znače prihvatanje «tuđinskog» uzora, sa problemima s kojima nas ne suočava prihvatanje Evrope kao uzora.

Proces evropeizacije danas ne ugrožavaju samo oni ili, bolje rečeno, toliko oni koji izlaze vide u okretanju prošlosti – sve do velikog helenskog sveta – već pre svega oni koji se izjašnjavaju kao evropejci, ali u svom životnom opredeljivanju i u političkoj delatnosti čine mnogo toga što je u potpunosti suprotnosti sa bilo kakvom uzornošću, pa prema tome i onom koja je oličena u uzdizanju Evrope, u priznavanju njene vrednosti i veličine.

Mi danas vidimo da je ujedinjavanje Evrope nezaustavljiv proces, da tome ozbiljno teže i zemlje sa evropskih «rubova», da one same u tome vide put svog preobražavanja. Jasno je da se to ne bi smelo previdati, odnosno da će se tim promenama brzo doći u položaj da o Evropi ne

razmišljamo toliko iz ugla onoga što će pristupanjem njoj biti ugroženo, već da pre svega brinemo kako savladati ono što te promene ugrožava, što je smetnja da se njima načine neki pomaci. Postajući deo Evrope, a vremenom i činilac u određivanju njenoga lika, mislim da će razlike između matičnog i skrajnutog, pre svega za evropske narode, biti od sve manjeg značaja. Dogodiće se nešto slično onome što je i sudbina odvratne politike dvostrukih aršina, čiju smo prirodu dobro upoznali na svojoj koži. Kako budemo učvršćivali svoj položaj u Evropi, ona će se sve više i prema nama postavljati kao prema svome, a ne kao prema tuđincu, pogotovu ne kao prema neprijatelju.

Suočavanje sa politikom od slučaja do slučaja iz ugla onoga o čemu ovde govorim pomaže da razumemo kako se na putevima evropeizacije, kao njena važna pretpostavka, događaju suštinske promene, značajne ne samo za nas, već i za samu Evropu. Ono što ovde želim da naznačim može na poseban način doprineti razumevanju značaja pitanja o promenama.

Stvaranje zajednice naroda koju neki danas označavaju kao Ujedinjenu Evropu, ili kao Sjedinjene Države Evrope, predstavlja put na kojem se mogu prevazići one podvojenosti i razlike koje su izraz politike dvostrukih meŃila ili, opštije rečeno, onog prilaza koji ide od slučaja do slučaja. Kad je reč o takvoj politici, možemo tvrditi da se ona prevazilazi promenama same Evrope, jednako kao i zemalja koje se njoj priključuju, a koje su joj pripadale uglavnom prostorno, a samo u ograničenoj meri i u kulturno-istorijskom smislu. Time što ove zemlje postaju članice jedinstvene zajednice evropskih naroda, prema njima se ona više ne postavlja na stari način, niti to i dalje može, dakle kao prema drugima, već onako kako se postavlja prema svojim. Time gubi snagu politika koja počiva na pravljenju oštih razlika među državama, koja na mnoštvo načina ograničava njihova prava ukoliko se one ne smatraju članicama zajednice bliskih, prijateljskih evropskih naroda. Sa promenama o kojima je reč, Evropa se prema pridruženim zemljama postupno i sve više postavlja onako kako se odnosi prema državama koje nju samu čine. Uspostavljaju se odnosi koji vaŃe *inter pares*. Time politika čiju smo pogubnu moć osetili u nedavnom ratu na našim prostorima, ostaje bez pretpostavki svog vaŃenja.

Sada se možemo vratiti onom poznatom određenju prema kojem veliki narodi nikada ne bi mogli da steknu moć koju imaju da su se zatvarali prema drugima, da su se postavljali odbojno prema preuzimanju od njih, da su u ugledanju videli bilo šta što bi moglo povređivati njihovo nacionalno dostojanstvo. Prvo što treba reći jeste da njihovu veličinu ne određuje toliko ova otvorenost i sloboda u preuzimanju, naime ovaj odnos prema postignutom, prema nasleđu za budućnost stvorenom u svetovima koji su već nestali sa istorijske pozornice, ili koji na njoj gube svoj nekadašnji značaj. Kad ovo kaŃem onda imam u vidu da je preuzimanje nešto po sebi razumljivo, nešto što ne može biti ni na koji naćin sporno.

Ono što pritom može biti problem jeste valjani izbor onoga što se preuzima, sposobnost prepoznavanja vrednog u onome što su drugi postigli. Lutanje je na ovom planu nešto razumljivo. Ono je posebno izraženo pre svega na duhovnom planu na kojem se čine različiti izbori u različitim prilikama, ili vremenima itd. Kad ovo kažem onda imam u vidu, na primer, to da se danas, kao obrasci mišljenja, mogu pojavljivati ne samo različite, na umu zasnovane filozofije, već i one koje istorijski prethode pojavi platonističke zamisli, odnosno koje tragaju za filozofijom na nekakvom drugačijem putu. Otvorenost prema uticajima ili preuzimanju važnih podsticaja ne pojavljuje se kao čin, kao nešto što se jednom, odnosno na nenakvom početku dogodilo, što je, na primer, bilo određujuće u vremenu nastajanja moderne misli, već kao stalni proces koji se ni do danas nije okončao, niti se vidi kako bi to uopšte bilo moguće. Ono živo u nasleđu može se iznova otkrivati u nečem što je pre toga bilo skrajnuto, što nije pobuđivalo posebnu pažnju izvan vremena u kojem se pojavilo itd.

Kad je reč o svetu života evropskog čovečanstva onda se može uočiti da zavisnost od nasleđa ranijih kulturno-istorijskih svetova traje uglavnom do vremena u kojem je ono «otkrilo», odnosno uspostavilo sopstvenu osnovu samostalnog razvoja, u kojem ono nije više toliko određeno onim u čemu su mu istorijska ishodišta ili poreklo, koliko je određeno sopstvenim temeljem. Tek tada se ovako izobraženi svet može i sam pojaviti kao uzor drugima, kao primer za ugled i narodima izvan tog kruga evropskog čovečanstva.

Ono što bitno određuje veličinu vodećih naroda, onih koji mogu poslati uzor drugima, koji uspostavljaju snažnu osnovu ephalnog razvoja, nije, dakle, toliko u onome što preuzimaju od drugih, već pre svega u onome što u to sami unose, kako bi stvorili za život sposobnu i snažnu osnovu na kojoj se može dalje graditi.

Ali smisao onoga što je rečeno nije samo u tome da preuzimanje jeste nešto najpotrebnije i najkorisnije što se može zamisliti, posebno kad je reč o otvorenosti jednog naroda prema drugima. Mislim da nije neophodno navoditi neke posebne razloge za to tvrđenje, čak ni narodima koji kasne i u razvoju svesti o najvećem značaju ugledanja, koji imaju teška životna iskustva zato što su, moglo bi se tako reći, vekovima pritisnuti predrasudama o navodnoj nedoličnosti preuzimanja od drugih, jer se time obezvređuje sopstvena tradicija, jer to ne čine narodi koji brinu o svom nezavisnom položaju u svetu itd.

Dublji smisao onoga što je naznačeno jeste da je ugledanje na narode koji su uznapredovali – kako u odnosu na druge narode u sopstvenom vremenu, tako i na one istorijske, od kojih su preuzimali ono što su smatrali vrednim – jedna od najvažnijih pretpostavki mogućnosti da se uopšte bude savremen, a ne prosto da se postoji u svom vremenu. Biti savremen pored ostalog i znači to da se bude na stupnjevima razvijenosti koju u jednom vremenu postižu vodeći narodi, ili bar da se tome ozbiljno i uspešno teži.

Kad se govori o unošenju sopstvenog u ono preuzeto, kako bi se uspostavila nova osnova epohalnog razvoja, onda treba znati da nije svako vreme jednako podesno za takav poduhvat. Reč je bitno o mogućnostima koje korenitim promenama pruža određeno vreme, a ne prosto o sposobnosti ovog ili onog naroda. Kad se steknu istorijski povoljne okolnosti za takve promene, kao u vreme Francuske revolucije, na primer, onda je otvorena i mogućnost da se, «dodavanjem» sopstvenog, neki narod uzdigne, da na istorijskoj pozornici postane vodeći. Takva prilika, treba li to uopšte reći, ne ukazuje se često, pa već i zato ne svakom narodu.

Kad se vremenom uspostavi i učvrsti osnova samosvojnog razvoja vodećih naroda, kad za njihov svet života više nije toliko bitno ono u čemu se nalazi njihov koren, već presudan značaj stiče njihova sopstvena osnova, onda se otvara i mogućnost ugledanja na taj svet, na njegove novo uspostavljene životne oblike, odnosno drugi narodi mogu preuzimati njegove ustanove, pravne i političke obrasce itd. Ovi narodi i nemaju neposredan odnos prema istorijskom nasleđu negdašnjih svetova, već i ovo stiču preko uzora, preko onoga što je novi, savremeni svet života već preuzeo od drugih zahvaljujući svojim «susretima» ili «dodirivanjima» sa svetovima čije je vreme prošlo.

Ono što je na početku modernog razvoja preuzimano od istorijskih uzora – a to znači pre svega od grčkog i rimskog sveta koji su dovršili svoju istorijsku misiju – sada se može preuzeti na jednostavniji, iako ne i neposredniji način, naime od vladajućih naroda, od onih koji su već uspostavili temelje modernosti ili onog sveta u kojem bitno živimo i danas. Kad je razvojem dostignut taj rezultat, dalje traženje neke sopstvene osnove – pogotovu ako se veruje da se ona može naći u nacionalnoj tradiciji – svedoči o nezrelosti i nemoći onih koji promišljaju o sudbini svog naroda, koji o njoj odlučuju. Takvi predvodnici nanose najveću štetu i nesreću svom narodu, jer su nemoćni da se u sopstvenom vremenu snađu, da naznače valjani put, a to pre svega znači nezaobilazne uzore u savremenosti, da se oslobode iluzija – od kojih nema ničeg pogubnijeg – da u svetu koji je već uspostavio temelje svog sopstvenog epohalnog razvoja – treba tražiti neka posebna, u nacionalnoj tradiciji i kulturi zasnovana uporišta promena i razvoja.

Istorija svetova koji su nastajali, dovršavali se ili nestajali sa evropske scene, pokazuje da su vremena njihovog pojavljivanja izuzetna, a njihovog prodiranja izvan sopstvenih granica takođe retka. Još je važnije uvideti da ta istorija pokazuje kako najbolje prolaze oni narodi koji to rano uviđaju, koji se ne iscrpljuju u besmislenim nastojanjima da otkriju ono što je već postalo poznato u samom istorijskom iskustvu. Lutanje evropskog Istoka i iskustva stečena pri tom, pokazuju da se u traženju te vrste mogu izgubiti stoleća. Da li mi i danas možemo sa sigurnošću tvrditi da je evropeizacija najzad pronađeni put za koji se, treba li to uopšte reći, predugo zna, ali za koji su se narodi slovenskog Istoka teško odlučivali i još teže u tome istrajavali.

U novovekovnoj filozofiji su ta pitanja o temelju razvoja modernog sveta bila uglavnom razjašnjena, ali ne i ona koja su se ticala načina razvoja drugih naroda, naime, onih za koje je izlaz bio u ugledanju na narode koji su uspostavili tu osnovu novog vremena. Filozofija kao misao evropskog, odnosno germansko-romanskog sveta nije se ni bavila izazovima sveta u kojem se «ne događa ništa novo» u epohalnom smislu reči, ništa što bi moglo biti od značaja za vladajuće narode i svetsku istoriju koju oni stvaraju i predstavljaju. Ta «nebriga» manje iznenađuje od one koju su pokazivale filozofije zavisnih ili skrajnutih naroda evropskog Istoka.

Ono što je rečeno vodi nas uvidu da nije dato svim narodima da u stvaranju nove osnove i «unošenju» sopstvenog u nju, daju jednake doprinose. Ono što je međutim svima dato kao mogućnost neuporedivo je važnije od toga; mislim, naime, na otvaranje prema dometima onih kojima je istorijska «sudbina» namenila da, pored ostalog, zahvaljujući i otvorenosti prema tekovinama ili dometima drugih svetova, među ovima pre svega onih čije je vreme zauvek prošlo, uspostave snažnu osnovu na kojoj se savremeni svet može razvijati u različitim oblastima života.

To otvaranje, razume se, nije nipošto samo čin nekakve odluke, jednostavnog izbora, već i duge i mukotrpne borbe i nastojanja da se uspostave pretpostavke bez kojih takvo opredeljenje ne može biti trajno i plodonosno, niti može doneti željene promene. Razumevanju toga filozofija može pružiti značajan doprinos kako se ne bi još jednom ponovilo da valjani zaokreti budu kratkoga daha i da, već i zbog toga, budu neplodni.

Sada možemo reći da oni koji misle da se narod mora braniti od «tuđeg» i sam iz sebe, iz svoje tradicije, stvarati sopstvenu osnovu razvoja, ne greše samo zato što propovedaju zatvorenost prema drugima, prema onima koji su uznapredovali najviše, već i zato što nisu u stanju da procene da li je vreme u kojem iskazuju te svoje težnje za samostalnim putem, uopšte podesno za postavljanje takvog cilja ili je, naprotiv, upravo takva težnja ono što predstavlja najveću nesreću za jedan narod, nešto što ga ostavlja u dugotrajnoj zaostalosti, što ga gura u propast, u besmisleno lutanje koje ne vodi ničem dobrom, koje ga lišava mogućnosti istinskog razvoja. Posebno je važno da se ne zaboravi da takvi propovednici greše već i zbog toga što sebi i ne postavljaju pitanje da li narodi koje upućuju na njihove sopstvene tradicije, imaju u ovima bar malo onoga što je neophodno čak i za nekakav sopstveni samostalni razvoj u savremenosti, da o temelju za jedan drugačiji svet i o kolevci ili rodnom mestu tog temelja i ne govorimo.

Čemu vodi ta odbojnost prema istorijskim uzorima, ta nemoć da se oni, zbog neodrživih predrasuda, uopšte prepoznaju kako bi se pošlo putem koji su oni prokrčili i predočili, i sebi i drugima, kako za savladavanje te nemoći ne bi bila neophodna duga stoleća – dobro je znano upravo narodima evropskog Istoka. Njima je bilo potrebno previše vremena i previše iskušavanja raznih mogućnosti već i zbog toga jer su prečesto



bili vođeni pogubnom težnjom za nekakvim «sopstvenim putem», različitim od onog na kojem su Evropa i Zapad uopšte izgrađivali svoju veličinu i moć. Čak i danas, kad je i za narode azijskog Istoka, na primer, postalo vidno da napredak pretpostavlja ugledanje na one koji su otišli najdalje u istorijskom razvoju, u našem svetu ima još uvek onih koji propovedaju nekakav samostalni put, pa i onih koji veruju da je uzor potreban Evropi, a ne nama. Takva prazna težnja da se bude samosvojan i onda kad to jednostavno nije ni potrebno ni moguće, i u onome u čemu se to ni na koji način ne može, velika je smetnja bilo kakvom preobražaju kako na duhovnom, tako i na svim drugim životnim planovima.

A kad je reč ne o novoj osnovi, već o traženju drugačijeg usmerenja od onog kojim su pošli narodi Evrope u vremenima velikih revolucija moderne, onda treba reći da uopšte nije lako onima koji satiru sebe i svoje snage u nesuvislom traganju za originalnošću, kako bi se po svaku cenu razlikovali od pravca razvoja iskušanih u zapadnim zemljama. Ti koji misle da će se od Zapada razlikovati ako umesto razuma ustoliče tradiciju u zabludi su i, pri tom, kao i obično ne samo iz jednog, već iz više ključnih tazloga od kojih je svaki dovoljan da posvedoči to njihovo samozavaravanje. Kad kažem da greše, onda imam u vidu pre svega to da im je nepoznato da su životno opredeljenje i teorijsko stanovište kojima se ustoličuju tradicija kao osnova i okvir valjanih društvenih promena, ugrađeni u temelje jednog suštinski važnog dela Zapadnog sveta, naime onog anglo-saksonskog. Berk je među prvima ovaj životni put uverljivo branio i to u nepomirljivom protivstavu prema onima koji namesto tradicije stavljaju razum ili sve ono što se pred njegovim slobodnim sudom može braniti i opravdati. U tom svom zalaganju on je imao mnoge sledbenike, naročito među konzervativnim misliocima i političarima Zapada.

Ali, glavni problem sa ustoličenjem tradicije jeste u tome što nju treba imati u oblicima koji se uopšte mogu dalje razvijati u savremenosti, koji su dovoljno prilagodljivi onome što su zahtevi vremena u kojem se tradicija pokušava da postavi u temelje sveta života. Neki narodi imali su bogatu tradiciju koja se vekovima neprekinuto razvijala i prilagođavala zahtevima ili izazovima života. Jednostavno rečeno, bogatom tradicijom možemo nazvati onu u kojoj ima mnogo životnih sadržaja sposobnih za dalje razvijanje i prilagođavanje. Klasični primer je engleska tradicija i nije nimalo čudnovato što je konzervativno životno opredeljenje u najboljem smislu te reči imalo duboke korene upravo u Velikoj Britaniji. Međutim, primera one druge vrste je neuporedivo više. Bilo bi potpuno prirodno da ti drugi narodi prednost daju ne toliko tradiciji, koliko onome što je u temeljima kontinentalnog evropskog životnog opredeljenja, dakle, razumu ili onoj osnovi sveta života koja ne mora nedostajati ni jednom narodu, u pogledu koje se svi narodi, a ne samo ljudi – setimo se Dekarta! – mogu u velikoj meri izjednačiti.

Kad je reč o ugledanju moralo bi se jasno uviđati da ono što je jednom postalo tekovina čovečanstva, svejedno o kojoj oblasti delanja i mišljenja je reč, nije nikakav isključivi posed onih koji su prvi došli do toga. Ono što je izboreno naporima duha i životnog delanja, na toj duhovnoj osnovi utemeljenog, postaje zajedničko dobro od kojeg neke može udaljavati samo njihova isključivost i uskogrudost. To je tako ne samo kad je reč o svetu života, već i kad govorimo o saznanju i stvaralaštvu. Naravno da je pri tom izuzetno važno kako se nešto preuzima. Mi možemo govoriti o svojevrsnom umeću ili veštini ugledanja, odnosno prihvatanja onog što su stvorili drugi.

Ako je reč o filozofiji, onda je važno da ono što prihvatam ne postaje moje po sili autoriteta koji ga je stvorio, već po mom sopstvenom, slobodnom i promišljenom sudu da je to vredno usvajanja. Kad postoji mogućnost takvog izbora – kao u filozofiji – onda se valjanim može smatrati samo ono prisvajanje u čijoj je osnovi samostalna procena da je reč o nečem vrednom. Prihvatanje na osnovu autoriteta strano je posebno naučnom duhu.

Ako imamo na umu ova dva načina prihvatanja, onda možemo reći da je opredeljivanje za jedan od njih od izuzetnog značaja. U takvom slučaju prihvatanjem iskazujem to da je moje mišljenje podudarno sa stavom onoga koji je prvi otkrio neko saznanje; u drugom otkrivam svoju duhovnu nemoć, jer prihvatam nešto ne zato što uviđam da je to vredno, već zato što nisam u stanju da samostalno donesem sopstveni sud. Razlika između postupka u kojem se oslanjam na sopstveno mišljenje i onog u kojem se povodim za tuđim, jer verujem u njegov autoritet, je suštinska. Kant na neki način obnavlja jednu duboku misao Montenja svojim određenem nezrelosti kao nemoći da se oslonim na svoj sopstveni um, pa se prepuštam vođstvu drugoga, povodeći se za nečim što nisam samostalnim mišljenjem i odlučivanjem učinio svojim. U divnom ogledu o «Vaspitanju dece» Montenj je istakao značaj «mišljenja na osnovu svog vlastitog rasuđivanja» koje čini mogućim da se ono do čega su došli drugi učini, na valjan način, sopstvenim. Istina i razlog su, po njegovim rečima svojina svih, a ne samo onih koji su do njih prvi došli.

Razlika o kojoj govorim vredni ne samo kad je reč o mišljenju, već i kad je reč o svetu života. Naime, nije svejedno da li se nešto prihvata po sili bilo kog autoriteta, uključujući i onaj kojim se nešto nameće drugim narodima, ili se, nasuprot tome, opredeljivanje zasniva na razboritom primišljanju i slobodnom odlučivanju. Na ovom mestu to pominjem pre svega zato da bih upozorio na važnost valjane odbrane opredeljivanja za evropeizaciju, odnosno na značaj koji u tome imaju, na primer, filozofi i umetnici.

Kad razmišljam o odbojnosti prema «tuđem», odnosno prema prihvatanju uzora, ponekad mi se čini da se taj odnos ukorenjuje pre svega kod naroda čija je tradicija nastala u velikoj meri, ako već ne i u presudnoj, ili u vremenima tuđinskog ropstva i velike zavisnosti, ili name-

tanjem po sili nekog sličnog «autoriteta». I samo umeće ili već i puka odlučnost i sposobnost da se nešto prihvati razboritim i slobodnim opredeljivanjem, stiže se kroz istoriju naroda zahvaljujući iskustvima o korisnosti takvog životnog delanja, ili o štetnosti suprotnog životnog stava kojim se nacionalni ponos izjednačava sa odbojnošću prema tuđem. Ta iskustva svedoče o velikoj štetnosti mišljenja da narod koji drži do sebe i svog ugleda ne preuzima od drugih, već izgrađuje sve bitne likove svog života iz sopstvene tradicije. Velika je nesreća što se među onima koji stoje na tome nemisaonom stanovištu nalaze i značajna imena nacionalne kulture, posebno oni koji s svojim pozivom upućeni upravo na bavljenje njome. Ali, oni koji tu svoju predanost tradiciji, tu svoju vezanost za nju, mogu dublje osmisliti samo tako što će prošlost učiniti temeljem savremenog života, neće nikada naći valjano osmišljavanje svog poziva. Od toga je, međutim, važnije što će ovakvim životnim stavom ponajviše sami obezvređiti onaj značajni doprinos koji nesumnjivo daju time što svoj život posvećuju istraživanju istorije ili kulture svog naroda. Kad govorimo o tzv. čuvarima tradicije treba reći da onome vrednom i velikom u njoj, onome što je sposobno za život, nisu potrebni nikakvi zaštitnici. Ona odoleva svim iskušenjima pre svega time što se primereva savremenosti, što nije niti može postati brana slobodnom razvoju naroda prema najvišim mogućnostima koje pruža određeno vreme, što u sebi nosi snage sopstvene promene kako bi moglo biti ne smetnja osavremenjivanju na različitim životnim i duhovnim planovima, već naprotiv snažno ohrabrenje da se na putevima promena istraje, da zaostajanje učini kraj, da ono vredno što je postignuto bude trajni domet, itd.

Pomenuću uzgred da nas ne mora previše iznenađivati što se često događa da se «tuđinskim» proglašavaju pre svega najviši dometi razvoja postignuti u novovekovlju, uključujući i naše današnje vreme. Kad ovo kažem imam na umu to da se u odbojnosti ili u nepomirljivom odnosu prema «tuđinskim» uticajima izražava pre svega neprihvatanje Zapada, odbojnost prema Evropi, vera da je ona uništila hrišćanski duh i svet koji je tim duhom bio određen itd. Ovo se jasno pokazuje i u tome što se ponekad tuđinskom suprostavlja ne ono što je odista sopstveno, izvorno naše, već nešto što je u prošlosti preuzeto od drugih naroda, ali onih koje ovakvi branitelji čistote nacionalnog ponosa i dostojanstva ne smatraju tuđincima ili, bar, ne više takvim da bi ono što je od njih usvojeno moglo biti označeno kao prokleta i đavolsko.

Opet se treba suočiti s pitanjem da li ima nečeg čudnog u tome što pre svega narodi koji imaju malo toga što su sami stvorili, malo sopstvenog u pravom smislu reči – koji zbog toga svojim označavaju ono što su u dalekoj prošlosti preuzeli od drugih, ili zajedno sa njima izgradili – gaje najveću odbojnost prema preuzimanju onog što određuje savremenost evropskih naroda. Zašto je ugledanje na druge tako strano onima koji su bez toga u najvećoj meri osuđeni na zaostajanje u razvoju? Kad je reč o nama, ali i o slovenskom Istoku u celini, onda nas

iznenađuje ta spremnost da se svojim smatra čak i ono što je u prošlosti preuzeto od drugih i, pri tom, ne uvek zato jer je uvažavano, i ne uvek po slobodnom opredeljenju. To znači da čak i no što nije prisvajano po meri njegove vrednosti, već iz nekih drugih razloga, može postati blisko, sopstveno, ali se prema onome što određuje savremenost evropskih naroda zadržava odbojnost koja se ne pokazuje samo u nepristajanju da se nešto preuzme, već još češće u otporu koji se tome pruža, ili u sporosti sa kojom se na tako nešto uopšte pristaje itd.

Nije lako proniknuti u sve razloge ovoga, ali je važno reći da je savladavanje te odbojnosti ili, čak, prezira prema ugledanju na «tuđe» uzore, nešto bez čega se evropeizacija ne može ni zamisliti. Kad govorimo o razlozima, na ovom mestu treba posebno istaći da na taj način na koji je u prošlosti od drugih naroda nešto prihvatano – rečeno je – ne uvek po njegovoj vrednosti, niti po slobodnom opredeljenju i, pri tom, obično u vremenima teških iskušenja kroz koje je prolazio narod u tuđinskom ropstvu – pruža važan trag za razumevanje odbojnosti prema preuzimanju. Ako je prihvatanje od drugih u prošlosti bilo takvo, onda nije čudno što se prema njemu u svesti naroda učvršćuje nepoverljivost, sumnjičavost, čak neka vrsta straha i brige za očuvanje samobitnosti. Ovakvom razumevanju problema ide u prilog i činjenica da se prema prisvajanju tako ne odnose narodi koji su na povoljnije načine i u drugačijim okolnostima sticali ono što doživljavaju kao sopstveno, koji imaju samosvojnju, ali i otvorenu tradiciju i kulturum koji su u preuzeto unosili sopstveno, preobražavajući tako likove i onog prisvojenog, i onog što su sami tome «dodavali», s čim su ga oplodivali. Naime, u tim procesima ili činovima prisvajanja nema odbojnosti prema onome što su drugi stvorili. Bez tog duha otvorenosti, čijem stvaranju i učvršćivanju je u modernim vremenima posebno doprinosila nauka, čije su domete svi lako i rado prihvatili, teško se može zamisliti i napredak koji je u novovekovlju postignut na stvaranju pretpostavki za približavanje raznih naroda. U našoj savremenosti, povezivanje naroda ostvaruje se na svetskom planu, pri čemu su snage objedinjavanja postale vrlo delotovorne. Tehnički napredak najrazvijenijih zemalja samo je jedan od činilaca koji prosto nameću potrebu za povezivanjem, odnosno ruše snagu nagona za podvojenošću kao nekakvom pretpostavkom samostalnosti i samosvojnosti. Naravno da je u svemu tome najvažnije mesto pripalo interesima razvijenih i snaga, a koje one imaju da ih ostvare, ili da ih nametnu drugima. Razvoj je dospelo do tačke na kojoj se zatvorenost prema «tuđem», strah od preuzimanja itd, pojavljuju kao sigurni izvori zaostajanja koje se, pri tom, ne može savladati drugačije nego otvaranjem, ili onim što se želelo izbeći kako bi se sačuvala samostalnost. U svetu u kojem danas živimo sve ima cenu koja se mora platiti, pri čemu se ona gotovo po nekom pravilu tako odmerava da se u krajnjem ishodu pokazuje kao povoljnija, kao manji teret od onoga što donosi zatvaranje i od njega nerazlučivo zaostajanje u razvoju. Pri tom, ono odmeravanje cene

nema svoj koren u nekakvoj ljubavi prema bližnjima, već u neobuzdanom nastojanju da se moć najrazvijenijih ne samo očuva, već i da se dalje uvećava.

Kad je reč o tradiciji, onda u ovoj smisaonoj celini pre svega treba reći da najvažnije nije to da je jedan narod ima i da je njegova dužnost da o njoj brine. To je ono što se po sebi razume. Ono što svakako valja isticati jeste da je ona stečena u dodirima sa drugim narodima. Suština je u toj stečenosti, zadobijenosti tradicije i u određenju načina na koji je to istorijski činjeno. Posebno je važno da se sadržaji koji su od drugih naroda nametnuti, ili stečeni u teškim vremenima porobljenosti, na primer, ne smatraju sopstvenim svetinjama čak i u slučajevima kad su se oni od kojih je nešto preuzeto, toga jednostavno odrekli, za volju nečeg drugog što je donela savremenost.

Ono što treba očuvati, što se ne bi smelo gubiti iz vida, jeste način na koji je tradicija sticana, odnosno značaj koji su u tome imali dodiri sa drugima, uključujući i narode iz okruženja. Taj tako običan uvid o tradiciji kao nečem što je u prošlosti zadobijeno, od velikog je značaja pre svega zato jer nam posvedočuje da je njena promena nešto razumljivo, a ne nešto tuđe samom tom pojmu. Ako se i sami ne menjamo s promenama drugih naroda na koje smo upućeni – bilo prostorno, dakle kao njihovi susedi, ili kulturno-istorijski, kao evropski narod – možemo samo zaostajati. To znači da tradicija ne bi smela da postane smetnja društvenim promenama, na primer, odnosno da se i sama mora preobražavati kako one ne bi bile onemogućene ili otežane. Pri tom, koren tih promena je u susretanju različitih kultura.

Ako tradicija treba da ostane duhovno bogatstvo naroda, onda se ona mora menjati i prilagođavati zahtevima vremena, odnosno ona ne bi smela da postane zapreka promenama koje ono donosi i zahteva. Tradicija se ne čuva zatvaranjem prema drugima, prema uzorima, jer ona tako nije ni nastala, već se briga o njoj mora izmiriti sa zahtevom da se društvene promene ne mogu ničim otežavati. Čak i veliki tradicionalisti kakav je bio Berk, na primer, nisu bili protiv obnavljanja. Oni su jasno uvidali da se samo tako u tradicionalnom može očuvati ono najvrednije, da se promenama pristupa kako bi se nešto sačuvalo.

Pouzdan način da se ostane bez delotvorne tradicije, jeste da se ona «čuva» u svojim izvornim likovima i dometima, da se strepi od svake njene promene, da se obogotvoruju njeni iskonski oblici. Pritom je takođe važno da se promene ne izjednačavaju s prihvatanjem tuđeg, već s prisvajanjem onog što je današnje, što je savremenosti primereno. I drugi narodi su imali stare običaje, na primer, ali su ih menjali, pa su zahvaljujući i tome mogli da postanu u ponečemu uzor drugima, čak i onima koji su se teže odlučivali na promene i sporo privikavali na ono što su one donosile.

Kad govorimo o otvorenosti za uticaje, o neophodnosti promena, mi se ne moramo pozivati na velika imena drugih naroda. Uvažavajući

značaj ukazivanja na poglede umnih ljudi, možemo se osloniti i na naše duhovne velikane. Evo kako je jedan naš evropski opredeljeni intelektualac branio potrebu stvaranja pisma koje će biti primereno zahtevima vremena, odnosno koje će biti «prema današnjem vijeku» i «po razumu»: «Svaki pravi i pametni rodoljubac mora želeći, da se u nas bukvari načine i škole urede prema današnjem vijeku; ovake rodoljupce, koji imajući revnost, no ne po razumu, viču, da se ništa ne popravlja, nego sve da ostane po starom običaju, onake, velim, valja sažaljivati, i moliti se Bogu, da bi ji opametio i na pravi put izveo. To je najveća razlika između čoveka pametna, i između prostaka, što pametan čovek jednako želi i trudi se, da što bolje nauči ili izmisli, i da on bude pametniji od svojije stari, a njegova djeca od njega; prostak pa sve je rad, da ostane, kao što su mu i stari bili, a njegova djeca, kao i on što je. Kakav bi jadan i žalostan rod ljudski i ovaj svijet bio, da su svi ljudi ostajali onaki, kao što su i njihovi stari bili! Bog je samo bezumnim životinjama usudio, da ostaju do vijeka, kao što su im i stari bili; a čoveka je odredio, da se jednako uči, i sve naraštaj od naraštaja pametniji da postaje: Što se gođ ljudi po ovoj naredbi Božjoj većma trude i napreduju, to sve srećniji i slaviji postaju; a što se gođ većma lijene i zadržavaju, to naličniji na zvjernje ostaju. Tako su pred nama izmakli Englezi i Francuzi, i mlogi drugi narodi Evropejski...»

Gde bi moglo biti bolje mesto za ovakve reči od samog početka Vukovog «Srpskoga Bukvara». Ali, kad bi se i u bukvarima iz kojih deca danas uče mogle naći slične reči i poruke, onda bi to bio veliki korak u ispunjavanju Vukovog zaveta i značajan doprinos očuvanju njegovog «Evropejskog» prilaza. I to je deo naše tradicije i to one koju treba očuvati, koju ne bi smeli zaboravljati. Jednu važnu bitku protiv prostakluka Vuk je dobio. Da bi se pobedilo u ratu protiv prostakluka treba dobiti još mnogo sličnih bitaka. Uzgred vredi pomenuti da Vuk, za razliku od mnogih današnjih kritičara rodoljublja, i ne pomišlja da ga svede na nekakav nacionalistički nagon. Ono što odbacuje jeste prostačko, nerazumno rodoljublje ili nemoć da se proceni šta je za sopstveni narod najbolje. Tome suprostavlja pravo rodoljublje, odnosno onu predanost sopstvenom narodu koju krase sposobnost pametnog, promišljenog delanja u njegovom najdubljem interesu.

Na kraju, još nekoliko napomena o originalnosti koje se prosto nameću u ovakvoj raspravi. Taj problem je gotovo nezaobilazan kad se govori o ugledanju. Kad je reč o potrebi da se očuvaju samosvojnost i samobitnost, onda je najvažnije uvideti da se te vrednosti ne gube ugledanjem na druge, da njih ne ugrožava samo preuzimanje od uzora, da ono nije nepremostiva smetnja njihovoj zaštiti. O tome dovoljno uverljivo svedoče istorijski primeri rađanja novih svetova. Bez antičkog nasleđa svet u kojem i danas živimo ne bi bio moguć, iako se toliko razlikuje od onog u kojem su stvarali Homer i Platon. Druga je stvar što ta objedinjenost preuzetog i sopstvenog nije uvek ono najvažnije, niti je ona

u svakoj prilici moguća. Kad se ugledanje ne objedinjava sa očuvanjem samosvojnosti, onda time ono ne postaje nešto što je manje vredno ili, čak, neprihvatljivo. Naime, treba razumeti da originalnost nije nešto bez čega se ono vredno ugledanjem ne bi moglo nipošto postići. Vrednost originalnosti ne može se sagledati u pristupu kojim se ona protivstavlja otvorenosti za domete drugih, za ugledanje na uzore. Ali, slično važi i kad je reč o ugledanju. Njihova vrednost ne izvire iz mogućnosti izmirenja sa nekakvom originalnošću. To je tako čak i kad je reč o filozofiji. Originalnost, dakle, nije uslovljena odbojnošću prema preuzimanju, niti je ovo bilo kakva smetnja da se u filozofiji, kao i u životnim promenama, na primer, postigne samosvojnost. Naravno, ne može se reći da bez preuzimanja nema originalnosti. Ali, niti ugledanje onemogućava originalnost, niti ova predstavlja nekakav uslov pristajanja na ugledanje. Kad je reč o filozofiji, na primer, dovoljno je pomenuti sam njen temelj, naime to da jedinstveno načelo koje su filozofi vekovima prihvatili od Platona, nije bilo nikakva prepreka promenama, odnosno pojavljivanju originalnih sistema, odnosno velikim razlikama ne samo između helenske i novovekovne filozofije, već i između mislilaca unutar tih istorijskih okvira njenog razvoja. Tu sliku na upečatljiv način upotpunjuje Fichteov odnos prema Kantu u kojem se pokazalo da originalnost ne mora biti sputana, pa čak ni ograničena, u misaonom poduhvatu u kojem se temeljne ideje i uvidi preuzimaju, u kojem filozofija prethodnika postaje uzor u najpotpunijem smislu reči, u kojem se ugledanje pojavljuje kao nezaobilazan čin na putu, otvorenog, slobodnog i stvaralačkog mišljenja.

Međutim, nije reč samo o tome. Naime, nema ničeg neodrživog u tvrđenju da oni koji najviše preuzimaju, mogu najviše i pružati! Niče nije preterivao kad je govorio da je italijanski genij, iako je najviše prisvajao od drugih, najbogatiji, da je mnogostruko više unosio u pozajmljeno, nego što je iz njega uzimao. Savremeno književno stvaralaštvo takođe pruža slične primere koji potvrđuju da preuzimanje ne ugrožava snagu umetničkog dela.

---

Vladimir N. Cvetković

Institut za filozofiju  
i društvenu teoriju  
Beograd, Srbija

## INTELEKTUALCI: TRADICIJA RASKOLA\* (*genesis, ethos, eschatos*)

Aktuelne diskusije o globalizaciji i njenom, navodno, neumoljivom brisanju partikularnih kultura, uključujući tu i suverenost (malih, siromašnih, slabih) država, gotovo po pravilu prečutukuju ulogu i značaj intelektualaca u promociji te najnovije metanaracije Moderne. Ovim tekstom nastojimo da potaknemo jednu mogućnu raspravu na tu temu, ali na zaobilazni način: refleksijom mesta intelektualaca u modernom društvu, posebno u državama koje, iako se nalaze na obodima Moderne, najdirektnije trpe posledice njene imperijalne snage.<sup>1</sup> Današnje ružiranje, ako ne i razaranje, ili kako se to češće eufemistički govori u hegelovskom ključu – “prevazilaženje” lokalnih tradicija i njihove zasebnosti s jedne, odnosno stvaranje Jednog Univerzalnog “standarda” za poimanje dobra i zla, ispravnog i pogrešnog, korisnog i nepotrebnog..., s druge strane, prolazi u znaku oštro suprotstavljenih stavova “za” i “protiv”, pri čemu su, po nepisanom pravilu, upravo intelektualci na čelu sukobljenih grupa. Zašto je to tako i šta se posle tog angažmana može očekivati u dimen-

---

\* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta “Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/SRJ” (koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologiju i razvoj Republike Srbije) pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.

<sup>1</sup> Za potrebe ovog članka valja podsetiti da se modernost u liku novovekovnog prosvetiteljstva iscrpljuje u posvemašnjoj racionalizaciji sveta života čiji su pak pravci razvoja i ishodišta, navodno, uvek napred odlučeni neizbežnim progresom. Onda je Moderna fatalistički pojmljena kao nužni ishod “Zapadne avanture” koja je vremenom postala planetarni fenomen. Modernost je naša kolektivna i individualna sudbina/prokletstvo koje nas prati i dočekuje nezavisno od naših htenja ili mogućeg otpora. Alternative, navodno, nema: “Prilagodi se ili umri!”. Osnovni problem koji se tom prilikom javlja jeste taj što Moderna, uprkos gorljivosti globalista, zapravo ne poznaje jedan (odlučujući) princip organizacije života. Naime, čim se pojavi jedan normativni ideal ili regulativni Princip, on odmah dobija svoga konkurenta koji nastoji da bude apsolutan. Drugim rečima, za razliku od tradicionalnih društava sa jasnom i nedvomislrenom hijerarhijom vrednosti, Moderna ne trpi sakralizaciju vlastitih principa. U datom sklopu očituje se i temeljni problem razdrtosti Moderne u kojoj se neprestano sukobljavaju pravo (*nomos*), pravda (*dyke*) i priroda (*physis*). Rečeni raskol predstavlja izvor i smisao modernih ideoloških predložaka zasnovanih na teoriji prirodnog prava i njenim nosećim idejama/motivima: sloboda, jednakost, bratstvo. Više o tome vid. V. N. Cvetković: *Volja za novo – O genealogiji modernosti*, IPS, Beograd 1995.



zijama realnog (političkog, ekonomskog) i simulakrura (ideološkog, kulturnog itd), o tome posredno nastojimo misliti kroz refleksiju nastanka i strukturne funkcije intelektualca u (post)modernom društvu, posebno Srbiji.

Načelno uzev, priča je notorna: sticajem istorijskih okolnosti koje se obično imenuju odviše praznim pojmom "modernizacija", nekadašnji ljudi od svekolike Istine (pesnici, filozofi, sveštenici), tokom evropskih "renesansi" pri izlasku iz tzv. srednjovekovlja ili "hrišćanske ere" u novovekovlju (Moderni), postaju specijalisti različitih regiona negdašnjeg ujedinjujećeg metafizičkog Znanja o Istini. Nagalasak je svagda na *upotrebljivosti*, a najmanje na dojučerašnjoj (pseudo)samodovoljnosti znanja.<sup>2</sup> Zato su moderni baštinici metafizičke istine pozvani ne samo po(d)učavanju, već i praktikovanju znanja. U tom raskolu, dabome, ne prolaze svi isto: oni koji su bili bliži dojučerašnjoj "filozofiji prirode" lako i brzo su se prilagodili novim tehničkim zahtevima znanja kao moći. Novostasali fizičari, hemičari, biolozi i ostali nekadašnji astrolozi, alhemičari i sl., postali su "inženjeri" i kao takvi važna karika u razvoju modernih društvenih i ekonomskih struktura moći.<sup>3</sup> Drugi moderni duhovnici, oni što su ostali vezani uz humanističko nasleđe antike i hrišćanstva, doživeli su da njihove predašnje društvene usluge moralnih vaspitača, tj. onih koji opravdavaju ili kritikuju vlast u ime metafizičkih vrednosti i principa, postanu faktički suvišne usled svođenja politike na nivo tehnike vladanja, kao i vlasti radi vlasti.

Ono što je ranije imalo dostojanstvo pravednosti i delanja u skladu sa pretpostavljenim "istinskim poretom sveta", nezavisno od sadržaja

<sup>2</sup> Ostajući bez zajedničkog vezivnog tkiva, ispražnjeni od nekad ujediniteljske vere, samobitni diskursi znanja kao različite ljudske prakse, pripremali su teren za borbu oko primata na istorijskoj lestvici vrednosti. Potreba za samodovoljnošću postaće uskoro odlika moderne epohe čija je bitna karakteristika – *otvorenost (nepreglednost) mogućnosti, ali i narcisoidna autotematizacija ideoloških predložaka fasciniranih vojnom za moć koja disciplinuje prirodu i ljude*. Evropski društveni organizam se tako već početkom XIV veka suočava sa "bolestima" (krizama) o kojima prethodne epohe poseduju tek usputna i površna iskustva, ili ih uopšte ne poznaju. Više o tome vid. V. N. Cvetković: *Moć i mudrost – O političkoj dimenziji filozofije*, Službeni list SRJ, Beograd 2002.

<sup>3</sup> Nije zgoreg podsetiti da izraz inženjer nastaje tek početkom XVII veka i da označava vojnog tehničara, specijalistu za ofanzivno i defanzivno naoružavanje. Ova sprega tehnike i moći, kao jedno od osnovnih obeležja Moderne, opevana i analizirana u bezbrojnim filozofskih i socioloških tekstovima, stoji još u korenu renesansnog odnosa znanja i moći, i kao takva bitno određuje značenje i smisao intelektualca kao važnih posrednika rečenih diskursa u njihovom modernom izdanju. Više o renesansnoj tehnici kao umetnosti i nauci, odnosno "delovima istog nadahnuća", kojl se kreću od "sveta suština" ka "iskustvenom svemiru" vid. Žan Delimo: "Tehnički napredak", u: *Civilizacija renesanse*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1989.

koji se ubacivao u taj sjajni okvir, u (post)renesansi postaje dopunsko znanje manje-više otvorene manipulacije, alatka razobručene moći, a ne njen izvor i utoka, tj. smisao. Ipak, taj ponižavajući status u pripomaganju, odnosno estetizovanju moći, delanje u korist samodovoljne vlasti i ničeg izvan nje "kao takve", učinio je da stari humanisti izađu iz svojih renesansnih staklenih zvona i (samo)nametnute izolacije, te da sa puno entuzijazma grunu na do juče prezreni trg. Osokoljeni javnim pozivima da se poštuju i da za sve "univerzalne vrednosti" Istine i Pravde, oni su se lako uklopili u nova strukturna mesta održevanja i legitimisanja novovekovne moći. Tek poneki među njima su primetili da nova stvarnost ne može da se meri aršinima svetle Tradicije, te da filozofi i ostali duhovnici Starih više ne mogu biti merodavni i jedinstveni autoriteti u svetu modernih vrednosti. Međutim, nasuprot opreznoj manjini, većina tradicionalnih humanista su prihvatili igru moći i to u vidu više "odgovornosti" spram čuvanja "večnih duhovnih dobara". Tako su nastajali moderni "intelektualci": pretenciozni i nestrpljivi vesnici Slobode, Jednakosti, Bratstva ili čega već – po potrebi, senzibilitetu ili interesima.

Zaposedanje novog medijuma – (u međuvremenu konstituisane) građanske javnosti, a sve u korist, navodno večne Istine, tj. metafizičke Pravde, Dobra, Lepog itd., učinilo je da tradicionalne vrednosti dobiju svoje profane forme (političke *ideologije*), pri čemu su nekadašnji čuvari ili sveštenici Duha postali narodni tribuni, partijske vođe, sledbenici Poziva, pa čak i dragovoljne žrtve u ime Višeg Cilja. U galimatijasu nasleđenih uverenja, prevrednovanih istina i ambicija, sazrevala je nova klasa "mislećih", modernih duhovnika koji svoj razlog postojanja pronalaze u pozi prosvetitelja, onih koji ne samo da znaju šta jeste stvarnost, već su dužni i sposobni da i druge: "neosveščene", "zatupljene", "izmanipulisane", "potlačene"... na adekvatan način prosvetle i proslede u stvarni Svet. Rečju: moderni duhovnici više se ne zadovoljavaju tumačenjem sveta, oni hoće da ga stvaraju!

Na prvi pogled, sve to je već viđeno: tá zar još Platon nije namerao da spoji Znanje i Istinu, te da silu vodi mudročcu?<sup>4</sup> Zar nije još kod njega izrečen zahtev da se filozofi moraju povinovati višim potrebama zajednice, tj. nužnosti da baš *kao filozofi* praktično deluju, čak i onda kada je to izričito protiv njihovih izvornih potreba i želja (npr. *Pol.*, 347, 520 i dr)? Nesumnjivo, pa ipak, postoji bitna razlika: nasuprot Platonovih filozofa koji se vraćaju u pećinu znajući da će ih tamošnji zarobljenici mnenja prezreti, pa čak možda i usmrtili, moderni (ne)voljni pratioci Sholarha njegov odmereni poziv za povratak među neznajuće shvataju doslovno, i to još uz karakterističan višak "dobrih namera": ko ne želi da se preobrazi (tj. ko nas ne poslušša i ne sledi, već i dalje ostaje neosvešćen, tj. glup, pa tako i nemoralan), taj je istinski neprijatelj Dobra, Istine i

<sup>4</sup> Više o tome vid. V. N. Cvetković: "Platonova filozofija – *eidos* i *paideia*", u: *Polis i filozofija – Antička filozofija i njen istorijsko-politički horizont*, Službeni list SRJ, Beograd 2000.

itd., i kao takav truje i obmanjuje druge, čineći da ovi stvaraju nepravednu i/ili nemoralnu zajednicu. Takvi izgubljenici, štaviše, pokvarenjaci, moraju se iskoreniti da bi pravedni (pre)živeli!

Međutim, nezavisno od "pravednog gneva" modernih promotera Dobra (kako god da se ono imenuje), ostaje činjenica da su svi intelektualci odreda i dalje čvrsto vezani uz hladne zidove Platonove pećine. Naime, za razliku od Platonovih filozofa, intelektualci ne mogu i neće da izađu iz "mraka" modernog društva. Do one otrežnjujuće, ali i opijajuće svetlosti sunca, tj. vrhunskog Dobra, oni nikako ne dolaze; ne zato što su nesposobni (mada ni taj razlog ne treba smetnuti), već zato što je dotično Sunce zašlo iza povesnog horizonta. Povrh toga, kada bi sunce Dobra ponovo sjalo, njegovi posmatrači bi prestali biti intelektualci, ponajmanje oni "angažovani". Razlozi za sve to jesu, ponovimo – "objektivne prirode": u Moderni Dobro je kao takvo (metafizički entitet) nestalo i ustupilo je mesto mesto samodovoljnoj korisnosti i moći. Ipak, u ogromnoj većini intelektualci i ostali savremenici Moderne, taj nestanak metafizičkog Dobra ne primećuju ili pak ne priznaju. Štaviše, očajnički se traži potvrda njegove egzistencije. Upravo zato su intelektualci i nastali i (do) sada – opstali.

\* \* \*

Koliko god se trudili da sadržinski i u celosti obuhvatimo pojam "intelektualac", on nam svagda izmiče. Razloge za to valja tražiti u nasleđenim formama mišljenja s jedne, odnosno samom fenomenom s druge strane. Zahvaljujući davno uspostavljenim stereotipima o prirodi "teorijski" i "praktički" usmerenim ljudima, mi smo danas u iskušenju da one prve vezujemo uz tzv. istinsko značenje intelektualca – "čuvara" Istine, Morala itd, dok su za praktičare predviđeni političari i njima pripadajuća, tj. pripomagajuća "tehnička inteligencija". Koren te zablude nalazi se u starijim raspravama o istinski "dobrom životu", tj. onome načinu življenja koji obezbeđuje "istinsku sreću".<sup>5</sup> Biti okrenut spolja – ka "svetu", ili ka vlastitoj unutrašnjosti? – te su nedoumice, u bezbroj istorijskih varijanti, prerađivane već vekovima i to ne samo u zapadnoj tradiciji. Izvesno je da konačnog odgovora nema, niti ga može biti. Pa ipak, nezavisno od toga da li se, rečeno Ničeovim rečima, priključujemo dionizijskom carstvu obezličenog Jednog, ili pak apolinijskoj individuaciji i kontemplativnom teorijskom životu, neizbežno je da konkretni socijalni kontekst uvek dodatno i predusno određuje vrednovanje tog izbora.

Naše prirodne individualne sklonosti ka teorijskom ili praktičkom, delatnom ili posmatračkom životu (*vita activa* ili *vita contemplativa*), dobijaju odgovarajuću socijalnu podršku od koje zavisi i *status znanja*, odno-

<sup>5</sup> Vid. V. N. Cvetković: "Mudrost, politika, sreća", u – *Moć i mudrost*, Beograd 2002.

sno sazajne moći preko koje se legitimiše pozicija njenih subjekta. I dok je svako tradicionalno vreme/društvo raspeto između davanja primata volji ili duhi, pri čemu se po pravilu u svom samorazumevanju i u krajnjoj instanci prednost uvek daje duhu, moderno doba je prvo nedvosmisleno okrenuto praktičnom (zemaljskoj moći/vlasti, volji, praktičnom, korisnom, upotrebljivom), što je onda i od "kontemplativaca" nužno zahtevalo izvesno prilagođavanje. Tako nastaje specifična šizofrena situacija za moderne ljude od duha. Ona je karakteristična za stasavanje intelektualaca koji, u nameri da ostanu verni izbledelim, štaviše nestalim "večnim", a potom (preimenovano) "univerzalnim" vrednostima, neprekidno jurišaju – ne više na nebo, već sada – na zemlju, često uz pogrešno uverenje da baš oni i njihove konstrukcije mogu da stvaraju društvo, tj. da "prave istoriju". Kao takvi, intelektualci *pretpostavljaju* da znaju šta tačno i zašto treba da se čini, a kada sve to zaista i pokušaju da izvedu, onda uglavnom prave nepopravljive društvene štete. Isto važi i za one među njima koji pokušavaju da budu političko-moralni vodiči ili kakvi drugi slični duhovnici (danas se kaže: "savetnik" ili "ekspert") ljudi od dela. Posle neminovnog razočaranja u svoj poduhvat ostaje im još samo uteha u moralisanju. Čini se da ona nikada ne može biti iscrpljena.

Bilo kako da bilo, moderni intelektualci, koje je nemoguće razumeti ali ni zamisliti bez moderne javnosti ili javnog mnjenja<sup>6</sup>, u svojoj ne baš bezazlenoj oholosti, nastupaju istovremeno kao "istinska" savest društva i kao znalac istine o javnom (opštem) dobru. Oni simbolišu "moć znanja" u modernom društvu, baš kao i izgubljenu "moć savesti" koja u XX veku postaje bezmalo njihova glavna odlika. U tom pogledu oni zapravo obnavljaju jedan stari spor iz evropske istorije, s tim da ovaj put nema podvojenih aktera, već se oba slivaju u jednog te istog protagonistu sile Znanja i Moći. Naravno, reč je o nikad odlučenom sporu između *filozofa* kao znalaca i svojevrsnih čuvara istine s jedne, odnosno *sofista* kao prvih učitelja i stvarnih advokata, sledstveno: promotera moći sile, s druge strane.

<sup>6</sup> Intelektualci u ovom smislu izjednačavaju se sa *humanističkom* tradicijom, i kao takvi predstavljaju svojevrsni "stalež" koji funkcioniše/živi radi javnosti. U tom slučaju izostaju oni intelektualci čija je struka izvan široko shvaćene javnosti (profesionalna javnost se podrazumeva), a koja se uobičajeno naziva "tehničkom inteligencijom". U ovom radu naglasak je na tzv. *angažovanim* intelektualcima humanističke provenijencije, drugim rečima "intelektualcima-društvenjacima" kao što su pesnici, romanopisci i drugi književnici, književni kritičan, novinari časopisa i dnevnih novina, razni profesori i dr. Svi oni pokušavaju da u svom javnom nastupu (p)održavaju prived "kritičnosti" i veru u vlastitu misiju koja ostaje neokrnjena prijavom real-politikom. Insistiranje na poziciji rassetog *homo duplex*-a između "angažmana" i "čiste teorije", ili delanja "u ime principa", uslovlilo je da upravo ova vrsta inteligencije postane paradigma za intelektualce uopšte, čime se u javnosti izbrisala granica između njih i onih intelektualaca koji odbijaju političko angažovanje, ili kada ga već prihvate, prestaju da budu kritički posmatrači, već postaju ono što jedino tada i mogu biti: aktivni političari. Više o razlici između "inteligencije" i "intelektualaca", a posebno recepciju, pregled i kritiku "angažovanih" ili "kritičkih intelektualaca" vid. Mile Savić: "Kritička simulacija", *Sociološki pregled*, (2001), no. 3-4.

Nezavisno od ostrašćenosti sa kojom Platon deli filozofe i sofiste, u rečima njegovog Sokrata prepoznamo žal zbog raskola, ali i odlučnost da se prekine sa sofističkom praksom "povlađivanja gomili", tj. shvatanju da su pravičnost i sila jedno te isto. Prema Platonu, sofisti su ponajbolji primer za ono što se događa kada potencijalno plemenita duša dobije neodgovarajuće vaspitanje i obrazovanje (*paideia*). Onda kada se sofisti povinuju potrebama svetine i kada proizvode brojna parcijalna znanja sa ciljem da udovolje čudima gomile (te "velike i jake zveri"), tada oni pokazuju da nemaju nikakvog stvarnog ili istinitog merila za pojmove i da nisu sposobni da razlikuju trenutnu potrebu od pravičnog i lepog; najzad – nisu sposobni da uvide samu prirodu potrebnog i dobrog (vid. *Pol.*, 493). Ulagujući se svetini (masi), ovi potencijalno plemeniti ljudi neće sačuvati svoju filozofsku prirodu i vremenom će postajati oholi, grubi i uobraženi, te će sami sebe smatrati pozvanima da vladaju i Helenima i varvarima. Platon zaključuje da "Od ovakvih ljudi postaju oni zločinci koji čine najveća zla i državama i pojedincima, a čine i dobročinstva, ako ih neko povede pravim putem. Neznačajna priroda, međutim, nikada ne stvara nešto veliko, ni velikog pojedinca, ni veliku državu" (vid. *Pol.*, 495 b).

Prema Platonu, nijedna sadašnja država ne odgovara filozofima, ili nijedna postojeća država "nije dostojna" filozofa. Zbog toga oni, ukoliko žele biti verni svojoj mudrosti (filozofiji) – ili odlaze u izgnanstvo, ili pak, ukoliko potiču iz neke male države – potcenjuju i preziru politiku. Međutim, kada bi živeli u uzornoj – pravednoj državi, filozofi bi mogli napravovati i svojim bi blagostanjem podizali blagostanje zajednice. Ovako, živeći u nesavršenim političkim okolnostima vladavine strasti i čudi "divlje zveri", najbolje što mogu da urade (tako i čini sam Sokrat), jeste da u miru rade svoj posao: da se čuvaju nepravde i bezbožnih dela, te da s lepom nadom, raspoloženjem i radošću "kreću na put" kada im dođe smrtni čas (vid. *Pol.*, 496 d).

Moderni intelektualci (u svakom slučaju reč je o pleonazmu), onda kada nastoje da budu aktivni učesnici povesti, pokušavaju da u svom delovanju ujedine Platonove filozofe i sofiste. Na žalost, oni to nikako ne mogu postići, a u najboljem slučaju ostaju sofisti s filozofskim pretenzijama. Odbijajući da prihvate nesavršene okolnosti u kojima jeste društvo, angažovani intelektualci sve uočene nedostatke i "bolesti" po pravilu nastoje otkloniti upravo onim sredstvima koje su ih i stvorile. Drugim rečima, vladajući se prema zahtevima mnjenja koje pretpostavlja ono što je najizglednije i najispravnije, oni samo dodatno promovišu neobavezujuću subjektivnost koja, pak, traži i zahteva uveravajuću moć da bi bila delotvorna. Društvo se popravlja istim onim sredstvima kojima se i "pokvarilo". Upravo stoga nekakav "foto-robot" angažovanog intelektualca podrazumeva argument sile, ništa manje od sile argumenata. *Specijalista za moć kao stručnjak za opšte s misijom moralnog i svakog drugog prosvetljavanja*, to bi bio kroki "humanističkog intelektualca", glavnog predmeta našeg ogleda.

## II

Do sada smo pokazali da se pod pojmom savremeni intelektualac, premda to gotovo nikada nije tako nedvosmisleno eksplicirano, podrazumeva tzv. angažovani duhovnik humanističke provenijencije. Njegovo glavno polje delovanja jeste građanska javnost u kojoj on izlaže svoje zamisli, kritike/osude, proziva druge zbog akteulnog društvenog stanja i (ne)delovanja političkih aktera i sl., pri čemu na već klasičan način parazitira u strukturama moći na više-manje nerefektovan način i s adekvatnom svešću o svom "pozivu" i/ili "odgovornosti". U javnost, po pravilu, intelektualac stiže ili sa univerzitetskih katedri, ili iz profesionalnih i strukovnih udruženja i institucija, političkih organizacija, medija... ili pak, što je najređe i gotovo zanemarljivo, iz vlastitog doma. Kako god, društvena uloga koja se tom prilikom igra jeste *tvorenje, tumačenje* i *promišljanje* odgovarajućeg pogleda na svet. Pluralitet tih uloga i njihovih podvarijanti određen je razvojem Moderne o kome ovde ne možemo posebno govoriti.<sup>7</sup> U tom smislu intelektualci nisu ništa drugo do *sekularizovani propovednici Dobra*, specifični moderni ujedinitelji antičke agore i hrišćanske misije, sa svim opasnostima koje takva eklektička smeša sobom nosi.

Delujući istovremeno kao čuvari i promoteri znanja koje je moć, intelektualci (i to baš ovi – humanistički: "kritički" i "angažovani") istovremeno bivaju i apologete i kritičari aktuelne moći. Ona se brani ili napada u zavisnosti već od procene da li je u skladu ili pak protivreči "istini/pravdi", odnosno da li moć/vlast odgovara ili protivreči interesima konkretnih protagonista Znanja. Veoma često oni dolaze u poziciju Buridanovog magarca koja im nalaže suprotstavljene delatnosti: treba u isti mah braniti Princip i osuđivati Moć koja je u ime tog principa konstituisana, e da bi se ovaj kritički vrednovao, a vlastita dojučerašnja pozicija samorazvlastila. Međutim, rečeni procep moći, jaz između naloga profesije i društvene uloge, "etike uverenja" i "etike odgovornosti", nipošto nije samonikao. Štaviše, on je deo usuda intelektualaca od momenta njihovog nastanka. Stoga nije na odmet podsetiti se geneze intelektualaca kao modernih duhovnika, jer upravo u tom napredovanju nalazi se tajna njihovog, tj. našeg postojanja.<sup>8</sup>

Kao akteri/advokati znanja i apologete/kritičari društvene stvarnosti, posebno u polju obrazovanja, intelektualci u Evropi funkcionišu još od

<sup>7</sup> O razlici između tradicionalne "slike sveta" i modernih "pogleda na svet" vid. u V. N. Cvetković: "Znanje i moć (Antička i moderna perspektiva)", *Filozofija i društvo* XVII/2000, IFDT, Beograd.

<sup>8</sup> Koliko god imao "kritičku distancu" spram svog porekla i društvene pozicije, intelektualac uvek ostaje obeležen svojim strukturnim mestom u zajednici, pa su utoliko i njegovi nalazi o vlastitim moćima uslovljeni, odnosno ograničeni tom činjenicom. Od toga, naravno, ne može biti imun ni pisac ovih redova.

poznog srednjovekovlja. Razvoj gradova s kraja XI veka označio je procvat trgovine svim vrstama robe, pa tako i sa znanjem. Ono prestaje biti ekskluzivni posed i domen crkvene dogme, već sve više učenijeg dela klera koji utiču na laike ne samo sakramentom Svetog reda, već i svojim znanjem koje se koncentriše na stare – Oce, ali i antičke mislioce, posebno na njih. Antički pisci su predmet specijalizovane nastave i istraživanja koja (konačno) izlaze iz okvira čisto teoloških rasprava. U isti mah, stari autori su uzor kome se teži, ali i temelj sa koga je moguće znati više i bolje no što su to negdašnji heroji znanja bili u stanju: "patuljci na ramenima divova" po prirodi stvari vide dalje. Međutim, kao i uvek tokom istorije, dok jedni streme nepoznatom razvijajući nove metode ili pristupe stvarnosti, drugi nastoje zamrznuti postojeće odnose: sukob gradskih i samostanskih školi obeležiće kasni "hrišćanski svet", istovremeno i najaviti moderna sučeljavanja između razuma i vere. Tako su gradske škole, premda sastavljene isključivo od klerika, preferirale jasnoću rasuđivanja, kao i komplementarnost vere i razuma, uključujući tu i naučnu egzaktnost, dok su manastiri naginjali mističnoj strani hrišćanstva, tj. svetim tajnama pred kojima je razum po prirodi stvari nemoćan.

Zatvaranje, odnosno izolacija manastirske duhovnosti učinila je da XII i XIII vek inauguriše *golijarde* – "lutajuće klerike", prema legendi, prve moderne intelektualce, uistinu – prilično čudnovatu grupu veoma pokretnih i siromašnih studenata-begunaca, koji slede popularne učitelje (klerike) i pabirče znanje na parče, tamo gde ga trenutno mogu dobiti.<sup>9</sup> Simptomatično je da njih više zanima sadašnjost no (večna) sutrašnjost, te da ne prezaju od napada na doslovno sve predstavnike feudalnog društva: od vitezova i sveštenika, uključujući i papu, do seljaka.<sup>10</sup> Po svemu sudeći, oni su više bili anarhisti no revolucionari, bliski laičkom duhu i kao takvi preteče renesansnih humanista. Kao nekad Avgustin, tako i golijardi drže do toga da se ne može verovati u ono što se ne razume, pri čemu više naglašavaju saznavnu, no mističku stranu Svetog pisma. Oni reafirmišu stare slobodne veštine (posebno dijalektika, retorika, gramatika, aritmetika), čime podučavanje smera ka proizvodnji, što sve zajedno oblikuje specifične odlike gradske ponude i potražnje. Utoliko već ovi "prvi intelektualci" funkcionišu doslovno kao "trgovci rečima" (*venditores verborum*), majstori radionica koje proizvode znanje.<sup>11</sup> Najzad, onog časa kada se intelektualni pokret fiksirao u organizovana središte – univerzitate, golijadri su nestali, a na njihovo mesto stupaju korporacije profesora i studenata.

<sup>9</sup> Više o tome vid. Jacques Le Goff: *Intelektualci u srednjem vijeku*, GZH, Zagreb 1982.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 31-42.

<sup>11</sup> (Intelektualac) "Ne misli više da se znanje mora zgrtati, već je uvjeren da se mora staviti u opticaj. Škole su radionice iz kojih se ideje izvoze poput trgovačke robe. Na gradskom gradilištu učitelj s jednakim stvaralačkim zanosom stoji uz bok obrtniku i trgovcu", *ibid.*, str. 73.

U novim okolnostima gotovo već formirani "stalež" učenih, podjednako klerika kao i laika, dolazi u karakterističnu nedoumicu koju odlično poznaju i njihovi moderni pandani: kome se carstvu prikloniti: *povlasticama* ili *nezavisnost*? Od tog izbora zavisi ne samo egzistencijalna budućnost već i sadržaj i forma znanja koje se stiče i podučava. Drugim rečima, kada su se stvarali evropski univerziteti, za ljude od misli postojale su dve isključujuće mogućnosti: ili ići na otvoreno tržište i živeti od studenata (honorara), ili ići pod skute nekog mecene koji radi legitimacije i funkcionisanja vlastite vlasti garantuje mir i udobnost. (Isti odnosi, tj. izbori, očigledno, važe i danas.) Renesansni humanisti, oni koji slove za uzor moralne besprekornosti i/ili odanosti razumu i znanju, po pravilu su birali put sjajne izolacije (stvaranje pod staklenim zvonom izgrađenim novcem bogatih zaštitnika)<sup>12</sup>, dok su ostali, takođe, pre ili kasnije napuštali teško održivu nezavisnost (borba na tržištu znanja i poduke) u korist službovanja unutar etabliranih institucija. One su pak proizvodile "robu" za kojom su podjednako žudeli i crkva i svetovne vlasti: prvi su dobijali učene klerike sposobne da brane stvar vere pred sve većim iskušenjima laiciziranja, dok su drugi dobijali sposobne činovnike kadre da se izbore sa sve složenijim zahtevima upravljanja državom. Samim tim, imajući u vidu širok dijapazon intelektualnih "usluga", retorika "izdaje" (crkve, države, Znanja itd) uvek je u prisutna, i što je najbolje – uvek je opravdana!

Zanimljivo je pri tom videti kako intelektualci sebe vide. Prema rečima Boetija Dačkog, oni su "*prirodno kreposni, čisti i umjereni, pravedni, snažni i širokogrudni, blagi i velikodušni, podložni zakonima i daleko od izazova užitaka...* Bili su to oni isti intelektualci koji su svojedobno progonjeni zbog pakosti, zavisti, neznanja i gluposti".<sup>13</sup> Primitimo, ipak, da je ideal svakog intelektualca tog doba bio da živi od novca svojih studenata. Razlog za to je jednostavan: kao deo gradske kulture, intelektualac je naučio da se svaki rad plaća (nadoknađuje), tako da je sasvim prirodno da znanje kome on podučava ima svoju cenu. Jedino na taj način ono ostaje nezavisno. U suprotnom, ako nije trgovac, intelektualac postaje službenik podložan vlastima, ili pak sveštenik zavisian od crkvenih potreba. Najgore je kada postaje neka vrsta sluge, uvek zavisian od (zlo)volje svog mecene.

Konačno, gradski trgovci rečima na izmaku srednjovekovlja postaju pravi stalež: zahvaljujući stečenim privilegijama žive kao plemići, pa se tako čak i katredre nasleđuju.<sup>14</sup> Nekadašnji *magister*, majstor u radionici duha, sada je ekvivalent za *dominus*, gospodin koji prezire manuelni rad, podvaja nauku od tehnike, iznova se zanima za mistiku i posebno –

<sup>12</sup> Zaštitnici dolaze iz različitih sfere: papa, car, gradske vlasti, privatne mecene... U zavisnosti od porekla zaštitnika oblikovalo se i znanje koje se prenosilo.

<sup>13</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, str. 135.

<sup>14</sup> Svaka sličnost sa našom (srpskom) savremenošću je slučajna, ali rečita.



otkriva čari partikulamog (prospast hrišćanskog univerzalizma, procvat narodnih jezika; protonacije: nacionalni univerzitet). U tom okrilju razvijaju se renesansni humanizam sa svojim naglaskom na retorici i filologiji, nasuprot dojučerašnjoj dijalektici i sholastici. Odatle i ideal kontemplativnog saznanja, povratak Platonu i formama aristokratskog mišljenja izdvojenog do gomile. Zato je pravo mesto novog intelektualca – *dvor*, mesto moći, zaštite, bogatstva i odmora. Otuda i raskol nauke i poduke, kao i prezir spram buke trga. S druge pak strane, blizina i zaštita moći učiniće da renesansni intelektualci zaokruže mogućnosti koje će se postaviti pred njihove moderne nastavljače – intelektualce koji će stalno delovati u rascepu između pravednog gneva i razumevanja za potlačene mase s jedne, i samodovoljne nauke izolovane od potreba stomaka i nerazumevanja vlastodržaca, s druge strane.

U skladu s promenom duha vremena, a posebno ulogom javnosti u formiranju vrednosti zajednice, moderni intelektualci će u odnosu na svoje prethodnike napraviti još jedan dodatni korak – uskočiće u politiku. Prateći zahteve masa, intelektualci će nastojati da istovremeno igraju više igara, odnosno (ne)uspešno će pokušavati da objedine uloge filozofa i retora, naučnika i humanista, sveštenika i svetovnog poglavara. U tom haosu uloga, oni će nevoljno i to tek uz izuzetke prihvatiti da sa ulaskom u polje politike prestaju da važe intelektualistička pravila. Neki će to čak razumeti kao da politika po definiciji prezire moral (nažalost, takvi će biti politički daleko uspešniji), dok će drugi, većina, politiku shvatiti kao mesto za novu teologiju metafizičke pravde, i ti će uglavnom biti saučesnici velikih stradanja što su ih donele moderne ideologije. U tom smislu svako će najviše traga ostaviti francuski novovekovni intelektualci Revolucije i njihovo gorljivo zalaganje za svet pravde – sada i ovde, pa ako treba – i preko leševa "reakcije" i svih drugih nesposobnih da prime blagoslov nove slobode.

\* \* \*

Prešavši krivudav put od golijarda i sholastičkih klerika, preko renesansnih humanista i dokonih esteta dvora, do prosvetitelja i narodnih usrećitelja, moderni intelektualci će posebno biti zapamćeni po francuskom receptu oličenom u njihovim intelektualcima-političarima, posebno onim "filozofima" koji će obeležiti rad prve Nacionalne skupštine. Ovi "literami kabalisti i filozofi intriganti", "politički teolozi i teološki političari", "nadri mudraci" i kako ih sve neće zvati njihov savremenik i ogorčeni kritičar Edmund Berk, kao predstavnici trećeg staleža imali su revolucionarne zahteve za prebražajem društva, ostvarive upravo u meri njihovog političkog (ne)iskustva i teorijskog (ne)znanja.<sup>15</sup> Namere da se društ-

<sup>15</sup> Berk će primetiti da ubedljivu većinu revolucionarne Nacionalne skupštine, još u vreme kada se ona formirala 1789. god. čine "provincijski advokati, upravnici sitnih lokalnih jurisdikcija, beležnici i čitav niz agenata opštinskog pamićenja, podstrekači i

vo reformiše "iz korena", inače tako svojstvene dotičnom krugu intelektualaca (oni će potom postati paradigma za savremene intelektualce), pokazaće se pogubnim upravo po samu zajednicu, uključujući tu i same reformatore. Njihove razobručene zahteve za sveopštom revolucijom, izmenom doslovno svega što pripada "starom režimu", kao i surovo uspostavljanje vazdušasto određenih "prava čoveka" bez jasnih ograničenja dužnosti – prava i obaveza, tipični su zahtevi intelektualaca između ostalih iz humanističkog staklenog zvona, a zasićenih državnom službom i robovanju nasleđenim "predrasudama" i odnosima moći.

Između dobrih namera i njihove realizacije trnovit je i neproziran put kompromisa koji čine temelj političkog delovanja, a ne slabost volje ili "izdaju", kako se to obično priviđa javnom mnjenju, nadobudnim političarima ili ideološkim doktrinerima.<sup>16</sup> Ovi poslednji imaju najmanje respekta spram države i njenih potreba s obzirom da vlastite spekulativne projekte vide kao beskrajno vrednije u odnosu na postojeće institucije u državi. Njihov duh ideološkog prozelitizma odbija da prihvati bilo koje datosti, pogotovo ne one koje dovode u pitanje snagu i lepotu principa u ime kojih deluju. Ipak, "Kada ustanove da njihovi politički planovi nisu prilagođeni stanju u svetu u kome žive, oni često omalovažavaju svaki javni princip i spremni su, sa svoje strane, da ono što po njihovom mišljenju ima sasvim malu vrednost napuste iz sasvim sitnog interesa".<sup>17</sup>

Skepticizam rodonačelnika konzervativizma, i to u njegovom najboljem izdanju – kao doktrine državnog kontinuiteta i neophodnih promena koje snaže institucije političkih sloboda, naravno, nije sprečio moderne intelektualce da hitaju ka zvezdama, sve uz zahteve za moć koja im svagda nedostaje, a koju je društvo "dužno" da im obezbedi. Njihovo nezadovoljstvo postojećim društvom ili državom, kao i različite vrste angažmana koji se tom prilikom pre(d)uzimaju, predmet je interesovanja različitih disciplina, a najčešće (političke) sociologije. Međutim, kritičkom

---

vođe sitnih ratova u seoskim sporovima". I ne samo to: "Advokatskom zboru pridružio se i prilično značajan deo medicinske struke". Takav sastav Skupštine, uprkos izuzecima, ustrojen od onih koji su "stvoreni da budu oruđa a ne upravljači", nije mogao da obezbedi stvarne promene na bolje u državnom funkcionisanju i njenoj pravедnosti – "Oni su dobri i korisni kao deo, ali moraju biti štetni ako preovlađuju i praktično postanu celina. Njihova sposobnost za vršenje specifičnih funkcija uopšte ne znači da su kvalifikovani za obavljanje drugih". Vid. Edmund Berk: *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*, Filip Višnjić, Beograd 2001, str. 54, 56-57 i dr.

<sup>16</sup> Sa karatekrističnom pragmatičnošću Berk konstatuje da za konstituisanje države i pravilnu raspodelu njenih ovlašćenja nije dovoljno donositi proglase i obznanjivati "slobode", već je nužno "duboko poznavanje ljudske prirode i ljudskih potreba, kao i onoga što olakšava ili sprečava ostvarivanje različitih ciljeva koje treba postići kroz mehanizam građanskih institucija. Država mora da ima popunu za svoje snage i lek za svoje bolesti. Koja je korist od rasprave o apstraktnom pravu čoveka na hranu ili lek? Tu se postavlja pitanje njihovog obezbeđivanja i davanja. U takvoj raspravi ja ću uvek savetovati da se u pomoć pozove farmer ili lekar, a ne profesor metafizike". *Ibid.*, str. 75.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 78.

sagledavanju mesta intelektualca u javnom mnjenju i modernoj državi, svakako valja priroditi i osobeni psihološki momenat u njegovoj samorefleksiji, poznatiji kao *narcisoidnost* ili, blaže – samoprecenijvanje. Njegovo poreklo se nalazi u različitim sferama bivstva: od prirodne naklonosti pojedinaca ka duhovnom (premda su sve kulture uronjene u materijalno, svaka bez izuzetka daje prednost svojim duhovnim značenjima i konotacijama), sve do socijalnog sazrevanja, pogotovo onog koje je vezano za organizovani školski sistem, tj. režim nagrada i kazni koji od samog početka favorizuje one sa retoričkim sposobnostima i pogledima uprtim ka visinama.<sup>18</sup>

Zahvaljujući sistemu socijalizacije i vodećim kulturnim obrascima, (budući) intelektualci se od zarana uče da društvo "ne poštuje dovoljno" njihovu prirodne sposobnosti i intelektualni trud, i zato često traže "obnovu" društva, odnosno stvamo poštovanje proklamovanih vrednosti. Utoliko je i njihova samosvest strukturisana više onim kakvi bi oni *želeli* da budu, no onim kakvi već *jesu*. Iako svakodnevno izjedani iskušenjima moći i slave, intelektualci svagda veličaju kult pravde i istine – "pa neka svet propadne ako treba". Zato intelektualci, nasuprot vlastitom socijalnom iskustvu i ulozi, sebe vide – iako tako najčešće ne postupaju – kao "autentične" samo onda kada kada nisu praktični. Takav intelektualac je, naime, "raspet, ali poštovan".<sup>19</sup> On kritikuje i trpi zbog toga, ali ostaje ve-

<sup>18</sup> Vid. Robert Nozick: "Why Do Intellectuals Oppose Capitalism?", u: *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, 1997. Prema Noziku, intelektualci-društvenjaci smatraju da njima pripada najviše što društvo može da ponudi, jer su oni najvrjedniji ljudi u njemu i sa najvišim zaslugama za njegov boljitak. Pošto društvo nikada nije dovoljno zahvalno, rečeni intelektualci pokazuju visok stepen kritike – ponajviše sa "levice", ređe sa političke "desnice". Razloge za to Nozik nalazi u kontinuiranom samohvalisanju intelektualaca kroz pisanu istoriju ("Samo su intelektualci razradili teoriju o tome ko je najbolji"), kao i u školskom sistemu koji ih uči da su različiti od drugih i čak superijorni od njih. Naime, u školi su budući intelektualci miljenici učitelja, oni su nagrađivani i hvaljeni, i predstavljaju najvišu klasu. Utoliko oni očekuju da kao takvi – najviši socijalni sloj, ostanu i u široj zajednici. S obzirom da tako nešto uvek izostaje, zlovolji "društvenjaka" nema kraja. Prema društvu, posebno kapitalističkom, odnosno tržišnom, intelektualci osećaju dubok i gorak prezir jer ono potceňuje njihovu superiornu duhovnu vrednost i ne dodeljuje im najviše položaje. Problem je u tom što društvo naprosto ne može postati škola u velikom, a to je realnost sa kojom se intelektualci-društvenjaci podsvesno nikako ne mogu pomiriti. Naravno, pod školom oni podrazumevaju samo oficijelni sistem nagrađivanja i podrške, nikako ne i nezvanične hijerarhije u školskom dvošću i drugim mestima gde prestaje da važi centralni autoritet učitelja. Zbog toga su, prema Noziku, intelektualci skloniji »levim« idejama o pravednoj distribuciji dobara i počastima u zajednici. U stvarnom životu, s obzirom na uslove intelektualne i svake druge ponude i potražnje, intelektualci s vremenom najčešće "napreduju prema dole" i to predstavlja izvor njihovih najdubljih individualnih i društvenih frustracija. Na žalost, ili možda pre – na sreću, za tu boljku ne postoji univerzalni lek.

<sup>19</sup> Vid. Žilijen Benda: *Izdaja intelektualca*, Socijalna misao, Beograd 1996, str. 121. To je, dakle, taj aksteski ideal intelektualca o kome piše Benda. Za njega, svaka druga društvena rola u kojoj se nađe neki intelektualac ravna je "izdaji". Benda intelektualce vidi kao one koji su "u direktnoj suprotnosti sa realizmom gomile... koji su ili potpuno nezainteresovani za političke strasti (Leonardo, Gete i dr)... ili moralisti

ran Istini i samo njoj. Nema šta, lepa je to slika trijumfa duha, ali **suviše** sladunjava da bi bila stvarna. Njeno empirijsko nalčiđe: "proizvođači reči i duvači oblaka".<sup>20</sup>

### III

Intelektualci na domaćoj sceni, kao manje III više spretni trgovci rečima, pate od klasičnih, još od od renesanse dobro poznatih boljki oličenih u dvorskom udvorništvu i (pseudo)disidenstvu, duhovnoj jalovosti i

zagledani u sukob ljudskog samoljublja (Erazmo, Kant, Renan), koji su u ime čovečanstva ili pravde propovedali usvajanja aspraktnog principa koji je iznad ili direktno suprotstavljen ovim strastima. *Ibid.*, str. 35. Teško da je moguće iskrenije, ali i naivnije, prikazati ideal intelektualca. Benda je, zapravo, oplakivao razvoj modernog doba koje označava kao period "nacionalnog ujedinjavanja", i koje "ne vodi u vladavinu ljubavi, nego opšte mržnje". Užasi i svetskog rata, kao i šovinizam koji ga je hranio, ubedili su Bendu da je izlaz u "imperijalizmu vrste, a ne nacije ili klasa". Ipak, "nacija zvana Čovek bez Boga", obična je idolatrija materijalnog, odnosno industrijalizma. (upor.- *Ibid.*, str. 127). Uoliko čitavu Bendinu visokoparnu i zamornu naraciju o modernoj "izdaji intelektualaca", treba shvatiti kao specifičan lament nad modernošću koja gubi kontakt sa "iskonskim vrednostima duha". Svet je ranije "činio zla ali je visoko pošilovao dobro"; moderni, pak, gube vezu s pošilovanjem dobra, pokazujući pritom potpunu bezbožnost u svom veličanju nacije i demokratije ("šovinizam, oblik patriotizma koji su izmislile isključivo demokratije", str. 18). Ona je tolika da moderni čak odbijaju da misle o prolaznosti nacije (upor. str. 45). Dalje, Moderna, prema Bendi znači "napuštanje individuue u konšt velike bezlične i večne Celine" (str. 46), takođe i napuštanje metafizike (str. 54), zanemarivanje humanizma (str. 57), uzdizanje partikularnih sistema morala i preziranje univerzalnog morala" (str. 65), kao i zapuštanje "univerzalne istine (str. 67)". Najzad, modernom doba je prema zaštitniku univerzalnih i večnih vrednosti intelektualca samo razvilo kult "snažne Države" (str. 70), real-politiku (str. 80), rečju: "kult sile" (str. 93) koji predstavlja omalovažavanje vrednosti znanja pred vrednostima akcije (str. 96). Zato u Moderni važi jedino interes društva, a ne interes duha (str. 100): "Danas su politike strasti stekle *kontinuitet* što je, u svim osećanjima, tako redak kvalitet... Kondenzacija političkih strasti u malom broju vrlo jednostavnih mržnji, koje izviru iz najdubljih korena ljudskog srca, predstavljaju pobedu modernog vremena" (str. 13-14). Da sve bude u skladu sa šizofrenijom "istinskog intelektualca" i njegovih zahteva za obnovom "autentičnih vrednosti", pisac izdaje intelektualca završio je kao autor pamfleta u prilog maršala Petena i njegove kvislinske države tokom II svetskog rata. Nikad ne reci nikad...

<sup>20</sup> Tako intelektualce vidi Pekićev poručnik Rutkowski, i sam intelektualac na privremenom, premda ne i dobrovoljnom radu pri Gestapu, policijskom odeljku SS-a, na čijem čelu su inače, kako primećuje B. Pekić, većinom doktori nauka, rečju, »impozantna akademska intelektualna snaga«. Vid. Borislav Pekić: *Kako upokojiti vampira*, Rad, Narodna knjiga, BIGZ, Beograd, 1977. I na brojnim drugim mestima u knjizi pisac ne šteti intelektualce i njihovu praksu samopovlašivanja. Primera radi, navodimo par nasumično izdvojenih mesta: "Vi ste, čini mi se, takođe intelektualac Rutkowski? – Nisam više u to siguran; – Partenogenetičan, osetljiv ko ameba, inhibiran, prenapet, kao čuran nadeven teorijama, bolestan od savesti i načela, večno u dilemi, i naravno, sa prekrasnim detinjstvom. U jednu reč, čudovište.« (*Ibid.*, str. 58)... » – A intelektualci? – Vukodlačko bratstvo, uglavnom. Ljudi-vukovi, ljudi-zmije, ljudi-mravi. Znete već kako to ide. Preobražaj odgovara prirodni datog uma. Onome što bi čovek bio da mu okolnosti dopuštaju. Likantropska posla. Sasvim slično ljudima vašeg kova. Noću na mesečini, žderete ono što danju, na suncu negujete. U međuvremenu, svađate se oko prirode pakla i upinjete se da ga reformišete, prema slici svojih promašaja na zemlji«, *Ibid.*, str. 114.

pretencioznosti, cehovskim i katedarskim feudima zasnovanim na ideološkoj pravovernosti, kao i tzv. kritičkom odnosu spram svega postojećeg. Ovo poslednje se u međuvremenu lako i bez do juče obavezujuće (griče) savesti izmetnulo u profitabilne poslove unutar dobro plaćenih NGO i državnih ministarstava. U svakom slučaju, domaća iskustva, načelno, ne razlikuju se mnogo od evropskih. Ono što je (bilo) bitno drugačije, jeste geneza. Naime, Evropa, kao rodno mesto intelektualaca, zadobija svoj identitet kroz dugu i postepenu, gotovo neosetnu diferencijaju diskurzivnih praksi, sa razumom kao glavnim načelom u svom jezgru. U tom poslu evropski intelektualci, kao svojevrsni sveštenici svetovnosti i ne tako retko – obogotvorenog razuma, imaju zasebno – visoko kotirano mesto. Oni čine bitan momenat, izraz i posledicu diferenciranja modernog znanja i moći, kao i raskola različitih diskurzivnih praksi unutar Moderne. Otuda nije slučajno da su baš "intelektualci-društvenjaci" tokom novovekovlja imali važnu političko-ideološku ulogu, odnosno snagu kojom su branili ili napadali moderne ideologije i društvene sisteme.

Gledano iz te perspektive, važno je uočiti da su intelektualci u Evropi, za razliku od intelektualaca u Srbiji, uvek imali veći društveni značaj – ne zato što su bili "bolje organizovani", ili što su ih tamošnje sredine možda više "uvažavale". Naprosto, reč je o tome da su oni kao glasnogovornici racionalizovane moći imali svoje *strukturno* mesto u društvu. Za razliku od Srbije gde su te društvene pretpostavke teškom mukom stvarane tek od kraja XIX veka, i uzgred budi rečeno, još uvek nisu potpuno oblikovane, Evropa čitav proces diferenciranja nekada "organskog" društvenog tela, tj. socijalnih i drugih interesa, iskušava već najmanje četiri stoleća. Da bi smo pravilno razumeli domaće prilike moramo u vidu tu fundamentalno drugačiju poziciju svetovnih ljudi od duha u jednoj – (zapadno)evropskoj, odnosnoj drugoj – srpskoj sredini.

\* \* \*

Ukoliko ostavimo po strani odveć zavodljive naracije o "stvarnoj suštini" onoga što se imenuje kao "intelektualac" – takve rasprave inače neizbežno vode u naklapanja o "autentičnosti", izneveravanju nekakvih bistrih "izvora" i sl., ili pak u ishabane šablone o intelektualcima kao društvenoj savesti, (polu)izopštenim moralnim gigantima koji opominju bolesnu zajednicu da je zaboravila na "prave vrednosti" itd. – kada se, dakle spustimo na istorijsko tlo na kome i od koga živimo, onda prvo moramo pokušati da odgovorimo na pitanje ko su to i čime se odlikuju srpski intelektualci danas?

Pre svega, svekolika srpska inteligencija nastaje sa srpskom modernošću, a srpska modernost – to je, pre i iznad svega – nastanak srpske države. Premda ne mora biti neko istorijsko pravilo, u srpskom slučaju zasebna država je bila ključni zamajac modernosti u raznovrsnim značenjima te reči. I upravo tu, u korenu nastanka srpske državnosti, odnos-

no modernosti, možemo identifikovati mesto raskola u inače prirodno rascepljenom telu svake, pa tako i srpske inteligencije, tj. intelektualaca. Sudbinsko mesto raskola između srpskih intelektualaca i zajednice s jedne, odnosno raskola intelektualaca unutar vlastitog "esnafa" s druge strane, posebno kada su u pitanju ideologije i real-politika, jeste temeljna, i do naših dana trajuća – *nedovršenost* srpske nacije. Ustalom, takvu – neodređenu situaciju imate i danas: na početku XXI veka, srpska nacija je još uvek neodređena, tj. neoblikovana kao građanska politička zajednica, pri čemu je dodatno prisutna čak i konfuzija u pogledu samog imenovanja te nacije gde se neutešno brka etničko i nacionalno. U tom smislu treba razumeti i onaj još uvek nerazjašnjen spor u glavama srpske inteligencije po pitanju "prvenstva" između tzv. srpstva i jugoslovenstva.<sup>21</sup>

S druge strane, političke i druge vrednosti koje prihvataju srpski intelektualci, uslovljeni su njihovim mestom u domaćoj društvenoj hijerarhiji, posebno u onome što se zove državna nomenklatura. Na tom osnovu moguće je i čisto istoriografski omeđiti nekoliko perioda u nastajanju srpske inteligencije, odnosno intelektualaca.

Najpre, sami počeci srpske državnosti koji su bili obeleženi dolaskom Srba iz Austrougarske u tadašnju kneževinu Srbiju. Reč je o "strancima" istog etničkog porekla, ali, i to je ono što se zaboravlja – ljudima sa istim političkim i nacionalnim ambicijama kao i domaće stanovništvo. Važno je uočiti da određeni deo školovanih Srba "prečana" dolaze na čelna mesta u prvim srpskim državnim institucijama u vreme njihovih rudimentarnih formi, onda kada uistinu još nije bio definisan ni državni prostor Srbije, a još manje njeno društveno telo. Najzad, ta kadrovska bujica iz "preka" trajala je relativno kratko i teško da bi na osnovu jedne istorijske epizode s početka XIX veka mogli da govorimo o nekakvoj endemskoj sklonosti ili odbojnosti Srbije spram onog Drugog. Ulaženje u takvu vrstu retorike obično je izraz neke duhovne samozapuštenosti ili lične osujećenosti koja inače nije strana nekolicim, posebno onim kvazi-evropskim delovima srpske intelektualne scene.

Umesto toga, za naše potrebe mnogo je probitačnije i zanimljivije govoriti o drugom periodu srpske državnosti, koji je ujedno obeležen i nastankom, pa dobrim delom i sazrevanjem srpske intelektualne scene. Pod tim periodom podrazumevam godine stvarnog državnog osamostaljenja Srbije i analogno tome, *sistemskog* obrazovanja njenih intelektualaca, koji po prvi put dobijaju svoje kakvo-takvo *strukturno* mesto u zajednici. Naravno, reč je o sedamdesetim i osamdesetim godinama sada već prethodnog, dakle – XIX veka. U to vreme u Srbiji nailazimo na pojavu koja izvire iz klasičnog koncepta modernizacije kao liberalno-

<sup>21</sup> Više o tome vid. tekst V. N. Cvetković: "Nacionalna država – ili o Srbiji i Građaniji", *Prizma*, Beograd, jul 2002, kao i polemiku tim povodom u nedeljniku *Vreme*, br. 606, 607, 609, 610, 611.

demokratskog projekta. Podrazumeva se da je to samo jedan od mogućih modusa modernosti, koji, inače, poznaje i bezbroj različitih višemanje eklektičkih izdanja, uključujući tu i one prividno ili stvarno izrazito ne-liberalne. Time hoću da kažem, nasuprot shematizmu sklonim domaćim teoretičarima liberalizma, da ne postoji nikakva liberalno-demokratska paradigma kao takva, pogotovo ne ona koja je nacionalno obezličena ili ispražnjena! Srbija tu nije nikakav izuzetak. Uostalom, dovoljno je pogledati istorijske preglede nastanka i razvoja bilo koje zapadnoevropske države. Današnja sklonost, uglavnom zapadnih političkih teoretičara da pod firmom "univerzalnih vrednosti" i "multikulturalizma", problem nacije i tradicije guraju pod tepih, te da o njima govore kao o "zastarelim", "neaktuelnim", ponekad čak, sasvim paradoksalno i kao o "neistorijskim" fenomenima savremenosti, izraz su određene ideološke racionalizacije globalnih odnosa moći, i na te stereotipije obično se lepe "politički korektni" intelektualci zemalja u "tranziciji", oni koji vazda očekuju realizaciju nekakvih "stvarnih", nazovi "autentičnih" vrednosti – nekada komunizma i opšte jednakosti/pravednosti, danas liberalizma i svemogućeg tržišta.

Sedamdesetih i osamdesetih godina 19-og veka u Srbiji nailazimo na školovanu inteligenciju, generaciju koja se prvi put u kontinuitetu sistemski školuje u zemlji i inostranstvu, i koja je, recimo i to zbog prethodnih opaski – autentično "srbijanska", što god da to značilo. Rečeni, prvi pravi sloj srpske inteligencije, kao studenti, najčešće državni stipendisti, po okončanju školovanja su se po pravilu vraćali iz sveta, preuzimajući pri tom glavne državne funkcije. Ono što je tu posebno zanimljivo, jeste da su svi oni od reda nacional-romantičarski liberali! Znači, u jednoj tek proto-modernoj državi, koja tek što je izašla iz teškog zagrljaja već uveliko dekadentnog carstva azijskih Osmanlija, domaći liberali, učeni ljudi odgojeni u pravom "evropskom duhu", vode glavnu reč u srpskoj državi, zauzimaju ključne političke i ekonomske pozicije, sve to vođeni idejom o stvaranju nove političke zajednice zasnovane na jedinstvenoj kulturnoj prošlosti, odnosno zajedničkom istorijskom iskustvu ljudi istog jezika i etničkog porekla. Takvi liberali, u ono vreme sasvim analogni aktuelnim evropskim liberalima, postaju glavni državni činovnici, reču – postaju država. Utoliko se na izvestan način ponavlja zapadnoevropsko iskustvo prožimanja birokratije i inteligencije: jedan novi – nacionalni duh postaje zakonodavan, tj. uniforman i obavezujući.

Ipak, u svemu tome postoje i brojna ograničenja koja se često previđaju. Pored ostalog, brojnost srpskih liberala je nedovoljna, ponegde čak zanemarljiva. Za stvaranje zaista moderne države entuzijazam srpskih liberala nije bio dovoljan. Njihova malobrojnost s jedne, odnosno društvena neslojevitost srpskog društva s druge strane, bili su odlučujući faktor potonje srpske državne stagnacije i tzv. odocele modernosti. Najbolji svedok toga u ovom sluaju jesu konkretne brojke: prema poda-

cima iz statističkih izvora na prelazu između dva prošla veka<sup>22</sup>, vidimo da u ukupnom korpusu tzv. inteligencije, koja u ovom slučaju podrazumeva državni aparat, dakle birokratiju, elitu vojske i ostale u državnoj nomenklaturi, uključujući tu i sveštenike, kao i razna "slobodna zanimanja", u Srbiji ima svega 11.750 ljudi. Kada se izdvoje slobodna zanimanja (advokati, lekari, veterinari, profesori, književnici...) onda se taj broj svodi na 1.195. Stvari stoje još dramatičnije kada redukujemo pojam "inteligencije" i svedemo ga na "intelektualce", tj. one koji učestvuju u javnom diskursu i koji dolaze iz sveta javnog mnjenja, opšte uzev – kulture, univerziteta, štampe itd. Kako nam kazuju statistički podaci, njih je tada u Srbiji, sve zajedno – 230 duša! Bilo koji sud o srpskoj inteligenciji, posebno intelektualcima, mora o ovim statističkim "banalnostima" da vodi računa.

Drugim rečima, nije problem u tome što srpska inteligencija, navodno, nije postala deo državne birokratije. Naprotiv, ona je to postala, i to gotovo u potpunosti. Problem je u tome što školovanih ljudi naprosto nije bilo dovoljno. Ni za birokratiju, tj. državu, još manje za zajednicu, tj. građansko društvo. Kada tome pridodamo potonje balkanske ratove, i pogotovo I svetski rat, gde je ionako malobrojna srpska inteligencija doslovno desetkovana, onda se može stvoriti načelna slika njene (ne)moći.

Naravno, vremenom data priča dobija svoj drugi tok. U uslovno rečenom "trećem" periodu razvoja inteligencije u Srbiji, dakle onom između dva velika svetska rata, formiraju se intelektualci koji su nama reper za sva promišljanja kojima smo danas skloni. Međuratna generacija intelektualaca se uvećala delom zahvaljujući bitnom proširenju države, a delom zahvaljujući višegodišnjem mirnom razdoblju u zemlji, što je za srpske prilike sasvim vanredno istorijsko stanje. U svakom slučaju, ono što danas nazivamo intelektualcima svoj razvijen oblik u srpskom slučaju dobija upravo tokom datog istorijskog perioda. Intelektualci iz međuratnog vremena u mnogome su odredili ono što mi danas jesmo.

U vreme između dva svetska razaranja, tokom stvaranja transnacionalne monarhije, u zemlji Srbiji, kao administrativnom delu novoformirane Jugoslavije, cvatu gotovo sve poznate moderne ideologije i nastaju svi oni u Evropi već odavno poznati ideološki klišeji. Na delu se iskušava borba modernih, evropskih ideja. Naglašavam – sukob modernih ideja, a ne neki izmišljeni sukob "modernosti" i "tradicionalizma" ili "modernih" i "nemodernih" – kako to danas mnogi domaći intelektualci pojednostavljeno i manihejski žele da predstave. Možda najznačajniji politički fenomen tog vremena očituje u pomodnoj transformaciji intelektualaca. Naime, iz negdašnjeg kruga nacionalnih liberala, tj. nacionalno-romantičarskih liberala, nastaje njihova, u modernom smislu te reči, opozicija –

---

<sup>22</sup> Popis stanovništva u Kraljevini Srbiji 31. decembra 1900. godine, više vid. Ljubinka Trgovčević: "Srpska inteligencija u XIX veku – zapadni i istočni uticaji". u – Evropa i Srbi, Istorijski institut SANU, Pravoslavna reč – Novi Sad, Beograd 1986.



*socijalistički* intelektualci. Premda nemaju svoje jače izraženo socijalno uporište, rečeni intelektualci, mahom potomci konzervativnih ideoloških krugova, s posebnom gorljivošću koja je karakterisala njihove internacionalne drugove, obrušili su se na sve što je "buržoasko", pri čemu su neutešno brkali socijalno s nacionalnim, odakle je proishodilo gotovo potpuno odsustvo odgovornosti za demokratsko, odnosno građansko uobličenje srpske nacije. Ipak, najčešće je na delu bio čudnovati eklektički spoj "narodnjaštva" i ideološkog sektaštva preko kojeg se nastojao ostvariti politički uticaj. Ponajbolji primer tog ideološkog kameleonstva jeste verovatno ključni srpski političar do danas – Nikola Pašić. Taj prvobitni politički izgnanik i disident, a potomji moćni premijer u veoma različitim vladama, bio je istovremeno i liberal i socijalni konzervativac, monarhista sa levičarskim pretenzijama, "nacionalni radnik" i kraljeva desna ruka.

Zapravo, kao i mnogi drugi srpski intelektualci-političari pre i posle njega, Pašić je na neki način racionalizovao geo-politički položaj Srba i Srbije. Ne bi smeli smetnuti s uma da su naši liberali, po pravilu školovani na zapadnim vrednostima, oduvek gajili posebne simpatije spram "majčice Rusije", poznate po svemu – samo ne po liberalizmu. Otkud sad pa to? Odgovor je jednostavan: jedino je carska Rusija pokazivala kakvo-takvo, nikad razume se "iskreno" razumevanje za srpske probleme na Balkanu. Srbi su u Rusiji tradicionalno videli državu koja je makar pokazivala nameru da ih "razume", ako ne i zaštiti pred neobuzdanim i najčešće prijateljskim interesima velikih zapadnih zemalja, država po pravilu sklonih da Srbiju prepuste Istanbulskom ili pak Bečkom dvoru. Utoliko je ta famozna "okrenutost Rusiji" izraz prirodnih političkih instinkata, a nikako ne prihvatanja nekakvih zasebnih ne-modernih vrednosti. Biti sa Rusijom konkretno je značilo brigu za državu i naciju, i to "savezništvo" je uvek bilo sve drugo samo ne borba za nekakve autentične "ruske", "srpske", ili neke zasebne "slovenske" vrednosti. Znatno pak kasnije, između dva rata, jedan manji deo intelektualaca sa idejom sveslovenstva koje dolazi iz Praga i delom Beča, pokušava da celu stvar real-politički operacionalizuje, no oni su realno sasvim marginalni u smislu političkog uticaja. Ono što je tu pak bitno jeste činjenica da u to vreme ključni problem domaće inteligencije postaje nacionalni problem, veza između etničkog porekla, liberalnog poretka i monarhijske vlasti. U toj napetosti između oktroisanog jugoslovenstva i nedovršene nacije koja je tek zakoračila u građansko društvo, narasta problem identiteta države, pa tako i samorazumevanja i društvenog angažmana domaćih intelektualaca. Upravo u tom i takvom nesrećnom ideološkom ambijentu opstojavamo i danas.

Konačno, posle II svetskog rata, naša inteligencija je potpuno pod komunističkim kačketom. Razume se, u tom kontekstu stari problemi nedovršene nacije, odnosno građanski zapuštene države, samo su se dalje množili. Otuda mi danas baštinimo neveselo nasleđe komunističkog totalitarizma i monarhističke autoritarnosti, začinjjenih sa još jednim

nesrećnim političkim poretom – mилошевићевskim režimom koji predstavlja bledu, ali zato ništa manje tragičnu kopiju prethodnih projekata. Svi su oni parazitirali na jugoslovenstvu koje im se činilo da je idealan politički okvir za rešenje etno-nacionalnih protivrečnosti, ujedno i kao dobar legitimacijski momenat "civilizovanosti" na jugo-istoku Evrope (amerikanizacija Balkana). Zato je, između ostalog, i dobar deo današnjih srpskih intelektualaca preuzeo dati diskurs (retorika "evropejstva" i globalizacije kao "univerzalnih vrednosti"); njega smatraju ne samo "naprednim" u odnosu na "retrogradni nacionalizam", već i jedino "ispravnim" u manihejski pojmljenom svetu navodno fatalnog sudaranja "modernizacije" i "tradicionalizma".

\* \* \*

Ono što čini izvesnu specifičnost savremenog domaćeg intelektualnog podneblja jeste izobilje intelektualne patetike i političke retorike koja, po pravilu, ostaje "nepokrivena" stručnim radom i angažmanom. *Mnogo priče bez pokrivača*, to bi, u najkraćem, bila dijagnoza domaće intelektualne scene. Drugim rečima, višak učešća u javnom životu nauštrb struke, ili, što je isto: mnogo retoričke, malo delatne inteligencije.

Intelektualci u Srbiji, baš kao i njihove evropske kolege, rado se angažuju u ime Ideje, Pravde, Dobra i sl., a čak možda i češće od drugih direktno ulaze u političko polje, ne retko postajući vodeće ličnosti političkih partija. Ovaj iskorak u neposrednu politiku sam po sebi ne predstavlja ništa loše. Neki intelektualci će u tom konkretnom političkom angažmanu proći bolje, neki gore. Jedni će, možda, biti obeleženi kao nemoralni, drugi kao neuspešni, treći kao bezvredni itd., no sve to je deo političke utakmice i nema direktne veze za njihovim pređašnjim ili potonjim statusom intelektualaca. Problem s tim imaju oni iz intelektualnog jata koji ili zavide ili preziru svoje bivše kolege, a sada političare. Njihova nesreća je što sami nisu kadri da se otvoreno upuste u politiku, pri čemu ne žele da se liše moći, odnosno borbe za uticaj. Nasuprot njima, intelektualci koju su zakoračili u svet politike i tu opstaju, vrlo dobro znaju da pravila iz "prethodnog života" više ne mogu da budu aksiomi moralnosti, baš kao što političko trajanje ne može biti izjednačeno s korupcijom ili trgovinom poslaničkim glasovima.

Pravi problem nastaje onda kada intelektualci postanu *parapolitičari*, onda kada nastoje da budu javna savest društva, da budu pitani i da ih se sluša, – sve to i mnogo više od toga, – ali da sami ne snose konsekvence za svoj angažman, niti da imaju odgovornost za (ne)počinjeno. Uz puno moralisanja i teških reči, ovi pseudopolitičari kritikuju, odnosno napadaju sve ono što sami dotični intelektualci čine u svom pozivu i ličnom životu: počev od stručne lenosti i inercije, sve do otimanja tuđeg ili tajne privatizacije javnog dobra. Tako se nasilno prekidaju tradicije koje su nasledene, vode polemike oko tuđe odgovornosti, pronalaze i denun-

ciraju "izdajnici", itd., sve to uz lažna predstavljanja (asistenti se legitimišu kao "profesori", početnici kao "eksperti", a amateri kao "analitičari"), kao i bezočno svojtavanje tuđeg rada, uključujući i nelegitimno preuzimanje redakcija, kršenje intemih i javnih dogovora, trku za donacije itd.

Većina domaćih humanističkih intelektualaca – sa i bez navodnika, upomo "zaboravlja" da izlazak u javnost, pogotovo pod firmom "nezavisnog intelektualca" podrazumeva sticanje stručnog legitimiteta u vlastitoj profesiji. Valja nešto vredno proizvesti da bi se sa tim moglo pred javnost i onda meritom suditi o pojavama koje struktuiraju i intrigiraju javno mnjenje. U suprotnom ostaju samo ideološki pokliči, lamentiranje nad stvarnošću ili ogovaranje neistomišljenika pod plaštom društvene analize. Na žalost, naš intelektualni svet, posebno onaj društvenog usmerenja, hronično pati upravo od nedostatka dela, tj. stručnih radova. Pri tome ne mislim samo na vredna dela, već na ukupnu produkciju.<sup>23</sup> Pogledajte samo, primera radi, koliko je uistinu *stručnih knjiga*<sup>24</sup> iz oblasti društvenih nauka izašlo u Srbiji za poslednjih par decenija. Uporedite taj broj sa silnim "analitičarima" društvenih, političkih, kulturnih i sličnih (ne)prilika kod nas, pre svih sa onima koji sebe krste kao "nezavisni intelektualci", pa ćete onda jasno videti koliki je jaz između njihovih reči i dela, stručnosti i arbitramosti, skribomanije i skromnosti, najzad – etičke i profesionalne odgovornosti. Ljudi bez ijedne stručne knjige nameću se kao sveznajući analitičari naše stvarnosti, i to je ta – jedna istina naše intelektualne scene. To je, konačno, jedina stvarna "izdaja intelektualaca" o kojoj se ovde može s pouzdanjem govoriti.

Pri svemu tome, usled univerzalno važeće disperzije modernih vrednosti i odsustva nominalno dominantnog ideološkog polja s jedne, odnosno lokalnog problema nedovršene nacije i građanski zapuštene države s druge strane, domaća intelektualna scena ostaje neodlučna kojim putem napred: da li i dalje slediti onaj stari na kome se traži ili glumi Mesija i prosvetljuje (danas se kaže: "edukuje") neprosvećeni narod, ili možda pre držati se proverenih trgovačkih (po potrebi kritičko-apologetskih) usluga i time hraniti režim i njegovu opoziju? Kako se čini, domaći inte-

<sup>23</sup> Nema sumnje da vrednost intelektualnog dela nije u kvantitetu, već u kvalitetu. Ovdje nije reč o broju, već o stručnoj "težini" o kojoj svedoči, tj. odlučuje naučna zajednica. Premda je ona kod nas prilično skromnog obima, to ne znači da je nema. Pre će biti da ona nema o čemu da diskutuje, ukoliko, dabome, zanemarimo tračeve i neizbežne surevnjivosti. Tamo gde se kalendarska godina u kojoj izade više od par stručnih knjiga u oblastima društvenih/humanističkih nauka računa kao izuzetak, zaista ne možemo govoriti o ispunjenosti profesionalnih dužnosti, još manje o duhovnoj (profesionalnoj), pa tako i etičkoj odgovornosti domaćih intelektualaca.

<sup>24</sup> Ovdje, naravno, *ne mislim* na zbirke nepovezanih članaka i publicističkih napisa koji se naknadano uvezuju u zajedničke korice, kao i na slične autorske poduhvate lipa: "svedočenje o jednom vremenu". Ovo pravljenje od nevolje (odsustvo sistematskog rada) nekakve vrline (tzv. reč za potomstvo), samo je jedan od rečitih simptoma domaće intelektualne scene sa kojim se tek valja suočiti. Dobra tema za nečiji magistarski rad, pitanje je samo može li se naći i odgovarajući mentor.

lektualci, u pretežnom broju, najmanje su spremni da se zapute tamo gde je realno najteže, pa tako i najmanje unosno: trezveno sagledavanje, tj. razumevanje i tumačenje tokova društvene stvarnosti ostaje tek u potenciji. U ovom poslednjem "angažmanu" nema toliko svetla pozornice, bučne savesti i "žrtve" za opšte dobro, kao što nema mesta ni drugim vrstama pukog moralisanja i pozivanja na "više vrednosti", ali zato ima mesta onome što odvajkada stoji u korenu ljudskog duha: radoznalosti, entuzijazmu i volji da se svet upozna, samim tim i promeni. Podrazumeva se da rezultati tog posla moraju biti konkretni i predloženi stručnoj i široj javnosti.

Najzad, u aktuelnim domaćim okolnostima tek ostaje da se vidi kakav će biti ideološki profil i angažman naših intelektualca koji ubuduće više neće prebivati u jednostavnom referentnom okviru komunističke ili miloševićevske autoritarnosti. Kako stvari sada stoje, stare ideološke matrice samo se lako preoblače u nove liberalističke fraze, prazne isto onoliko koliko i njihovi prethodeći oponenti.



---

**Gordana Đerić**

Institut za filozofiju  
i društvenu teoriju  
Beograd, Srbija

## **TRADICIJA U "OBREDU PRELAZA". "PRAVILA" MISTIFIKACIJE POLEMIČKOG DISKURSA I STRATEGIJE "UJEDNAČAVANJA" U RETORICI NACIONALIZMA I KOSMOPOLITIZMA\***

### **Kratke napomene o upotrebi pojma "tradicija"**

U svojoj knjizi *U traganju za boljim svetom* Karl Poper piše o fenomenu tradicije kao autoritativnom odgovoru na pitanja o izvorima našeg saznanja i znanja uopšte, bez koje je ono nemoguće.<sup>1</sup> Ovo određenje uzimam kao polazno u razmatranju fenomena tradicije i kao ključno u razumevanju slavova koje iznosim u daljem tekstu. Iako termin koji obeležava i konstituiše prenos ukupnih znanja o svetu i čoveku, tradicija se koristi i u drugačijim značenjima. Problem sa pojmom tradicija nastaje kako zbog njene različite i neujednačene upotrebe tako i zbog nedefinisanja načina pristupanja ovom fenomenu u nauci. Važno je stoga imati u vidu različitost nivoa značenja pojma tradicija (i iz njega izvedenih pojmova) od opštih ka posebnim.

Od najopštijeg značenja prenošenja kulture sa generacije na generaciju, odnosno ukupnog kulturno-istorijskog i materijalnog predanja, preko elemenata tog predanja koji imaju realni ili fiktivni istorijski kontinuitet, i instrumentalizacije tih elemenata kao poželjnih vidova istorijske prošlosti, do razumevanja tradicije kao neprikosnovenog koncepta moralnog postupanja i, na kraju, do negativnih određenja ovog pojma, u smislu nazadnih, retrogradnih kulturnih sadržaja koji upućuju na statičnost, nepotrebnost balast, otpor promenama, kočnice modernizacije, integracije itd., značenja tradicije se u zavisnosti od pozicije aktera u javnom životu i samorazumevanja kreću uglavnom u ovom rasponu.<sup>2</sup> Otklanjanju nedo-

---

\* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta "Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/SRJ" (koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologiju i razvoj Republike Srbije) pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.

<sup>1</sup> Karl Poper, *U traganju za boljim svetom*. Paidela, Beograd 1999, str. 58

<sup>2</sup> Pored toga, u javnim i svakodnevnim diskursima tradicijom se imenuju različite pojave (prilikom dodela nagrada, na sportskim takmičenjima, izborima za "mis",

umica u razumevanju, koje proističu iz permanentnog "uznačavanja" vrednosno opterećenih (negativnih ili pozitivnih) stavova, pomaže razlikovanje upotrebe pojma tradicija i srodnih pojmova na nekoliko nivoa: 1. tradicija u opštem značenju, 2. nacionalna tradicija, 3. traditumi (parcijalni sadržaji ili pojedinačni elemenati tradicije) i 4. tradicionalizam (nekritičko vrednovanje pojedinih tradituma ili, prema Tajloru,<sup>3</sup> antiteza promenama, racionalnom napretku, s osnovnim značenjem nepromišljenosti).<sup>4</sup> Ovakvo razgraničenje je važno zbog prevazilaženja nesporazuma, proizašlih iz uopštene upotrebe pojma, koja sledi sklonost, odnosno nesklonost prema "pojmu-problemu".<sup>5</sup>

Uopštenost upotrebe pojma tradicija (uslovljenu sklonošću/nesklonošću) neophodno je razlikovati od ovog pojma u opštem značenju. Naglašavanjem opštosti i "ukupnosti saznanja" (onako kako to čini Poper) naglašava se "prepravu" tradicije u odnosu na njene interpretacije, parcijalna tumačenja, pojedinačne sklonosti, tradicionalizam, traditume. Upravo zbog ukupnosti prenesenog znanja koju obeležava, pojam tradicija u opštem smislu ne podleže "ocenjivanju", jer se ni u diskursu preispitivanja ("dekonstruktivnom pristupu") ne podirva vrednost postularnosti i prenosivosti saznanja. Suština pojma tradicija u opštem smislu jeste u tome što je "autoritet sama po sebi" i što, kao "unapred usvojena", određuje i one "umove" koji joj odriču "prepravu ukupnog znanja", jer je i jezik njena privilegija i njeno "vlasništvo".<sup>6</sup> Ni to što su tradiciju legitimisale fikcije ne umanjuje njenu integrativnu nadmoć i aspekt utemeljenja ukupnog saznanja.

Posebnu važnost u ovom istraživanju ima fenomen nacionalne tradicije, budući da u srpskom društvu ne postoji "opšta saglasnost" oko korpusa tradicionalnih vrednosti koje se ne dovode u pitanje. Stoga je

---

"pevača godine" i sl.) koje se više puta ponavljaju ili ustaljuju. Sama učestalost pojma, u govornom i pisanom jeziku, dovodi u sumnju ispravno korišćenje termina, upravo stoga što logički ne može mnogo toga istovremeno biti podvedeno pod ovaj pojam, bar ne prema jasnim i strogim kriterijumima.

<sup>3</sup> Videti: Elvin Hač, *Antropološke teorije*, I, BIGZ, Beograd 1979. str. 33

<sup>4</sup> Videti opširnije u: Slobodan Naumović, "Od ideje obnove do prakse upotrebe. Ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije. Od mita do folka." (109-145) Liceum, Kragujevac/Beograd, 1996.

<sup>5</sup> Dragoslav Antonijević pojmu *tradicija* semantički pristupa kao osnovnoj pretpostavci kontinuiteta kulture, njenog razvoja i uslova dinamike uopšte. Određujući se kritički prema interpretacijama tradicije kojima je imanentno ponavljanje "istosti", Antonijević kaže: "Tradicija nije duh koji održava status quo, već ono što izražava promenu. Zato tradicije nisu nosilac nikakve suštine, a još manje nostalgije za onim što je kao bitno unapred dato." (...) "Upravo (se) zloupotrebljena tradicija okreće protiv sebe same". Dragoslav Antonijević, *Teorijska razmišljanja o narodnoj tradiciji*, Zbornik Etnološka preispitivanja. El SANU, Kragujevac, 1997. str.32-33

<sup>6</sup> Stav Hilari Pantam o nepostojanju "uma", pa ni "univerzalnog", koji bi bio nezavisan od tradicionalnog nasleđa sledi ove pretpostavke. Videti: Hilari Patnam, "Moramo li da biramo između patriotizma i univerzalnog uma?" U: Marta K. Nusbaum, Džoša Koen (ur.) *Za ljubav domovine*. Biblioteka XX vek, Beograd 1999, str. 116

ovo "polje" podložno mitizaciji, mistifikaciji, ideologizaciji i/ili instrumentalizaciji.<sup>7</sup> Namera mi je da "smernice mistifikacije" tematizujem iz okvira dveju suprotstavljenih teorija-ideologija, nacionalizma i kosmopolitizma, budući da se u javnom diskursu pokazuje kako se i "nacionalnost" i "anacionalnost" mistifikuju (mada "unutrašnjost" tih procesa ostaje nejasna). Suprotstavljenost ovih dveju teorija/ideologija (ili koncepata teorija/ideologija) bazira se, između ostalog, na odnosu njihovih zastupnika prema nacionalnoj tradiciji i nacionalnom identitetu.

## I. Polemički diskurs u "obredu prelaza". "Ispred" i "iza" kulisa polemičkog diskursa

I.a) Diskursivna konkretizacija odnosa prema nacionalnoj tradiciji u javnosti posebno se aktualizuje u periodu pokretanja pitanja ponovne integracije srpskog društva u regionu i Evropi. Zato ću u daljem istraživanju, na primerima polemičkog diskursa, tematizovati mistifikovanje koje je prati uzajamni odnos fenomena integracije i nacionalne tradicije iz dveju perspektiva.<sup>8</sup> Pitanja koja pokrećem imaju ishodište u pretpostavci da se ova dva fenomena međusobno ne isključuju, ali da nema ni mnogo razloga da se o njima govori u odnosu međusobnog uslovljavanja, budući da je reč o fenomenima "različitog reda", gde se nacionalna tradicija shvata kao nešto što "postoji i traje" (fiktivno ili realno), a integracija kao "zamisao i praksa uključivanja u ...", odnosno, kao širok spektar projekata u nastajanju i procesa povezivanja sa "nečim širim". U slučaju Srbije to mogu biti projekti u različitim okvirima, "Evrope" ili "balkanskog regiona" npr., koji takodje "postoje i traju" ne samo kao geografske odrednice ili retorički konstrukt nego, između ostalog, i kao sistemi vrednosti. Zajedničko i jednom i drugom fenomenu, nacionalnoj tradiciji i integraciji, jeste što se odlikuju nivoom relevantnosti i nivoom zamišljanja.

U periodu tranzicije javni diskurs Srbije karakteriše manje ili više vidljivo uslovljavanje fenomena nacionalne tradicije i integracije po principu *ili/ili*, koje potiče iz nerazumevanja i redukcije obaju fenomena ili,

<sup>7</sup> O polju zloupotrebe pojma tradicija Andrija Gams u tekstu "Tradicija u svetlosti racionalizma i romantizma" kaže: "Tradicijom se ne smeju pravdati i podržavati današnje zablude i prevaziđeni društveni sadržaji i oblici, ona ne sme, na primer, da podržava ličnu i kolektivnu destruktivnu agresivnost, naročito ne nacionalističku. Ne sme podržavati i pravdati javašluk, nerad, neprofesionalnost, improvizacije, prazni intelektualni egzibicionizam kojima se po pravilu prikrivaju nesolidne i nezasnovane lične ambicije, kao ni druge slične pojave.(...) Značaj tradicije mora se ceniti prema današnjim društvenim istinama i kulturnim dostignućima." Andrija Gams, "Tradicija u svetlosti racionalizma i romantizma", Glasnik Etnografskog instituta XLIII, Beograd 1994, str. 25

<sup>8</sup> Na jednoj strani integracija se razumeva kao "nepropusna" za negovanje autentičnih nacionalnih tradicija ili bar kao restriktivna za pojedine vidove tih tradicija, a na drugoj strani, preduslov integrisanja jeste negovanje i jačanje autentičnih nacionalnih vrednosti, odnosno tradicija.



pak, razumevanja da je reč o jednom od inspirativnijih područja ideološke borbe. Stoga ću ovaj problem pokušati da osvetlim na jednom "polemičkom primeru", bazirajući istraživanje na retoričkim strategijama korišćenim u reagovanjima i polemici nastaloj posle objavljivanja "Pisma upozorenja" devetoro intelektualaca.<sup>9</sup> Predmet analize je "korpus zajedničkog" (na retoričkom planu<sup>10</sup>) u različitim, odnosno suprotstavljenim shvatanjima potpisnika-učesnika pisma-polemike. Iz jezičkog pojmovnika autora "Pisma upozorenja" i uključenih polemičara daju se pokazati, pored neposrednih stavova o savremenom političkom trenutku Srbije, i stavovi prema tradiciji (tradicionalnom), kao i neodvojivost tradicije (u smislu "fenomena-problema") od političkog usmeravanja. Težište pitanja koja pokrećem jeste fiksiranost za političko-ideološku etikeciju, stereotipne formule i "teške reči" u diskursima autora-polemičara, a ne "tačnost" ili "istinitost" pojedinih njihovih navoda.<sup>11</sup>

Polazim od pretpostavke da forme i žanrovi verbalne komunikacije reflektuju i na najprecizniji način izražavaju promene socijalne stvarnosti. Kroz njih se prelamaju sve specifičnosti društvenog preobražaja ili tranzicije. Prvu fazu promena u Srbiji u javnom životu obelažava izrazito prisustvo polemičkog žanra u tematski različitim sferama. Polemički žanr<sup>12</sup> tako postaje medijum "kvantitativne akumulacije" konceptata koji već postoje i konceptata u nastajanju. Sveprisutnost manje dijaloškog a više isključujućeg odnosa između dvaju suprotstavljenih konceptata u reagovanjima i polemici nastaloj po objavljivanju "Pisma upozorenja" bitnije se, u odnosu na prethodne polemike, fokusira na fenomene nacionalne tradicije, identiteta, nacionalizma, integracije. To me opredeljuje da istražim repertoar retoričkih sredstava, strategija i "pravila" upravo ovog pisma-polemike. No, to nije jedini razlog. U jednom od mogućih načina

<sup>9</sup> „Pismo upozorenja“, (*Danas*, 29.10.2002.) potpisali su: Mirko Đorđević, Milan Đorđević, Filip David, Dragan Velikić, Predrag Čudić, Vladimir Arsenijević, Bogdan Bogdanović, Radmila Lazić, Laslo Vegel.

<sup>10</sup> Pokrenuta pitanja "postoje" samo u slučaju kada se učine razumljivim "diskurzivnim predmetom", odnosno kada im se pristupi iz perspektive specifičnosti korišćenog jezika. Pre svih, javne diskurzivne "prakse" treba da podležu nekoj vrsti "pojmovnika", kako bi se pokrenuta pitanja identifikovala, opisala i objasnila.

<sup>11</sup> Mislim na tvrdnje i navode iz „upozorenja“ i polemike tipa: *Bukvalno se guši sloboda istraživanja i sloboda izražavanja ličnog stava koji je drugačiji od onog koji nameću nacionalne institucije ili Konzervativno mišljenje posebno se ispoljava u ogorčenom otporu modernizaciji ili Nevolja je u tome što je kontrola nad medijima ovdašnjim u rukama političkih mentora već pomenute developeice ili, drugim rečima, u tome što prave slobode medija ovde još uvek nema.* (Prvi i drugi navod preuzeti su iz "Pisma upozorenja", a poslednji navod pripada akademiku Nikoli Miloševiću i preuzet je iz teksta "Komunističko-nacistički način polemisanja". *Danas*, 12.11.2002.)

<sup>12</sup> U svom osnovnom značenju, polemika je veština vođenja javne prepirke (rasprave), koja podrazumeva najmanje dva stanovišta. I samo „pismo“ i reagovanja podstaknuta njime imaju karakter polemičnosti sa "zamišljenim drugim", odnosno javnošću, iako su se u međuvremenu pojavile posebne polemike pojedinih autora unutar ove okvime.

strukturisanja nacionalne tradicije, institucije kojima se u "Pismu upozorenja" pripisuju jednodimenzionalni, konzervativizam, ekstremistički nacionalizam i sl., dakle, SANU, Crkva i Vojska,<sup>13</sup> mogu se posmatrati upravo kao simboli ili reprezentanti "književno-naučne", "religijske" i "herojsko-istorijske" tradicije. Ova podela je sasvim proizvoljna, jer se sadržaji nacionalne tradicije mogu i drugačije strukturisati.<sup>14</sup> Bilo kako bilo, "prozvane" institucije reprezentuju i neguju neke od temeljnih vrednosti srpske tradicije. Pored toga, mesta sporenja u ovom pismu-polemici bili su i pojedini traditumi, odnosno promovisanje jednih tradituma iste tradicije nasuprot drugima. Ostali razlozi opredeljenja za analizu upravo ove polemike tiču se njene relativne svežine i sažetosti. "Pismo upozorenja" objavljeno je 29. 10. 2002, a poslednje reagovanje koje sam uzela u razmatranje datirano je 20. 11. 2002. godine.

Naslovi u *Danas*-u pod kojima su se pojavljivale pojedine reakcije na "Pismo upozorenja", kao "Prodaj veru za Evropu" (11.11.2002.), "Svetosavski džihad" (20.11.2002.), "Ponovo u autentičnoj nigdini" (1.11.2002.) itd. ukazuju na smernice okvime podeljenosti u javnosti glede odnosa prema nacionalnoj tradiciji i integracijama, odnosno podeljenosti na dva suprotstavljena stanovišta ili dve ideologije. Sa stanovišta razumevanja fenomena tradicije i integracije kao suprotstavljenih i međusobno isključujućih, smernice daljeg uopštavanja vode do podele na "nacionaliste" i "kosmopolite". Ova polemika time postaje javna prepirka između "nacionalista" i "kosmopolita" (ili "konzervativaca" i "modernista"). Iako podele poput ove ne mogu imati naučnu vrednost, radi bolje komunikativnosti teksta, koristiću navedene termine kao metaforičke i sasvim uslovno.<sup>15</sup>

Nije neobično da se ovakva polemika pojavljuje upravo u periodu preobražaja srpskog društva, koji se može posmatrati i kao specifični vid "obreda prelaza" (rites de passage, rites of transition). Periode transformacije ili "obrede preobražaja" karakterišu "ritualne procedure" u kojima se akteri "udaljavaju iz svakidašnje egzistencije" postajući privremeno

<sup>13</sup> "Sprega struktura moći od SANU-a do Generalštaba i Crkve, uz učešće partijskih moćnika, stvara atmosferu u kojoj se javnost nakon četiri izgubljena rata pod Miloševićem, u ime resantimana usmerava ka novom jednodimenzionalnom Pismu upozorenja, *Danas*, 29.10.2002.

<sup>14</sup> Jedan od mogućih načina strukturisanja nacionalne tradicije može se naći u navedenom tekstu Slobodana Naumovića "Od ideje obnove do prakse upotrebe. Ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije. Od mita do folka." (109-145) Liceum, Kragujevac/Beograd, 1996.

<sup>15</sup> Neoperativnost stroge podele na "nacionaliste" i "kosmopolite" u analitičkom diskursu proizlazi iz realnosti različitih odnosa i stepena vezanosti za univerzalne i nacionalne vrednosti. Svaki pojedinačni odnos potencijalno obeležava i naprednost, odnosno podjednaka vezanost za univerzalne i nacionalne vrednosti. Dalje, određivanje "pripadnosti" prema ovom principu može biti više stvar ličnog osećanja a manje ideologije. Na drugoj strani, za izvesne aktere u javnom političkom polju, nacionalno određivanje neodređenje više je od ideologije i istovremeno može značiti pitanje ličnog identiteta, opšti društveni stav, model sveta i slično.

"nesvakidašnje osobe koje žive u nesvakidašnje vreme".<sup>16</sup> To su periodi promene statusa i uobličavanja novih konceptualnih ili ideoloških formi. To su takođe i situacije u različitim vidovima društvene komunikacije, kada su, služeći se metaforom Levi-Strosa, i pošiljaoci i primaoci poruka "jedni te isti ljudi",<sup>17</sup> odnosno učesnici u komunikaciji koji "sebi samima prenose poruke".<sup>18</sup> Ono čime se vode tzv. "pošiljaoci-primaoci" poruka jeste "prethodna opredeljenost", odnosno "orkestriranost" na jedan od dva isključujuća načina (nacionalistički/kosmopolitski, konzervativistički/modernistički). Prema toposima ovih orijentacija (teorija, ideologija ili njihovih koncepata) opredeljuje se "tiho saučestvovanje u obredu prelaza" i onih koji nisu neposredni učesnici u procesu javne komunikacije.

U slučaju koji razmatram reč je o dvema grupama "tih istih ljudi". U obema grupama (ili orijentacijama) stavu naratora prethodi "ideološki nanos" (ideološki sadržaj, ideološka poruka i sl.), čime toposi svake pojedinačne naracije ostaju u funkciji kvantitativne ideološke akumulacije. Markiranje ideološkog kao "sadržaja ispred", odnosno sadržaja koji prethodi retoričkom denotira se na različite načine.<sup>19</sup> Narativno (tj. polemičko) postaje "sadržaj iza" koji se iščitava iz koncepcije ideološkog. Jedinstvu poruka i njihovom tumačenju, dakle, ne doprinosi njihov "stvarni sadržaj" nego ova prethodna opredeljenost na jedan od dva isključujuća načina. Stoga "sadržaji iza" ("polemički sadržaji") samo naglašavaju "prethodnu opredeljenost", odnosno podeljenost.

S tačke gledišta pokrenutih tema, iz pisma-polemike proizlazi binarno i orkestrirano (de)kodiranje tematizovanog sadržaja. Pod tim podrazumevam (de)kodiranje na jedan od dva načina usmerena "prethodnom podeljenošću", u kome i tzv. primaoci poruka (služeći se ponovo metaforom Levi-Strosa) postaju "izvođači u tišini". Na planu usvajanja poruka i planu tumačenja binarnost se ispoljava kao nužnost izbora između "dobra" i "zla", koji odlikuje zamenjivost sadržaja kategorija "dobra" i "zla" u zavisnosti od "prethodne opredeljenosti" polemičara. Težina analize sadržaja pisma-polemike jeste upravo u "pomerljivosti" samog sadržaja, razmeni iste etikecije i u nedostatku argumentacije. Deo problema, koji usmerava i samo tumačenje, jeste u razlici između intencije učesnika u polemici da prenesu određeno značenje i uspešnosti prenošenja upravo tog značenja. Ovakav sadržaj analitičara navodi na izbor između "pomerljivog" statusa, pri čemu bi bio zastupnik ili protivnik određene ideje, svrstavao se čas na jednu čas na drugu stranu, objašnjavao i tumačio

<sup>16</sup> Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*. Prosveta, Beograd, 1983, str. 118

<sup>17</sup> Ovu Levi-Strosevu metaforu Lič koristi prilikom analize obrednog procesa. *Ibid*, str.65

<sup>18</sup> *Ibid*, str. 69

<sup>19</sup> Denotiranje se odvija preko nosećih toposa iskaza, odnosno reči, fraza, simbola (to mogu biti vlastita imena, institucije, geografske odrednice i sl.).

tuđe iskaze<sup>20</sup>, ili izbora da "Pismo upozorenja" i polemiku proisteklu iz njega posmatra poput "jedinственog teksta".

Ono što me, pored razloga koji se tiču sadržajnog, opredeljuje da analizi pisma-polemike pristupim kao jedinственom tekstu jesu razlozi koji proizlaze iz stila autora-polemičara. O intencijama autora više od uznačenog sadržaja svedoči specifična "tekstura stila". Na ovom planu, "zbirni tekst" pisma-polemike obeležavaju retoričke strategije *metagonije* i *anatrope*. Pod metagonijom podrazumevam retoričko ponavljanje jednih te istih, uglavnom "teških reči", radi izazivanja jačeg dejstva, odnosno "orkestriranja" i "kvantitativne akumulacije". Anatrofa je retorička strategija pobijanja "protivničkih" navoda jednostavnim odricanjem. Ciljno koristim izraz "protivničkih" jer period preobražaja, kao "civilni poredak" na jezičkom planu zadržava karakteristike "neprekidne borbe",<sup>21</sup> u kojoj akteri međusobno preuzimaju strategije.

Polemičkim strategijama inherentno je mešanje različitih vremena u diskursu koji, navodno, tematizuje savremenost. U konkretnom slučaju to se postiže relativizovanjem vremenske kategorije na više načina: stavljanjem u istu ravan savremenih događaja, pojava i ljudi sa događajima, pojavama i ljudima iz pređanja, dalje ili bliže prošlosti, poveživanjem raznorodnih institucija koje traju od nekoliko vekova do nekoliko decenija sa ličnostima iz različitih perioda koje ne pripadaju tim institucijama, spajanjem prevaziđenih tendencija i iskustava iz prošlosti sa sadašnjosti, odnosno budućnosti, pozivanjem na značaj stečen u prošlosti kao garanciju "ispravnosti" u sadašnjosti, korišćenjem vremenskih odrednica tipa *uvek*, *oduvek*, *nikada*. "Slobodni stil" polemisanja (u odnosu na kategoriju vremena) odvija se kao "mitska borba", bezvremena i/ili svevremena, koja se diskursivno "postvaruje" u razmeni protivstrategija.

Održavanje, za aktere, samorazumljivih jezičkih klišea iz prethodnog perioda uz odsustvo argumentacije<sup>22</sup> čini tekst pisma-polemike pogodnim za analizu načina jezičke mistifikacije. Zajednički topisi, formule, fraze,

<sup>20</sup> Objašnjavanje je pokušaj utvrđivanja implikacija i razloga tvrdnji koje proizlaze iz "tuđih iskaza", a tumačenje pokušaj ustanovljenja tačnosti odnosno netačnosti onoga što se kazuje iskazom. Cvetan Todorov, *Simbolizam i tumačenje*. Svetovi, Novi Sad, 1986.

<sup>21</sup> U tekstu "Od svetlosti rata ka rodjenju istorije" Mišel Fuko istražuje razvoj ideje da je civilni poredak u svojim bitnim elementima borbeni poredak. (23-55) Videti u zbormiku *Evropski diskurs rata*. Ur. O. Savić. Beograd, 1995.

<sup>22</sup> Problem sa korišćenjem pojma "argumentacija" u ovoj polemici jeste u zamenjivosti (odnosno korišćenju ovog pojma umesto pojma "stava") i uzajamnom poricanju korišćenja „argumentacije“ polemičara. Rezultat je „autistična“ ili „monološka argumentacija“ odnosno „samorazumljivi stavovi“ (imenovani argumentacijom). Samorazumljivost i uverenost u „argumentativnost jedne strane“ potiče iz „prethodne orkestriranosti“, a ne iz samog sadržaja izrečenog. „Na jednoj strani imamo argumente, a na drugoj emocije, ignoranciju i vredjanje. Pošto je svaka diskusija i pitanje forme, za neargumentovani govor i vredjanje treba da postoji sankcija.“ Preneto iz teksta Olivije Rusovac "Stvami i prividni pluralizam u kulturi Srbije." *Republika*, br.298, str.14

etikecija, strategije i sl. dozvoljavaju da se "zbimni tekst" (čija analiza ne razlikuje načelnu ideološku ili koncepcijsku podeljenost) kodifikuje u niz "pravila" mistifikacije u javnoj komunikaciji. Na ideju iznalaženja procedura, odnosno sistema pravila jezičke manipulacije i mistifikacije (kao najčešćeg postupka u manipulisanju javnog mnjenja) inspirisali su me tekstovi Dubravka Škiljana.<sup>23</sup> Iako smatra da je "politika rodno mesto jezičke mistifikacije", Škiljan svoje istraživanje ne usmerava eksplicitno na političku manipulaciju, ali njegovi uvidi u manipulativnost jezika korisni su pre svega u ovoj oblasti.

I.b) "*Pravila*" diskursivne mistifikacije na primerima pisma-polemike imaju vrednost jedino na nivouu "intelektualne igre", (konstrukcije), budući da proizlaze iz repertoara diskursivnih, odnosno polemičkih "tehnik" karakterističnih za period društvenog prelaza. To nije tako malo, jer se skiciranjem specifičnosti jezičke upotrebe skiciraju i specifičnosti društvenog vidokruga i odnosa prema vrednostima koje su predmet sporenja u datom vremenu. Kako je i "vreme" (period tranzicije) deo konteksta u kome su nastali ovi iskazi, ono im (bez obzira na intencije učitavanja samih autora) obezbeđuje "semantičku autonomiju".

Norma tumačenja pisma-polemike pokazuje i markira specifičnu "lokalnu teksturu" (Hirš) narativnih potencijala koji izmiču najužem značenju iskaza, budući da više odgovara na pitanje *kako* a manje na pitanje *šta*. "Pravila" mistifikacije, kao norma tumačenja jedinstvenog teksta pisma-polemike, baziraju se na tipovima iskaza koji imaju gramatičku, stilsku, strategijsku ili neku drugu sličnost.<sup>24</sup> Prvo "pravilo" mistifikacije tiče se gramatičke forme iskaza, a ostalih šest (odnosno sedam) "pravila" odnose se na specifičnosti stila, strategija i sadržaja iskaza. Ova "pravila" nisu pisana kao kratka uputstva "uspešnog" polemisanja, iako formalno imaju afirmativno značenje. U nameri da "pravilima" dam što popularniji karakter, koristila sam imperativnu formu, mada, čitana u "negativu", "pravila" mogu imati i korektivnu funkciju.

**1. Govori i piši u množini!** Subjektivna mišljenja dobijaju izgled objektivnih stavova jednostavnim postupkom korišćenja gramatičkog oblika množine. Tako lični stav zadobija privlačnost činjenice sa kojom bi svi trebalo da se slože, posebno kada je reč o tome "šta treba činiti" ili kada se specifikuje trenutni položaj ili određuje "naše mesto".

<sup>23</sup> "Ali jezična je manipulacija prisutna svagdje a osobito ondje gdje se pojedinac susreće s organiziranim i kolektivnim sugovornikom, dakle u različitim oblicima javne komunikacije." Dubravko Škiljan, *Lingvistika svakodnevice*. Književna zajednica Novog Sada, 1989, str. 9

<sup>24</sup> "S obzirom da tip može da bude predstavljen više no jednim primerom, on je spona medju primerima, i samo takva spona može da sjedini posebnost značenja s društvenošću tumačenja." E. D. Hirš, *Načela tumačenja*, Nolit, Beograd, 1983. str. 90

„Mi smo, dakle, ponovo u autentičnoj `nigdini`, onoj u koju smo zašli petog oktobra dvehiljadite godine, popodne...<sup>25</sup> „Uslov da nas podjednako tretiraju i u Berlinu i u Njujorku i u Beču je da postanemo kosmopolite.“<sup>26</sup> Osvrnite se oko sebe: kriminalci, ratni i posleratni profiteri odavno su to shvatili i započeli svoju bitku. Ako je oni dobiju – mi preostali smo je izgubili.<sup>27</sup>

**2. Koristi samo "najteže reči"!** Ovo „pravilo“ omogućuje pokazivanje kreativnosti autora-polemičara, koja najpotpuniji izraz dobija kombinovanjem "teških reči".

„Poimanje pravoslavlja kao militantne ideologije ovim stavom SPC dobija novu potvrdu, čak se `intenzivira` kao najava svojevrsnog `svetog rata` – svetosavskog džihada.“<sup>28</sup> „Nemam ništa protiv da i ovakav jedan komunističko-nacistički način polemisanja ima svoje mesto na javnoj sceni.“<sup>29</sup> „Prijatno me je iznenadilo `Pismo` nekolicine kolega pisaca, kritički posvećeno oživljavanju, po meni pre – neukusnom podgrevanju našeg specifičnog nacional-populističkog `retro` idioma, one još uvek nestaložene papazjanije parastasnog kulturnog koda, anahronističke pseudo-duhovne zagriženosti, čiftinsko-politikantske `pragmatične` samodovoljnosti opstajanja uz sve i svašta, koja ne samo da nas mori nego i transparentno smara.“<sup>30</sup>

**3. Koristi što više fraza, pogrdnih etiketa i stereotipa!** Dobra strana korišćenja stereotipa je u njihovoj širokoj razumljivosti, svojstvu pružanja orijentacije i "orkestriranja" javnosti, ukratko u njihovoj "istinitosti".

„Ne sme biti dvoumljenja u biranju puta između modernizacije i zaostajanja, između nacizma i demokratije, palanke i Evrope. (...) Srbija se nalazi na sudbonosnoj prekretnici.“<sup>31</sup> Ova sredina je uvek bila nacionalistička i ksenofobična.<sup>32</sup> „Nacionalizam je najrazornija bomba koja može da snađe jedan narod, zar to još uvek nije jasno?“<sup>33</sup> „Svaki nacionalizam

<sup>25</sup> Izjava Gorčina Stojanovića "Danas"-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 1.11.2002.

<sup>26</sup> Petru Krdu, Izjava data "Danas"-u povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 30.10.2002.

<sup>27</sup> Časlav Koprivica, „Govor okupacije“, Preneto sa sajta DSS-a.

<sup>28</sup> Nebojša Popov, „Svetosavski džihad.“ *Danas*, 20.11. 2002.

<sup>29</sup> Nikola Milošević, „Komunističko-nacistički način polemisanja“, *Danas*, 12. 11. 2002.

<sup>30</sup> Vladimir Koplci, „Pitanje priključka, glas aparata“, *Danas*, 11. 2002.

<sup>31</sup> „Pismo upozorenja“, *Danas*, 29. 10. 2002.

<sup>32</sup> Izjava Mirjane Miočinović „Danas“-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 1.11.2002.

<sup>33</sup> Izjava Branislave Liješević „Danas“-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 31.10.2002

jeste retrogradan, kao i svaki šovinizam.<sup>34</sup> „Pojave na koje se u pismu ukazuje imaju koren i hranu nalaze u nekim opštim crtama ovdašnjeg mentaliteta protiv kojih se malo ko bori.<sup>35</sup> „Upravo takav mentalitet odaje totalitarnu svest koja više priliči duhu Inkvizicije i staljinizma, nego evropskoj demokratiji u čiju odbranu oni ustaju.<sup>36</sup> „Naši odličnici (...) sebi nalaze korist u tome što rade na štetu vlastitete zajednice (...). Nijesu li po tome slični kriminalcima i ratnim profiterima – oni žive od nas i protiv nas. (...) Ukratko, to su posleratni profiteri, žalosni imaoci dividendi našega rasula.<sup>37</sup> „...Materijalna beda uvek generira time da na površinu isplivaju oni iz malograđanskih donjih slojeva koji traže da ih vodi autoritarnost i zahtevaju `red i zakon`.<sup>38</sup> „Njihovi duhovni sledbenici, (...) ponovo atakuju na samu dušu srpskog naroda kako bi se što pre i brže uključili u Evropu i svet. (...) Pojedinci koriste svoj javni ugled da bi etiketiranjem i klevetama ocmili ugled institucije koja je kroz vekove srpskom narodu očuvala i ime i dušu. (...) Dok se u Srbiji naši intelektualci olako odriču sopstvene tradicije po starom principu `prodaj veru za večeru`, u Evropi je sve više ljudi koji traže povratak drevnoj hrišćanskoj tradiciji...<sup>39</sup> „Istovremeno je potrebno postaviti i pitanje da li je danas moguća permanentna kultura, umetnička i slična produkcija, u jako puno ravni, koja će se suprotstavljati instalaciji jednog neokonzervativnog, antievropskog, radikalno desnog ili fašističkog diskursa.<sup>40</sup>

#### **4. Pojave na koje ukazuješ i ljude sa kojima polemišeš poredi s opštepoznatim istorijskim pojavama i ljudima!**

“U knjizi `Mein kampf` Hitler kaže da je obeležje genijalnosti velikog vođe da čak i međusobno suprotstavljene neprijatelje uvek predstavlja kao da pripadaju jednoj istoj vrsti. (...) Tako se sa svojim političkim protivnicima obračunavao i Staljin, svodeći ih, kako kaže Trocki, sve bez razlike na neizdiferencirano fašističko mnoštvo.”<sup>41</sup>

**5. "Poredi neuporedivo!"** Ovo pravilo omogućuje poentiranje na principu "Evo, na primer ja!" Najbolje je uzeti model svoje porodice i kontrastirati ga nekom modelu tradicionalnog predanja (odnosno samorazumevanju predanja).

<sup>34</sup> Izjava Radovana Beli Markovića „Danas“-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 31. 10. 2002

<sup>35</sup> Izjava Sime Ćirkovića „Danas“-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 7.11.2002.

<sup>36</sup> Protosindjel Sava (Janjić), „Civilizacija u noći veštica“, *Danas*, 12.11. 2002.

<sup>37</sup> Časlav Koprivica, „Govor okupacije“, Preneto sa sajta DSS-a.

<sup>38</sup> Izjava Borke Pavičević „Danas“-u povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 1.11.2002.

<sup>39</sup> Protosindjel Sava (Janjić), "Prodaj veru za Evropu." *Danas*, 11.11.2002.

<sup>40</sup> Izjava Jovana Čekića „Danas“-u povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 19.11.2002.

<sup>41</sup> Nikola Milošević, „Komunističko-nacistički način polemisanja“, *Danas*, 12.11. 2002.

"Meni kao ženi, nisu bliski ni model 'kosovke devojkje', ni model 'majke Jugovića'. Zapravo, osećam odvratnost i prema jednom i prema drugom modelu poželjnog ponašanja za žene. (...) Iza tih modela stoje srpski nacionalisti svih fela i Srpska pravoslavna crkva. Majka Jugovića je poželjna ratna inkubatorka. (...) E, pa ja sam mog jednog sina podržala da ne služi vojsku i ne ide u rat i vrlo sam ponosna na to. (...) Moje kćeri ne vidaju rane svojih partnera nego grade vlastite karijere i vole muškarce kojima je do rada a ne do džabalebisanja, pljačke i ratovanja."<sup>42</sup>

**6. O svom fetišu govori kao o opštepoznatoj stvari!** (Za fetiš je najbolje uzeti naslov knjige, frazu omiljenog pisca, pojavu iz istorijske ili mitske prošlosti i sl.) Korist od upotrebe fetiša u polemici jeste u tome što se "moć fetiša" projektuje i na one koji znaju da ga koriste u svom diskursu.<sup>43</sup>

"Na žalost, uvidi Radomira Konstantinovića u belešci kojom završava Filozofiju palanke, pod nazivom Srpski nacizam – marginalizovani su i potisnuti."<sup>44</sup> "Po ustaljenom mentalitetu zavere već se sa sumnjom gleda povratak vojske pravoslavnoj srpskoj vojničkoj tradiciji, kao da naši najveće vojskovođe nisu bili upravo i najvemiji sinovi Crkve, nastavljajući tradicije Svetog Dimitrija i Georgija."<sup>45</sup>

**7. Posredno ukaži na svoj značaj!** Period tranzicije je period promene statusa. Izazivanju promene statusa i povećanju sopstvenog značaja u prelaznom periodu pomaže ukazivanje na štetu koju nanose važne društvene institucije. Pri tom je dobro govoriti uopšteno, koristiti aksiome, izbegavati navođenje pojedinačnih slučajeva, primera i sl.

SANU, Crkva, Vojska – jesu institucionalna središta nacionalističkog diskursa koji se, međutim, toliko rascvetao da ga je nemoguće locirati.<sup>46</sup> "Sprega struktura moći od SANU-a do Generalštaba i Crkve, uz učešće partijskih moćnika, stvara atmosferu u kojoj se javnost nakon četiri izgubljena rata pod Miloševićem, u ime resantimana usmerava ka novom jednoulju koje se od onog komunističkog razlikuje po promenjenim predznacima, a može biti i opakije od njega."<sup>47</sup>

**8. Prethodna pravila su nepotrebna, ukoliko polemičare diskvalifikuješ tako što ćeš im reći da su nekompetentni, neznalice i sl.**

<sup>42</sup> Nadežda Radović, "Očaj umesto radosti življenja." *Danas*, 11.11. 2002.

<sup>43</sup> Škiljan, *ibid.* str.80

<sup>44</sup> Izjava Nenada Dakovića „*Danas*“-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 1.11.2002.

<sup>45</sup> Protosindjel Sava (Janjić), „Civilizacija u noći veštica“, *Danas*, 12.11. 2002.

<sup>46</sup> Izjava Obrada Savića „*Danas*“-u, povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti, 30.10. 2002.

<sup>47</sup> Pismo upozorenja, *Danas*, 29.10. 2002.



Prednost "solilokvija" je upravo u tome što takvom iskazu nije potrebna povratna informacija o efektu izrečenog.<sup>48</sup>

*"Niti je to istina, niti je 'grupa intelektualaca' autoritet za temu. Radi se o običnom pamfletu.(...) Srpska akademija nauka i umetnosti, privržena jeziku nauke i istini, neće učestvovati u pranju tuđih biografija."*<sup>49</sup>

Zanemarivanje referencija na ideološki okvir (nacionalizam/kosmopolitizam) u ovoj analizi bilo je u funkciji pokazivanja preovlađujućih strategija u "zbirnom tekstu" pisma-polemike. Sadržaj "pravila" mistifikacije, strukturisan prema tipovima iskaza pisma-polemike, jeste narativna norma javnog diskursa u periodu društvenog preobražaja. Ona varira između govora sa samim sobom (solilokvija) i govora u tuđe ime. Ovako strukturisana, "skica polemike" ukazuje na odsustvo dijaloškog procesa u kome bi krajnji ishod javne rasprave bio neizvestan. S druge strane, smisao svakog diskursa (pa i polemičkog) bio bi u njegovoj motivisanosti i efektima koji "menjaju stvarnost" (a ne u diskursu radi diskursa). Ostajanjem na "pred-poziciji", na razmeni istih strategija (etikecije, fraza, stereotipa i sl.) polemički diskurs se iscrpljuje u uzajamnom afirmisanju, "orkestriranju" javnosti, kvantitativnoj ideološkoj akumulaciji i legitimaciji na suprotnosti. Reproductivni tekst "predubedenja" i "predrazumevanja" pokazuje se kao najekonomičnija zamena za produktivnu polemiku, gde minimalni uslov produktivnosti i polemičnosti podrazumeva otvorenost za različite ishode i odgovornost za iznesene stavove koliko i za posledice koje mogu nastupiti iznošenjem upravo takvih stavova. Za produktivnost polemičkog diskursa od ne manje važnosti jesu i motivacije samih polemičara, koje bi u procesu javne rasprave trebalo da budu "osveščene" i javnosti jasno predstavljene.<sup>50</sup>

## II. Strategije "ujednačavanja" u retorici nacionalizma i kosmopolitizma

Efekte diskursa "zastupnika" nacionalne i kosmopolitske orijentacije u ovoj polemici prepoznaju se u preuzimanju i promoterstvu ideja i diskursivnih praksi protiv kojih se navodno usmeravaju. No, "rezultati" polemičkog "kriterijuma pravilnosti" i paradigma mistifikacije, nastali na onome o čemu se i kako govori, nisu jedina sredstva javne mistifikacije. Uključivanjem u analizu razlikovnosti iskaza prema ideološkom principu, zatim objašnjenja i tumačenja, proces mistifikovanja može da se osvetli

<sup>48</sup> Škiljan, *op. cit.* str.34

<sup>49</sup> Saopštenje SANU koje je preneo *Danas* povodom Upozorenja srpskoj kulturnoj javnosti 1.11. 2002.

<sup>50</sup> O minimalnim lingvističkim uslovima javne komunikacije videti u tekstu Đorđa Pavičevića "Politički diskurs: mediji i komunikacija". Zbornik: *Mediji i rat*. Mediji, Beograd 1999. str. 94 i dalje, kao i delo Wilsona i Sperbera *Relevance, Communication and Cognition*. Oxford, Blackwell, 1988

na još nekoliko nivoa, budući da „ispred“ sadržaja ove polemike (ali i u pojedinim elementima same polemike) postoje aktivne predstave o konceptima nacionalizma i kosmopolitizma, odnosno korpusima ideja ovih koncepata. O ideološki uslovljenoj usmerenosti prilikom percepcije i razumevanja poruka polemičara pisala sam u prvom delu teksta, zbog čega stavovi koje iznosim u narednom delu ne proizlaze uvek iz polemike koja je tematizovana nego i iz "uopštavanja priča" svojstvenih ovim konceptima.

U naporu „iscrtavanja“ smernica budućnosti i prosperiteta aktuelni diskursi koji reprezentuju ove koncepte ostaju „zarobljeni“, pojmovno i značenjski, totalitetom usko shvaćenih ideja naivnog nacionalizma i naivnog kosmopolitizma. Upravo ova polemika pokazuje kako se diskurs kosmopolitizma oblikuje iz okvira navodno direktno mu suprotstavljenog nacionalizma. Drugim rečima, diskurs samouverenog kosmopolite usmeren je i formatiran diskursom nacionaliste i obrnuto. Pretpostavljanjem samo dveju opcija, između kojih bi trebalo izabrati, (jer su za njihove interpretatore u odnosu isključivanja), zamagljuje se uzajamno izvođenje iz istog imaginarnog repertoara. Obema orijentacijama zajedničko je i to što se njihovim promoterima one čine krajnje bezazlenim. Saučestvovanje u uzajamnom promoterstvu i utemeljenje pozicije na suprotnosti navodi na „lažni izbor“. U čemu je „lažnost“ uspostavljene tenzije (zasnovane na suprotstavljanju dvaju fenomena koji reprezentuju dve slike svesti – kosmopolitsku i nacionalističku) i zašto se obe mogu svesti na flertovanje sa samoproizvedenim mitovima?

Procesi usmeravanja javnosti odlikuju se kontekstualnim kondenzovanjem sadržaja. Procedure osmišljavanja aktuelnog društvenog smisla, pored nužnosti pojednostavljanja, odlikuju i strategije „ujednačavanja“. Ove strategije su korisno „sredstvo“ polarizovanja, odnosno „orkestriranja“ javnosti i usmeravanja ka određenom cilju. Uobičajeni vid strategija „ujednačavanja“, prema posebnim idejama, prepoznaje se u produkciji teorija zavere, koje omogućavaju da se predrasude o „opasnostima“ razumevaju kao objektivne, „istinske“, „glavne“ opasnosti. U zavisnosti od pozicije učesnika u javnom životu, zavere se produkuju kao:

1. unutrašnje,
2. spoljašnje,
3. i unutrašnje i spoljašnje.

U nacionalističkoj orijentaciji (odnosno njenoj retorici) „operativne“ su unutrašnje i spoljašnje zavere, a u kosmopolitskoj samo unutrašnje. Za sve „tipove“ zavere karakteristično je identifikovanje neprijatelja zajednice. „Neprijatelj se izmišlja zbog toga što je potreban. Kada sam nesiguran i ne znam kuda spadam, kada ne znam šta čini moj identitet i zašto vredi živeti, onda mi pomaže stav *Biti protiv nečega*, svejedno protiv čega. Neprijatelj se predočava u svom spasonosnom značenju i

značaju. Boreći se protiv njega, on meni pribavlja osećanje sopstvenog značaja i sopstvene vrednosti.<sup>51</sup>

Proizvođenjem unutrašnjih i spoljašnjih neprijatelja fiktivno (i pomerljivo) "mi" osvaja javni govor.<sup>52</sup> Neprijatelj je onakav kakve mu osobine pripišemo, ono što "mi" o njemu mislimo, opasan za "nas" i zajednicu iz razloga koje "mi" utvrdimo. Ne toliko na mitu o njegovoj "kakvoći", koliko na uopštenoj, ujednačenoj slici "neprijatelja zajednice" kao opasnosti po sve "nas", gradi se politički mit zavereništva, što je već gotova podloga za "nepoštednu borbu".<sup>53</sup> Samim identifikovanjem neprijatelja, jasno je protiv čega se "mi" borimo i zašto je nužan otpor "toj sili". Kada se uspostavi "zaverenička atmosfera" onda bi, prema intencijama njenih proizvođača, suprotstavljanje unutrašnjim ili spoljašnjim "centrima moći" trebalo da ima značenje istorijske misije. U akcionalnom smislu, činom verbalnog identifikovanja "zaverenici" su i "razotkriveni", posle čega predstoji samo "jednodušna" borba protiv "njih".

Odnosi zastupnika suprotstavljenih koncepata zasnivaju se na istovremenom "jačanju" i "omalovažavanju" "protivnika" ("neprijatelja"). Najzaoštriji izraz diskursi "omalovažavanja" dobijaju u uzajamnom karakterisanju sa suprotstavljenih pozicija. Dakle, kako kosmopolita vidi nacionalistu i kako nacionalista vidi kosmopolitu? Iako je za nacionalistu nacionalizam samo "viši stepen patriotizma", ovu, naizgled benignu verbalnu naviku, kosmopolita određuje sasvim drugačije. Naime, slika "etničkog sveta" za nacionalistu je relevantnija od neke drugačije "slike ili modela sveta". Iz perspektive kosmopolite, "objektivno ustrojstvo sveta" za nacionalistu nema nikakvog značaja, jer je on sposoban da svet oko sebe posmatra isključivo kroz prizmu nacionalnih simbola i instrumentarij folkloromog kiča. Upravo se ovim pojmom u kosmopolitskom diskursu imenuje upotreba folkloromih sadržaja u društveno-političkom životu – kičem u svom najelementarnijem obliku. Slični su "zaključci" i iz perspektive "druge strane". Pogledati: Raul Žirarde, "Politički mitovi i mitologije." Biblioteka XX vek, Beograd 2000, str. 187

<sup>51</sup> Graf Kristijan fon Kroko, "O nemačkim mitovima. Retrospektiva i perspektiva." Svetovi, Novi Sad, 2001, str. 33

<sup>52</sup> Vokabular "ujednačavanja" i "pluralizovanja" pojedinačnih stavova kao i detektovanje "opasnosti" vičnijih aktera u javnom životu navodi na zaključak o prisustvu izrazite pojave transfera s ravni fikcije na ravan ovozemaljskog, stvarnog, kada, prema Žirardeu, politika poprima obeležja mističnog ili jednostavnije, kad misticizam osvaja politiku. Pogledati: Raul Žirarde, "Politički mitovi i mitologije." Biblioteka XX vek, Beograd 2000, str. 187

<sup>53</sup> "Iz pomenutog javnog pisma da se zaključiti da postoji želja da se Crkva ponovo satera na margine društvenog života" (Protosindjel Sava Janjić, *Danas*, 11.11.2002) ili "Poimanje pravoslavija kao militantne ideologije ovim stavom SPC dobija novu potvrdu, čak se „intenzivira“ kao najava svojevrsnog „svetog rata“ – svetosavskog džihada." (Nebojša Popov, *Danas*, 20.11.2002.)

Ovi diskursi se izrazito polarizuju prema razumevanju fenomena identiteta, odnosno prema (ne)uvažavanju postojanja specifičnih "osobina" i vrednosti koje bi karakterisale posebne nacije. Na jednoj strani nacionalni identitet je na lošem glasu, na drugoj strani to je fenomen koji se "osvaja", "potvrđuje", slavi. Pozicije prvih učvršćuju se stalnim optuživanjem za višak nacionalnog naboja, za relativizovanje istorije, za skrivanje i prećutkivanje svega što bi ulepšanu sliku nacije kvarilo. Pozicije drugih temelje se takođe na optužbama, kako zbog permanentnog nedostatka nacionalne i istorijske svesti tako i zbog sebičnih interesa i "štete" koju donose naciji. U diskursu "nacionaliste" objektivizuju se "osobine nacionalnog mentaliteta" (ili "karaktera") i navodi uglavnom zaokružen korpus tradicionalnih vrednosti. Mobilisanjem jezičke, verske ili tradicionalne simbolizacije obezbeđuje se oreol prestiža u poređenju s univerzalnim, neretko iz kompleksa koji pokazuje da identitet nije "samodovoljan" i definisan ako se ne uporedi sa nečim mnogo širim. Kosmopolitskom diskursu su strane ovakve objektivacije. Njemu je, naime, svojstveno da "nacionalnom" negira postojanje bilo čega specifičnog.<sup>54</sup> Za diskurs kosmopolite samorazumljivo je da pripadnika sopstvenog naroda tretira kao pripadnika bilo koga drugog naroda, s vrlinama i manama individualno određenim, sa potrebama i vrednostima ustanovljenim pre na ličnom nego na kolektivnom ili nacionalnom planu. Zajednička i jednim i drugim diskursima jeste vezanost za vrednosti. Kosmopoliti se vezuju za univerzalne vrednosti, a nacionalisti ili patrioti ističu valjanost tradicionalnih (nacionalnih) vrednosti.<sup>55</sup> Nezavisno od strategije "ujednačavanja" prema vrednostima (univerzalnim ili nacionalnim) diskursi i jednih i drugih saglasni su u eksploataciji vokabulara privrženosti visokim moralnim načelima, načelima pravde i prava. Kosmopolitske i nacionalističke ideje sreću se još u bar jednom zahtevu. On glasi promeniti, prevaspitati ili popraviti svet, odnosno narod.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Vrednosnom percipiranju "nacionalističkog diskursa" kosmopolita pristupa protivstrategijama ironiziranja, suprotstavljanja, negiranja.

<sup>55</sup> Čim se čovek uzdigne nešto malo iznad nacionalnog egoizma, njemu postaje jasno da nacija sama sobom ne predstavlja ono što se u filozofiji naziva *vrednost*. Vrednost joj mogu dati samo opšti kulturni ideali kojima bi se ona stavila u službu." Slobodan Jovanović, "Jedan prilog za proučavanje srpskog nacionalnog karaktera." Vindzor-Avala 1964. str. 42

<sup>56</sup> U tekstu "Ogledalo srpsko 1992." prof. Mihailo Đurić pitanje srpskog nacionalnog identiteta i integriteta, to jest pitanje državno-pravnog povezivanja svih delova naroda u jednu celinu, određuje kao osnovni izvor savremenih srpskih nedaća. Sledeći navedeni tekst, srpski narod nastavlja da "samoubilački luta na marginama svojih prethodnih istorijskih promašaja". Ukoliko sam pravilno shvatila prof. Đurića, Srbi su žrtva savremenih procesa jer su predugo bili "razbaštinjeni, raskorenjeni, rasrbljeni, odvojeni od svoje suštine", što bi značilo da su živeli bez svog identiteta, uobražavajući da su "građani sveta". Izlaz iz nezavidne situacije autor vidi u radikalnom zaokretu u vaspitnoj politici naroda i promeni načina mišljenja kada je reč o nacionalnim stvarima (kurziv G. Đ). Srbi su, prema ovom autoru, dugo bili *Kosmopoliti*, da bi na kraju postali žrtva takvog opredeljenja. Jovan Rašković je u odnosu na

Početke određivanja pojma nacionalnog identiteta prate atributi "istovetnosti", "posebnog duha" (Herder), "jedinstvenosti". Iz perspektive ranih određenja, pojam nacionalnog identiteta nemoguće je posmatrati odvojeno od pojma "istovetnosti", jer su pripadnici jedne nacionalne zajednice istovetni upravo u onome po čemu se razlikuju od njenih nepripadnika.<sup>57</sup> Uz ovakva određenja nacionalnog identiteta neretko se govorilo i o specifičnom mentalitetu ili "karakteru" kao "vezujućem" elementu nacije. Nezavisno od ranijih (psihologizujućih, prevaziđenih) određenja, u procesu konstruisanja (ili definisanja) nacionalnog identiteta mogu se, dakle, uzimati specifičnosti i realnih i apstraktnih obeležja,<sup>58</sup> od jezika, vere, teritorije, kulture, "srodstva",<sup>59</sup> zajedničke istorije, sećanja, verovanja, mitova, simbola do zajedničkih prava, dužnosti, ekonomskih potreba i interesa. U nacionalističkim i kosmopolitskim stanovištima za pitanje nacionalnog identiteta nije toliko relevantan odabir razlikovnih elemenata

---

ovo pitanje još precizniji, utoliko što srpsko jugoslovenstvo određuje kao kosmopolitizam ili dvostruko opredeljenje, koje se očitava u mogućnosti gubljenja identiteta. Videti u: Mihailo Đurić, "Ogledalo srpsko", u *Iskustvo razlike*, 1992 (str. 290-295) i Jovan Rašković, *Luda zemlja*, str. 157

<sup>57</sup> Videti više u: Antoni. D.Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, str. 120.

<sup>58</sup> Prema rasporedu i važnosti elemenata koji određuju (konstituišu) naciju (i nacionalni identitet) u nauci su konstruisane različite podele fenomena *nacionalizma*. (Nacionalizam, u zavisnosti od pozicije autora, prethodi ili sledi fenomenu nacije.) Jedna od najpoznatijih, (prihvaćena devedesetih godina i u domaćoj nauci – videti npr. tekst Vesne Pešić, "Rat za nacionalne države". (3-59) U: "Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju." Republika, Beograd, 1996.) jeste ona na zapadni i istočni nacionalizam. Podstaknut studijom Jovana Plamenca, *Dva tipa nacionalizma*, Arnošt Gellner pravi razliku između zapadnog i istočnog nacionalizma u Evropi, pri čemu je ovaj drugi tipičan za Balkan. Zapadni nacionalizmi su prema Plamencu mimi i skoro prijatni, dobri, s dubokim uplivima liberalnog mišljenja, a istočni gadni i osudjeni ružnoćom uslova koji su ih proizveli. Ti istočni ili balkanski nacionalizmi, navodno, nisu nastali na jasno delinisanom i ozakonjenoj visokoj kulturi, poput nemačke npr, ali im to nije smetalo da se aktivno zauzimaju za prestiž na zbrkanoj etnografskoj karti sličnih narečja i nejasne istorije. Predstavama o balkanskom nacionalizmu kao drugačijem od ostalih pogodovala su savremena dešavanja na Balkanu, koja su "potvrdila" predstave o nasilnim (etničkim, istočnim) i nenasilnim (gradjanskim, zapadnim) nacionalizmima, kao da do svog konstituisanja (a i posle konstituisanja) zapadne nacije nisu prešle (ili ne prelaze) isti put nasilja. Antoni D. Smit takodje uvažava ovu podelu, iako ukazuje na njenu neodrživost jer se "iza supamičkih modela nacije nalaze izvesna zajednička verovanja o tome šta sačinjava naciju nasuprot svakoj drugoj vrsti kolektivnog, kulturnog identiteta". Pogledati u: Arnošt Gellner, *Narody a nacionalismus*. 2. vydani, Hribal, Praha 1993. i Antoni. D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998.

<sup>59</sup> Metafora porodice je nezaobilazna u uspostavljanju (predstavljanju) lojalnosti i privrženosti određenoj naciji, putem koje su porodični sentimentali "prenosivi" na polje nacionalnih. U ovom diskursu porodica nacije ima prvenstvo u odnosu na porodicu pojedinca. Takvim metaforama se opravdavaju razni pritisci na pojedinca, u skladu s proklamovanim idejama o bratskoj (srodničkoj) vernosti i odanosti otadžbini. Porodične vrednosti postaju vrednosti svojstvene naciji, a nacionalne vrednosti uzdižu se na nivo univerzalnih vrednosti.

ta, strujanja i smenjivanja tradicija koje bi ga konstituisale – prvo pitanje na kome se dele ova stanovišta jeste pitanje smisla, odnosno besmisla nacionalnog identiteta za njihove zastupnike. Načelno složena osnova konstituisanja nacionalnog identiteta (i nacija), bez obzira na izbor konstitutivnih elemenata, postala je u 19. i 20. veku politička norma i globalni uzor udruživanja, koji, u kosmopolitskom diskursu, kao da nema nikakav značaj. Tu je upravo osnovna protivurečnost kosmopolitskog projekta, budući da se služi mnoštvom "praksi", dela i simbola različitih nacija (etnosa) čiju važnost zanemaruje.<sup>60</sup> Naime, zastupnici koncepta (ideologije) kosmopolitizma prenebragavaju "uže privlačnosti", obezvređuju "milje" u kome je nešto nastalo, favorizujući "proizvode" izvan autentičnog konteksta i ideološke diskurse o "univerzalnim ljudskim pravima i slobodama".

Kosmopolitizam bi zahtevao da predstave sveta idu ka jednom cilju i u jednom jedinom smeru, ma koliko pozivao na "lepote razlike". Sa druge strane teorijskih zahteva jasno stoji činjenica da mišljenja o celini sveta sadrže malo toga jedinstvenog. Zagovaranje kosmopolitizma u čovečanskim razmerama ima odlike utopije usmerene na univerzalno, pravедno društvo, koje se malo razlikuje od sličnih utopija iz prošlosti pod drugačijim imenom. Pored navedene, najčešća zamerka ovom privlačnom stremljenju svodi se na to što zastupnici ove koncepcije ostaju bez rešenja kada se međunacionalne razlike u konkretnim situacijama pojavljuju kao problem. Diskursi koji kosmopolitizam slave kao modemu svetsku ideologiju (prestižni pogled na svet), zapostavljaju realnost različitosti sveta ali i realnost bilo kakve akcije, odnosno mogućnosti ostvarenja bar dela zahteva koji bi prevazilazili verbalno flertovanje.

Predstave o "istovetnosti" ("jedinstvenosti"), koje su obeležile i obeležavaju diskurse konstituisanja nacija nisu strane ni kosmopolitskim diskursima "ujednačavanja". Stanovišta kosmopolitizma o jedinstvenom svetu sada su neodvojiva od procesa globalizacije u kojima je prag osetljivosti za kulture i etničke razlike neretko nizak (kao što je i u nacionalističkim diskursima nizak prag osetljivosti za individualne razlike). Intencije *ujednačavanja* obaju koncepata pokušaću da pokažem na primeru teksta Arnošta Gellnera, koji nacionalizam određuje kao rezultat stvaranja zajedničke, jedinstvene kulture, odnosno u funkciji njenog održanja i pospešivanja komunikacije. "Nacionalizam je po svojoj suštini opšta afirmacija visoke kulture u društvu u kojem su ranije život većine, a u nekim slučajevima i celokupnog stanovništva, sačinjavale niže kulture. On (*nacionalizam*) predstavlja generalizovano širenje jednog idioma koji se

---

<sup>60</sup> "Baš kao što se sama nacija može smatrati "zamišljenom zajednicom", konstruktom vladara i inteligencije, tako i globalna kultura koja predstavlja pastiš prošlosti oslonjen na nauku i telekomunikacije jeste najsmelij, sveobuhvatan uobraziljni čin ljudskog roda. Tekstovi od kojih je takav kosmopolitizam nužno sastavljen, satirizovane komponente te krpanje, ipak su upravo oni mitovi, sećanja, vrednosti, simboli i tradicije koji čine kulture i diskurse svih nacija i etničkih zajednica bez razlike." Smit, *ibid.*, str. 247

prenosi preko *škola* a nadzire preko *akademija*, idioma koji se kodifikuje za potrebe unekoliko precizne birokratske i tehnološke komunikacije (kurziv G.Đ.).<sup>61</sup> Zamenom pojmova u kurzivu poslednje rečenice ovog teksta dobija se korektna definicija fenomena globalizma. *Globalizam* predstavlja generalizovano širenje jednog idioma koji se prenosi preko *telekomunikacionih sistema* a nadzire preko *transnacionalnih korporacija*, idioma koji se kodifikuje za potrebe unekoliko precizne birokratske i tehnološke komunikacije.<sup>62</sup>

Šta sada sa proizvedenim "velikim pričama" obaju koncepata? Kristijan fon Kroko, poput Antonija D.Smita<sup>63</sup>, nema poverenja u teorije koje zagovaraju nestanak nacionalizma, jer je privlačnost nacije i nacionalizma globalna. "Onaj ko prelazi granice evropskih zemalja, neće se susretati sa žiteljima provincije Evrope nego s Francuzima, Englezima, Holandanima, Dancima ili Poljacima, a sam će biti oslovljen kao Nemač. Nacije koje su sigurne u svoju istoriju neumitno će isticati svoja istorijska iskustva: pitanje šta mi ubuduće jedni s drugima treba da činimo, nikada se neće moći razlučiti od pitanja šta smo jedni drugima učinili. Otuda onaj ko bi nacionalni identitet potpuno da skine s dnevnog reda kao da

<sup>61</sup> Citat preuzet od Ulriha Bilefelda, *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Biblioteka XX vek, Beograd 1998, str. 31

<sup>62</sup> Ova "jezička igra" funkcioniše i na drugim primerima i u "suprotnom smeru". Stav Gertrude Himelfarb: "*Kosmopolitizam ima lepu, uzvišenu auru, ali on je iluzija i, kao sve iluzije, opasan je*", skoro je uobičajeno (kosmopolitsko) određenje nacionalizma, kome se upravo pripisuje opasnost, iracionalizam. (G. Himelfarb, "Iluzija o kosmopolitizmu". M. K. Nusbbaum i Dž. Koen, *Za ljubav domovine. Rasprava o granicama patriotizma*. Biblioteka XX vek, Beograd 1999.) Kritika nacionalizma N. Berđajeva, zamenom pojma *nacionalizam* u *internacionalizam*, može se čitati kao nacionalistička kritika globalizma, kosmopolitizma... "Glavna laž rođena u nacionalizmu (*internacionalizmu*) je u tome što kada govore o 'nacionalnom' idealu (*univerzalnom idealu*) o 'nacionalnom' jedinstvu (*univerzalnom jedinstvu*), 'nacionalnom' pozivu (*univerzalnom pozivu*) i dr. onda se uvek povezuje 'nacionalno' (*univerzalno*) s privilegovanom vladajućom manjinom, obično s klasama koje vladaju svojinom... Pod nacionalnim (*univerzalnim*) nikada se ne shvataju ljudi, konkretna bića, nego apstraktni princip..." N. Berđajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*". Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 156

<sup>63</sup> "Sad već mora biti očigledno da su za prevazilaženje nacije i istiskivanje nacionalizma izgledi u ovom trenutku slabašni. (...) Rast kosmopolitizma ne dovodi po sebi do opadanja nacionalizma. Uspom regionalnih kulturnih područja nema za posledicu manji uticaj nacionalnih identiteta. (...) On (nacionalizam) danas daje jedinu viziju i logičku podlogu političke solidarnosti, onu koju nalaže narodno odobravanje i izmamљуje narodno oduševljenje. U poredjenju s njom, sve druge vizije, sve druge logičke podloge, izgledaju bezbojne i nerazgovetne." A. D. Smit, *ibid*, str. 269-271

70desetih godina XX veka o ovoj temi na sličan način razmišlja Vladimir Dvorniković: "Ima u nas dosta kulturnih radnika koji su toga mišljenja da je ideja nacionalne kulture prazna romantika, ali ih strahovito demantuje ne samo istorija nego još više sadašnjost koja, istina, vodi jednoj opštoj, iznadnacionalnoj kulturi i civilizaciji, ali su jedini i pravi izvori za tu veliku reku budućnosti još uvek na pojedinim rasno i nacionalno obeleženim parcelama. I zar da mi sada jedini zatvorimo naš vrutak i pređemo odmah na tuđa polja i tuđe vode?" "Kulture zone Jugoslavije" u: *Borba ideja*. Beograd, 1995, str. 34

više uopšte ne postoji, neće izazivati ni poverenje ni naklonost, nego pre odbojnost i strah.<sup>64</sup>

Istina je da se savremeni život ne može podvesti pod određeni pogled na svet, da ljudska društvenost nema jedinstven izraz niti uporednu predstavu sveta. Uopšteno uzevši, kosmopolitski i nacionalistički diskursi "rešavaju" pitanja smisla i "uređenja celine pojavnosti", iako sama "pojavnost" ostaje nerazumljiva, bez obzira na dalja i bliža razdoblja koja se, zbog uspostavljene distance, čine shvatljivijim. Nemogućnost potpunog razumevanja stvarnosti dozvoljava da stare i nove mitizovane predstave, odnosno repertoari nacionalističkih i kosmopolitskih ideja, ispune tu prazninu i na svoj način objasne i stvarnost i svet. Ne iznenađuje stoga sumnja u efikasnost jezički i logički racionalne argumentacije suprotstavljene sugestivnosti i mobilizatorskom tonu ideoloških diskursa. Iako su u nauci ove sumnje neretko razgrađivane – kao duhovitim iznalaženjem sličnosti i razlika između laganja i ideološkog mišljenja, lažova i ideologa (prema kome je lažov, budući svetan svog laganja, cinik, a ideolog i sam zaveden, uvek je budala)<sup>65</sup> privlačnost ideoloških diskursa je nesumnjiva. Uopštenost aksiomatike kosmopolitskih ili nacionalističkih postavki i permanentno ujednačavanje po nekom osnovu, odnosno sugestivnost "nivelisanja", "ujednačavanja" i "uveravanja", dovodi do zanemarivanja i obesmišljavanja pitanja opravdanosti primene ("postvaranja") ovih ideologija koje mogu biti i grube.

Iako je u oba slučaja reč o istim strategijama "ujednačavanja", samo na različitim nivoima, između navodno zatvorenih koncepata nacionalizma i navodno otvorenih koncepata kosmopolitizma postoji permanentna napetost i sukob koji ne uliva nadu u približavanje ovih ideja<sup>66</sup> (osim u ovakvim tekstovima i praksama "orkestriranja" javnosti). Izvan ideološki usmerenih stavova, privrženost sopstvenoj zajednici (naciji) ne znači suprotstavljenost univerzalnim vrednostima.<sup>67</sup> Stoga se izvesnost prevla-

<sup>64</sup> Grof Kristijan fon Kroko, *O nemačkim mitovima. Retrospektiva i perspektiva*. Svetovi, Novi Sad 2001, str. 135

<sup>65</sup> Parafrazirano prema K.Gercu, "Tumačenje kultura I." Biblioteka XX vek, Beograd 1998. str.270

<sup>66</sup> Evropski kulturni identitet, kao i regionalni kulturni identiteti predstavljaju izvesno rešenje za određeni broj autora, jer su, budući interkulturalni, alternativa nacionalističkom i univerzalističkom identifikovanju. Regionalnim i evrointegracijama stvorile bi se opšte pretpostavke za saradnju (i poredjenja) s "drugima" i normalizujući fon na čijim osnovama bi se prevazišli okoštali stereotipi nacionalističkog/kosmopolitskog identifikovanja. O regionalnim i evrointegracijama pogledati u: B. Stojković, *Evropski kulturni identitet*. Prosveta/Niš, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka/Beograd 1993. i N. Božić, "Nacija i nacionalizam". Prometej, Beograd 1996.

<sup>67</sup> Svest o pripadnosti naciji oblik je intenzivne čovekove potrebe za pripadanjem uopšte. Postoji više oblika nacionalne vezanosti, odnosno načina ispoljavanja privrženosti naciji ili "nacionalne svesti". Nikola Rot navodi tri osnovne: 1. nacionalistička orijentacija 2. orijentacija koju karakteriše isti intenzitet nacionalne i opšte-ljudske vezanosti i 3. internacionalna orijentacija. U praksi se pokazuje da ova razg-



davanja samoproizvedene isključivosti nacioanlizam – kosmopolitizam, patriotizam – internacionalizam, (koja je u krajnjem slučaju neosnovana i koji ne mora nužno biti utemeljena na međusobnoj suprotnosti),<sup>68</sup> ne može očekivati u okvirima ideoloških diskursa, jer oni, naprosto, jedni bez drugih ne postoje.

### Literatura

- Antonijević, D., "Teorijska razmišljanja o narodnoj tradiciji". Zbornik *Etnološka preispitivanja*. El SANU, Kragujevac 1997.
- Apaja, K. E., "Kosmopolitski patrioti"(29-39) Ur. M.K. Nusbaum i Dž. Koen, "Za ljubav domovine. Rasprava o granicama patriotizma". Biblioteka XX vek, Beograd 1999.
- Artjunova, N. D., *Etika a pravda. Slovo a slovesnost*, č.1, LV, Praha 1994.
- Barber, B. R., "Ustavna vera." (39-47) U: *Za ljubav domovine. Rasprava o granicama patriotizma* (ur. M. K. Nusbaum i D. Koen) Biblioteka XX vek, Beograd 1999.
- Berdajev, N., *O čovekovom ropstvu i slobodi. Ogljed o personalističkoj filozofiji*". Književna zajednica Novog Sada, 1991.
- Bilefeld, U., Stranci: prijatelji ili neprijatelji. *Biblioteka XX vek, Beograd 1998*.
- Božić, N., *Nacija i nacionalizam*. Prometej, Beograd 1996.
- Dvorniković, V., "Kulturne zone Jugoslavije" u: *Borba ideja*. Novinsko-izdavačka ustanova, Službeni list SRJ, Tersit, Beograd, 1995.
- Đurić, M., "Ogledalo srpsko 1992." (str. 290-295) U: *Izazov nihilizma. Iskustvo razlike*. NIU Službeni list SRJ i Tersit, Beograd 1997.
- Fuko, M., "Od svetlosti rata ka rođenju istorije". (23-55) Zbornik *Evropski diskurs rata*, ur. O. Savić, Beograd, 1995.
- Gams, A., "Tradicija u svetlosti racionalizma i romantizma". *Glasnik Etnografskog instituta XLIII*, Beograd 1994.
- Gellner, A., *Narody a nacionalismus*. 2. vydani, Hribal, Praha 1993.
- Hač, E., Antropološke teorije I. BIGZ, Beograd 1979.
- Hirš, E. D., *Načela tumačenja*. Nolit, Beograd, 1983.
- Jovanović, S., *Jedan prilog za proučavanje srpskog nacionalnog karaktera*. Vindzor-Avala 1964.
- Kroko, G. F. K., *O nemačkim mitovima. Retrospektiva i perspektiva*. Svetovi, Novi Sad, 2001.
- Lič, E., *Kultura i komunikacija*. Prosveta, Beograd, 1983.

---

raničenja nisu tako jasna i da postoje razne kombinacije ovih triju orijentacija. Više u: Nikola Rot, *Psihologija grupa*, str. 120 i dalje.

<sup>68</sup> Videti u: Hilari Patnam, "Moramo li da biramo između patriotizma i univerzalnog uma?" (111-121) i Kvame Entoni Apaja, "Kosmopolitski patrioti".(29-39) Bendžamin R. Barber, "Ustavna vera." (39-47) Ur. M. K. Nusbaum i Dž. Koen, *Za ljubav domovine. Rasprava o granicama patriotizma*. Biblioteka XX vek, Beograd 1999.

- Naumović, S., "Od ideje obnove do prakse upotrebe. Oglad o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije. Od mita do folka." (109-145) Liceum, Kragujevac\Beograd, 1996.
- Patnam, H., "Moramo li da biramo između patriotizma i univerzalnog uma?" (111-121) Ur. M. K. Nusbaum i Dž. Koen, *Za ljubav domovine. Rasprava o granicama patriotizma*. Biblioteka XX vek, Beograd 1999.
- Pavičević, Đ., "Politički diskurs: mediji i komunikacija". U: *Mediji i rat*. (87-108) Mediji, Beograd 1999.
- Poper, K., U traganju za boljim svetom. *Paideia*, Beograd 1999.
- Rašković, J., *Luda zemlja*. Akvarijus, Beograd 1990.
- Rot, N., *Psihologija grupa*. Zavet, Beograd 1995.
- Smit, A. D., Nacionalni identitet. Biblioteka XX vek, Beograd 1998.
- Sperber, D. Wilson, D., *Relevance, Communication and Cognition*. Oxford, Blackwell, 1988.
- Stojković, B., *Evropski kulturni identitet*. Prosveta, Niš, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd 1993.
- Škiljan, D., *Lingvistika svakodnevice*. Književna zajednica Novog Sada, 1989.
- Todorov, C., *Simbolizam i tumačenje*. Svetovi, Novi Sad, 1986.
- Žirarde, R., *Politički mitovi i mitologije*. Biblioteka XX vek, Beograd 2000.



IDENTITET, NACIJA,  
TRADICIJA



---

**Slobodan Divjak**

Treći program  
Radio Beograda  
Beograd, Srbija

## NACIJA I TRADICIJA

Problem tradicije je neodvojiv od problema nacije. Na to ukazuje i činjenica da različite koncepcije nacije imaju i različit odnos prema tradiciji. To posebno dolazi na videlo ukoliko se razmotri odnos koji prema tradiciji imaju dve osnovne koncepcije nacije. Jedna bi se mogla nazvati primordijalističkom. Druga liberalnom.

Ona prva posmatra naciju kao prepolitičku kategoriju i utoliko je nužno dovodi u vezu sa kolektivnom memorijom zasnovanoj na zajedničkom poreklu i zajedničkoj kulturi koja se interpretira kao proizvod zajedničke istorije. Drugim rečima, iz perspektive te koncepcije, nacionalni identiteti se posmatraju kao dugotrajnim posredovanjem osobene tradicije nastala datost koja može postojati i pre pre nego što nađe svoj izraz u političkim pojmovima. Otuda se pojmom nacije mogu obeležiti i one zajednice ljudi istog porekla koje su integrisane geografski i kulturno putem zajedničkog jezika i običaja, dakle zajedničke tradicije, ali koje još nisu integrisane politički u formi državne organizacije. Organizovanje nacije u državu, sledi li se logika primordijalističkog shvatanja, ne shvata se kao nešto što bi moglo dovesti u pitanje ovako shvaćen pojam nacije; štaviše, na državu se tu gleda kao na instituciju koja će formalno-pravno štiti osobenu tradiciju koja je u osnovi date nacije. Pošto se ovakva država stavlja u funkciju zaštite date tradicije kao nečeg što je nužno partikularno, ona sebe ne može izraziti u čistim formalno-pravnim terminima, jer bi tada zadobila univerzalni oblik koji bi morao biti neutralan prema partikularnim tradicijama. Naravno, u svojim elastičnijim varijantama, ona se može u manjoj ili većoj meri otvoriti prema elementima univerzalne države, ali nikad radikalno, jer bi u tom slučaju morala odustati od zaštite osobene tradicije kao svog supstancijalnog temelja. Tradicionalnom filozofskom terminologijom rečeno, primordijalistička teorija ne može ni u jednoj svojoj verziji prihvatiti stanovište o radikalnom razdvajanju etosa i nomosa.

Saobrazno tome, njoj odgovara partikulama koncepcija personalnog identiteta, tj. stanovište da osobe razvijaju svoje samorazumevanje, svoje koncepcije dobra i pravde i svoju sposobnost za normativne sudove jedino u *kontekstima* posebne zajednice, tj. posebne tradicije. Ono što je, međutim, odlučujuće za razumevanje primordijalističke teorije jeste činjenica da ona tu partikularističku koncepciju osobe nužno dovodi u

vezu sa kritikom stanovišta o neutralnosti pravnih principa u odnosu na etos. Po njoj su dakle koncepcije osobe, morala, prava i racionalnosti neodvojive od supstancijalnih horizonata određenog načina života, određenog etosa. Kao što ne mogu postojati beskontekstualne, "impersonalne" osobe, isto tako ne mogu postojati ni prema određenom kontekstu neutralni ili nepristrasni moral, pravo i razum.

Otuda je sa stanovišta primordijalističke koncepcije sopstvo uvek situirano, za konkretnu zajednicu vezano sopstvo. Sa tog stanovišta, "kontekst pravde" mora biti neka zajednica koja zahvaljujući svojim istorijski razvijenim vrednostima, praksama i institucijama – dakle, zahvaljujući svom identitetu – obrazuje normativne horizonte koji su konstitutivni za identitet njenih članova i zato i za norme pravde. Jedino unutar tih vrednosnih horizonata moguće je postaviti pitanja kao što su šta je dobro i validno za datu zajednicu i odgovoriti na njih. Principi pravde koji se izvode iz date zajednice kao konteksta, validni su samo unutar njega i mogu se realizovati samo u tom kontekstu; svi pokušaji opravdavanja normi na osnovu davanja prioriteta individualnim pravima ili formalnim procedurama neutemeljeni su jer se pokazuju kao spoljašnji i tuđi bilo kom kontekstu; oni postuliraju nekontekstualizovanu, nesituiranu "apstraktnu osobu" za koju se pretpostavlja da odlučuje o pitanjima pravde na "impersonalizovan" i "nepristrasan način, nezavisno od svog u zajednici konstituisanog identiteta.

Za razliku od primordijalističke koncepcije koja u svom čistom vidu ne implicira distinkciju između običajnosne zajednice i političke zajednice, jer ovu poslednju posmatra kao nešto što ima svoje ukorenjenje u onoj prvoj, liberalno shvatanje usmereno je upravo ka tome da političku zajednicu oslobodi ove njene zavisnosti od običajnosne zajednice. To podrazumeva uspostavljanje radikalne razlike između ovih zajednica kad je reč o načinima njihove konstitucije. Pošto se običajnosna zajednica, kao što je već naznačeno, integriše na osnovu zajedničkog porekla, tradicije i jezika, to onda znači da politička zajednica ne može svoj identitet izvoditi iz zajedničkih etničkih i kulturnih obeležja svojih članova, tj. da se njeni konstitutivni principi ne mogu dovesti u vezu sa kulturno-etničkim terminima. Dosledno sleđenje tog zahteva nužno vodi definisanju političke zajednice u čisto formalnim terminima, tj. njenom postavljanju kao zajednice čija je bit data univerzalizovanom procedurom. Jer samo ukoliko se konstituše na taj način, njen oblik neće biti uslovljen kulturno-etničkim kriterijumima kao supstancijalnim kriterijumima. Jer samo tako, ona se može postaviti kao instanca koja će se odnositi neutralno prema kulturno-etničkim identitetima svojih članova. Naravno, da takvom određenju političke zajednice može odgovarati samo kulturno-etnički neutralan pojam nacije, tj. čisto državno-teritorijalan pojam nacije. Svaka skupina ljudi, bez obzira na njihovu kulturno-etničku strukturu, predstavlja naciju pod uslovom da su oni postigli konsenzus, eksplicitni ili prećutni, o obliku vladavine pod kojim će živeti. Kad bi se kojim slučajem svi ljudi

sveta opredelili za jedan zajednički oblik vladavine – što je, naravno, utopistička pretpostavka – oni bi, bez obzira na njihovu različitu rasnu i kulturno-etničku pripadnost, predstavljali jednu naciju. Drugim rečima, liberalni pojam nacionalnosti određen je državljanstvom, tj. pripadnošću određenoj državi kao eminentno političko-pravnoj kategoriji – svi članovi jedne države pripadaju jednoj te istoj naciji.

Jasno je da iz liberalne radikalne distinkcije između političke i prepolitičke zajednice koja je proizvod radikalnog odvajanja nomosa od etosa, proizilazi nespojivost liberalizma sa bilo kojom partikularističkom koncepcijom personalnog identiteta, tj. sa koncepcijom tzv. "vezanog" sopstva. Liberalna teorija upućena je nužno na tzv. nevezano sopstvo, tj. na sopstvo koje nije vezano ni za kakva prepolitička, primordijalna obeležja. I to otuda što osoba kojom barata liberalna koncepcija ne može biti nosilac kulturno-etničkog identiteta već nosilac formalnih prava, pravni subjekt.

Mnogi primordijalistički nastrojeni kritičari liberalizma previđaju da osnovna razlika između između liberalne i primordijalističke koncepcije osobe proističe iz činjenice što one nisu locirane na istom konceptualnom nivou. Razlika u konceptualnim nivoima pak može se odrediti razlikom između normativističke i ontološke perspektive.

Ona prva – normativistička – ne nastoji da postavi bilo koju etičku vrednost ili posebnu koncepciju života kao svoj ideal; njen ideal je pre postavljanje pravnog okvira koji će svakom pojedincu garantovati mogućnost da sam odabire, razvija i revidira vlastiti identitet i vlastitu koncepciju dobrog života. Garantovanjem te mogućnosti ne daje se unapred nikakva supstancijalna determinacija onoga što bi trebalo smatrati dobrim životom, tj. onoga što se ima smatrati vrednim. Upravo zato što liberalna koncepcija pravne osobe daje legalitet svim mogućim projektima dobrog života pod uslovom da oni ne dovode u pitanje nju samu, ona ne može biti određena nijednim od tih posebnih etičkih projekata; tj. ona je nezavisna od bilo kojeg od njih. Otuda liberalnu "pravnu osobu" treba posmatrati kao nešto što prethodi partikularnim identitetima i što ih stoga omogućuje. Ali to prethođenje pravne osobe treba shvatati normativno a ne ontološki: ne postoji nijedna posebna kultura i etička vrednost koja može, objektivno ili u univerzalno obavezujućem smislu, imati primat u odnosu na deontološke – u ovom slučaju formalnopravne – norme. Fundamentalni interesi i ciljevi nisu toliko fundamentalni da bi se unapred isključivala mogućnost njihove promene.

Za adekvatnu interpretaciju razlike između primordijalistički shvaćenog subjekta kao lingvistički, kulturno i istorijski određenog subjekta i liberalno shvaćenog subjekta kao desupstancijalizovanog subjekta bitno je uočiti da oni pripadaju različitim tipovima zajednica, ili, ako se hoće, različitim vrstama konteksta.

Zajednica kojoj pripada liberalna pravna osoba jeste pravna zajednica u kojoj vladaju drugačiji tipovi odnosa i priznanja nego u običajnos-



noj zajednici. Pravo obavezuje osobe da deluju ne na moralno ispravan način već na način koji je u saglasnosti sa zakonom. Kao pravne osobe, ljudi su adresati institucionalizovanog prava koje je zakon političke zajednice. Kao građani, oni su istovremeno tvorci tog prava. Razlika između osobe kao nosioca formalnih, negativno-pravnih sloboda i osobe kao nosioca partikularnog identiteta jeste razlika između institucionalnog i neinstitucionalnog (privatnog) identiteta. Onaj prvi je formalno-pravna garancija slobode stvaranja, razvijanja i menjanja onog drugog identiteta. Unutar liberalne pravne zajednice vlada logika univerzalnog i jednakog priznanja pojedinaca, bez obzira na njihov partikularni identitet.

Odvajanje nomosa od etosa, tj. nosioca prava od nosioca partikularnog identiteta (čime se desupstancijalizuje, deontologizuje pravna norma) samo je drugi izraz za odvajanje prava od tradicije. Odvajanje prava od tradicije ne implicira njeno rastakanje već samo to da ona ostaje bez institucionalno-pravne zaštite. Tradicija zapravo time biva prepuštena sebi samoj; meru komunikacije neke tradicije sa drugim tradicijama i meru dinamike njenih promena određivače ona sama. To što tradicija gubi u liberalnom modelu nepsrednu normativnu snagu ne znači da ona time gubi i svoju integrativnu funkciju – stvar je jedino u tome što njena integrativna funkcija uzima oblik socijalne integracije, integracije na nivou društva, pošto je funkciju normativne integracije preuzelo pravo. Dakle, razdvajanjem prava i tradicije razdvajaju se i dva tipa integracije koja se u čistom primordijalističkom modelu nalaze u odnosu tesne povezanosti – normativni i socijalni. Prvi tip integracije konstituise i jača pravno-politički identitet države i zajednički građanski identitet koji je neodvojiv od jedinstvenog, neizdiferenciranog građanskog statusa. Drugi tip integracije predstavlja bazu društvene solidarnosti i patriotizma.

U dosadašnjem tekstu izneo sam na sažet način dva osnovna modela nacije i iz njih proishodeća dva odnosa prema tradiciji. Naravno da treba praviti razliku između čistih modela (ja sam zapravo njima baratao) i realno-istorijskih tvorevina koje po pravilu u manjoj ili većoj meri odstupaju od onih prvih. Ta odstupanja nisu ništa drugo do svedočanstva o tome da pod pritiskom realnog života dolazi do izvesnog *kompromisa* između ovih različitih normativnih perspektiva, što će reći da se svaki od tih modela otvara prema elementima onog drugoga.

Navešću primer uvođenja manjinskih prava u liberalni model. Kažem uvođenja, jer ne postoji način da se manjinska prava priznaju na osnovu liberalnih principa; ona se mogu priznati samo na osnovu kulturno-etničkog principa. Iz prostog razloga što se liberalno shvaćena prava stiču *nezavisno* od kulturno-etničkog pripadništva: drugim rečima, to pripadništvo ne može biti osnova za liberalno shvaćena prava jer u protivnom slučaju ne bi moglo doći do odvajanja političko-pravnog od kulturno-etničkog obrasca; dok se manjinama kao kulturno-etničkim grupacijama prava mogu dodeljivati samo na osnovu kulturno-etničkog pripadništva – uostalom, one same opravdavaju svoje zahteve u vezi s pravima tim

razlozima. Usled pomenutoga, između liberalnih i manjinskih prava nužno postoji latentna napetost: u kojoj meri će se ona manifestovati, to zavisi od samog karaktera manjinskih prava, zapravo od toga da li ona ugrožavaju zajednički pravno-politički identitet date države, slobodno kretanje ljudi, kapitala, novca, usluga itd; kada bi se u nekoj državi individualna prava sticala isključivo po osnovu kulturno-etničkog pripadništva to više ne bi bila građanska država. Dakle, u svim modernim državama u kojima postoje manjinska prava – zahvaljujući životnim nalogima kontingentnog odnosa snaga – na delu je određeni *kompromis* između dva navedena normativna modela nacije, između liberalno-građanskog i kulturno-etničkog principa. Unošenje manjinskih prava u ustavni aranžman predstavlja, u stvari, *primordijalističku intervenciju* u liberalnu, tj. neetničku koncepciju nacije.

Naravno, ukoliko je reč o demokratijama liberalnog tipa, onda ovaj kompromis sa kulturno-etničkim konstitucionalnim principima ne bi smeo dovesti u pitanje minimalističku liberalnu koncepciju, tj. konstitucionalne uslove bez kojih ne može biti liberalne države – primat individualnih prava nad zajedničkim dobrom i minimum jedinstvenih pravila igre. Ista logika, samo sa obrnutim predznakom, važi i za države zasnovane na kulturno-etničkom principu.



---

Lino Veljak

Filozofski fakultet  
Zagreb, Hrvatska

## ISKUŠENJA NA PUTU OBLIKOVANJA IDENTITETA

Ako bih kratkom (pa samim time i suženom, da ne kažemo reduci-  
ranom i osiromašenom) definicijom htio obuhvatiti bit onoga čemu sam  
se u životu posvetio, ta bi definicija morala glasniti: posvetio sam se kritici  
i dekonstrukciji lažnih alternativa. A iskušenjima jednostavnog, odviše  
jednostavnog uspostavljanja takvih alternativa i sljedstvenim – jednako  
tako krivim i promašenim – opredeljivanjima za jednu od ponuđenih stra-  
na obiluju doslovce sve dimenzije života i mišljenja. Kada se problema-  
tizira odnos između imperativa integracije u svijet i težnje za očuvanjem  
autentičnosti i autohtonosti s raznih nam strana nude upravo alternativu  
takvog tipa. Nameću nam da se opredijelimo između tradicije i integra-  
cije.

No, prije nego što ćemo se posvetiti razmatranju argumenata kojima  
bi se htjela dokazati lažnost ponuđene alternative, neophodna je jedna  
napomena. U svakoj lažnoj alternativu po pravilu se može naći neka  
racionalna srž. Lažne alternative ne razlikuju se od pravih alternativa po  
odsutnosti racionalne srži nego po tomu što su u njima one sadržane u  
degeneriranom, pervertiranom i obesmišljenom obliku. Preciznije govoreći,  
problemski kompleksi koji nameću nužnost teorijskih odgovora a  
najčešće i praktičkih odabira (a ti su kompleksi spomenuta racionalna  
srž) oblikovani su u lažnim alternativama tako da forma koju su oni  
poprimili zamagljuje zbiljske probleme, čineći odnosnu problematiku ne-  
prepoznatljivom i podložnom najrazličitijim vrstama manipulacije. Dekon-  
strukcija pojedine lažne alternative svodi se, dakle, na razdvajanje racio-  
nalne srži od metafizičkih konstrukata (a u lažnim je alternativama naj-  
češće upravo o takvim konstruktima riječ, koliko god njihova metafizička  
ukorijenjenost i odgovarajući karakter bili obično neprepoznatljivi) koji  
obezličuju i obesmišljuju tu srž.

Ako termin *metafizičko* zamijenimo terminom *apstraktno* nećemo  
pogriješiti, ali samo pod pretpostavkom da pod apstraktnim podrazumijeva-  
mo apsolutizirane apstrakcije. No, da ne bismo ostali na razini apstrak-  
cije (ovaj puta u kolokvijalnom značenju), možemo se poslužiti jednim  
aristotelovskim primjerom. Lažna alternativa poprima oblik pitanja: treba  
li biti škrt ili rasipan? Aristotelovsko bi razrješenje ove – očigledno lažne  
– alternative glasilo: ne treba biti ni škrt ni rasipan, nego treba mjerom  
zlatne sredine pomiriti štedljivost i darežljivost. Škrtost je degenerirana

(ne-umjerena) forma štedljivosti; na jednak je način rasipnost izrođena (opet ne-umjerena, racionalne mjere lišena) darežljivost. Razlika između škrtosti i štedljivosti odnosno rasipnosti i darežljivosti nije kvantitativne naravi, ne može se ustanoviti brojčano definirana univerzalna granica koja vrlinu razdvaja od njezine degeneracije (aristotelovska analogija proteže se i na razliku dobrih od degeneriranih oblika monarhističke, aristokratske i demokratske vladavine u sferi politike), ona uvijek ovisi o oklonostima ("kontekstu") i uvijek je obilježena diferencijom racionalnoga od iracionalnoga, umnog poretka od bezumlja samosvrhovite moći: bezumlje objedinjuje tako raznolike pojave kao što su patolojska škrtost, autodestruktivna rasipnost (u oba slučaja akter djelovanja koje obilježavaju kao izraz bolesne škrtosti ili iste takve rasipnosti prakticira svoju moć, koliko god ona u danom slučaju bila beznačajna: da bi netko bio škrt – dovoljno je da posjeduje neko minimalno materijalno ili dugo razmjenjivo dobro, primjerice neku najbeznačajniju svotu novca, čijim će uskraćivanjem demonstrirati svoju obuzetost škrotošću), tiraniju, oligarhiju i anarhiju. U svim tim slučajevima (i brojnim drugim mogućim analogijama, kakve se mogu preuzeti iz Aristotelove etike i politike, ali u još većoj mjeri i iz novije literature odnosno iz novijih životnih i historijskih iskustava) na djelu je deficit u racionalnosti ili pak instrumentalizacija racionalnosti u neke načelno iracionalne svrhe.

Moguće je racionalno pomiriti štedljivost s darežljivošću, naći pravu (kontekstualno odredljivu) mjeru, štedljivost logički gledano nije ni kontra-rama ni kontradiktorna darežljivosti; nije, međutim, moguće pomiriti škrtost s rasipnošću, već i zato što se ni jedna ni druga ne mogu pomiriti s principima racionalnog djelovanja.

Nakon ovog metodičkog uvoda slijedi retoričko pitanje: *Treba li biti škrt ili rasipan?* Prevedeno na rječnik pojmovnog i tematskog okvira našeg problema pitanje glasi: *Treba li ustrajati na tradiciji ili srljati u integracije?*

No, prije analize pitanja valjalo bi razjasniti noseće pojmove. Tradicija je u našem kontekstu (definiranom antitetičkim suprotstavljanjem tradicije i integracije) ponajprije konotirana kao nacionalna tradicija (čemu se onda pridaju posebne odredbe, kao što su kulturni identitet zasnovan na – u nacionalnom ključu reinterpretiranoj – baštini, vjerski identitet utemeljen opet primamo na nacionalnoj tradiciji, itd). Pod integracijom se pak podrazumijevaju europske, euroatlantske i globalno-globalizacijske integracije (svodljive na parolu koja govori o "uklapanju u svijet" ili apelira da "živimo kao sav narmalan svijet"). Pitanje bi, dakle, glasilo: *Trebamo li ostati vjermi našem baštinjenom identitetu ili ga se odreći u prilog žuđena "ulaska u Europu", obećanog blagostanja i tzv. normalnog života?*

U tom je pitanju sadržana lažna alternativa. Kako je do nje došlo? Ona se, kao i inače pri oblikovanju bilo koje lažne alternative, formirala tako što se metafizički hipostazirao jedan od spomenuta dva pola, što automatski implicira i proces uspostavljanja apstraktnog karaktera sup-

rotnog pola. Na razini banalnog primjera hipostaziranje može biti posredovano integrističkim, fundamentalističkim razumijevanjem nacionalne tradicije, kakva dolazi do izražaja u tvrdnjama prema kojima je "naš junački narod (sasvim svejedno koji, sve fundamentalistički reinterpretirane nacionalne povjesnice govore o junačkom, poštenom i svim vrlinama obdarenom narodu) nikad nije vodio osvajačke ratove, svi susjedi su mu odvajkada radili o glavi, pokušali ga pokoriti i uništiti i sam spomen na njegovu opstojnost, a i danas je tako, i danas nas svi mrze i svi nam zavide, zavjera protiv našeg naroda poprimila je krajnje zabrinjavajuće razmjere", itd. Odatle pa do poznatih zakletvi tipa "Ako treba jest ćemo i travu (ili, u drugoj verziji, korijenje), ali ćemo ostati svoji i samosvojni, ponosni i dosljedni u obrani nacionalne časti", samo je jedan korak, i to je korak koji slijedi logičkom nužnošću. Tko ne izvede takav zaključak iz prethodno navedenih premisa pokazuje tek svoju nedosljednost (inkoherentnost i inkonzistentnost, ako se tako hoće).

*Ostati svoj znači, ne po sebi već kontekstualno, zamjenu autentičnosti izolacionizmom i ekskluzivizmom. Nije problem, bar ne glavni problem, u nacionalnom romantizmu koji konstruira uljepšanu sliku prošlosti. Još je manje problem u težnji da se sačuva autentičnost nasuprot realnim prijetnjama nivelacije i uniformizacije svijeta. Realni problemi iz kojih proizlaze zbiljske teškoće na putu oblikovanja identiteta leže na drugoj strani. Prva razina može se opisati kao podlijeganje sklonosti autističnom etnocentrizmu: tada se vide samo "naše patnje", "nama nanesene nepravde", uzdiže se "naša humanost" i tako redom, a ne vidi se druga strana, ne vidi se, primjerice, nešto što je uočio još Augustinov učenik Orosius: svaka rimska pobjeda bila je popraćena nečijim porazom, svaki pobjednički trijumf značio je patnje i nevolje onih koji su poraženi i porobljeni – i zato slavnu rimsku prošlost valja promatrati i s aspekta poraženih i unesrećenih. Princip uvažavanja druge strane dade se primijeniti i u slučajevima manje trijumfalnih nacionalnih historija, on u svakom slučaju može poslužiti za relativiziranje apsolutnih sudova kojima se argumentira jedinstvenost i posebnost naše nacionalne tradicije i nacionalne povijesti. Prigovor da je i naša historija zaslužila uvažavanje ("i ako je mi nećemo uzdizati – tko će onda?"), jer valjda i naš narod ima pravo na historijsko sjećanje nije lišen svoje racionalne srži, ali u konkretnom slučaju primjenjiv je u mjeri u kojoj je egocentrikovo ukazivanje na jedinstvenost i neponovljivost svake individualne ljudske egzistencije poslužilo kao argumentacija kojom se opravdava tvrdokomo ustrajavanje na bolesnom egocentrizmu. Prijeđe li egocentrik granice socijalno poželjnog iskazivanja svojega egocentrizma, njegovom će se bolešću pozabaviti odgovarajuće specijalizirane struke i ustanove. S egocentrizmom na razini nacionalne, vjerske i slične fundamentalistički razumljene tradicije stvari su mnogo kompleksnije. Pitanje o motivima širenja takvih tipova kolektivističkog egocentrizma zahtijevalo bi mnogo precizniji opsežniji analizu nego što je to u ovom kontekstu moguće. Stoga će to pitanje biti pres-*

kočeno, uz napomenu da se valja čuvati simplificirajućih odgovora i univerzalnih interpretacijskih ključeva.

Jednako bi tako bilo pogrešno kada bi se dominacija egocentričke interpretacije nacionalne historije uzela kao zadovoljavajući i adekvatan put odgovora na pitanje o uzrocima problematičnih oblikovanja kolektivnih (u ovom slučaju nacionalnih) identiteta. Važniji moment sastoji se u uspostavljanju metafizičkog entiteta nacije (vjere, kulture, donedavno i ideologije odnosno njezine nositeljice Partije, ponegdje i danas rase, itd) koji u bitnome iscrpljuje individualni i svaki drugi identitet, gdje taj metafizički entitet zadobiva gotovo karakter bitka ljudskog bića (onoga, naime, po čemu bića uopće i mogu biti). A kad se identitet statistički relevantnog broja pripadnika neke skupine oblikuje na temelju apsolutizacije nekoga takvog entiteta (ja sam po sebi ništa, a to po čemu jesam vrijedan ili, dapače, vredniji od svih koji se od mene razlikuju po pripadnosti – ima se zahvaliti mojoj nacionalnoj pripadnosti: sve po čemu ja uistinu jesam i sve po čemu ja uopće posjedujem identitet svojstven opstanka vrijednom biću jest moja nacija; ili, pojednostavljeno: *nacija je sve, individua bez nacije nije ništa*) uspostavljene su pretpostavke za afirmaciju integrističke vizije (nacionalne) tradicije i nacionalnog identiteta.

Integristička vizija tradicije odlikuje se odbijanjem razlikovanja onih sastavnica tradicije koje se na temelju kritičkog vrednovanja iskazuju kao prikladne za čuvanje i njegovanje (i to ne tek na razini etnofolkloristike) od onih tradicijskih sastavnica za koje se na valjan način može dokazati da predstavljaju elemente porobljavanja, ograničavanja, blokade u bilo kom valjanom opravdanja dokazivom ljudskom smislu. Dakle, radi se o odbijanju diferenciranja vrijednog od nevrijednog, prikladnog za uspostavljanje identiteta redefiniranoga u ključu vrijednosti održanja i opstanka od onoga što ne udovoljava kriterijima opstojnosti. Primjer nediferencirana ustrajavanja na ovim drugim, problematičnim elementima tradicije može predstavljati apologetski odnos spram tradicije ratničkih vrlina. Razmatranje uzroka hipertrofiranja ratničke tradicije (što se očituje u širokom rasponu od narodne epske poezije pa do romantičarske i neoromantičarske ili pseudoromantičarske, recentne patriotske i kvazipatriotske publicistike) zahtijevalo bi posebnu pozornost; i ono se u ovom sklopu mora preskočiti. Činjenica da je ta tradicija jedna od dominantnih sastavnica nacionalne tradicije u cjelini nije sama po sebi problematična, ona je objašnjiva historijskim kontekstom i utoliko bi se mogla provizorno označiti kao nešto vrijednosno neutralno. Poteškoća nastaje onog trenutka kada se od nužnosti pravi vrlina i kada se, primjerice, u okviru epske tradicije ne diferenciraju opčehumanistički sadržaji (zaštita slabijih, odbacivanje osvete na nejači, itd.) od afirmacije krvožednosti, osvetoljubivosti ili problematičnih vrlina poput inata. Druga poteškoća nastaje kada se iz romantizmom posredovane epske tradicije oblikuje cmo-bijela slika prošlosti, u kojoj smo mi uvijek junaci i /ili žrtve, a naši protivnici genetski predisponirani zločinci, licemjeri, kukavice i tako redom. Napos-

ljetku, poteškoća se očituje i u kontaminaciji patriotizma (rodoljublja i domoljublja) apsolutiziranim militarističkim vrlinama, gdje se hipostazira vrijednost rata, sile i nasilja. A svako opravdanje rata koje ide dalje od teorije nužnog zla obrambenog rata i u bilo kojoj mjeri hipostazira netom spomenute vrijednosti, posebno ukoliko se oblikuje u kontekstu definiranja kolektivnog identiteta (što u najdrastičnijem smislu važi ako se kolektivni identitet konotira kao metafizički entitet bitka ljudskih individualnih bića i odatle kao temelj ili utemeljenje opravdanosti i smislenosti individualne egzistencije), nužno rezultira duhovnom invalidnošću. Ta invalidnost lišava danu zajednicu obrambenih mehanizama koji je štite od opasnosti autoritarno-totalitarnih i despotskih formi porobljavanja. Elementi tradicije koji (po sebi ili u naknadnim reinterpretacijama) afirmiraju osvetoljubivost i osvetu, isključivost, osjećaj kolektivne nadmoći i više vrijednosti (te s time povezanu nadmenost), bolesnu sumnjičavost, netoleranciju i, naposljetku, autoritarno-patrijarhalni sindrom (iskazan, primjerice, u sintagmi *domaćinska Srbija*), predstavljaju one sastavnice tradicije koje obilježavaju put koji vodi gubitku imuniteta i, konzekventno, u provaliju degeneracije, dekadencije i konačne propasti.

Mnogi uočavaju teškoće opisanog tipa, ali su skloni da kolektivni identitet oblikovan na temelju afirmacije i hipostaziranja spomenutih problematičnih vrijednosti i elemenata vide kao dobrodošlu obranu od globalizacijskog niveliranja i uniformiranja koje je očigledno na djelu. Valja, međutim, naglasiti da nacionalni, vjerski ili kulturni identitet oblikovan na temelju nekritičkog (a u praksi veoma često i izrazito agresivnog) integrističkog pristupa u razumijevanju i vrednovanju odnosne tradicije (koje ilustriraju iskazi tipa: "Sve što je naše samim je time autentično, valjano i stoga predstavlja vrijednost koje se ništa ne smijemo odreći") predstavlja tek prividnu (utoliko i lažnu) zaštitu od globalizacijskog niveliranja i uniformiranja.

Naime, oblikovanje takvog identiteta kao dominantnog obilježja duha neke sredine ili stanovite zajednice ponajprije kompromitira i samu ideju vrijednosti tradicije te, više od toga, pojam autentičnosti. Na taj način afirmacija integrističkog i fundamentalističkog tipa identiteta izravno ide u prilog tradicionalizmu naizgled korjenito suprotstavljenim pomodnim trendovima uniformiranja i prepuštanja stihiji globalizacijske nivelacije. Moguć je još jedan anitički učinak integrističkog identiteta: negativna sinteza okljaštrene tradicije i globalnog kiča (nema, čini se, boljeg primjera takve negativne sinteze od tzv. turbofolka, koji pored svega još i pronalazi forme opravdanja u postmodernističkom relativiziranju svih etičkih i estetičkih kriterija i s time povezanom slavljenju alternative ustajalosti tradicijskoga na jednoj, te mehaničkog oponašanja univerzalizirane dosade na drugoj strani). A tu se nameće jedno retoričko (ali ujedno i etičko i estetičko) pitanje: Kakva je i koja kvaliteta ustrajavanja na nacionalnoj ili kulturnoj tradiciji što je manifestiraju privrženci "turbofolka"? I, konačno, čemu služe takvi tipovi sinteze? Čemu, primjerice, služi (po



samorazumijevanju postmodernistička) arhitektura nastala na temelju sinteze antičkog hrama, modernističke kasame i prigradskog kokošinjca? Koje ona estetičke vrijednosti promiče i kakva je njezina etička i politička konotacija? Ta bi se vrsta pitanja mogla nizati gotovo u nedogled.

Daljnji učinak afirmacije spomenutog identiteta (i u njegovoj antitetičkoj kao i u njegovoj negativno-sintetičkoj varijanti) očituje se u konzekventnom onesposobljavanju odnosno sredine za preživljavanje i opstanak. Proizvedeći izolacionizam, ksenofobičnost i odbacujući sve ono što se ne uklapa u integristički protumačenu sliku vjernosti tradiciji i baštinenim vrijednostima (ili moderniziranim, u ključu postmodernističkog relativizma reinterpetiranim vrijednostima preuzetima iz tradicije, koje se onda doživljavaju kao izraz nadmoći i argumenta za samodostatnost), sredina kojom dominira duh utemeljen na nekom od navedenih tipova identiteta onesposobljuje se za elementarnu komunikaciju s ostatkom svijeta i time gubi mogućnost razumijevanja neumitnih imperativa sve kompleksnijega svijeta. Suprotstavljajući se nužnosti na jednak način na koji odbija podvrgavanje neopravdanim i neprihvatljivim zahtjevima izvansjskih središta moći, dotična sredina odnosno zajednica autodestruktivno potkopava same temelje vlastitog opstanka, postaje tendencijski nesposobna za preživljavanje. Na taj način se ona – posve neovisno o subjektivnim intencijama fundamentalističkih stratega i ideologa – zapravo izručuje u zagrljaj asimilacijskim tendencijama uniformirajućeg i nivelirajućeg globalizma, postaje potencijalnom (i u sve većoj mjeri zbiljskom) bespomoćnom žrtvom najmračnijeg lika globalizacije. Za bilo kakvu autentičnost tu više nema nikakve šanse, nikakve nade. Na taj se način kao konačan učinak metafizičkog hipostaziranja nediferenciranih sastavnica tradicije (kao i njegove postmodernističke prividne korekcije očigledne u spomenutim negativnim sintezama, koje se, međutim, ne odnose tek na sferu popularne umjetnosti nego i na sferu političkog života, oblikovanja društvenih odnosa i kulturnu proizvodnju u najširem smislu riječi) ispostavlja autodestrukcija i neumitna kapitulacija.

Nije, međutim, metafizičko hipostaziranje tek odlika fundamentalističkog tradicionalizma etnocentričke ili ekskulzivističke konotacije. Ono obilježava – u ne manjoj mjeri – i navodno antimetafizičko, racionalno (dapače, hiperracionalizirajuće) i pragmatičko apsolutiziranje vrijednosti integracije. To se apsolutiziranje prepoznaje u prvom redu time što se konstruiraju tzv. univerzalni modeli ekonomije, politike, kulture, društvenog života u cjelini. Modeli o kojima je riječ popraćeni su uvjerenjem u njihovo bezuvjetno apsolutno važenje, odakle slijedi da je dovoljno (a ujedno i opravdano i nužno) mehanički primjenjivati univerzalne modele, uvoziti ih poput svakoga drugog materijalnog ili nematerijalnog dobra i onda ih bez pitanja, bez korekcije, bez ikakve upitanosti aplicirati na sva moguća područja života, omogućiti im da što brže i što bezbolnije koloniziraju sve dimenzije života. A da bi se ta kolonizacija mogla provesti što brže i što djelotvornije, neophodno je – vjeruje se – iz kolonizirane sre-

dine ukloniti sve što strši, sve što se na bilo koji način razlikuje od hipostazirane univerzalnosti ili se od nje po nečemu izdvaja (a da ne govorimo o onome što bilo koje očitovanje te navodne univerzalnosti bilo kako dovodi u pitanje); mora se eliminirati svaku specifičnost i sve momente autentičnosti (sve do jezika). U tom se sklopu parola *Živjeti kao sav normalan svijet* interpretira kao zahtjev da se svaka sredina koja želi integraciju odrekne svega onoga što nije u skladu s uniformiziranih standarda tzv. svjetskog poretka (bilo da je riječ o ekonomiji, bilo o politici, bilo o kulturi, bilo pak o nekoj drugoj dimenziji života). Izvor temeljnih teškoća s tom tendencijom valja tražiti u nekritičkom prihvaćanju svega što hipostazirani model lažne univerzalnosti obuhvaća, u izostanku razdvajanja dobra od zla, sastavnica koje obogaćuju od sastavnica koje osiromašuju, ukratko u inverznoj primjeni onoga istog odbijanja razlikovanja koje obilježava integrističku formu ustrajavanja na cjelovitoj tradiciji.

No, što je problematično hipostaziranju univerzalnog modela? Inzistiranje na tom mehanički razumljenom univerzalističkom modelu proizvodi najmanje dva problematična učinka. Kao što fundamentalistički tradicionalizam nadahnjuje tendencije nekritičkog podvrgavanja nivelizacijskim tendencijama uniformiranja, tako i mehanicistička aplikacija tzv. univerzalnih modela hrani retrogradne tendencije koje se očituju u najraznovrsnijim oblicima fundamentalizma, integrizma i izolacionizma.

Drugi, još destruktivniji učinak očituje se u posljedičnom osiromašenju svijeta. Mehanička primjena tzv. univerzalnog modela rezultira spomenutim nivelacijskim eliminiranjem svih mogućih različitosti i specifičnosti. Ono što važi u biologiji – važi i u kulturi, koliko god primjena biologističke paradigme u sferi ljudske društvenosti i povijesnosti inače bila krajnje sporna, već i uslijed svoje redukcionističke komponente. Razlike (očuvanje diverzificiranosti, i vrsta života i vrsta kulturnih tvorbi) obogaćuju, a cjelina koja se sastoji od raznolikosti (kako unutar pojedine vrste, tako i u brojnosti vrsta) kvalitetnija je od jednoobrazne cjeline, čini prikladniju podlogu za opstanak, razvoj i afirmaciju života. No, ne treba zanemariti ni bitnu razliku između logike biologije i logike kulture i ljudskog svijeta općenito: riječ je o razlici koju na razini metafore ilustrira poželjnost uzgoja rasnog konja ili rasnog psa na jednoj, te nepoželjnost izgradnje rasnog Nijemca ili rasnog Hrvata (Slovenca, Japanca, sasvim svejedno) na drugoj strani. Dok su rasni konji i rasni psi u stanovitom kontekstu veoma poželjni, dotle su rasni Nijemci (i bilo kakvi drugi – genetski definiranom etničkom čistoćom obilježeni – primjerci posebnih vrsta ljudskog roda) poželjni u mjeri u kojoj su poželjni degeneričnost ili zločinačka narav (po razumijevanja njegovih tvoraca odabrana i nadmoćna) nadljudskog bića.

Opisana dva ekstrema, fundamentalističko ustrajavanje na prividu autentičnosti i bezglavo srljanje u nivelaciju, mogu se doista tumačiti u ključu razlike između škrtosti i rasipnosti. U tom smislu se o alternativni

koja nameće nužnost izbora između jednoga od ta dva ekstrema s pravom smije govoriti kao o tipičnom primjeru jedne lažne alternative. Nasuprot te alternative nadaje se mogućnost pomirenja samo naizgled isključujućih imperativa očuvanja autentičnosti i raznolikosti (na temelju razdvajanja onih elemenata kulturnog i drugog nasljeđa koji obogaćuju od onoga u nasljeđu što porobljava) s jedne, te ideje cjeline svijeta (homologne ali ne i homogene cjeline). To je pomirenje praktički moguće u procesu modernizacije (procesu koji nipošto nije lišen imanentnih protuslovlja), ali samo pod pretpostavkom da se taj proces emancipira od tendencija uniformiranja i nivelacije (što se i empirijski potkrjepljuje iskustvom zemalja Europske unije, čija kulturna raznolikost i diverzificiranost očuvane tradicije nisu dovedene u pitanje europskim integracijama; izvori – nesumnjivo evidentiranih – uniformirajućih tendencija jasno se razlikuju od procesa europskih integracija i leže na posve drugoj strani, na strani koju provizorno možemo označiti kao prostor fundamentalističkog neoliberalizma). Kao što štedljivost ne samo da ne mora nego i ne smije i ne može biti škrtoš, kao što darežljivost ne može nego i ne smije i ne može biti rasipnost, pa dakle štedljivost nije škrtoš niti je darežljivost rasipnost, tako ni uključivanje u integracijske (i s njima povezane modernizacijske) procese nipošto ne mora biti popraćeno odricanjem od specifičnosti i autentičnosti, a očuvanje posebnosti, osebnosti i njegovanje tradicije ne mora biti fundamentalistički konotirano.

Ukratko, lažnu alternativu valja odbaciti. Temeljno pitanje modaliteta uklanjanja te alternative jest pitanje o putevima oblikovanja otvorenog identiteta koji ono vrijedno u tradiciji miri s onim valjanim u integraciji (temeljito različitoj, još jednom se mora naglasiti, od nivelacije). Antiteza ukidanju definirane lažne alterantive jest tek vrtnja u krugu, krugu bez izlaza: vrtnja između škrtošti koja se korigira rasipnošću i patologije rasipnosti koja prelazi u jednako tako bolesnu škrtoš, što može proizvoditi samo sve dublje potonuće u bezdane autodestruktivnosti. Uvid u lažnost te lažne alternative iskazuje se stoga kao elementarna pretpostavka racionalno utemeljena individualnog i kolektivnog opstanka. A nasuprot negativnim sintezama započinje tegobna, nipošto jednostavna i u pogledu svog učinka ničim zajamčena – ali nužna – potraga za modusima pozitivne sinteze, za putevima koji vode pomirenju darežljivosti i štedljivosti.

---

**Denisa Kera**

Faculty of Arts and Philosophy  
Charles University  
Prague, Czech Republic

## **REVOLTS AGAINST THE TRADITION AND CONTINUITY AS THE BASES OF THE EUROPEAN IDENTITY: REVOLUTIONS, INVENTIONS AND NEW BEGINNINGS**

The European culture in the last few centuries has been characterized by a set of concepts opposing the notion of a tradition from different perspectives. Modern culture, modernity, industrial culture, the age of technology, Enlightenment, intellectual secularization, disenchantment from nature, political revolutions, avant-garde etc., all openly oppose the past and the values of the continuity in the name of some new beginnings, different ideas of progress and other heterogeneity. Paradoxically, these attempts for new beginnings are themselves part of history and "tradition" of revolutions and inventions that characterize the European civilization ever since the 16<sup>th</sup> century and the battle of the ancients and moderns that developed from the conflict between realism and nominalism and translation controversies over Aristotle and Plato.

What does the break with the tradition mean when we take into account paradoxes involved in such attempts? Does the "repetition" of revolutions, the "tradition" of inventions and the "history" of new beginnings challenge the meaning of what is European tradition or do they all present certain symptom of losing continuity and tradition? What consequences does this have for the whole idea of integration and for the attempts of the post-communist countries to integrate in Europe?

In this paper we plan to show that the revolts against the past and the tradition have a history and continuity that does not present a threat of disintegration or chaos. Revolts are an integral part of the unique European identity and they define the "Western culture" as a project open to new challenges and different forms of alterity. For this reason, we believe that any integration is as much a process of redefining our own past and the origins as it is an experiment with new ideas, cultures, and today also technologies. To demonstrate this, we are using two important examples of redefinition of the tradition that show the relation to alterity as a core concept: the insight by Rémi Brague about the ancient Rome and its *secundarité* as the model of the European identity in general and the concrete example of the scientific revolutions in the

16<sup>th</sup> century that present important alterity (technological inventions) that played significant role in the process of formation of the European identity.

We openly oppose the strategy of searching for common grounds in different cultures or claims that some region or tradition was always part of Europe or originated in Europe. This strategy of integration will never do justice either to Europe or the country that is looking for integration. Crucial for the integration of the South, East and Central European countries is the ability to concentrate on the future of Europe and to recognize the new beginnings and heterogeneity as the bases of the European identity.

### What is the European tradition and how much European can you get?

Tradition and continuity are not synonymous in the case of the European identity. The same "original" tradition is often understood in different ways at different times. When we compare the function and the meaning of the ancient Greek tradition in the Middle Ages, Renaissance, and later, we are speaking of three or more completely different Greeces. At the same time, there is continuity of interpretation of the Greek tradition defined by a set of texts that are preserved from the ancient times. In this respect we can say that there is a tradition of dialog and reinterpretation of what was old Greece but not of continuity with the old Greece.

Within this paradoxical relation between tradition and continuity, there is an important dynamics of what is original (intrinsic, proper) and unoriginal or foreign (alien, different) that constitutes the European uniqueness. The European identity could be seen as different attempts to thematise two opposite views on alterity and tradition. On one side, the otherness as the source of inspiration and admiration in the case of Greek relation to Egyptians, Roman relation to Greeks, Christians relation to Romans, Greeks and Jews, and the later fantasies about the noble savage. On the other side, the alterity was often seen as something barbaric and evil. Everything admirable that happened in Europe is a result of the positive attitude towards alterity while all the wars and evils were results of some refusal to accept and explore some new alterity. We can look at the whole development of Europe as a long history of constant references to something else and different than itself. Even colonial Europe was made possible because of its interest in foreign spices more than its interest in itself, its tradition and identity.

In what sense then are we to speak of the European, Western, Euro-Atlantic tradition? The European tradition is simply a practice more than some original historical period (ancient Greece) or even idea (like classical liberalism or colonialism). This practice is described by Rémi

Brague as a process of assimilating foreign cultures and ideas as our own, a process he often calls renaissance because the old and foreign is absorbed as new and inspiring. Tradition is then simply this structure of appropriation and transmission of the content that is not our own. In this sense, the European culture is a culture of "secundarity" (*secundarité*) and eccentricity since it does not have an intrinsic origin or even a firm center. The relation to alterity, to foreign traditions and cultures is constitutive for the European identity, and this trait of the European civilization is what Rémi Brague calls the Roman attitude.

To be Roman in this sense simply means to be a Barbarian and Greek at the same time, to believe that it is not the mother tongue that makes us better human beings but our relation to some foreign language and our ability to translate. It also means to acknowledge that our culture is not really ours but acquired from other cultures. The relation to the origins and tradition is therefore not that of a *fysis* (natural, continual grow) but that of *auctoritas* (socially constructed, decided and given event).

Most of the Roman myths are actually myths of starting something new that did not exist before but at the same time it is not an absolute beginning that refers only to itself. It is rather a repetition of old principles that become principles of new development in processes like "*translatio studiorum*" and similar transmissions of foreign and old cultures. We should not forget that Aeneas is actually an emigrant from Troy that started anew in a different country and set up a precedent for all other emigrants that came later and that are still coming to Europe. That is the reason why the Roman attitude says more about Europe than its Greek or Christian roots. We "became" Greek (heirs of the Classical tradition) and Christian only because we were Romans, and if not for the Rome, these cultures would have been completely forgotten. What makes Rome and Europe different that other great traditions and civilizations is their appropriation of something foreign and their culture of translation and alterity.

While Rémi Brague understands this alterity only in terms of other cultures, especially Greek and Jewish culture, we want to extend it also to other forms of otherness like inventions, new technologies but also the discourses on new beginnings in philosophy (Aristotle, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger). This will help us render the integration process as a process of admiring foreign and new ideas and not as a process of searching for origins, roots and some mythical past that will prove our uniqueness and autonomy. The intellectual history of Europe is simply a process of transmissions and borrowings that provoked new ideas. What is unique about this culture is that it is actually not owned nor invented by itself. It is just a series of renaissance and revolutions that make this culture "eccentric" rather than original.

The concept of tradition is simply an unstable concept and not necessary opposed to the notion of revolution. Tradition in the European context means not preservation and continuity with our own past but more importantly attempts to assimilate foreign traditions and other forms of alterity. Europe is continually redefining its own past and traditions and experimenting with new ideas and heterogeneous items. It is this exchange rather than attempts to keep it clean and simple that open the unique European perspective. The opposition between tradition and revolution is therefore constitutive for the European identity and any integration plan. We have to rethink this important opposition along the lines of one important opposition that include the most important challenge of our times, the one between nature and technology, innovation and history.

## European Tradition between the Nature and Technology

The Roman incorporation of the Greek culture and the later incorporations of the Roman and Jewish cultures in the Christianity are examples that Rémi Brague uses to illustrate his thesis about the European „secundarity“. Secundarity is a strategy of incorporation and assimilation of the foreign as the bases of the shifting, “eccentric” identity of Europe. In our opinion, this should also include another examples of alterity: the scientific inventions and technologies that played an important role in the development of Europe.

Rémi Brague is very suspicious of the role of technology because he believes that the discourse on new technologies is often operating with what he calls “marcionism” and “gnosis”. For him, these are typical examples of ideology that advocates absolute discontinuity and destruction of the past that actually isolate us from the nature, history and the world around. We will try to show that the impulse behind any radical rhetoric of new beginnings is only another search for alterity and that this does not necessarily lead into destruction of the past but opens new alternatives in the development of the European identity.

Projects advocating new beginnings emerged during centuries not only in scientific discourses but also in philosophy and politics and they initiated important emancipatory processes that display European intellectual and political history as an excess of alterity. In the case of the new information technologies, nanotechnologies and biotechnologies this alterity is opposed to what we believe is nature and natural. We invent technologies that can destroy the whole planet but also radically transform our bodies and the world around us because we decided to open ourselves and learn another “foreign language” – the programming

languages, the language of our DNA, atoms and other phenomena that present radical alterity to what we believe is given and natural.

While translation from old and very different cultures shaped the Europe of the past, today it is the translation of different codes of the nature and the machines that shape the new Europe and actually the whole world. When we translate from any foreign language we have to reject and relativize our notions and intuitions about our origin and any determinism inherited in our nationality, religion or even bodies and environment in the case of new digital technologies and biotechnologies. These new technologies are actually technologies of 'becoming', emergence and autopoiesis in the sense of self-organization and even self-reproduction that transform the difference between machine and organism, the natural and the artificial, and *fysis* and *techné*. With these new technologies we can change the meaning of what is there in the world, the conceptualization of what is being. The old concepts like nation and even culture become almost obsolete. Of what nationality could a cyborg or a genetically constructed and modified be? The integration of nature and machines, our old notions and new possibilities offered to us by these technologies will again change what is Europe in a more radical way than the previous "revolutions".

### The old rhetoric of new beginnings and the new practice of old sciences

To understand these new forms of alterity connected to new technologies and to the science in general, we should look at the technological inventions of the 16<sup>th</sup> century and the paradigm revolutions in astronomy, anatomy and other sciences. This is a crucial period to understand any later revolts against the tradition and the complex relation between the tradition and revolution and the whole logic of repetition and new beginnings.

The early inventions provoked whole controversy between the contemplative and the pragmatic reason, between the liberal arts and the mechanical arts, theory (rhetoric) and practice, and most importantly, between words and things. It transgressed the scholastic preoccupation with ancient texts and their interpretation and introduced different and new forms of alterity that is not connected to our past (ancient Greece) but to our future. Suddenly experiments became as important as our history and the inventions and new things became as important as our words. However, these scientific and technological revolutions in the 16<sup>th</sup> century were not destroying the past but paradoxically continuing in the Christian project of salvation and perfection. The ideology of a new beginning and the faith in progress are very much related to the idea of creativity of the Man as God's gift to humanity. We can subsume to this



Christian idea even the later discourses on democratization of the society with the advent of electrification, telegraph or the Internet.

The ideology of progress and the glorification of science and technology as instruments of salvation and democracy are radical in terms of effects but not in terms of words. We can see this in the early and very known proponents of this ideology of technological progress and a new beginning – Francis Bacon and René Descartes. In the case of Descartes it has the form of a search for the foundations of knowledge and science in the absolute certainty of the thinking subject. In Bacon, it is his idea of instauration, restoration of our power over nature given to us by God that is reminiscent of one of the names of God (Deus is conditor, conservator and instaurator universi).

It was believed that after the fall from heaven we lost our power over the creation and our innocence, and while religion should restore our innocence, science was meant to restore our power over the creation. In the case of Descartes it was not so much the power over the creation that needed to be restored but the method of invention used by the ancients that is believed to be the „foundation“ of science. On one side Descartes positions the solitary individual work against the work of many as an evidence of creativity and reason but at the same time the search for method is a search for the forgotten knowledge about method that ancients used. We are simply looking for a process that produces new inventions and not only accepting the results of the ancients.

The „restoration“ and the new beginning is understood in terms of actions of the thinking subject (Descartes) or the logic of the induction and experiment (Bacon) but in both cases it is making reference to the past. The natural laws that Bacon is trying to formulate are actually rules how to manipulate the nature, a power that was lost, while in Descartes the creative act of the subject also repeats the actions of God that creates the world in every moment by his pure will. The only difference between Bacon and Descartes was that Bacon did not believe that mathematics would be so important for sciences while Descartes translated the qualitative aspect of nature into mathematics.

What is important to point out in both of these examples is that the idea of *Ars Inveniendi* and the *Homo Faber* glorifying the human ability to create because that is the sign that God created Man in his image or a sign of a rational being celebrated by the ancients. Bacon believed that the restoration of the sciences means something like a second creation while Descartes believed he could think like a Greek not only to accept the results of “Greek” thinking. These radical theories of new beginnings as the model ideology of progress are actually anything but original – they repeat the Christian idea of linear time as a time of salvation and in the case of Descartes the older and true knowledge of the Greeks.

Another important reason why the sciences and technology did not present the absolute break with the past but attempts to incorporate new

alterity is the "oriental" image of sciences and technology in the past. That sciences did not originate only in Europe – this fact is acknowledged not only by Bacon and Descartes but even earlier by Montaigne and many other authors. All the inventions and scientific discoveries were easily attributed to Egypt, China, India etc.. All technologies and automata were believed to have come from the East. The sciences and technology were always embraced as something foreign to us that we have to integrate. We can conclude that even in the case of sciences that seem to constitute the unique development of the European civilization, we kept culture of translations and admiration of the East and of the foreign. The problem of new beginnings and revolutions is therefore not a sign of Marcionism, gnosis or other radical theory but a strong belief that our identity is a continual struggle to establish identity, it is a process of becoming, of changing and discontinuity and constant encounters with new alterity.

### References

- Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Editions Critérian, 1992.  
Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris, 1999.  
Antonio Perez-Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford University Press, 1988.  
Molland Georges, *Mathematics and the Medieval Ancestry of Physics*, Aldershot, Variorum, 1995.  
Stephen Gaukroger, *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Harvester Press/New York, Barnes and Noble, 1980.  
Stephen Gaukroger, *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, Dordrecht & Boston, Kluwer, 1991.  
Stephen Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.



---

Jovan Komšić

Ekonomski fakultet u Subotici

Univerzitet u Novom Sadu

Institut društvenih nauka

Beograd, Srbija

## KONTROVERZNI KONCEPTI DEMOKRATSKE IZGRADNJE NACIJE U MULTIKULTURNIM DRUŠTVIMA

### VOJVOĐANSKI ISTORIJSKI I SAVREMENI KONTEKST

Opređeljujući se da u relacionom kontekstu integracije i tradicije skiciram nekoliko aspekata problema demokratske "izgradnje nacije" u multikulturnom socijalnom ambijentu Srbije, držim da nam za razumevanje prirode aktuelnih integrativnih i dezintegrativnih trendova, kao i za promišljanje adekvatnog plana institucionalnih reformi značajno mogu pomoći kulturološka i sociološko-politikološka istraživanja specifičnih problema stabilizacije demokratije u tzv. "novim državama" i "pluralnim društvima"<sup>1</sup>.

Kliford Gerc (*Clifford Geertz*) bi to pitanje nazvao *integrativnom revolucijom* u novim državama koje nisu nacije i nacijama koje nisu države. Reč je, dakle, o "dualnim", "multiplim", "mozaičnim", "komponovanim" društvenim strukturama koje su u traganju za identitetom raspolučene imperativima primordijalizma (organicizma, tribalizma, parohijalizma, komunalizma), s jedne strane, i modernosti (civiliteta, vladavine prava i materijalnog napretka), s druge strane (Gerc, 1998: 5-13, Knjiga 2). Upućujući, u tom smislu, na kompleksnu prirodu nacionalizma, Gerc nam razložno sugerše da nacionalističku ideologiju i stvamost zadocnelih nacija posmatramo u kontekstu napete dijalektičke uzajamnosti i interakcije *esencijalizma* ("izvornog načina života", koji odgovara Macinijevoj "potrebi da se postoji i ima ime") i *epohalizma* ("Duha vremena" koji je Edvard Šils nazvao "željom da se bude moderan") (Gerc, 1998: 329, 332, 344, Knjiga 1).

---

<sup>1</sup> Termin "nove države" koristimo u značenju koji mu pridaje Kliford Gerc i koje se svodi, pre svega, na na označavanje zemalja tzv. Trećeg sveta koje su stekle nezavisnost posle Drugog svetskog rata. A, kad kažemo "pluralno društvo" mislimo na Eksteinovu (*Hary Eckstein*) i Lijphartovu (*Arend Lijphart*) definiciju segmentiranih društava u kojima političko organizovanje i podele manje-više vemo odslikavaju granice objektivnih, kulturalnih rascepa (religijske, ideološke, jezičke, rasne i etničke naravi); Vidi: K. Gerc, *Tumačenje kultura*, Knjiga 1, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, str. 323; kao i: A. Lijphart, *Demokracija u pluralnim društvima*, Globus, Zagreb, 1992, str. 11-12.

Kao posebno zanimljive za našu temu, izdvajam Gercove analize četiri faze nacionalizma i njima odgovarajućih ideoloških kombinacija, koje mogu ići čak do paradoksalnog spoja "intenzivnog epohalizma" i "intenzivnog esencijalizma" (Gerc, 1998: 335, Knjiga 1). Naročito je relevantno zapažanje da su primordijalna čuvstva ukorenjena "u neracionalnim temeljima ličnosti" pa, "otuda, nove države – ili njihove vođe – ne smeju da potcenjuju primordijalne veze ili čak da negiraju njihovo postojanje, kao što su to često pokušavale, već moraju uspeti da ih pripitome" (Gerc, 1998: 35, Knjiga 2; kurziv J. K.) Takvo "političko sređivanje" parapoličkih obrazaca izražavanja, u smeru građanskog poretka i neutralne države, ponudilo je poslednjih decenija prošlog veka, veli Gerc, "zbunjujuću sliku različitih institucionalnih i ideoloških odgovora". Čitavom tom šarenilu, izazvanom "upornošću primordijalnih pitanja", zajednička je "samo teška situacija" i neophodnost *neumornog eksperimentisanja* (Gerc, 1998: 36-37, Knjiga 2).

Bez obzira što bi neko mogao primetiti da prethodni nalazi komuniciraju sa empirijom 66 vanevropskih zemalja, koje su od 1945. do 1968. godine nastale oslobođenjem od kolonijalne uprave, mislim da je posredi vrlo korisno uputstvo za analizu aktuelnih problema demokratije u heterogenim državama postkomunističke tranzicije. Na tom fonu, izdvajam i metodološki značaj Linc-Stepanovih (*J. J. Linc and A. Stepan*) istraživanja komplementarne ili, pak, konfliktno logike na relaciji: *državno pitanje – demokratizacija*, uključujući i nalaz da su "neki načini razrešavanja problema državnosti... sami po sebi, inkompatibilni sa demokratijom" (Linc i Stepan, 1998: 41-48), kao i Lijphartovih (*A. Lijphart*) i Dalovih (*R. A. Dahl*) analiza demokratskog "prilagođavanja politike" posredstvom ideja i institucija konsocijalne (konsenzualne) demokratije.

Poentirajući uvodnu formulaciju problema, izdvojiću tri osnovne teze. Prvo, iz navedene teorijske perspektive moguće je dobro razumeti prirodu istorijskih i savremenih kontroverzi oko modela "izgradnje nacije" na prostorima multikulture Vojvodine.

Drugo, kao što mađarska i srpska politička misao XIX i XX veka nudi brojne primere oprečnih viđenja institucionalnih poluga modernizacije i demokratizacije države, tako se i u savremenim debatama u Srbiji uočavaju dva bitno različita pristupa "ideologizovanju" države i nacije, odnosno dva modela demokratskog "institucionalnog inženjeringa" (Poper). Jedan je homogenizovanje socijalno-kulture osnove posredstvom centralizovane "nacionalne države", a drugi je "demokratska konsocijacija" i institucionalno priznavanje tradicionalnih, ekonomskih i etno-kulturnih razlika u okviru decentralizovane (regionalne) države.

Treće, bez obzira na brojne činjenice koje govore u prilog nadmoćnosti tvrde i isključujuće "nacionalističke strategije", moje je stanovište da jedino konsocijalna politika "uobličavanja multikulturalne političke zajednice" (O tome: Kiš, 1997/1998: 904), građanska politika "pluralnih identiteta" (O tome: Volcer, 1995: 173, 175, 179-180) i tzv. "meke i inklu-

zivne nacionalnosti" (O tome: Kimlika, 1999: 50-51), može da zaustavi dubinske centrifugalne trendove; poveća "gustinu legitimnosti" poretka; preusmeri energije i interese ka stabilizaciji demokratskih institucija i, tako, zaputi društveno klatno ka sigurnijoj i dugovečnijoj reintegraciji naglašeno pluralnog socijalnog tkiva Srbije.

Tu leže i razlozi za reafirmaciju zapostavljenog proevropskog nasleđa u vojvođanskoj srpskoj političkoj misli, kao što je, recimo, misao Vase Stajića. Najzad, na institucionalnom nivou problema, reč je i o potrebi afirmacije asimetrične decentralizacije (regionalizacije) kao modela održivog demokratskog "jedinstva u razlikama".

Analitičko raščlanjavanje i argumentovanje izloženih teza nastojaću da izvedem posredstvom tri tematska odeljka:

- 1) Teorijski aspekti integracije i "menadžment identiteta";
- 2) Istorijske refleksije i
- 3) Kontroverze i paradoksi tranzicione etnifikacije politike.

## Teorijski aspekt integracije i menadžmenta identiteta

Problem "nesinhronizovanosti brzine spoljašnje promene i brzine unutrašnjeg preobražaja" Gerc situira u empirijski utemeljenu generalizaciju o četiri faze nacionalizma: 1) formativnu fazu kristalisanja nacionalističkog pokreta; 2) fazu u kojoj nacionalizam trijumfuje; 3) stupanj na kome nacionalizam rezultira stvaranjem nezavisne političke jedinice i organizuje državni aparat i 4) fazu stabilizacije države i njenih odnosa sa spoljnim, međunarodnim okruženjem, kao i unutrašnjih odnosa sa "neregularnim društvima" iz kojih su nacionalistički pokreti ponikli.

Ako su druga i treća etapa nacionalizma spektakularnije na javnoj sceni, prva i četvrta karakteristične su po dubini i intenzitetu "dalekosežnijih promena, onih koje menjaju oblik i smer društvene evolucije" (Gerc, 1998: 329, Knjiga 1). To drugim rečima znači da se, nakon stvaranja države, zadatak "nacionalističkog ideologizovanja" korenito menja. Uместo "lagodnog populizma", koji u ranim fazama nacionalizma može nekakžno da simplifikuje poglede na državu i društvo, "izgradnja nacije" (*nation building*) i stabilizacija ekonomsko-političkih pravila igre (O tome: Komšić, 2000: 255-258, 627-642) sučava se s čitavim kompleksom otvorenih pitanja koja traže racionalne i efikasne odgovore. "Stvaranje iskustvenog 'mi' iz čije volje se čini da postupci vlade spontano izvire" (Gerc, 1998: 331, Knjiga 1), nesporno spada u jedan od tih ključnih, praktičnih ispita zrelosti nacionalizma.

Na ovoj etapi identifikacije demosa i građanskog statusa, pitanje jezika i (ili) pitanje nacionalnosti, postaju dominantne preokupacije službenog odgovora na manje ili više prisutne dileme o tome "ko smo mi". Kao što je već navedeno, *esencijalistički* (fundamentalistički) pristup prepoznaje i naglašava identitetsku suštinu u "izvornim" kulturnim obrascima

etnonacije (drevnim mitovima, običajima i institucijama; "narodnoj duši", osobenom "karakteru"; kontinuitetu tradicije, kulture, roda... sa većim ili manjim uključenjem ekstremnih ideja o "čistim" zajednicama "krvi i tla"). S druge strane, *epohalističko* određenje suštine nove države i nacije naglašava sličnosti sa modernim, prosperitetnim nacijama i insistira na sposobnostima sopstvene nacije (države) da se, kao ravnopravni i priznati subjekt, zapaženo priključi dominantnim trendovima epohe.

U uzbudljivom procesu traganja za identitetom, oficijelna (državna) preferencija sume ključnih vrednosno-kulturnih i institucionalnih obrazaca, neosporno predstavlja nezamenljiv, najuticajniji i, zbog toga, i najsporniji formativni činilac nacije. Takva "proizvodnja značenja", ili, "menadžment" okvira individualne i kolektivne identifikacije (O tome: Đordano, 2001: 220), zapravo, "... znači koje ćemo kulturne forme – koje sisteme značenjskih simbola – upotrebljavati da bi delovanje države, a u proširenom smislu, i civilni život njenih stanovnika dobili vrednost i značenje", piše Gerc (Gerc, 1998: 335, Knjiga 1). Kada nam to kaže, autor misli prevashodno na Parsonsovu (*Talcott Parsons*) teorijsku varijaciju čuvenih Veberovih (*Max Weber*) "problema značenja".

Parsons je, veli Gerc, "... razvio pojam kulture kao sistema simbola pomoću kojeg čovek pridaje značenje vlastitom iskustvu", odbacujući dotadašnje američko naučno shvatanje kulture kao "naučenog ponašanja" (Gerc, 1998: 345, Knjiga 1). Iz toga proizlazi zaključak da, iako moraju biti naučeni, priroda simboličkih sistema zahteva kompleksnije objašnjenje od difuzne, empirističke deskripcije regulatora društvenog ponašanja. Kao veza između onoga što su "... ljudi intrinzično sposobni da postanu i onoga što oni, svi odreda, zaista postaju", kulturni obrasci su i mediji pomoću kojih čovek postaje individua. Reč je o dugim procesima sazrevanja; o "istorijski stvorenim sistemima značenja u okviru kojih dajemo formu, red, smisao i uverenje našim životima" (Gerc, 1998: 72-3, Knjiga 1).

Nadilazeći organicistički horizont rodovsko-plemenske zajednice, naglašavanjem realnosti individualnog izbora, savremena nauka ne potcenjuje činjenicu da su kulturni obrasci, kao "direktivni" regulatori ljudskog ponašanja, zapravo, partikulami strukturni okviri osobenog *životnog puta* ličnosti i kolektiva, posredstvom kojih se omogućava sticanje i realizacija čovekovih geneičkih potencijala i univerzalnih crta ljudskosti. Interpretirajući Parsonsovo određenje, Gerc nam na tom fonu govori o simboličkim obrascima koji su *proizvod* i *odrednica društvene interakcije*. Metaforičnim rečnikom sistemske teorije društva i države, čiji je jedan od utemeljitelja upravo Parsons, moguće je o "obrascima značenja" govoriti kao o "kompjuterskom programu za operacije računara"; o "genskoj spirali za razvoj organizma"; o "projektu za izgradnju mosta"; konačno, kao o "receptu za spremanje kolača" (Gerc, 1998: 345, Knjiga 1).

Međutim, umesto kolača, u životu savremenih višetetkičkih državnih sistema, ne retko se suočavamo sa receptima za spremanje otrova;

projektima za rušenje mostova; kao i sa planovima ratnih operacija, uključujući i manje-više razorne primene navedenih "državotvornih" projekata. Reč je o pojavama modernog varvarstva (O tome: Bems, 1993: 7, 135-136), u dobroj meri uzrokovanog inkompatibilnim nacionalističkim definicijama suštine kulturnog bića raznorodne populacije na istom "staništu" (Bart, 1997: 230). Stoga su i metafore koje odgovaraju pomenutoj situaciji oporije i sumornije od vokabulara systemske teorije. Prisjećemo se, recimo, ciničnog opravdanja nasilja koje tvori novu državu posredstvom drevne poslovice o kući koja ne može biti sagrađena bez velikog broja srušenih stabala, kao i Gelerovog (Ernest Gellner) "istorijskog omleta" za koji je neophodno polupati neuobičajeno mnogo jaja (O tome: Gellner, 1997: 143).

Dakako, i Gerc piše o drami "suparničkih određenja suštine" koja, od kulturne raznovrsnosti, preko ideološke borbe, prerasta u masovno nasilje, sa potocima prave krvi (Gerc, 1998: 349, Knjiga 1). Pa, budući da su to i naše realnosti svih ovih godina "ratno-nacionalističke tranzicije" ka demokratiji (Stojanović, 1995: 205), stojim na stanovištu da, zarad neprirodnog i egzaktnijeg odgonetanja krajnje složene prirode nacionalizma, moramo biti kritički nastrojeni prema snažnim trendovima fundamentalističkog hipostaziranja suštine nacionalnog identiteta u formi jedne jedine i neosporne sume "tradicionalno osvedočenih" kulturno-simboličkih obrazaca.

O tome govore i analize Jael Tamir (Yael Tamir) poentirane upozorenjem o "jednoj opasnoj dimenziji zahteva za autentičnošću", što implicira zaključak "... da postoji jedno pravo tumačenje nacionalne kulture, dok su sva druga veštačka i nevažeća". Međutim, "termin 'autentičan' tako može poslužiti kao oruđe konzervativizma i društvenog ugnjetavanja", tačno zapaža navedena autorka (Tamir, 2202: 112-113). Gerc nam takođe pokazuje kako teške realnosti nastajućih nacija izvire iz opstojavanja primordijalističkog svetonazora u stilu: "Biti čovek znači biti Javanac" (Gerc, 1998: 73, Knjiga 1) ili: "Biti čovek znači biti Srbin".<sup>2</sup>

Za razliku od ovakvog insistiranja na "korenima" i idealno-tipske predstave tradicionalne "empirijske forme koja se stalno ponavlja" u liku izolovanog društvenog entiteta koji "... odbacuje ostale entitete ili spram njih pribegava diskriminatorskim postupcima" (Bart, 1997: 216), ključ za bolje razumevanje fenomena etničke grupe nalazi se u spoznajni činjenice da *kulturne forme utiču na promenu, kao što su i same, pod dejstvom novonastalih okolnosti, podložne transformisanju, uključujući i nastanak novih obrazaca iz procesa same te promene* (O tome: Gerc, 1998: 349, Knjiga 1).

<sup>2</sup> O ovakvoj perspektivi kolektivnog samoodređenja piše i Dobrica Ćosić: "U malim nacijama prva moralna dužnost je podređivanje pojedinca – zajednici, narodu, državi. *Srbin je čovek koji nije čovek, ako nije Srbin; ako nema svest o narodu, bilo da ga slavi ili da ga psuje*"; D. Ćosić, *Promene*, Dnevnik, Novi Sad, 1992, str. 109; kurziv J. K.



Umesto uobičajene predstave o "jedinstvenim kulturnim formama", nužno je shvatiti da "ocrtavanje istorije jedne etničke grupe u vremenu ne znači da istovremeno i u istom smislu ocrtavamo istoriju 'jedne kulture'". Takođe, kad se govori o etničkoj grupi kao *nosiocu kulture*, "... mnogo se može dobiti ako se ova važna crta posmatra više kao implikacija ili rezultat negoli kao osnovna i za definiciju presudna karakteristika etničke grupe", razložno nam sugeriše Fredrik Bart (*Fredrik Barth*). Naročito je metodološki značajna konstatacija da "... etničke kategorije tvore organizacionu ljušturu u koju mogu biti stavljeni sadržaji raznovrsnih formi i dimenzija u različitim sociokulturnim sistemima. Te kategorije mogu ali ne moraju biti od velikog značaja na nivou ponašanja..." (Bart, 1997: 216-217, 221, 259).

Na taj način se akcenti izučavanja veze između "etničke grupe" i "kulture" prebacuju s morfološkog (etnografskog) registrovanja "objektivnih razlika" na dinamički, interakcijski kontekst pojmova "etničke organizacije" i "etničke granice". Stavljanjem naglasaka na razlike "koje sami akteri smatraju značajnim", odnosno na "pripisivanje" kojim "objavljuju svoju vernost kulturi koju dele s ostalim članovima grupe", pažnja se usmerava na činjenicu da se "kulturne crte koje služe obeležavanju te granice mogu... menjati, kulturne karakteristike članova grupe mogu se takođe preobražavati; u stvari i sam organizacioni oblik može se takođe menjati", piše Bart, da bi podvukao kako *ključni problem istraživanja postaje etnička granica koja definiše grupu, a ne kulturni materijal koji ova potonja sadrži*. U kontekstu neotradicionalnog "menadžmenta identiteta", odnosno povratka Centralne i Istočne Evrope modelu "reteritorijalizacije identiteta" (Đordano, 2001: 207-208, 220) važno je i preciziranje da prirodna atributivnih i ekskluzivnih oblika samodefinisanja etničke grupe "zavisi od održanja granice" koja je *društvena*, pre svega, a ne "naprosto i obavezno" teritorijalna (Bart, 1997: 221-223).

Bartove analize pretpostavki stabilnosti višeetničkih, pluralnih društava<sup>3</sup> identifikuju neophodnost odgovarajućih strukturalno-organizacionih "crta" u svakom međuetničkom odnosu. Pre svega, reč je "... o skupu propisa koji regulišu situacije kontakta i omogućuju povezivanje u određenim sektorima ili područjima delatnosti, kao i o skupu zabrana s obzirom na društvene situacije koji u drugim sektorima onemogućava međuetničku interakciju, štiteći na taj način pomenute odnose od bilo kakvog preinačavanja" (Bart, 1997: 224).

Da bi veza između više etničkih grupa u jednom društvenom sistemu bila pozitivna, neophodno je postojanje "komplementarnosti u pogledu

<sup>3</sup> U tom smislu, Bart interpretira Farnvalovu (Fumivall) definiciju "pluralnog društva" kao "višeetničkog društva integrisanog u robnonovčani prostor, pod kontrolom državnog sistema kojim dominira jedna od grupa, ali u sektorima religijske i kućne aktivnosti ostavlja dovoljno mesta za kulturnu raznovrsnost"; Fredrik Bart, "Etničke grupe i njihove granice", U: Filip Putinja, Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Beograd, XX vek, str. 224.

izvesnih karakterističnih kulturnih crta". Takve "tačke povezivanja" ili, pak, simbioze, Bart u ekološkom maniru naziva "staništima na koja se grupa prilagodila". Takođe, u kontaktu više etničkih grupa autor uočava više "načina prilagođavanja". Prva tri načina ishode iz stabilnih situacija odvojenosti, trgovine, konkurencije i povezivanja na političkom i ekonomskom planu, a na četvrti način prilagođavanja se često nailazi "... kada se dve ili više međusobno isprepletenih grupa nalaze bar u delimičnoj konkurenciji unutar istog staništa". U tom slučaju, "može se pretpostaviti da će, vremenom, jedna od tih grupa izmestiti drugu, ili pak da će se uspostaviti aranžmani u smislu veće komplementarnosti, ili sve veće međusobne zavisnosti" (Bart, 1997: 230).

Premda se sa modernizacijom industrijskih društava "stvora izvesna saglasnost kodova i vrednosti" i, time, "drastično smanjuju kulturne razlike između etničkih grupa", opstojavanje fenomena etničke granice nije dovedeno u pitanje. Naprotiv, u formama "... u kojima etnički identitet, u današnjoj situaciji, poprima organizacioni značaj za nove sektore", Bart nalazi izvore različitih strategija sa kojima raspolažu nove etničke elite. Tako, "pleme, kasta, jezička grupa, regija ili država imaju sve crte koje svaku od njih čine potencijalnim bazičnim etničkim identitetom, prikladnim za grupnu referenciju, a konačan rezultat zavisioće od načina na koji će se ostali nivoi prepustiti usvajanju tih identiteta, kao i od grube realnosti taktičkih činjenica" (Bart, 1997: 251-254).

Napred izložene teze vode logičnom zaključku da sve očitiju *politicizaciju etničkog pitanja* ne treba da shvatimo kao umanjivanje etničkog karaktera organizacionih formi, već, poglavito, kao rezultat težnji ekspanzivno rastuće sume društvenih udruženja "... da se kulturne razlike učine značajnim na organizacionom planu". Pri tome se "politički inovatori" poduhvataju posla na "kodifikaciji idioma", "oživljavanja izvesnih odabranih tradicionalnih kulturnih crta, kao i uspostavljanja istorijskih tradicija", a sve zarad "mobilizacije podrške" i oslanjanja "u strategiji sučeljavanja s drugim grupama". Sve u svemu, s obzirom na savremene tendencije birokratskog upravljanja masovnim društvima, ubrzane urbanizacije i povećanja informativno-komunikativne gustine društvene supstance, "teško je formulisati opšte zaključke" konstatuje Bart, ne izbegavajući da s razlogom upozori na mogućnost da "... novi oblici višeetničkih sistema budu turbulentniji i nestabilniji od onih starijih" (Bart, 1997: 253-255).

Ovu tezu koristim i kao pretekst za identifikaciju još jednog, po mom mišljenju, izuzetno važnog kruga problema. Bart ga nagoveštava ocenom o instrumentalizaciji etničke priče zarad odgovarajuće *raspodele uticaja i uspostavljanja stratuma, kako unutar tako i između pojedinih grupa*. Drukčije kazano, reč je o uočavanju veza između statusa i ponašanja posredstvom ideje "... da kategorije koje pojedinci koriste imaju u vidu delanje, te da trpe značajan uticaj interakcije, pre negoli kontemplacije" (Bart, 1997: 246, 255). Na tom tragu, moguće je primetiti da ostrašćena i surova borba za ekskluzivitet u definisanju "nacionalnog" najmanje izvire

iz apstraktnih sfera "čiste duhovnosti" i mogućnosti polemičkog diskursa koje opstojavaju zbog navodno "nedovršenog" sistematizovanja i homogenizovanja "Duha nacije". Posredi su drugi, znatno konkretniji uzroci konflikata.

Ako se načelno složimo s Helveciusovom opaskom da "moralnim univerzumom vladaju zakoni interesa", tada ćemo, shodno maksimi: *Interes neće slagati* (Hiršman, 1999: 62-65), uočiti i značajne aspekte "proračunate delotvornosti" u okviru savremenih nacionalističkih strategija. Štaviše, obilje svežih primera može uverljivo potkrepiti tvrdnju da su podsticanje "histerije identiteta" (D. Konrad, 1995: 10-11), cinična eksploatacija traumatičnog nasleđa istorije, zabluda, mitova i onog nesvesnog u ljudskoj prirodi, hotimično poslužili najuticajnijim pripadnicima političkih i kulturnih elita kao najefikasnije sredstvo za veliku uzurpaciju duhovnih vrednosti i pljačku materijalnih resursa zajednice.

Ko raspolaže prinudnim mehanizmima da prisvoji pravo na pravo, uključujući i definiciju "nacionalne suštine", dobro zna da time, danas, nejefikasnije legitimira poriv za suverenom vlašću, kao jedinom snagom "iznuđe pokoravanja" svih u političkoj zajednici (O tome: Hinsli, 2001: 221). U pitanju je, dakle, koliko iracionalna "volja za moć", toliko i racionalna spoznaja neophodnosti sticanja ili zadržavanja najuticajnije pozicije u većitoj utakmici za mesto vođe, ili, pak, članstvo u "savetu poglavica" koji definišu i tumače "opšti" interes zajednice.

Pri tome, čini se da je najmanje važno što je jasnoća sadržaja, koji se krije iza ove formule zajedničke suštine, obrnuto proporcionalna intenzitetu javnomenjske upotrebe. Nju, kaže Bobio (Norberto Bobbio), "... niko nije u stanju precizno da definiše, izuzev tako što ponovo odredi nacionalni interes sa vlastitih pozicija" (Bobbio, 1990: 143). Na tom fonu je i Šumpeter (Joseph Schumpeter) pisao o "tipičnom građaninu" koji će "... u političkim stvarima težiti da podlegne vanracionalnim ili iracionalnim predrasudama i impulsima", što sve predstavlja uverljiv razlog za skepsu prema osamnaestovekovnom idealu "opšteg dobra" i "volje naroda" *per se*. Međutim, "pošto će prva stvar koju će čovek učiniti za svoj ideal, ili interes, biti da slaže...", pomenuti autor egzaktno zapaža da u modernoj politici, umesto klasičnog ideala *volonte generale*, dominira "veštački stvorena volja", kao *artefact* ili proizvod, a ne porivna snaga političkog procesa" (Šumpeter, 1960: 355-360, 371-374).

Iz tih razloga, rekao bih, i Gerc primećuje kako u sve dinamičnijem i kompleksnijem, komunikacijskom i interakcijskom kontekstu modernih društava, kulturne forme "... takođe predstavljaju, i čak još neposrednije, borbu za moć, položaj, privilegije, bogatstvo, slavu i sve druge takozvane 'prave' životne nagrade". I upravo zato... njihova sposobnost da fokusiraju i preobrazu čovekovo shvatanje o tome šta on jeste i kako bi trebalo da deluje jeste tako velika" (Gerc, 1998: 349, Knjiga 1; kurziv J. K.).

Slično zaključuje i Hobsbaum (Eric J. Hobsbawm), analizirajući mogućnosti politizacije identiteta i kulturnih granica: "Sve u svemu, problem

moći, statusa, politike i ideologije, a ne komunikacije ili čak kulture, leži u srcu jezičkog nacionalizma" (Hobsbaum, 1996: 125, 190). Sledstveno tome, o manipulativnim potencijalima nacionalističkog ideološko-kulturnog inženjeringa najslikovitije govori Vinsentova (Andrew Vincent) metafora o "varci emocija", koja se ne može adekvatno teorijski objasniti, ali se evidentno može uočiti njeno efikasno delovanje u društvu (Vinsent, 1995: 323).

Uz svest da je doista "... teško formulisati opšte zaključke o etničkim procesima" (Bart, 1997: 255), pridružiću prethodnim nalazima još nekoliko autorskih stanovišta, ne samo zbog toga što bacaju dodatno svetlo na konstruktivističku komponentu savremenih etno-nacionalizama, već i zbog činjenice da ih je potrebno imati na umu prilikom analize integrativnih i dezintegrativnih učinaka postkomunističkih formula "nacionalnog preporoda".

Tako, na tragu Veberovog (Max Weber) označavanja etniciteta kao "načela kolektivne društvene organizacije" i Ričard Dženkins (Richard Jenkins) naglašava suštinu etničkog, koja se može svesti na "uzajamnu shvatljivost ponašanja" ili kulturnu sadržinu etniciteta koji pojedincima nešto znači. A kad im doista znači, reč je o vrlo uticajnim pokretačima ljudskih aktivnosti, pa stoga i o vanredno velikim mogućnostima proizvodnja krupnijih afektivnih i ličnih posledica. Dakle, koliko god pojedinci mogu da dele isti kolektivni identitet, a da im on u stvarnom životu znači veoma različite stvari i ima posve različite posledice po njihove živote, postoji nešto u tom fenomenu što može mnogo više od drugih razloga da izazove snažnu socijalnu mobilizaciju.

Sažimajući osnovne poente Dženkinsonovog modela etniciteta, uz konstataciju da jezik i religija neospomo spadaju u red izuzetno uticajnih komponenti kulturnog identiteta, komunikacije i društvenog ponašanja, uputiću na: a/ naglasak na kulturnoj diferencijaciji; b/ prirodu kulture i zajedničkih značenja koja se proizvode i reprodukuju kroz društvenu interakciju; c/ varijabilnost i podložnost manipulisanju i d/ kolektivnu i individualnu identifikaciju (Dženkins, 2001: 72, 287-291).

Inače, kad su u pitanju kapaciteti i održivost formi kulturne diferencijacije u modernim državama, jedno provokativno mesto nalazimo kod čuvenog znalca fenomena nacionalizma, Ernesta Gelnera. Razvijajući model *nacionalizma koji stvara naciju* i insistirajući na tezi o amalgamiranju *volje, kulture i države*, navedeni autor kaže: "Danas ljudi mogu živeti samo u jedinicama koje su definisane zajedničkom kulturom i koje su iznutra pokretljive i fluidne. *Pravi kulturni pluralizam prestaje da bude održiv pod sadašnjim uslovima*" (Gelner, 1997: 82-83). Istovremeno, za problem "istočnih i južnih nacionalizama", koji se već čitav vek upuštaju u "veoma obimni, siloviti kulturni inženjering", Gelner kazuje da njihova surova nasilnost ne proističe "... iz neke neuobičajene brutalnosti nacionalista... već iz *neizbežne logike situacije*" (Gelner, 1997: 142-144).

Na ovom mestu, moguće je uočiti upadljivu sličnost sa jednom Aristotelovom lucidnom opaskom da "i razlika u narodnosti može da bude uzrok pobune dotle dok se ljudi različitih narodnosti potpuno ne stope. Jer država ne postaje od slučajno sakupljenog mnoštva i u slučajnom momentu" (Aristotel, 1975: 124; kurziv J. K.). Međutim, iako imaju utemeljenje u istorijskim i modernim realnostima, Gelnerove tvrdnje zahtevaju kritičku recepciju, dodatna propitivanja i nijansiranja. Naročito intrigira mogućnost da se evidentno varvarske konsekvence "nacionalističkog imperativa kongruencije političke jedinice i kulture" (Gelner, 1997: 170) na Balkanu racionalizuju fatalističkom tezom o "neizbežnoj logici situacije".

S obzirom da je Gelnerov pogled, ipak, neophodno dodatno precizirati, izdvojiću još tri relevantne teze: Prva se odnosi na ekonomske i političko-legitimacijske osnove funkcionalizacije etniciteta u modernim društvima:

"U stvari, etnicitet ulazi u političku sferu kao 'nacionalizam' u trenucima kad ekonomska baza društvenog života zahteva kulturnu homogenost ili kontinuitet (a ne besklasnost) i kada, kao posledica toga, klasne razlike koje su vezane za kulturu postanu pogubne, kada etnički neobojene, postepene klasne razlike ostanu izdržljive... Dakle, *ekonomiji su potrebne i nova vrsta centralne kulture i centralna država; kulturi je potrebna država; a državi je verovatno potreban homogeni kulturni žig za njeno stado*, u situaciji u kojoj se ne može osloniti ni na uveliko razjedene podgrupe, da bi dovodila u red svoje građane ili da bi ih inspirisala onim minimumom moralne revnosti i socijalne identifikacije bez kojih bi društveni život postao veoma težak. Kultura, a ne zajednica, daje unutrašnje sankcije, takve kakve jesu" (Gelner, 1997: 135, 194-195; kurziv J. K.).

Druga teza je vezana za prognostičku perspektivu. Naime, bez obzira na očekivanja "... da će oština nacionalističkog konflikta slabiti", Gelner upućuje na objektivne izvore dugovečnosti fenomena:

"... izgleda poražavajuće verovatno da će razlike između kulturnih stilova života i komunikacije, uprkos sličnoj ekonomskoj bazi, ostati dovoljno velike da zahtevaju odvojeno opsluživanje, a stoga i različite kulturno-političke jedinice, bez obzira da li će biti potpuno suverene... Pošto stvari tako stoje, *definicija političkih jedinica i granica neće moći da nekažnjeno ignoriše distribuciju kultura*" (Gelner, 1997: 168-170; kurziv J. K.).

Najzad, treća teza rezolutno govori o tome da "nacionalistička ideologija pati od prožetosti lažnom svešću":

"*Nacionalizam nije ono što izgleda, a ponajmanje nije ono što sam sebi izgleda da jeste. Kulture za koje on tvrdi da ih brani i oživljava, često su njegovi sopstveni izumi ili su izmenjene do neprepoznatljivosti...* Njegova slika o sebi i njegova istinska priroda stoje u inverznom odnosu, sa ironičnom pravilnošću kojoj retko ima premca čak i kod drugih uspešnih ideologija" (Gelner, 1997: 84, 175; kurziv J. K.).

U kontekstu ove sjajne formulacije, dodaću zapažanje da se "mrtvi jezici... mogu oživeti, tradicije se mogu izmisliti, mogu se obnoviti sasvim fiktivne pradavne čistote", te da nacionalistički mitovi "preokreću realnost" tvrdnjama da brane narodnu kulturu, kreirajući, ustvari, visoku kulturu; da štite staro narodno društvo, dok, zapravo, pomažu "izgradnju anonimnog masovnog društva" (Gelner, 1997: 84, 175). Na fonu rečenog egzistira i poznata Andersonova (*Benedict Anderson*) metafora o naciji kao "zamišljenoj zajednici".<sup>4</sup> Ali, *koliko god bila zamišljena, nacija nikad nije naprosto izmišljena*. Te činjenice svesni su i Anderson i Gelner, naročito ovaj drugi kada kritikuje protagoniste ideje o nacionalizmu kao o "veštačkom ideološkom izumu koji se nije morao dogoditi" (Gelner, 1997: 84).

Sve u svemu, ako sam do sada dovoljno zadržao pažnju čitaoca na izuzetno bitnom, strukturnom kontekstu savremene nacije, koji čine sledeći elementi: a/ identitet kulture; b/ pristup moći i c/ pristup obrazovanju (Gelner, 1997: 138), kao i na činjenici da je moderna nacija *politički pojam*, znatno kompleksniji i zahtevniji od same jezičko-kulturne zajednice, za sintetičku poentu, koja skoro u potpunosti komunicira s prethodno izloženim analizama, uzeću Smitovo (Anthony D. Smith) određenje nacije. Ono glasi: "Kao imenovana ljudska populacija koja poseduje istorijsku teritoriju, zajedničke mitove i istorijska sećanja, masovnu, javnu kulturu, zajedničku ekonomiju i zajednička zakonska prava i dužnosti za sve pripadnike, nacija predstavlja višedimenzionalan pojam, idealan tip čiji dati standard ili kriterijum konkretni primeri podražavaju u različitoj meri" (Smit, 1998: 73).

A, kad je reč o aktuelnim problemima *demokratske integracije društva* u naglašeno etnifikovanom kulturno-političkom ambijentu Srbije, smatram vrlo instruktivnim dva pristupa. Prvi je koncept demokratske nacije, a drugi je sistemska teorija interakcije društvenih podsistema.

1) Pored razrade već izloženih nalaza o sličnostima i razlikama između etničke grupe, nacije i države, zanimljivost prvog stanovišta nalazim u konceptualnom diferenciranju pojma demokratske u odnosu na pojam nedemokratske nacije. Tako, recimo, Dominik Šnaper (Dominique Shnapper) razložno konstatuje da "nacija premašuje etničke grupe, ali ih ne ukida. *Ideja multikulturalizma društva sadržana je u samoj definiciji nacije*". Istovremeno, autorka upućuje na "načelnu suprotnost između demokratske nacije i etničke grupe", nijansirajući ovu tezu ocenom o "neodređenosti ili napetosti u konkretnoj stvarnosti demokratske nacije između načela građanstva (*citoyennete*) i neizbežne etničke dimenzije svakog političkog zajedništva" (Šnaper, 1997: 225-227).

Tretirajući *demokratsku naciju* kao poseban oblik političke zajednice, kao "zajednicu građana" (*communaute de citoyens*), odnosno kao "građansku naciju" (*nation civique*), Šnaperova, pored ostalog, nastoji da

<sup>4</sup> Vidi: B. Anderson (*B. Anderson*), *Nacija: zamišljena zajednica*, Plato, Beograd, 1998.

izbегne nediferencirano označavanje fenomena nacionalnog, samog po sebi, za opšteg uzročnika svih sukoba i užasa prošlog veka i sadašnjice. "Ne mogu se asimilovati svi oblici nacija organizovanih u države, jer su oni različiti: demokratski, autoritarni ili totalitarni, niti se mogu svi osuđivati podjednako a da se ne vodi računa o njihovom političkom režimu", kaže autorka i naglašava da se ideali, osnovno načelo i logika demokratskog tipa političkog zajedništva mogu prepoznati u takvim pojmovima i realnostima kao što su: racionalnost; svetovnost; univerzalnost; pravo; jednakopravnost, sloboda izbora i građansko transcendiranje partikularnosti prepolutičkih zajednica (Šnaper, 1997: 221, 223-227).

Nasuprot takozvanom "ameničkom" ili "francuskom" tipu nacionalnog zajedništva, koje je najbliže univerzalnom "načelu građanstva", Šnaperova kritički govori o nacionalistima i ideolozima drugog (tzv. "nemačkog") tipa nacije – "etničke nacije" (*nation ethnique*). "Insistirajući na etničkim vezama mnogo više nego na stvaranju političkog društva, oni su zanemarivali sve što karakteriše nacionalni program, odustajali od napore za prevazilaženje različitog porekla i ostajali privrženi sopstvenoj etničkoj grupi", piše citirana autorka i upozorava da su današnji sukobi na Balkanu etnički i nacionalistički, a ne nacionalni, da bi na drugom mestu načelno konstatovala kako je "... stvaranje demokratske nacije još nemoguće u mnogim delovima sveta" (Šnaper, 1997: 224, 228-229; kurziv J. K.; O tome i: Tejlor, 2000: 257).

2) Drugo gledište koje smatram nezaobilaznim za dobro razumevanje problema sistemske integracije društva, kako zbog sheme međusobnog prožimanja delatnih podсистema, tako i zbog objašnjenja pluralne prirode društvenih uloga i promena u obrascu nacionalnosti, jeste Parsonsova analiza nastanka i razvoja modernih društava Zapada.

Podsetiću, reč je o interakcijskom odnosu četiri osnovna podсистema društva i njihovim primarnim funkcijama. Za društvenu zajednicu to je – integracija; za kulturni podсистem – održavanje obrazca i kreativna promena obrazca; za državnost – postizanje cilja; a za privredu ili ponašajući organizam – prilagođavanje (O tome: Parsons, 1992: 11-20).

Tragajući, u tom kontekstu, za rešenjem Hobsovog (*Hobbes*) problema degeneracije ljudskih odnosa u "rat svih protiv svih", Parsons sledi Veberovu (*M. Weber*) ideju o "sistemu legitimnog poretka" i nalazi da to može biti odgovarajući *normativni poredak* koji čini društvenu zajednicu "jednim, omeđenim kolektivitetom". Pri tome, definišući "društvenu zajednicu" kao "srž društva" i njegov "integrativni podсистem", Parsons misli na artikulaciju "jednog sistema" normi s kolektivnom organizacijom, kojem su svojstveni jedinstvo i kohezivnost" (Parsons, 1992: 21). Budući da se odmah nameće problem uređenja odnosa "... između lojalnosti podgrupa i pojedinaca društvenom kolektivitetu i drugim kolektivitetima čiji su oni članovi", citirani autor ga račlanjava i objašnjava posredstvom dve vrlo značajne teze:

"Pluralizam uloga, učešće istih ličnosti u nekoliko kolektiviteta, predstavlja temeljnu osobinu ljudskih društava. U celini, povećanje pluralizma uloga je glavna osobina procesa diferencijacije koji vode prema modernim tipovima društva. Stoga, regulisanje lojalnosti, prema samoj zajednici i prema različitim kolektivitetima, čini najveći problem kod integracije sa stanovišta društvenih zajednica...

Razvoj modernih ustanova državljanstva omogućio je široke promene u obrascu nacionalnosti kao osnove solidarnosti društvene zajednice...

Ustanove državljanstva i nacionalnosti mogu, ipak, učiniti društvenu zajednicu ranjivom, ako se osnove pluralizma pogoršaju do oštro struktuiranih rascepa... Ovo posebno važi za slučajeve gde se regionalni sukobi podudaraju sa etničkim ili verskim podelama. Mnoga moderna društva raspala su se suočena sa različitim kombinacijama ovih osnovnih rascepa" (Parsons, 1992: 22, 34).

Na tragu ovih postavki, iz sedamdesetih godina prošlog veka, kompetentni znalci teorije i prakse demokratske tranzicije Huan Linc (J. J. Linz) i Alfred Stepan (A. Stepan) danas opravdano uočavaju da je demokratiju u nizu heterogenih postkomunističkih društava nemoguće ostvariti dok se ne reši problem državnosti. Naime, uviđajući da je u mnogim zemljama "kriza nedemokratskog režima isprepletana i sa dubokim razlikama oko toga šta treba da čini političku zajednicu i koji narodi (demosi) treba da budu članovi te političke zajednice", navedeni autori analiziraju pretpostavke stabilizacije demokratije u kontekstu tri osnovna pitanja: "Zbog čega je postojanje suverene države preduslov za modernu demokratiju? Zašto su izgradnja države i formiranje nacije konceptijski i istorijski dva različita procesa? I, najvažnije, kada su logike nacionalne države i demokratije komplementarne a kada suprotstavljene, kao i šta se može učiniti da bi se izgradila demokratija ukoliko su te dve logike u sukobu?" (Linc i Stepan, 1998: 31-32).

Pre nego što ponudim elemente za odgovor na treće pitanje, osvrnuću se na istorijski aspekt ovog problema u Vojvodini.

## Istorijske refleksije – dva pristupa liberalno-demokratskoj izgradnji nacije

Poznato je da su se u protekla dva veka, na srednjeevropsko-balkanskim meridijanima, nacije formirale na osobeni način, u vrtlogu umirućih država, "političke histerije" i "egzistencijalnog straha za zajednicu" (Bibo). Takav ambijent buđenja nacionalne svesti, jezičkih ratova, teritorijalnih sporova i silovitog konstruktivizma novih državnih i nacionalnih identiteta bio je, kako to sjajno pokazuje Ištvan Bibo (Istvan Bibo) u svojoj knjizi *Beda malih istočnoevropskih država*, izuzetno pogodan za bujanje antidemokratskih nacionalizama i "najraznovrsnijih formi falsifikovanja i korumpiranja demokratije" (Bibo, 1996: 50-56). Zato je i ideološka



scena ove epohe "samoopredeljenja naroda" (nakon Prvog svetskog rata i Trianonskog mirovnog sporazuma) bila u regionu krcata najrazličitijim javno-mnjenjskim, političkim, "naučnim" i publicističko-literarnim kombinacijama nacionalističkog "esencijalizma" i "epohalizma". Pogledajmo kako je to izgledalo u tzv. Prvoj Jugoslaviji.

Slom Austrougarske monarhije i prisajedinjenje Vojvodine Srbiji, odnosno Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca, shvaćeni su od strane srpske kulturno-političke elite kao najzad dočekana mogućnost da se, nakon stotina godina "germanizacije" i "mađarizacije", u punoj meri ispolji "životna snaga Srba Vojvođana" (Stanojević, 1928: 61- 62). To znači da su se, u kontekstu oštre *političke borbe i konkurencije kultura* (Kosić, 1928: 23), razmišljanja srpskih intelektualaca o temama od javnog značaja, kako u Habsburškoj monarhiji, tako i u monarhiji Karađorđevića, kretala pre svega u *etničkim koordinatama*.

Ipak, i na toj etapi, koja bi, ako je uporedimo sa već izloženom Gercovom shemom, mogla odgovarati trećoj i četvrtoj fazi nacionalizma,<sup>5</sup> izdvojila su se dva bitno različita koncepta liberalno-demokratske izgradnje nacije. Prvi je *etnocentristički* model takmičenja – sa državno obezbeđenom hegemonom ulogom većinske nacije, a drugi je *interkulturalistički* model političkog priznanja, ravnopravnosti i saradnje različitih nacionalnosti.

1) U isto vreme (1928. godine) kada, kao što ćemo malo kasnije videti, Vasa Stajić vapijuće upozorava da je najveći nedostatak Vojvođana i Vojvodine "u tome što su pale u zaborav slobodarske njene tradicije", pa se umesto Polit-Desančićevog duha *nove Švajce na istoku Evrope* širi "verovanje u fašističke metode", profesor Pravnog fakulteta u Subotici, Mirko Kosić, insistira na državnom pospešivanju kolonizacije, kao najpouzdanije pretpostavke učvršćenja državnog suvereniteta i nacionalne emancipacije. Poentirajući u liberalno-demokratskoj doktrini izgradnje nacije komponentu *etničkog takmičenja*, Kosić ne krije želju za uspostavljanjem srpske nacionalne hegemonije "na privrednom i kulturnom terenu i prvenstveno *kultumim* sredstvima". Ovo stanovište obrazlaže sledećim rečima: "Mi imamo i bez toga više prava na ove krajeve no Mađari, jer smo relativna većina i jer smo ostalim narodnostima, osobito Nemcima i Slovancima, dali više životnih uslova no Mađari ... Ali, mi hoćemo da imamo i više prava no što nam daje naš broj i naša vojna snaga. Hoćemo da se pitanje nacionalnosti Vojvodine *jednom za svagda reši*, a to može samo kulturnim osvajanjem" (Kosić, 1928: 23, 25; kurziv J.K.).

Iz izloženog se očitó nameće zaključak da Kosićev optimizam u pogledu rezultata etničke utakmice na privredno-kulturnom planu ishodi iz svesti o značaju kontrole državnih resursa za *konačno rešenje* nacio-

<sup>5</sup> Reč je o etapi organizovanja države, kao i o potonjoj fazi spoljno-političkog i unutrašnjeg stabilizovanja.

nalnog pitanja.<sup>6</sup> U tom smislu, nužno je napomenuti da izložena logika "države nacije ili za naciju" (O tome: Linc i Stepan, 1998: 41) ne predstavlja izuzetak, već varijaciju opštevažećeg wilsonovskog principa samoopredeljenja naroda, podudarnu sa intencijama srednjeevropskih vlada koje su sve odreda polazile od principa: *Čija država, njegova nacija* (O tome: Hobsbaum, 1996: 54).

Međutim, u poverljivim ekspertizama koje je radio za potrebe tadašnje državne administracije, profesor Kosić ne krije zabrinutost u pogledu "nacionalne stvari". Tako, u jednom projektu "sloveniziranja" upozorava: "... da je suština problema Vojvodine (u sklopu naše nacionalne države) u njezinoj srazmerno *znatnoj podrivnosti i ugroženosti* a) zbog nedovoljne brojčane snage našeg nacionalnog življa, b) zbog prestiža 'mađarske kulture' ne samo u očima Mađara i većine (bar još za sada) naših Nemaca nego i mnogih vojvođanskih Srba (i Bunjevaca) i v) zbog ekonomske nadmoćnosti Nemaca i Mađara ...

Prema tome rešavanje toga problema tj. nacionalno okrepljenje i osiguranje Vojvodine može se postići:

- 1) forsiranim jačanjem brojnog stanja našeg nacionalnog elementa,
- 2) suzbijanjem prestiža 'mađarske kulture' prvo kod onih nesvesnih srba (i Bunjevaca) a zatim i kod Nemaca... Za sada glavni su zadaci: 1. jačanje brojnog stanja našeg i nama odanog življa i to:
  - daljim i stalnim sprovođenjem unutarne kolonizacije,
  - potiskivanjem inostranog radništva i nameštaničkog osoblja u industriji i trgovini, osposobljavanjem novih naših zanatlija..." (Kosić — prema: Končar, 1995: 33-34; kurziv J.K.).

Ako sada pogledamo "preko plotu", uočićemo da pesimizam i snažnu revizionističku intelektualno-političku klimu u Mađarskoj takođe odlikuje inficiranost etnocentričkim shvatanjem državnog i nacionalnog identiteta. Da je reč o klasičnom slučaju privrženosti tzv. "nemačkom" konceptu "teritorijalnog etniciteta" (Đordano, 2001: 208, 220-221) i njenom opredeljujućem uticaju na uspostavljanje konsenzusa kulturnih i političkih elita na platformi revizije Trianonskog mirovnog sporazuma iz 1920. godine, uveriće nas sledeći primeri. Recimo, predsednik mađarske vlade, Istvan Betlen, u svom poznatom govoru u Debrecinu, 1928. godine, otvoreno priznaje da je trajni i glavni spoljnopolitički cilj njegove vlade i cele zemlje – revizija. "Mi nismo izgubili pokrajine. Nas su rasparčali. (...) ne možemo da se za sva vremena odričemo jedne trećine naše nacije. To ne možemo prihvatiti kao istinu (pravdu). (...) U okviru ovih granica se ne može graditi trajan mir. (...) Potrebne su nam druge granice" (Prema: Romšič, 2001: 3). Iste tonove davali su i "nekrunisani kralj"

<sup>6</sup> O tome danas često govori i akademik SANU, Prof. dr Čedomir Popov. Tako, u jednom novijem intervjuu, kaže: "Uprkos procesima globalizacije, države su još uvek neophodan oblik organizacije naroda i nacije. Nacija, kad izgubi državu, u velikoj je opasnosti da nestane, a krmjenje srpskog nacionalnog organizma i dalje je u toku"; Vidi: *Nacional*, Beograd, 16-17. novembar 2002, str. 5.

tadašnje mađarske književnosti, Ferenc Herceg: "mađarska nacija neće odustati od prava na svoju hiljadugodišnju... teritoriju" (1927. god.); liberal Mikša Fenje: "Revizija ne može biti ništa drugo do vraćanje područja gde žive Mađari ili gde su Mađari u većini" (1935. god.) i drugi (Prema: Romšić, 2001: 5).

2) Nasuprot dominirajućem konceptu "netrpeljivog liberalizma" i monokulturne "nacionalizujuće politike države" (Brabeker), Vasa Stajić nudi jedno posve drugačije viđenje demokratskog rešenja nacionalnog pitanja. U njegovim spisima i praktičnim zalaganjima prepoznacemo argumentaciju koja umnogome podseća na konsenzualni model demokratskog "prilagođavanja politike", teorijski racionalizovan i institucionalno konsolidovan poslednjih decenija dvadesetog veka u razvijenim evropskim državama s heterogenom etničkom i verskom društvenom strukturom, kao što su Švajcarska, Belgija, Holandija, Austrija, Španija i druge (O tome: Lijphart, 1984: 21-46; kao i: Lijphart, 1992: 9-107).<sup>7</sup>

Budući da je njegovo ime i delo nekako sakriveno i zapostavljeno od strane danas vrlo uticajnog, ako ne i dominirajućeg, etnonacionalističkog diskursa na kulturnoj sceni Srbije, podsetiću da je Stajić, kao jedan od vodećih srpskih intelektualaca u Vojvodini, sve svoje energije i raskošnu erudiciju posvetio afirmaciji kulturnog i političkog identiteta srpskog naroda i njegovoj emancipaciji putem uključenja u evropske modernizacione procese.<sup>8</sup> Recimo, još na početku ovog veka, on lucidno primećuje da demokratija, koja sa opštim pravom glasa na široka vrata ulazi u Austro-Ugarsku, ipak ne skida nacionalno pitanje sa "dnevnog reda istorije". *Današnji naraštaj nema već ni malo razloga da veruje u bankrot nacionalizma; opće pravo glasa nije ni u Austriji skinulo s dnevnog reda nacionalistička pitanja, naprotiv*, kazuje Stajić u kontekstu kritike tzv "Aponijevog zakona" o školstvu iz 1909. godine.

Komentarišući, ne samo naredbu da se nauka o veri uči na mađarskom jeziku, već celinu državne obrazovno-kulturne politike, Stajić upozorava da "narodnosni zakon ne postoji, a odredbe naše avtonomije se ne respektuju...". U tom kontekstu razlikuje dve intencije mađarskih školskih zakona, što uslovljava i odgovarajući odnos Srba. "Učenje mađarskog jezika, naš narod u Ugarskoj mora primiti, i ne s rezignacijom, nego s voljom mora raditi na njoj... Tek drugi zahtev... *stvaranje jednog naroda* u Ugarskoj, može se žigosati kao šovinistički, kao opasan, protiv koga se treba boriti". Dakle, ne odričući emancipatorske mogućnosti demokratije u Ugarskoj, Stajić upozorava: "Mađarski narod je željan slobode i blagostanja kao i mi... *Kooperacija sviju demokratskih elemenata mora doneti opštu slobodu u otadžbini, a u opštim slobodama naći ćemo i mi*

<sup>7</sup> O konsenzualnoj politici prilagođavanja u Španiji vidi: Huan Linc i Alfred Stepan, *Demokratska tranzicija i konsolidacija*, Filip Višnjić, Beograd, 1998.

<sup>8</sup> O tome vidi: Živan Millsavac, *Vasa Stajić*, Matica srpska, Novi Sad, 1949.

*svoju narodnosnu slobodu*" (Stajić – prema: Lebl, 1963: 97-99; kurziv J.K.).

Samo deceniju kasnije, 1920. godine, u bitno promenjenom državno-političkom ambijentu, isti autor primoran je ponovo da glasno prozbori: *Dole sa šovinizmom!*. Ali, ovaj put, upozoravajući na ekstremizam unutar redova vlastite nacije:

"Šta to znači: *Srpska Vojvodina*. Da li to znači Banat, Bačka i naša Baranja bez Nemaca, bez Mađara, bez Bunjevaca, Šokaca, Slovaka i banatskih Hrvata, bez Rumuna?... Vojvodina će, prema tome, biti konačno naša, ne od dana potpisivanja mira u Velikom Trianonu, nego od onoga dana kad mi prezremo sve preživjele nacionalističke fraze, kad nađemo način da zadovoljimo raznorodno stanovništvo Vojvodine, kad mu prestanemo sugerisati protivdržavno i razorno stanovište prema Jugoslaviji, kad mu ostavimo *mogućnost poistovećivanja s Evropom*, a ne sa Balkanom, kad mu u prvom poistovećivanju budemo mi prednjačili. A taj veliki zadatak naš toliko otežavaju šovinisti koji viču kako je priroda jača od ljudi, životinja u čoveku jača od humanističke mu misli, pa traži da Nesrbima bude u našoj kući gore no što je nama bilo u Mađara, traže građanski rat, traže i opet gadne borbe narodnosne, nekulturne, nemoralne, kojih bi nam već moglo biti dosta" (Stajić – prema Lebl, 1963: 343; kurziv J.K.).

Kratko podsećanje na dva načina razmišljanja u okviru iste liberalno-demokratske paradigme završiću s konstatacijom o podudarnosti Stajićevih ideja sa pola veka starijim idejama mađarskih liberalnih intelektualaca Jožefa Etveša i Ferenc Deaka. Naime, još 1865. godine, u studiji "Pitanje narodnosti", Etveš je upozorio: "Ono što ovu državu na okupu drži ne može biti vladavina jednog naciona, već samo zajednička sloboda", a Ferenc Deak je istu poentu imao u svom poslednjem parlamentarnom govoru o pitanjima narodnosti, 1872. godine: "Ako želimo da pridobijemo narodnosti, onda za to nije način da ih po svaku cenu pomadjarimo, nego treba da im mađarske prilike učinimo omiljenim" (Prema: Katuš, 2000: 20-21).

Čitajući ove davno zapisane redove nameću se, bar kad je reč o autoru ovog teksta, zapanjujuće analogije sa aktuelnim stanjem duha na istim prostorima. Ipak, bez obzira što je teško odoleti utisku da je bolje izdanje prošlog veka naprosto protutnjalo pored nas, ostavivši na "peronu" naše kulturno-političke svakodnevnice neizmenjene teme i dileme nacije i države, teza o "večnom, balkanskom ponavljanju istog", po mom sudu, bila bi pogrešan odgovor. Pre svega zbog toga što bi previdela epohalno promenjen (evropski i svetski) kontekst, koji nije više isključivo kontekst "Evrope nacija", već i "Evrope regija"; "Evrope građana"; "Evrope manjina"; "Evrope bez granica" i slično. Značaj ove, kvalitativno nove perspektive, ne ishodi samo iz mogućnosti objektivnijeg prosuđivanja stvarnog karaktera trenutnih opsesija "čistim identitetima" i njihovih nede-

mokratskih učinaka. Radi se i o šansi da se pouzdanije spoznaju uslovi i ozbilje pretpostavke stabilizacije demokratske države i nacije.

### *Kontroverze i paradoksi tranzicione etnifikacije politike*

Bilo kako bilo, držim da analiza aktuelnog momenta naprosto ne može da zaobiđe problem velike "krize promene" (Tokvil, 1990: 135-147) i neotradicionalističkog "revolta protiv slobode" (Poper, 1993: 257, Knjiga 1), sa svim ambivalentnim potencijalima takvog stanja i neizvesnim perspektivama socijalno-političke dinamike.

U tom okviru, Poperove (Karl R. Poper) analize paradigmatičkih (antičkih i savremenih) ideja kolektivism, kao i uznemirenosti koju izazivaju slom zatvorenog, tribalističkog društva i suočavanje sa "teretom zahteva koje pred nas postavlja civilizacija" (*the strain of civilization*), itekako mogu pomoći boljem razumevanju prirode aktuelnih težnji da se zaustavi promena koja nas je zaputila ka modernoj državi i politici. Takođe, kao što Poper ukazuje na rigidnost spartanske paradigme zajednice; konzervativni "revolt protiv slobode"; manipulativnu dramaturgiju "vatrenih poziva osećanjima"; totalitarnu kritiku demokratije i "moralno truli patriotizam", što se ne retko krije iza maksime: "Natrag državi naših predaka" (O tome: Poper, 1993: 223-260; Knjiga 1), problem minulih ratova na prostorima bivše SFRJ i neizvesnih perspektiva postkomunizma Đerđ Konrad (Gyorgy Konrad) sublimira pitanjem: "Šta je verovatnije: evropeizacija Balkana, ili balkanizacija Evrope"?

Naime, uočavajući da za razliku od Zapadne Evrope, koja se u svojoj *postnacionalističkoj* fazi kreće ka multikulturalnoj integraciji, Istočna Evropa srija u *prenacionalizam* i *monokulturalnu dezintegraciju*, Konrad govori o dva bitno različita diskursa. Jedan je evropski i temelji se na "priznanju pojma heterogene države", a drugi je "istočnjački način razmišljanja", koji "ponovo sjedinjuje državu s crkvom"; "ne podnosi predožbu multikulturalne, višenacionalne, ukratko: heterogene nacionalne države". Sve u svemu, "fundamentalizmi ne vole šarenilo, očekuju da bude jednoobrazni", pa, "tamo gde je homogeni identitet u modi sloboda nije u modi. Samoredukcija na jedan jedini identitet uvek je zahtev kolektivističkih ideologija, klanjanje pred živim idolom – vođom zajednice", upozorava navedeni autor (Konrad, 1995: 11-13; 68-69).

Pitanje koje logično sledi, svakako je: Koliko duh našeg vremena oblikuju tradicionalističke ("istočnjačke") paradigme etnokulturnog identiteta, a koliko je uticajan proevropski obrazac "pluralnih identiteta", "tolerancije i političkog priznanja multikulturalnosti? Budući da empirijski egzaktniji odgovor na ovo pitanje nadilazi ne samo kapacitete i zadatke ovog teksta, već i mogućnosti njegovog autora, funkcija redova koji slede biće svedena prevashodno na evidenciju nekoliko manje ili više relevantnih indikacija primordijalne komponente duha našeg vremena.

Mislim na takav organicistički "svetozor" koji je Poper nazvao ideologijom "zatvorenog društva", a Rudi Supek imenovao "nacionalističkim sindromom".

Nažalost, izgleda da nije potrebno mnogo truda uložiti da bi se dve godine nakon demokratskih promena u Srbiji (oktobra 2000) evidentiralo snažno reaktuelizovanje uporišnih tačaka kolektivne "psihodinamike" koja, prema Supeku, počiva na upotrebi sedam osnovnih nacionalističkih stereotipa.<sup>9</sup> Budući da je reč o: 1) oštećenosti; 2) zaveri; 3) *biološkoj ugroženosti*; 4) *ideološkom alarmu*; 5) *etnocentričnoj superiornosti*; 6) *autoritarnosti* i 7) *osveti i odmazdi* (O tome: Supek, 1973: 246-248), sledeći primeri će sami po sebi pokazati u kojoj meri komuniciraju sa navedenim načinom razmišljanja.

Na početku upućujem na izbomu poruku jedne nevladine organizacije, zapažene ne samo po angažmanu uticajnih intelektualaca iz perijoda Miloševićeve vlasti, uključujući i nekoliko poznatih akademika SANU, već i po tome što istrajno redizajnira ideje Svetozara Miletića i ukupno vojvođansko srpsko libertersko nasleđe iz XIX veka, po meri dojučerašnjeg ideološkog "svenacionalnog" projekta, simbolizovanog imenom i delom Radovana Karadžića. Reč je o izbornoj poruci Srpskog narodnog pokreta "Svetozar Miletić" (iz septembra 2002), kojom se u klasičnoj formi "ideološkog alarma" i "buđenja" uspavane svesti naciona upozorava:

"1) Ne možemo podržati razbijače zajedničke države, niti one koji se zalažu za dalje komadanje Srbije. Drugim rečima moramo reći *odlučno NE svim separatistima i autonomašima*... 3) Ne smemo glasati za one koji se *odriču naše narodne, svetosavske i hrišćanske tradicije, našeg činiličnog pisma i one koji srpstvo u Srbiji smatraju nakaznom dekadentnom pojavom*... 6) Ne glasati za one koji doprinose *moralnom propadanju porodice* i ništa ne preduzimaju protiv bele kuge... 9) Ne glasati za one koji se *stide svega što je srpsko*, one koji prećutno ili javno odobravaju bombardovanje, izbegavajući da ga imenuju zločinom, koji *uskraćuje srpskom narodu pravo na ujedinjenje, moralno i duhovno, ako nije moguće i državno, sada kada su se svi narodi u Evropi ujedinili i kada su Srbi žalostan i nesrećan izuzetak. Evropska ideja je ideja o zajednici naroda*... 14) ... ne glasajmo za one koji našu otadžbinu pretvaraju u *degradiranu i obeščašćenu zemlju, u kojoj su vrednosti na rasprodaji*, a vrhunske tradicionalne institucije, stubovi države, ugroženi... 17) Nemojmo

<sup>9</sup> Na jednom mestu u svojoj studiji o društvenim predrasudama, Supek piše o sledećem tematskom okviru: a) prikračenosti, podvojenosti... i apelovanja na biološke porive samoodržanja; b) sudbonosne ugroženosti od strane spoljnih i unutrašnjih neprijatelja; c) apologije "naroda" kao neantagonističke celine; d) biologizma i iracionalizma u duhovno-političkoj sferi; e) borbenog mobilisanja masa; f) autoritarizma i kulta "vođe" i g) isticanja "autoritativne ličnosti", patrijarhalnog poretka, hijerarhije i heteronomije ličnosti; Vidi: Rudi Supek, *Društvene predrasude*, Radnička štampa, Beograd, str. 190-191.

imati poverenja u one koji ne vode računa o dostojanstvu države i naroda, koji su *preko svake mere obziri prema inostranstvu, a bezobzirni prema nacionalnim i državnim interesima*. 18) Uzdržimo se od glasanja za one koji su brojnim takozvanim nevladinim i nestranačkim organizacijama, *otvoreno antisrpskim, omogućili rušilačku delatnost, uz najveću medijsku prođu, a zapušili usta i vezali ruke svima slobodno mislećim srpskim rodoljubima*.<sup>10</sup>

Drugi primer je takođe iz perioda predizborne utakmice za predsednika Republike Srbije i zanimljiv je po tome što predstavlja pledoaje za nekakav "evroazijski put" tranzicije. Autor ove ideje, klinički psiholog i uticajni predstavnik srpske dijaspore na Zapadu, Mila Alečković, protiv se "sadašnjoj brzini" prilagođavanja tržišnoj ekonomiji, kao i viziji "nužnih žrtava reformi" i misli da "... ako kolektivistička tradicija, poput pravoslavne, upadne brzo u taj surov način eliminacije, imaćemo armije šizofreničara".<sup>11</sup>

Treći primer osoben je po tome što još više radikalizuje tezu o velikom raskoraku i nekompatibilnosti "autentičnih" duhovnih tradicija i identiteta srpskog naroda s "hladnim, severnjačkim racionalizmom" i "plitkim vrednostima evropskog potrošačkog društva". Tako, "duhovni sledbenici 'odnarođene komunističke levice', kao "jedinog i stvarnog neprijatelja hrišćanske pravoslavne tradicije u Srbiji", danas "... u ime demokratije i mundijalističkih ideja *ponovo atakuju na samu dušu srpskog naroda kako bi se što pre i brže uključili u Evropu i svet...* Danas duhovni naslednici predratnih i poratnih aktivista izgleda da žale što Srbija ima Svetog Savu ili Pečku Patrijaršiju, cara Lazara i Njegoša, *pa bi da sagrade novi kulturni identitet svoga naroda na istrošenim i plitkim vrednostima evropskog potrošačkog društva*",<sup>12</sup> piše Protosinđel Sava (Janjić) reagujući na pismo upozorenja grupe intelektualaca srpskoj kulturnoj javnosti u kome se skreće pažnja na štetnu ekspanziju retrogradnih stereotipa o državi i naciji.

Sušтина odgovora na "ideju sekularizovane demokratije"; na "olako odricanje sopstvene tradicije po starom principu 'prodaj veru za večeru'", kao i na "sve agresivniju sekularizaciju i relativizovanje autentičnih moralnih i duhovnih vrednosti", prema Protosinđelu Savi, nalazi se, dakle, u "povratku drevnoj hrišćanskoj tradiciji"; "otvaranju vrata istinskom dijalogu i razmeni mišljenja u duhu tolerancije i autentične sabornosti", kao i u "aktivnom uključanju Crkve u borbu za očuvanje duhovnog i moralnog identiteta srpskog naroda". U suprotnom, "... Srbija će sve više tonuti u novi totalitarizam u kome će novi 'dušebrižnici prosperitetnog društva'

<sup>10</sup> Citirano prema tekstu: "U Srbiji ima pametnih ljudi", *Glas javnosti*, Beograd, 22. septembar 2002, str. 25; kurziv J. K.

<sup>11</sup> Vidi tekst: "Brze reforme su giljotina", *Glas javnosti*, Beograd, 6. oktobar, 2002, str. 7.

<sup>12</sup> Vidi: "Prodaj veru za večeru", *Danas*, Beograd, 11. novembar 2002, str. 6; kurziv J. K.

redovno podizati hajke protiv svih onih koji se usude da kritički sagledaju 'vrednosti' koje su tako olako i preko noći proglašene univerzalnim", zaključuje Protosinđel Sava.<sup>13</sup>

Sledeći primer može biti ideja da "misliti srpski", danas i ovde, znači misliti evropski i "... imati pamet i smelost istinski (dakle duhovno) desnog pogleda na svet". No, na autora ove rečenice, Dragoša Kalajića, ne skrećem pažnju zbog legitimnog prava na desničarski pogled na svet, već zbog frapantne analogije njegovih ideja sa starim nemačkim stereotipom o "vlastitom poslanju".<sup>14</sup>

Predstavljn čitaocima dnevnih novina kao "jedan od najistaknutijih intelektualaca srpske desnice", Kalajić nastoji da opravda takav "imidž" ocenom da aktuelna reformrska vlada "... očigledno cilja da produbi i pospeši demografski sunovrat, te da zajednicu preobrazi u podatnu masu debila. Vašingtonski cilj je rasterati ovdašnje domoroce po svetu i stvoriti *place d' arm* za obnovu osmanske pseudoimperije...". Ipak, iako se "... ceo svet obmana civilizacije Zapada ubrzano približava svom slomu", citirani autor misli da i za Srbe i za Evropu izlaz postoji. "Već vekovima mi smo prva odbrana Evrope, i ono najbolje u našoj umetnosti prožeto je tom svešču", tvrdi on i sugeriše da dobro razmislimo o predviđanju jednog italijanskog pisca: "Ko zna, možda je srpskoj kulturi suđeno da srbizuje Evropu, kao što je nekad helenska helenizovala Rim". A, za taj zadatak "ozdravljenja" nacije i Evrope, kao i za "predupređivanje udaraca talasa valikog sloma", umesto sadašnje elite, koja je "gomila genetskog otpada, moralnih nakaza i ništarija", treba imati "intelektualno moćnu, moralno nepokolebljivu, te narodu odanu elitu", opominje Kalajić.<sup>15</sup>

Najzad, kad je reč o "narodu odanoj eliti", očito je da se mnogim našim glasovitim intelektualcima ne može osporiti iskrenost u privrženosti etnocentrističkoj ideji države. Ona se ne može negirati ni kad je u pitanju resko odbacivanje bilo kakve ideje o asimetričnoj decentralizaciji Srbije i razvijenoj autonomiji Vojvodine (O tome: Komšić, 2001: 159-177), uključivši i alarmantna upozorenja da je nedavno usvojeni Prednacrt Osnovnog zakona AP Vojvodine, ustvari, "spremanje terena za otcpljenje".<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Vidi: "Civilizacija u noći veštica", *Danas*, Beograd, 12. novembar 2002, str. 8.

<sup>14</sup> Supek u tom smislu govori o "porastu nacionalne svesti do nacionalne naduvenosti" i "preocenivanja vlastitih sposobnosti i mogućnosti". Takođe, navodi da je u pitanju "... jedna 'svijest o vlastitom poslanju' koju je izrazio 1907. Wilhelm II nešto izmijenjenim Geibelovim (Gajbel) riječima: 'Pomoću njemačkog bića jednom će ozdraviti svijet'; R. Supek, *Društvene predrasude*, op. cit., str. 162.

<sup>15</sup> Vidi: "Naša elita je gomila genetskog otpada, moralnih nakaza i ništarija", *Nacional*, Beograd, 3. januar 2003, str. 18.

<sup>16</sup> U tom smislu, akademik Čedomir Popov upozorava da je "... kmjenje srpskog nacionalnog organizma u toku"; da se radi na formiranju nove vojvođanske nacije ("Vojvođanera"), pri čemu ispada "sasvim... logično da Mađari, Slovaci, Rusini, Hrvati... i dalje ostanu to što jesu, a samo bi valjda Srbi trebalo da se izjašnjavaju kao - Vojvođani"; kao i da će "... novi 'ustav' Vojvodine... usitniti srpski državni korpus i, s druge strane, ugroziće Vojvodinu!"; Vidi: "Autori 'vojvođanskog ustava' su spremili



\* \* \*

Umesto detaljnijeg komentara navedenih primera odanosti nacioni i iskrene zabrinutosti za njegovu sudbinu, podsetiću da u razvoju države i nacije nastupe momenti koji, kako je to već navedeno, umesto "lagodnog populizma", zahtevaju korenite promene u načinu i sadržajima "nacionalističkog ideologizovanja" (Gerc). Zato, držim da se rešavanju savremenih problema "degeneracije ljudskih odnosa u 'rat svih protiv svijui'" mora prići na posve drugačiji način od donedavnog projekta "srpskog preporoda" i svenacionalne integracije. Umesto maglovitih "zahteva za autentičnošću" (Tamir) i ekstremno netrpeljivih etničkih vizija države i nacije, koji su poslednje decenije značili ne samo faktičko "zanemarivanje nacionalnog programa" (Šnaper), već su same temelje države i potencijale demokratske nacije doveli do praga totalne destrukcije, neophodno je konstituisati novu "politiku identiteta" (Tejlor) i "pripitomljavanja primordijalnih veza" (Gerc). Posredi je zadatak mudrog obezbeđenja održive kombinacije tradicionalnog i modernog kulturnog obrasca, koji neće biti u nepomirljivom konfliktu sa logikom sekularizovane demokratije i njoj imanentnim svetom pluralnih uloga i identiteta pojedinaca i kolektiva.

S obzirom da su, u teoriji i praksi modernih nacija i pravnih država, političko priznanje multikulturalnosti (O tome: Tejlor, 2000: 244-247) i decentralizacija državnog poretka, podelom na više ili manje autonomne pokrajine, *conditio sine qua non* demokratske integracije etnički i konfesionalno pluralnih društava (O tome: Kelzen, 1998: 374-376; kao i: Volcer, 1995: 173, 175, 179-180), za one koji danas ignorišu tu činjenicu može da važi ona Tokvilova (Alexis de Tocqueville) misao da "... samo oni koji stvar ne poznaju o njoj loše govore" (Tokvil, 1990: 79, 85-87). Ili, pak, može da važi ocena o nespremnosti da se konzervativna patriotska retonka koja, po pravilu, na ovim prostorima ide "pod ruku" sa režimom društvenog ugnjetavanja, zameni novim obrascem "liberalnog patriotizma" (Tejlor).

Razume se, očigledno opstojavanje skiciranog "suženja političkog vidika" (O tome: Berns, 1993: 7, 135-136) ni u kom slučaju ne sme biti razlog da na ovoj izuzetno značajnoj istorijskoj prekretnici odustanemo od zalaganja za novi obrazac demokratskog jedinstva države i nacije. Naprotiv

## Literatura

- Aristotel, 1975. *Politika*, Beograd: BIGZ
- Bart, Fredrik (*Barth, Fredrik*), 1997. "Etničke grupe i njihove granice", U: Putinja, Filip, Stref-Fenar, Žoslin (*Poutignat, Philippe, Streiff-Fenar, Joselyne*), *Teorije o etnicitetu*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Berns, S. Delaji (*Burns, C. Delisle*). 1993. *Politički ideali*, Niš: Gradina.
- Bibo, Ištvan (*Bibo, Istvan*). 1996. *Beda malih istočnoevropskih država*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Bobio, Norberto (*Bobbio, Norberto*). 1990. *Budućnost demokratije*, Beograd: Filip Višnjić.
- Dženkins, Ričard (*Jenkins, Richard*), 2001. *Etnicitet u novom kluču*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Đordano, Kristian (*Giordano, Christian*). 2001. *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Gelner, Ernest (*Gellner, Ernest*), 1997. *Nacije i nacionalizam*, Novi Sad: Matica srpska.
- Gerc, Kliford (*Geertz, Clifford*). 1998. *Tumačenje kultura*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hinsli, H. Frensis (*Hinsley, H. Frensis*). 2001. *Suverenost*, Beograd: Filip Višnjić.
- Hiršman, O. Albert (*Hirschman, O. Albert*). 1999. *Strasti i interesi*, Beograd: Filip Višnjić
- Hobsbaum, Erik (*Hobsbawm, J. Eric*). 1996. *Nacije i nacionalizam od 1780*, Beograd: Filip Višnjić.
- Katuš, Laslo (*Katus, Laszlo*). 2000. "Zakonsko regulisanje pitanja nacionalnosti/nacionalnih manjina u Habzburškoj monarhiji u drugoj polovini XIX veka", U: *Manjinska prava i njihova primena u Vojvodini*, Ur. Andraš Marković-Majtenji, Novi Sad: Društvo za mađarsku kulturu u Jugoslaviji.
- Kelzen, Hans (*Kelsen, Hans*). 1998. *Opšta teorija prava i države*, Beograd: Pravni fakultet
- Kimlika, Vil (*Kymlicka, Will*), 1999. "Etnički odnos i zapadna politička teorija", U: *Habitus*, Novi Sad: mart 1999
- Kiš, Janoš (*Kis, Janos*). 1997/1998. "Na putu prevazilaženja nacionalne države", U: *Mostovi*, Sveska IV, broj 112-113, Beograd: Udruženje književnih prevodilaca Srbije
- Komšić, Jovan. 2000. *Teorije o političkim sistemima*, Beograd: Institut društvenih nauka.
- Komšić, Jovan. 2001. "Unitarni ili asimetrični regionalizam", U: *Ogledi o regionalizaciji*, Ed. Nadia Skenderović-Čuk, Subotica: Agencija Lokalne demokratije, Otvoreni univerzitet.
- Končar, Ranko. 1995. *Opozicione partije i autonomija Vojvodine*, Novi Sad: Mir.
- Konrad, Đerđ (*Konrad, Gyorgy*). 1995. *Identitet i histerija*, Novi Sad: Apostrof.

- Kosić, Mirko. 1928. U: *Vojvođani o Vojvodini*, Beograd: Udruženje Vojvođana.
- Lebl, Arpad. 1963. *Politički lik Vase Stajića*, Novi Sad: Progres.
- Lijphart, Arend (Lijphart, Arend). 1984. *Democracies – Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, New Haven and London: Yale University Press.
- Lijphart, Arend. 1992. *Demokracija u pluralnim društvima*, Zagreb: Globus.
- Linc, Huan, Stepan, Alfred (Linz, J. Juan and Stepan, Alfred). 1998. *Demokratska tranzicija i konsolidacija*, Beograd: Filip Višnjić.
- Parsons, Talcot (Parsons, Talcot). 1992. *Moderna društva*, Niš: Gradina.
- Poper, R. Karl (Popper, R. Karl), 1993. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Beograd: BIGZ.
- Romšić, Ignac. 2001. "Spoljna politika Mađarske (1920-1941)", Saopštenje na međunarodnom simpozijumu: "Grof Teleki i Jugoslovensko-Mađarski odnosi", Novi Sad, septembar 2001.
- Smit, D. Antoni (Smith, D. Anthony). 1998. *Nacionalni identitet*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Stanojević, Stanoje. 1928. U: *Vojvođani o Vojvodini*, Beograd: Udruženje Vojvođana.
- Stojanović, Svetozar. 1995. *Propast komunizma i razbijanje Jugoslavije*, Beograd: Filip Višnjić.
- Supek, Rudi. 1973. *Društvene predrasude*, Beograd: Radnička štampa.
- Šnaper, Dominik (Shnapper, Dominique). 1997. "Demokratska nacija i etnički nacionalizam", U: *Treći program*, br. 109/110, Beograd: Radio Beograd.
- Šumpeter, Jozef (Schumpeter, Joseph). 1960. *Kapitalizam, socijalizam i demokratija*, Beograd: Kultura.
- Tamir, Jael (Tamir, Yael). 2002. *Liberalni nacionalizam*, Beograd: Filip Višnjić.
- Tejlor, Čarls (Taylor, Charles), 2000. *Prizivanje građanskog društva*, Beograd: Beogradski krug.
- Tokvil, Aleksis (Tocqueville, Alexis). 1990. *O demokratiji u Americi*, Sremski Karlovc, Titograd: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, CIID.
- Vinsent, Endriju (Vincent, Andrew). 1995. "Priroda države", U: Ur. Mijat Damjanović, Snežana Đorđević, *Izazovi modernoj upravi i upravljanju*, Beograd: Timit.
- Volcer, Majkl (Walzer, Michael). 1995. "Savremeni tribalizam", U: *Izazovi modernoj upravi i upravljanju*, Ur. Mijat Damjanović, Snežana Đorđević, Beograd: Timit.

TRADICIJA  
I  
KULTURA



---

Ljubinko Radenković

Balkanološki institut, SANU  
Beograd, Srbija

## SVOJI TUĐ U NARODNOJ KULTURI

### Granice

Binarna opozicija *svoji/tuđ* u narodnoj kulturi ima klasifikatorsku funkciju. Njome se svet deli na osvojeni i neosvojeni, pitomi i divlji, uređeni i neuređeni, sigurni i rizični. Na osnovu ove dihotomije *vreme* se deli na dnevno (povoljno) i noćno (opasno), na početno (srećno) i krajnje (nepovoljno), *životinje* na pitome i divlje, *biljke* na voćke i nerodno drveće itd. Ova deoba naročito je vidljiva u shvatanju prostora, gde postoji nekoliko granica između *svog* i *tuđeg*, kao što su: prag kuće, ograda (kapija), obala reke, ivica šume, završetak atara sela.

Predmet ovog saopštenja jeste osvrt na granice koje, po narodnom shvatanju, omeđuju jednu društvenu zajednicu od druge, jer od toga zavisi i pitanje njihovog mogućeg povezivanja i saradnje.

U društvima koja se zasnivaju na tradicionalnim vrednostima, porodica je bila osnovna reproduktivna, ekonomska i kulturna zajednica. Njene prostorne granice omeđivala je *kuća*, a glavno porodično kulturno mesto bilo je *ognjište* u kući. Sve glavne porodične svečanosti vezane su za ognjište (rođenje deteta, svadba, posmrtni običaji, slava). Pepeo iz ognjišta se nikako nije davao, jer je to slutilo na propast kuće. U Hercegovini, kada bi za nekog rekli da je sasvim propao, govorili su: "Digoše i lug s ognjišta" (Filipović-Fabijanić 1964:232). Nekada su državni nameti za jedno selo određivani po broju njegovih dimnjaka (neugasenih ognjišta). *Prag* kuće je granično mesto, koje deli unutrašnji od spoljašnjeg prostora, svoje od tuđeg, sigurno od rizičnog. Srbi iz okoline Prizrena, kada se žena porodi, novorođenče su prvi put kupali hladnom vodom iz iskopane rupe ispod praga (Dragić 1953:218). Za prag je vezano niz obrednih radnji na svadbi i u posmrtnim obredima. Uz poslovicu *Kućni je prag najveća planina*, Vuk Karadžić je dodao objašnjenje "Teško se čoeuku samo od kuće otisnuti, a poslije ode kud naumi" (Karadžić 1987/IX: 170). U narodnim bajkama, uslov otpočinjanja radnje, jeste odlazak junaka iz kuće.

Svako selo ili zaseok, u nekim slučajevima i rod, u ataru svoga sela imali su groblje, koje je shvatano kao granica, kapija za odlazak na onaj svet. Po verovanjima Srba iz Rumunije na ulazu u groblje svake noći stražari poslednji pokojnik, i to se zvalo "stoji na raboš": "Ima dve nedelje

kako niko nije umro, siroma Jova još mora da stoji na raboš". Otuda i kletva "Daj Bož' da stigneš na raboš" (Tomčić 1989:124).

Najšire granice koje dele svoj od tuđeg sveta, po predstavama Slovena bile su "sinje more" i "tihi Dunav". Iza toga smeštan je i onostrani svet. U slovenskom folkloru naziv Dunav često ne označava konkretnu reku, već velikom, graničnu vodu. Otuda i običaj u Vojvodini da se na ulazu u devojačku kuću, kada se dočekuju svatovi, stavlja korito ispunjeno vodom, koje se naziva "Dunav" i u koje su svatovi dužni, pre nego što uđu u kuću, da ubace novac (RSGV 2992/2: 283). Po svoj prilici u onostranom prostoru, po narodnom verovanju, nalazilo se i "kugino selo", iz koga povremeno kreću kuge da more svet (Karadžić 1986 XI/1:439). U balkansko-karpatском arealu, sinonimi za daleki, neljudski svet jesu "pustinja", "pusta gora", koja se u narodnim basmama naziva i Lelejska, Galilejska, Tatarska gora itd (Radenković 1996:49-79).

Predstava o dalekom prostoru kod Srba je iskazivana i izrazima "preko devet brda", "Bogu iza leđa", "gde je đavo rekao laku noć" (RSANU XVI 2001:49), lokalno – "prkli svet" (Zlatanović 1998:324), kod Bugara – "nevidolci", "nevrat", nesvërta" (Gerov Dop. 1908, 227, 229)

U tradicionalnoj kulturi Srba najizrazitija granica koja deli dve skupine ljudi jeste granica atara sela: u tom prostoru ljudi su se rađali, ženili i umirali. U mitološkim shvatanjima taj prostor je bio pod kontrolom mitskog zaštitnika (zmaja, sveca) kome su svake godine priređivane svečanosti (zajedničke gozbe, ophodi), ili su preduzimane određene mere zaštite od mogućih opasnosti (grada, suše, epidemija, vampirenja itd.).

Shodno shvatanju o postojanju dva granična pojasa – kuće i atara sela, u slučaju pojave epidemija, te dve granice su na magijski način "učvršćivane". Poznati način magijske zaštite sela od kuge (čume) bilo je "oboravanje" sela: braća blizanci, sa volovima blizancima i sa posebnim ralom, u gluvo doba noći, orali su brazdu oko sela, načinivši krug, za koji se verovalo da ga kuga ne može proći. Da bi se samo kućna zajednica zaštitila od kuge, svi njeni odrasli članovi poskidali bi pojaseve i njima opasali kuću (SM 2001:584).

U okolini Leskovca, do 1952. godine, sproveden je običaj magijske zaštite atara sela Miroševca od grada. Za ovu priliku od zajedničkih para seljaci su kupovali cmog petla i pronalazili dvojicu ljudi s imenom Stojan. Svi domaćini bi se iskupili uveče noseći sa sobom debele močuge i zajedno otišli do granice svoga atara. Na granici založe vatru i svako ražari svoju močugu pri vrhu. Onda se podele na dve grupe, svaku od njih je predvodio po jedan Stojan, i čuteći bi krenuli suprotnim pravcem uz granicu svoga atara. Tamo gde se sretnu iskopaju rupu, a dvojica Stojana zakopaju živog petla. Posle se svi zajedno vrate u selo (Đorđević D. 1958:381).

Jednu seosku zajednicu zanimao je prevashodno svoj opstanak i nije mnogo marila za susede, bez obzira što su govorili istim jezikom. O tome govore običaji magijskog izvođenja kuge ili miševa iz svog sela i

njihovo odvođenje u tuđe selo. Tako, po podacima s početka XX veka, seljaci iz sela Vojnika u Rasini da bi se oslobodili kuge, izabrali bi jednog čoveka, spremili mu pljosku rakije, čuturu vina, pogaču, pečenu kokoš i kitu cveća, pa bi ga poslali da isprati kugu u drugo selo. On bi uzeo sve te ponude i odlazio u atar susjednog sela Dvorane i tamo ostavivši torbu govorio: "Evo ti, tetko, pljoska rakije, lepa pogača, pečena kokoš, buklija vino i kita cveća; nemoj da se vraćaš gde si bila". Posle toga bi se ćutke, ne osvrćući se, vraćao u selo (Đorđević T. 1965:33-34). U Zaplanju, krajem XIX veka, na sličan način odvođeni su miševi u drugo selo. Na drugi dan Mitrovdana (koji zovu Mistrovdan), domaćica umesi lepinju i ponese je do obale reke. Tu pojede lepinju, a preko vode baci travu mišjakinju, da bi njeni miševi otišli u drugo selo (Petrović 1900:278).

Važan razlog što se selo zanimalo za život svakog pojedinca dolazio je i iz shvatanja, da ukoliko pojedinac prekrši određene zabrane (tabue) svi će pretrpeti štetu. Tako, ukoliko devojka tajno rodi i umori dete (kophile) doći će do ogromnog izlivanja kiše, koja će padati sve dotle dok ne otkopa i ne odnese zakopano dete. Ili, ukoliko mlada nije bila nevina (kako se govorilo, "poštena"), a to se ne objavi, ceo atar sela će uništiti grad.

I mitološka bića koja su shvatana kao realna opasnost za ljude, takođe su vezivana za užu zajednicu. Kod Vuka postoji izreka *Kud će vještica do u svoj rod* (Karadžić 1972/XVII:302). Takođe i pokojnik koji se iz nekih razloga povampiri, prema verovanju, prvo pravi štetu u kući u kojoj je živio, a zatim i drugima u selu gde je živio.

## Mi i oni

Između sela često su vođeni pravi mali ratovi (oko zajedničkih pašnjaka, voda, devojaka). Tako prema predanju iz Levča, u selu Dobroselica postoji javor, kod koga su se razdvajali zaraćeni žitelji sela Dulene i sela Siljevica, koji bi se na svakom vašaru u Rekovcu potukli a potom nastavljali da se tuku sve do tog javora (Marković 2002: 264).

Često su žitelji jednog, u anegdotama drugog sela, prikazivani kao glupi, naivni, stalno gladni, slabo obučeni. Tako su seljaci iz sela Plužina kod Svrlijga pričavali anegdotu kako su njihovi susedi iz sela Niševca, koje je smešteno ispod visoke litice, skakali sa te litice u maglu, misleći da je to vuna (pošto bi na svoje, glasno izgovoreno pitanje "Ima li vuna?", čuli odjek iz kotline -"Ima"). Ovi su im pak odgovarali, da se kod njih "izvela" košava, pa oni idu pocepani da im se ne bi zadržavala u odeći. Iz istog kraja je i anegdota da su žitelji sela Lozan siromašni i da se hrane tikvama. U proleće, na pitanje "Odakle si?", odgovarali su "Iz pusti Lozan", a u leto, kada počnu da jedu tikve, govorili su: "Iz Lozan! Hoćeš da se biješ?!"

Pričanje potsmešljivih anegdota o žiteljima nekog od susednih sela je široko rasprostranjena pojava. Tako, prema zapisu iz druge polovine



XIX veka, za žitelje sela Markovići iz beloruskog Poljesja se pričalo kako su sipali so u bunare da bi uvek imali slanu vodu i da ne bi morali stalno da idu po so na Krim ili, kako su zaklali vola, isekli ga na sitne komade, a zatim te komade zaoravali da bi im se u njivi rodilo mnogo volova; ili, da ne bi stalno mleli pšenicu, posejali su brašno; ili, kako su pojeli psa koji je upao u veliku vatru, misleći da jedu zeca itd. (ŽR 1882:440).

Samo u slučajevima kada su sela bila izložena zajedničkoj opasnosti, onda su ona sebe opažala kao deo šire zajednice. U takvim okolnostima, etničke ili konfesionalne razlike nisu bile od značaja. Tako, prema predanju iz plemena Kuča u Crnoj Gori, u međusobnom sukobu predvodnika gradonosnih oluja – tzv. *zduhača*, s jedne strane su bili prekomorski (italijanski) a s druge – brdski, crnogorski i arbanaški (Dučić 1931:278).

Svi tuđinci koji se privremeno zadrže u selu vrednovani su kao potencijalno opasni (*prosjaci, hodočasnici, Cigani, pa čak i sveštenici*). Zato su njima često plašili decu. Kod Srba je opšterasprostranjena formula za plašenje dece: "Čuti, će te odnese Ciganka u vreću". V. Ardalić, početkom dvadesetog veka saopštava kako majka kod Bošnjaka svoju decu "ubija" strahom govoreći im "Muči, rano, ne plači, eto Turčina, ubiće te", ili "odnijeće te". Crnogorka, kaže on, umiruje svoje dete, govoreći mu: "Ne plači, rano, pa ćemo ubiti Turčina". Dete pita "Kad?", a majka kaže "Šutra" (Ardalić 1902: 254).

Seoska zajednica često je sveštenicima pridavala obeležja erotizma, gramzivosti, prevrtljivosti i sl. o čemu svedoče i bugarske poslovice s kraja veka: *Vrži popa, da e mimo selo-to, Vrzan pop – mimo selo, Da umre popът, da ся паят жито, Pop pečali i ot živo i ot mртvo* (Gerov IV, 1901:201), ili kod crnogorskih muslimana: *Ne može bit šejtan, dok ne bude hodža* (U rijačima 1987:91).

Kada bi naišle zabavne putujuće grupe, one su imale uspeha u nekom selu ako bi svoju predstavu prilagodile ljudima i njihovoj životnoj situaciji u mestu gde izvode predstavu. Zato su se glumci iz putujućeg pozorišta koje je izvodilo predstavu "Karađoz", kada dođu u jedno selo raspitivali za imena ljudi u tom selu, njihove naravi i dogodovštine, pa su to unosili u svoju predstavu.

## Male zajednice

Gore navedeni primeri ilustruju da su do početka XX veka na Balkanu, društva funkcionisala i razvijala se kao skup malih zajednica, usmerenih same na sebe i s lokalno obeleženom kulturom. Neke zajednice su sebe nazivale po regionu u kome žive, dok im je nacionalno ime bilo nepoznato. Tako je katoličko stanovništvo u istočnoj Slavoniji i Sremu sebe nazivalo Slavonci i Šokci, a pravoslavne su zvali Vlasi i Raci. Pravoslavni su ih nazivali Šokci. I jedni i drugi, kada su se upoređivali s Nemicima, koje su nazivali Švabe, sebe su prepoznavali kao

"svoji", a Nemce, kao "tuđi", jer su ovi govorili, za njih, nerazumljivim jezikom. Tek sedamdesetih godina XIX veka, putem škole i crkve, širi se hrvatsko ime među katolicima u Slavoniji. U sremskom selu Orolik "stariji ljudi nisu mogli ni lako ni brzo da usvoje ovo ime. Oni su imenom Hrvat i Horvat nazivali samo one ljude iz Gornje Hrvatske i Like" (Babović 1963:11).

Druge u svom susedstvu mogli su nazivati i po nekoj razlici u jeziku ili u odevanju. Tako su seljaci zapadnosvrljiških sela stanovnike nekih istočnosvrljiških sela zvali "Tekajcima", jer su ovi umesto "tako", govorili "teka". Isto tako, u Bugarskoj, stanovnike donjeg toka istočne obale reke Osam, susedi su nazivali "Ninjovci", jer su umeto reči "sega" (sada), govorili "ninje" (Gerov Dop. 1908:230). Stanovnici okoline Debra u zapadnoj Makedoniji poznati su pod imenom "Mijaci", jer su umesto "nie", govorili "mie" (Gerov Dop. 1908:210). Žitelje severozapadne Bugarske nazivani su "Dvukapci", jer su ispod crne kape nosili "potkapnik" (Gerov Dop. 1908:88), itd.

Evidentne razlike koje postoje u obrednoj praksi I u verovanjima između pojedinih krajeva, pa čak i manjih mesta u okviru istog naroda, mogu se upoređivati s isto takvim razlikama u jeziku. Narodni jezik čine mesni govori, koji se mogu grupisati u govome zone, a ove pak, u dijalekte. Prednost jezika, u odnosu na narodnu kulturu jeste postojanje pisanih spomenika koji dozvoljavaju da se prate promene u njegovoj hiljadugodišnjoj istoriji. Izuzev fragmentarnih zapisa, sa sistematskim opisivanjem narodne kulture otpočelo se tek u XIX veku. Takođe jezik, za razliku od narodne kulture ima svoju normiranu, književnu varijantu. Pod udarom evropske, građanske kulture, koja je kod nas vrednovana kao prestižna, jer je bila prihvaćena od ekonomske i političke elite, narodna kultura se povlačila i razgrađivala, da bi na kraju, postala muzejski eksponat. Ona se ne može normirati, niti uopštiti. Neki krajevi čuvaju njene arhaičnije oblike a u drugim su prevladale inovacije. Za kulturu, kao i za jezik, važi pravilo da su inovacije išle od centra ka periferiji etničkog prostiranja. Najbolji način prikazivanja regionalnih razlika u kulturi je kartografiranje, tj. izrada etnografskih i etnolingvističkih atlasa.

Postoje uspešniji ili manje uspešni pokušaji da se narodna kultura u nekom obliku integriše u građanske (evropske) oblike kulture. Obično su uzimane manje smisaone jedinice (po rangu niže od "teksta" u semiotičkom određenju ovog pojma), najčešće motivi, koje postaju sastavni deo nekog umetničkog dela (romana, pesme, muzičko-scenskog dela, umetničke slike, vajarskog dela). Skoro da nema značajnijeg srpskog pisca koji iz kulturne baštine nije zahvatio bar neki njen deo.

U svakodnevnom životu pak, često smo svedoci da se pod vidom narodne kulture pojavljuje njen surogat, što je samo svedočanstvo duhovnog propadanja jednog naroda. Ranije kodirana poruka simboličkim sredstvima tradicijske kulture prestaje biti razumljivom, pa se takvi elementi ispuštaju a time kulturni obrazac biva ogoljen do apsurd. Taj

pravac je uzeo maha šezdesetih godina prošloga veka kada se veliki broj niskoobrazovanih ljudi iz Jugoslavije koji su postali gastarbajteri, susreo sa zapadnoevropskom kulturom. Oni nisu bili pripremljeni da razumeju i prihvate temeljne vrednosti te kulture, već samo njene periferne, uglavnom ne vredne oblike, koji se mogu nazvati i kič-kultura. Te oblike su prenosili u svoju otadžbinu, često i agresivno širili i na taj način nesvesno zatirali svoju tradicionalnu kulturu. Tako su masovno građene alpske kuće "na dve vode", kitnjaste kapije, pravljene prestižne svadbe, bez mere i ukusa proslavljeni rođendani dece, odlasci u vojsku itd.

### Literatura

- Ardalić – V. Ardalić, *Bukovica. Narodni život i običaji*, ZNŽO VII, Zagreb 1902.
- Babović 1963 – G. Babović, *Orolik. Istorija i običaji jednog sremskog sela*, Srpski etnografski zbornik LXXVI, Beograd 1963.
- Gerov 1895-1901 I-IV – N. Gerov, *Rečnik na bŭlgarskij ezik*, kn. I-IV, Plovdiv 1895-1901 (fototipsko izdanje, Sofija 1975-1977).
- Gerov Dop. 1908 – *Dopŭlnenie na bŭlgarskij rečnik ot N. Gerov*, Sŭbral, naredil i iztklkuval T. Pančev, Plovdiv 1908 (fototipsko izdanje, Sofija 1978).
- Dragić 1953 – M. Dragić, *Porodilja i novorođenče u običajima na Kosovu i Metohiji*, Zbomik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901-1951, Beograd 1953.
- Dučić 1931 – S. Dučić, *Život i običaji plemena Kuća*, SEZb XLVIII, Beograd 1931.
- Đorđević D. 1958 – D. M. Đorđević, *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SEZb LXX, Beograd 1958.
- Đorđević T. 1965 – T. R. Đorđević, *Nekolike bolesti i narodni pojmovi o njima*, SANU, Građa, knj.XVI, Odeljenje medicinskih nauka, knj. 2, Beograd 1965.
- ŽR 1882 – *Živopisnaja Rossija. Litovskoe i belorusckoe Polesje, 1882* (reprint, Minsk 1994).
- Zlatanović 1998 – M. Zlatanović, *Rečnik govora južne Srbije*, Vranje 1998.
- Karadžić 1965-1972/I- XVIII – *Sabrana dela Vuka Karadžića*, knj.I-XVIII, Beograd 1965-1988.
- Marković 2002 – S. Marković, *Rukopisna zbirka narodnih pripovedaka i predanja iz Levča*, Jagodina 2002.
- Nedeljković 1990 – M. Nedeljković, *Godišnji običaji u Srba*, Beograd 1990.
- Petrović 1900 – V. K. Petrović, *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji*, ZNŽO V, JAZU, Zagreb 1900.
- Radenković 1996 – Lj. Radenković, *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*, Niš-Beograd 1996.
- RSANU 1959-2001, I.-XVI – *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika I-XVI*, Beograd 1959-2001.

- RSGV 2002/2 – *Rečnik srpskih govora Vojvodine*, sv.2, Novi Sad 2002.
- SM 2001 – *Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik*, Redaktori S. M. Tolstoj, Lj. Radenković, Zepter Book World, Beograd 2001.
- Tomić 1989 – M. Tomić, *Rečnik radimskog govora*, Srpski dijalektološki zbornik XXXV, Beograd 1989.
- U riječima 1987 – *U riječima lijeka ima. Zbornik zapisa narodnih umotvorina iz Rožaja i okoline*, Rožaje 1987.
- Filipović-Fabijanić 1964 – R. Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, Glasnik Zemaljskog muzeja, Etnologija XIX, Sarajevo 1964.



---

**Dragan Žunić**

Filozofski fakultet  
Niš, Srbija

## ETNIČKI STEREOTIPI U KNJIŽEVNOSTI BALKANSKIH NARODA

U ovom radu pojam *stereotipa* koristi se u standardnome sociološkom smislu za označavanje krutih, otpornih na promene, pojednostavljenih predstava i verovanja o grupama ljudi ali i o svakome pojedinom predstavniku grupe. Kao takvi, stereotipi su osnova predrasuda o drugima i različitim, i time osnova sa koje se nastoje opravdavati razni vidovi diskriminacije.

U istome standardu, pod *predrasudama* razumem prethodne, pogrešne ili kruto generalizovane negativne i pozitivne stavove odnosno predubeđenja o ljudima i stvarima, ispunjene stereotipnim uverenjima koja nisu proverena u stvarnosti već se zasnivaju na ličnim osećanjima i stavovima, tako da često predstavljaju povredu društvenih normi racionalnosti, pravde, tolerancije, ljudskog dostojanstva i – na bazi relacionog konstituisanja kolektivnog identiteta i grupne solidarnosti u opoziciji prema "drugome", te posredstvom uvođenja dvostrukih moralnih standarda za "naše" i "njihove" – predstavljaju osnov opravdanja diskriminacije i socijalne opresije drugih i različitih (a pre svega različitih manjina) od strane dominantnih grupa.

Nepreglednost područja naznačenog problema izrastanja i delovanja stereotipa u društvenom životu prisiljava me da na ovome mestu sasvim suzim broj pokrenutih pitanja. Stoga obelodanjujem bar deo sopstvenoga iskustva u jednome od najdelikatnijih pitanja. Naime, smatra se da stereotipi mogu znatno olakšavati elementarno orijentisanje u društvenom životu, utoliko što predstavljaju polazni okvir komuniciranja sa tipičnim predstavnicima različitih profesionalnih, generacijskih, etničkih itd. grupa. To bi trebalo da znači da ima i korisnih ili bar benignih stereotipa. Zbunjnjen nepodnošljivom lakoćom suđenja o drugima, kojeg ni sam nisam oslobođen, jer mi ne polazi uvek za rukom da izbegnem neodgovornu nehajnost stereotipnog časkanja, sklon sam da negativno odgovorim na pitanje ima li beznačajnih stereotipa i predrasuda? Naime, u svakom ozbiljnom ispitivanju ispostaviće se bar to da ocena o značajnosti odnosno beznačajnosti ovoga ili onoga stereotipa i ove ili one predrasude bitno zavisi od pozicije osobe koja je izriče, tj. od toga da li je stereotip pogađa ili ne?

1. Smatrajući da su i rasizam i seksizam i etnicizam podjednako značajne ideologije u kojima se proizvode i rasejavaju stereotipi i predrasude, opredelio sam se ipak za ispitivanje *eticizma*, upravo stoga što je etnicizam, sa proishodećim nacionalizmom, bio glavna podloga tragičnih zbivanja na Balkanu u poslednjoj deceniji 20. veka. Smatram, takođe, potpuno očiglednom činjenicu da je sfera kulturno-duhovne produkcije prepuna etničkih i nacionalnih stereotipa, i da je – prema širini i snazi svog delovanja – glavni medij njihove proizvodnje, te da stoga zahteva odgovarajuće istraživanje.

1.1. Na tom tragu, postavljam prvu tezu: *Književnost je važan izvor stereotipa i predrasuda*, jer se u njoj prelamaju konstitutivni momenti identitetskih kolektivnih predstava. Drugim rečima, književnost je važan medij institucionalizacije, kulturne “kodifikacije” i diseminacije stereotipa. Ukoliko čak i nisu direktni proizvođači većine stereotipa o susedima, književna dela često koriste njihov zavodljivi naboj radi podupiranja “realističnosti” pripovedanja.

U kulturi balkanskih naroda, gde književnost igra ulogu konstituensa vladajućeg pogleda na svet (bez obzira na relativno nizak nivo pismenosti), jer je uglavnom posvećena problematici istorijske sudbine etničko-nacionalnih zajednica, po pravilu se sreću i brojna dela koja generišu, promovišu ili bar podržavaju, institucionalizuju i rasejavaju vladajuće stereotipe.

1.2. Doduše, preliminamo iskustvo nagoni na postavljanje “komplementarne” hipoteze: *Književnost, istovremeno, jeste i jedan od najvažnijih medija preispitivanja i razgradnje stereotipa i predrasuda*. Naime, književnici obavljaju svoj visoki poziv ne samo u sjajnim uzletima nesvrhovite uobrazilje već upravo u odgovornom civilizacijskom – a takođe kreativnom – preispitivanju tamnijih strana duševnosti i društvenosti, što neretko vodi raskrivanju kolektivnih mana i posrnuća.

Isto tako, i na Balkanu ima književnih i naučnih dela koja su posvećena razbijanju stereotipa (ili se bar njima poigravaju), odnosno dela koja demaskiraju glavne generatore i promotere stereotipa.

1.3. Ako se u ovoj prilici rečene hipoteze ne mogu iscrpno potkrepiti, mogu se bar unekoliko ilustrovati, i to u objedinjenom prikazu: studije koje govore o problemu stereotipa u književnosti istovremeno ih i razgrađuju (u načelu), pogotovu kada ukazuju i na ona literarna dela koja sama predstavljaju delikatno demaskiranje nacionalnih auto-stereotipa.

1.3.1. Najpre bih želeo da pomenem važnu i valjanu knjigu pokojnog bugarskog kolege Velička Todorova: *“Знам ги аз тях!” Сърбия и сърбите в българската литература*. To je knjiga u kojoj se Todorov bavi stereotipima o Srbiji i Srbima u bugarskoj književnosti, smeštenim pod generalnu lozinku stereotipnoga načina mišljenja: *“Знам ги аз тях!”* (“Znam ja njih!” – izraz koji upotrebljava satirni literarni “prototip” Bugarina: Baja Ganjo). Autor smatra da književnost preuzima i promovise pučke predstave o drugima, tj. u ovom slučaju, stereotipe i predrasude

koji su u temelju bugarskoga kako srbofobskog tako i srbofilskog mita. Knjigu završava pozivom na izbegavanje neznalačkih, stereotipnih kvalifikovanja suseda, i uverenjem da istraživanja u okviru nauke o književnosti mogu doprineti boljem razumevanju među narodima i, konkretno, "neutralisanju posledica skoro 150-godišnjega 'hladnog rata' između Srba i Bugara". Njegovo istraživanje nesumnjivi je doprinos ovakvim nastojanjima.

1.3.2. Drugi primer je izuzetno zanimljiva i provokativna knjige Olive-re Milosavljević: *U tradiciji nacionalizma: ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o "nama" i "drugima"*. Doduše, u ovoj knjizi ne radi se o ispitivanju stereotipa u književnosti u užem smislu, tj. u "lepoj književnosti", ali su osnovne postavke dragocene za korektno istraživačko postavljanje problema. Mislim pre svega na sledeće momente. Autorka započinje svoju knjigu važnom izjavom o neophodnosti jednoga komparativnog istraživanja balkanskih nacionalnih stereotipa "u prelomnim trenucima zajedničke istorije" (Milosavljević 2002: 8) – radi dobijanja celovite slike balkanskih nacionalizama. Ona, nadalje, takođe na početku, sasvim opravdano smatra da je "primarna analiza neprijatnih fenomena u sopstvenoj sredini pitanje dobrog ukusa". (8) Potom, uputno primećuje da "već samo letimičan pogled na izdavačku delatnost u Srbiji i Jugoslaviji u godinama koje su prethodile ratovima (1906-1913), (1938-1941), (1986-1990)" ukazuje na indikativno mesto nacionalnih stereotipa u argumentaciji navodne "nužnosti završavanja politike nasilnim (ratnim) putem". (14)<sup>1</sup> Najzad, iz sopstvenoga istraživačkog iskustva, podržavam i njen njen nalaz da je "srpska intelektualna elita uvek imala svoje jako kritičko knjo koje se nije mirilo sa nenaučnim, proizvoljnim, dakle nacionalističkim pisanjem" (19). Jedino bih donekle bio rezervisan – u skladu sa zahtevima svoje struke – prema tezi da je upravo intelektualcima svojstveno da "artikulišu stereotipe" (13), što je, uostalom, rečeno već i podnaslovom ove knjige. S moje tačke gledišta, koju potkrepljujem shvatanjem Žilijena Bende da intelektualci izdaju svoj poziv onda kada počnu da, umesto univerzalnih, zastupaju parcijalne interese i vrednosti, svojstvo je inteligencije, odnosno inteligenata da produkuju i rasejavaju stereotipe, dok bi svojstvo intelektualaca bilo da ih denunciraju i obesnažuju, ili da bar tako nešto pokušavaju. Ali, ova distinkcija nije takve prirode da bi ometala glavni tok sporazumevanja i dovela u pitanje generalnu ocenu o vrednosti studije.

1.3.3. Na trećem mestu, usudio bih se da podsetim na neke rezultate sopstvenog istraživanja nacionalizma u srpskoj književnosti: upravo

<sup>1</sup> Sa istim razlogom je kolega i saradnik mr Predrag Cvetičanin ispitivao izdavaštvo u pretposlednjoj deceniji dvadesetog veka, odnosno izradio i odbranio magistarsku tezu na temu *Sociološka analiza izdavaštva u Srbiji bez pokrajina u periodu od 1981. do 1991. godine* (Filozofski fakultet u Beogradu, 1997).



one koji se tiču stereotipa o susedima u srpskoj književnosti. (Žunić 2002)<sup>2</sup>

U reprezentativnom uzorku najuticajnijih dela srpske književnosti u periodu 1985-1995, Albanci su (odnosno: "Arnauti", "Šiptari") – kako u delima pretežno nacionalne tako i u delima pretežno građanske orijentacije – neretko maroderi, koljači srpskoga naroda (što važi i za Muslimane uopšte, inače, proverene titoiste) i osvajači srpske duhovne kulevke. Bugari su tradicionalni, surovi srpski neprijatelji-komšije, otimači teritorija i imovine; no, oni su i braća, skloni doduše bugarizaciji suseda ali i sami izloženi posrbljivanju. Hrvati – takođe mrzitelji i istrebljivači svega srpskog, rasturači Jugoslavije, ali i žrtve srpskog pijemontizma i pokojeg besnog psa rata. Antijugoslovenstvo je svojstveno svima srpskim susedima, Albancima, Buganima, Hrvatima, Makedoncima, premda su oni i sami razočarani u jugoslovenstvo srpskim bahatim monarhističkim centralizmom. Romi ("Cigani") za dobijene batine svete se ženi i deci; stereotipi o njima ne dotiču se srpstva, jugoslovenstva itd. što samo potvrđuje važeći svakodnevni i povremeni književni stereotip da su "beznačajni" i kao živi i kao mrtvi, naprosto: prljave bogoradeće ništarije.<sup>3</sup>

Dakle, uz očigledno prisustvo stereotipa (koje nije uvek praćeno militantnim stavom), temeljno ili bar očigledno razvejavanje srpskih nacionalnih mitova i stereotipa kao i preispitivanje mitova o srpskoj slavi te razbijanje nacionalnog stereotipa o srpskoj velični i izuzetnosti, srećemo i u delima pretežno nacionalne orijentacije. Doduše, to preispitivanje često izrasta iz srpskoga istorijskog razočaranja. S druge strane, i u delima pretežno građanske orijentacije, gde se najtemeljnije razbijaju srpski mitovi i nacionalni auto-stereotipi, i kritički pročišćava patriotizam, čitalac će naići na nacionalne stereotipe o susedima.

2. To što je *književnost* rodno mesto stereotipa može nas onesposobiti, ali nas, s druge strane, delimično umiruje saznanje da je književnost najbolje kulturno-istorijsko oruđe za *razbijanje stereotipa i predrasuda*. Naime, autentična književna dela, u kojima tradicionalni kolektivni junaci i anti-junaci bivaju zamenjeni individualizovanim problematičnim odnosno društveno problematizujućim likovima, upravo se na najbolji umetnički način nose sa sumrakom kolektivnoga samoljublja i nekritičnosti. Nažalost, njihova produkcija i promocija uvek zavise od vladajućih ideoloških prilika, odnosno, shematski gledano, od prevage populističkih ili demokratskih, kolektivističkih ili individualističkih težnji i programa.

Budući, dakle, da je književnost ne samo potencijalni već i provereni medij rastvaranja tamnih mitova i pogubnih stereotipa, može se svagda preporučiti negovanje takvih dela u odgovarajućoj kulturnoj i izdavačkoj

<sup>2</sup> Naravno, prisutni stereotipi i predrasude koje nose pojedini likovi ne mogu se nekritički i mehanički pripisati i shvatanjima samih autora analiziranih književnih dela.

<sup>3</sup> A bezobzima upotreba Roma u filmskoj produkciji zaista je krajnje osetljivo mesto domaće, a i evropske "nagradne" kulturne politike.

politici – dela sa individualizovanim književnim junacima, a ne sa tipično stereotipnim pogrešnim generalizacijama odnosno kolektivnim (pozitivnim i negativnim) likovima. Ali, pošto to negovanje zavisi ne od dobronamernih preporuka već od spleta istorijskih, ideoloških i političkih prilika, prvi zadatak ostaje izgradnja neksevenofobičnog građanskog društva, obrazovanje na tekovinama svetske kulturne baštine i podsticanje osobene kulturne i duhovne produkcije koja može postati deo svetskoga kulturnog panteona.

Jedan od važnih preduslova jeste naučno ispitivanje već institucionalizovanih i kodifikovanih stereotipa u književnosti balkanskih naroda. Ipak je neuporedivo lakše, mada skopčano s finansijskim i organizacionim teškoćama, pripremiti i izvesti jedno naučno istraživanje nego pripremiti i realizovati jednu poželjnu nacionalnu književnu produkciju.

3. Stalo mi je do toga da i ovde ponovim predlog o neophodnosti jednog *komparativnog istraživanja* književnosti balkanskih naroda s kojima Srbi dele istorijsku sudbinu, i to pre svega s obzirom na u njima sadržane etničke, nacionalne i religijske stereotipe o susedima. Jedan takav projekt trebalo bi da podrazumeva i uzajamno prevođenje i izdavanje značajnih i uticajnih književnih dela sa nacionalnim stereotipima o susedima. Stereotipi o susedima uglavnom su "simetrični", tj. štedro raspodeljeni u identičnim formama po svim susednim narodima samo sa izmenjenim, tj. ukrštenim etničkim i nacionalnim nosiocima. Što Srbi misle o Buganima to i Bugari misle o Srbima. Stoga je suočavanje sa sopstvenim kolektivnim likom u komšijskom književnom "ogledalu" blagotvorno, pročišćavajuće i umirujuće, premda tek posle prvoga, uznemiravajućeg i "uvredljivog" efekta – zato što nerazumevanje zamenjuje razumevanjem, stišava samoljublje i navikava na različitost.

A razumevanjem drugog, kritičkom samosvešću i post-neurotičnim prihvatanjem različitosti ispunjavaju se uslovi za stupanje u integrisani svet kulturnoga diversiteta – davanjem sopstvenoga osobenog ali komunikabilnog priloga.

4. Doduše, predstava integrisanoga sveta, Evrope ili regiona praćena je stanim i novoprodukovanim stereotipima o bauku globalizacije. Naime, živimo u vreme sve glasnije izražavanih strahovanja zbog gubitka identiteta u procesima globalizacije i integracije. Ti izrazi su često znak izvesne nesigurnosti u kulturi, premda se deo strahovanja može smatrati opravdanim. Zato je, pored pitanja o nužnosti ili nasilnosti globalizacije, važno i pitanje o dubini i intenzitetu poželjne integracije, bez koje bi svet bio, kao i do sada, neprekidno izložen manjim i većim sukobima i katastrofama. Spadam u red onih koji *globalizaciju* smatraju pretežno tehnološkom i – kao i uvek u istoriji tehnoloških ili državotvornih masifikacija – neizbežnom. U svakom slučaju, taj tip globalizacije omogućava zauzimanje ravnopravne pozicije u tehničko-tehnološkom obezbeđivanju opstanka. Što se *integracije* tiče, ona će se i na jugoistoku Evrope, odnosno na Balkanu, ostvarivati na ekonomskoj i zakonodavnoj

ravni, uz odgovarajuće demokratske političke pretpostavke. U pogledu kulture – u kojoj su raznolikost i posebnost poželjne kao bogatstvo – integracija se može razumeti kao neka vrsta interkulturalnosti. Međutim, pošto je i ovaj pojam izložen bojaznima i strastima ksenofobične stereotipizacije, preporučio bih jedan konstrukt poželjne integracije izrađen po modelu institucije književnosti: svetska književnost – regionalna književnost – nacionalna književnost (kao književnost određenog jezika). To znači, književnost jednoga jezika obezbeđuje svojom tematikom (savremenom i istorijskom) status nacionalne i, možda, regionalne književnosti, a svojom umetničkom vrednošću ispunjava uslov za ulazak u panteon svetskih književnih dobara. Zajednički život odnosno život u susedstvu zadaju teme i motive književničkoga rada, a umetnički zamah daje im odgovarajuću transnacionalnu i transregionalnu vrednost. Integracija u svetsku kulturnu baštinu nije moguća bez ostvarene umetničke vrednosti (na nivou forme); integracija u regionalnu književnu kulturu nije moguća sa tradicionalnim stereotipima koji pamfletski dominiraju nad umetničkom formom. Dela kulture namenjena su komunikaciji, i upravo komunikacijom grade svet – kao svet kultura.

#### Ukratko:

- tehnološka globalizacija
- privredno-pravna integracija
- kultura komunikacija

Ako su književnici intelektualci par excellence, onda se od njih može očekivati preispitivanje upravo onih stereotipa koje institucionalizuju i "kodifikuju" njihove kolege nacionalni inteligenti u svojim populističkim odgovorima na atavističke kvazi-književne potrebe militantnih malograđanskih nacionalista i njihovih političkih podstrekača. Jer, ne može se očekivati integracija u uslovima izostale kulturne komunikacije odnosno kulturno-duhovnoga rata književno artikuliranih predrasuda, rata koji se između ostalog vodi i visokim tiražima školskih lektira i best-selera. Stoga na književnosti ostaje dvostruki izazov rada u tradiciji:

1) preispitivanje postojeće književne tradicije i tradicionalnih stereotipa;

2) produkcija autentičnih komunikabilnih književnih vrednosti i objektiviranje neksenofobične i interkulturalne vizije sveta kao osnove jedne moguće tradicije.

Ovo nije ideološka narudžbina poželjne književnosti. Ovo je izraz najdublje ljudske potrebe za izvornim književnim delima i za ljudskim izgledima zajedničkoga opstanka u različitosti.

## Literatura

- Benda, Žiljén (1996 (1928)):** Izdaja intelektualaca. *Beograd: Socijalna misao.*
- Milosavljević, Olivera (2002):** U tradiciji nacionalizma: ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o "nama" i "drugima". *Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava.*
- Тодоров, Величко (2000):** "Знам ги аз тях!" Ср̀бия и ср̀бите в б̀лгарската литература. *Изда̀телство LiterNet, 07.04.2002.*
- Žunić, Dragan (2002):** Nacionalizam i književnost: srpska književnost 1985-1995



---

**Svetlana Vassileva-Karagyzova**

University "St. Kliment Ohridsky"  
Sofia, Bulgaria

## **BAROQUE AND OCCIDENTALIZATION OF SERBIAN LITERATURE**

Philosophy is not my field, so I will skip the attempt for abstract theorizations and turn to history, which, I believe, has the answers to many topical questions. The topic of integration and tradition immediately made me think of a well-known to all Serbs episode from their more-distant past – the Great Migration from 1690 and the life of the Serbian emigrant community in the Habsburg Empire. It is known that in the new lands, Serbian settlers had to face significant challenges – and they were of spiritual, rather than physical nature. Instead of the promised privileges, the Habsburg authorities, acting together with the Catholic Church, posed an open threat to the sole preserver of Serbian national identity – the Orthodox faith. This development made Vojvodina Serbs face the problem of tradition and integration. Despite the pressure, they did not take it as a dilemma (tradition or integration), but rather made an attempt to solve it logically (integration depending on tradition). The consequences of that decision were extremely curious and even paradoxical, but not because the Serbs at the time were consciously seeking the paradox. It was rather a result of the developments, or maybe even from the... inevitability of evolution.

Here's what happened.

The aim of Vojvodina Serbs to preserve their religious and national identity led them to Russia, the only politically independent Orthodox country at the time. The cultural missionaries sent to the Southern Slavs were part of the strategic interests of Peter I's absolutism, and this is why Russian authorities responded promptly to the Serbian request and sent Russian teacher Maxim Suvorov in 1726 to open the first worldly Serbian school in Sremski Karlovci. In 1733, another envoy of the empire, Emanuel Kozacinski, together with a group of students from the Kiev Academy, opened another Serbian school in the same town. The lessons at both schools were carried out in Russian-Slavic language, religious and worldly disciplines were taught, Latin and Greek, too. For the purposes of education, Russian textbooks were used – central importance among those had the *Reader* of Teofan Prokopovitch and the first grammar of Old Church Slavic Language *Gramatica Slavyanska Pravil'noe Sintagma* (1619) by Meletij Smotritski. Despite the fact that the above schools had

a very short existence, they had managed to prepare a whole generation Russian-trained supporters of the Russian-styled education. Even after the closure of the schools on Serbian lands, Russian printed books continued to be distributed, Russian teachers continued their work. Furthermore, many Serbs went to study in Russia, and later joined the Russian clergy or the Russian army.

In Serbian science, it is accepted for the period between 1740 and 1780 to be called Russian-Slavic, because of the strong presence of Russian-styled education in the Serbian Immigrant's community and the replacement of Serbian-Slavic language (Serbulski), which was official prior to that, with the Russian-Slavic language. It was in it where Serbian clergy found a guarantee for the preservation of the purity of the Orthodox faith, as they believed that it was the original Church-Slavic language, in which the early canonic texts were written. Of course, the last Moscow revision of the Church-Slavic language from XVIII c. had significant differences with the language of Cyril and Methodii, as well as with the reformed in XIV-XV c. by patriarch Evtimii Church-Slavic language. The last normalization of the sacral language bears to a much larger extent similarity to the late Eastern-Slavic invariant<sup>1</sup>.

Serbian notables introduced this language in the liturgy, in schools and in print. The popular Serbian language at the time was literarily unpolished and still unsuitable for written application. Over a few decades, the Serbian cultural elite were making effort not only to write, but also to speak Russian-Slavic language or a mixture of Russian-Slavic and Serbian-Slavic language. And, as A. Belitch wrote, "this non-Serbian language protected Serbs from foreign-language assimilation"<sup>2</sup>.

In the past, Serbian linguists' attitude towards the Russian-Slavic language was predominantly negative. The main arguments put forward by them were that this language was distant to the Serbian dialect base and the later-established "vukovski" language which set the base for the contemporary Serbian literary language. The negative opinion on the linguistic development in the XVIII century was shaped through the prism of the linguistic and literary concepts of the late XIX – early XX century. The Russian-Slavic language and literature were considered an aberration from the tradition and even a step back in the gradual development, a counter-productive foreign influence, hampering the formation of the national image and specifics of Serbian culture.

If one leaves all prejudices aside, one must admit that the cultivation of the Russian-Slavic language and literature was not a flimsy foreign-fashion fad, but rather a phenomenon provoked by the specific historic circumstances. Among those, most significant was the necessity to pro-

<sup>1</sup> Н. И. Толстой, *История и структура славянских литературных языков*, Москва, 1988, с. 73.

<sup>2</sup> А. Белић, *Друштвени утицаји на развјетак српскохрватског књижевног језика* : Наш језик, књ. VII, св. 1-2, 1955, с. 2

tect the national identifiers – confession and language – from the assimilation policy of the Habsburg and Uniat-Catholic propaganda. This argument, however, should not be taken as an absolute, too. Most probably, in this case, there were interconnected external historically-specific and internal immanently-literary factors in play. The Russian-Slavic language (and its stylistic branching) was accepted in XVIII century by almost all Serbian writers and translators, because it provided the best answer to the needs of the literary process in this period.

Thanks to the formal medium – the language – Serbian authors adopted a certain set of aesthetic conventions, as well as no small part of the contemporary genres of Eastern-Slavic literatures, which as early as XVII c. took the path of the secularization and Europeanization. In the XVIII c. those literatures were still dominated by the baroque art movement. It went a long way from the place of its birth – Italy and Spain – to Russia and even Latin America. During that journey, the baroque lost a large part of its original, mostly ideological, features, and in each country it was enriched with new, local specifics. Due to its synthetic and tolerant nature, which allowed the peaceful coexistence of medieval and renaissance, religious and worldly, universal and ethnic elements, the baroque art movement won the trust of the Orthodox Slavic nations still living in the medieval world, and helped the smooth and natural transition of their literatures from a medieval to a worldly character. The essence of the general change boiled down to the dissolution of syncretistic literature and the specialization of the different genera, species, and genres. The formation of the new triadic structure – lyric, epos, drama – was a result from the gradual and irreversible secularization of the social life, the decline of the pragmatic function of the written word, the democratization of the literary process. Subsequently, the democratization was a direct consequence of the advent of printing and the expansion and modernization of the educational system.

Thanks to the Eastern Slavic literary mediation in the XVIII century, Serbian literature was enriched with two new literary genera – poetry and drama – and adopted the principles of the then modern schools of historiography. True, these literary forms had certain equivalents in the medieval literature. However, at that time, they were formed as phenomena of qualitatively new character. Their occurrence was caused to a large extent by the accelerating national-creative processes and the related strengthening interest towards the human being with the focus on the subjectivist principles.

In the XVIII century, the verse appeared in the Serbian literature. The verse in the contemporary sense, namely, graphically distinguished line of poetry with white margins, rhyme, metrical foot and strophic order. Serbian poets adopted and cultivated on their own soil the basic prosody of the Polish and the Eastern-Slavic baroque literatures – the Polish 13-syllable verse. Written in regular 13-syllable prosody is Hristofor Zefa-



rovic's *Stematographija*, Jovan Rajic's *Boj Zmaja s Orlovi*, Zaharija Orfelin's *Plac Serbiji* et al. The thematic scope of Serbian poetry was enriched by the characteristic for the European baroque literature motives of the human life's transience (*vanitas vanitatum*) and death's inevitability (*memento mori*). Jovan Rajic's books of poetry are representative in this regard. Themes of social unrest and political skepticism also emerged, together with anti-clerical anti-Austrian sentiment (*Plac Serbiji*) and unthinkable in the medieval literature ironic-satirical tone (*Boj Zmaja s Orlovi*). A baroque sensualism, characteristic of the European spiritual erotica of the XVII c., was felt in the Mother-of-God verses by Gavril Stefanovic Venclovic. In *Hymna bogorodicnim sisama* the strong influence of *The Song of Solomon* is felt.

Following the baroque principle of involving text at all levels in the construction of the total meaning, Serbian poets from the first half of XVIII century created deeply moving syncretistic works, combining elements of engraving, calligraphic, and fine art (Zaharij Orfelin's *Pozdrav Mojseju Putniku*, Hristofor Zefarovic's *Stematographija* and poetic experiments in figurative versification).

In Rajic's *Kant o vospominanii smrti* one can find another characteristic element of baroque poetics – the combination of lyrical and dramatic means which led to the creation of dramatized poems.

Serbian literary scholar Milorad Pavic found elements of drama in the Christmas and paschal liturgies, but a dramatic work satisfying our contemporary criteria appeared for the first time in Serbian literature exactly in its Russian-Slavic period. Author of the first Serbian drama was the Russian teacher Emanuil Kozacinski. The work was titled *Traedokomedia o Urosu V* (1734) and was written in the Polish 13-syllable verse in the style of the Jesuit school drama. The *Traedokomedia* tracked the entire Serbian history from the Nemanic dynasty to the author's times. The message of the drama was enlightenment – the former glory of Serbia would be regained not on the battlefield, but rather by the deeds of educated and scholarly persons.

Already in the impressive Slavo-Serbian Chronicles by count Djordje Brankovic, created in the early XVIII century became noticeable the influence of the new erudite trend in the European historiography. The main trends bringing Brankovic closer to the modern historiographers are: incorporating a rich documentary material as a proof for the theses, quoting historic works of neighboring peoples, and presenting the history of the Serbs on the background of the historic past of their neighbors. In accordance with baroque conventions, Brankovic tries to impress his readership with his erudition. The Serbian works of historiography from the Russian-Slavic period maybe best illustrated the paradigm shift. In these works one could find a frictionless coexistence of the providentialism, characteristic of the medieval chronicles, with the conceptualism and the criticism of the modern historiography, the specifics of the

renaissance ethnic-mythological and baroque erudite-historiographical movement. The narrative both in Njegos' *History of Montenegro* (1745) and Rajic's *History of Different Peoples and Mostly of Bulgarians, Croats, and Serbs* (1794-1795) was subjected to the ethnocentric idea about the glorious Serbian past. It, in author's opinion, had to be brought out of oblivion and shown in a modern historical light in order to raise the interest and ensure the support for the Serbian people of influential circles abroad. The goal, set in such a way, determined the biased exposition: selective approach to facts, active quoting of folk songs and legends, excusatory explanation of the historic failures with lack of knowledge and education in a moral-didactical spirit.

The process of baroque-styling the Serbian literature was the process of its Europeanization, both formal-aesthetic and conceptual. On the base of the Russian-Slavic language, Serbian writers utilized the new genre-stylistic system, the rules of the modern poetic and dramatic art, the classic compendium of themes, motives, characters, so important for historic analogies and poetic allegories, as well as many other artistic and cultural values.

The unhindered adoption of the baroque artistic style in Serbian environment was made possible by the fact that a mediator in the cultural exchange was the politically sovereign Orthodox Slavic Russia, accepted by the South Slavic people as a keeper of the purity of Orthodox Christianity and their protector. The feeling of belonging to the age-old tradition and the strong need for education and science, provoked by the Habsburg and Turkish assimilation threat, determined the integration of Serbian culture into the modern European aesthetic trends.

What constitutes the paradox of the Serbian choice?

The main cause making bishop Moisej Petrovic in early XVIII c. to turn to Peter I with a request to protect Serbian church and support education was the fear from the Western, "Latin" culture, spread by the expansive Catholic propaganda. As it was shown, what Russian teachers brought to Serbian land was in fact the very same "Latin" baroque culture, although filtered through the Orthodox tradition.

At the time of the culmination of religious clashes, the baroque achieved something unique. As it managed to make European creative forces to speak, even if not at the same time, its poetic language, it achieved the cultural consolidation of Europe, which was impossible prior to that, because of the age-old isolation between the Catholic and the Orthodox worlds.

The above episode in Serbian literature is an eloquent testimony to the fact that in the history of Europe political doctrines and ideological teachings have more often set peoples apart, unlike art and science, which have almost always united them. Today Serbia and Bulgaria are heading towards a European social-economical and political integration, but culturally they have been in Europe for centuries.

### Bibliography

- Деретић Ј., *Поетика српске књижевности*, Београд, 1997.
- Од барока до класицизма: Српска књижевност у књижевној критици*, III, Београд, 1966.
- Дончева, Д., *Србска литература. Лекционен курс, I част*, Пловдив, 2000.
- Kot, Wl., *Barok serbski w kontekście polsko-ukrainskim. Rocznik komisji Historyczno-literackiej*, t. 25, 1988.
- Кулаковский Пл., *Начало русской школы у Сербов в XVIII веке. Очерк из истории русского влияния на югославянские литературы*, 1903.
- Павић М., *Историја српске књижевности, т. 2 Барок*, Београд, 1991.
- Сазонова, Л., *Поэзия барокко в славянских странах в свете исторической поэтики (западные, восточные и южные славяне): Славянские литературы. X международный съезд славистов. Доклады советской делегации*, Москва, 1988.

TRADICIJA,  
INTEGRACIJA,  
GLOBALIZACIJA

Handwritten text, possibly a signature or name, located in the upper left quadrant of the page.

Vertical handwritten text or markings along the left edge of the page.

---

**Evangelos A. Moutsopoulos**

Department of Philosophy  
University of Athens  
Academy of Athens, Greece

## **VALUES IN COSMIC SPACE**

Values are created from vital human needs and develop into hopes and expectations. Various needs are being experienced in various ways under various circumstances. In this context, values may be actualized under various forms, which means that the same values may be honored in different ways and even under different denominations. Even the axiological system and hierarchy may seem completely different at a certain moment. However, it actually remains unchangeable, and Nietzsche's claim itself remains and probably will remain inactive in the near and remote future, even as far as the life of human societies in cosmic space concerned. The task of democratically acting authorities of such societies will consist in cultivating through education the conscious relation between the intersubjectively acknowledged vital needs, both corporeal and spiritual, of the species and the values that correspond to them. The more this relation will be soon understood, the more the human mind will get prepared to consider the possible fluctuations of the systems of values on a relativistic basis, meaning by this, that absolute values are apt of being experienced conformingly to various situations without losing their proper consistence.

I would like to express a few thoughts on the problem of the survival of man in cosmic space, in connection with his respect of traditional values. One has, first, to state that traditional values have been cruelly shaken since Nietzsche's call for overthrowing them, by instauring a new axiological order. In spite of the danger philosophical, political and social claims as well as technological progress, represented for them during the century or so elapsed after Nietzsche's own claim, traditional values related to the categories of the true, the beautiful and the good have victoriously resisted so far, namely to such an extent, that they still remain the most important, if not the only, universal planetary models of human behavior even if adjusted to new and unpredictable needs of human kind.

It is largely accepted that value is, in a way, a point or a center of interest toward which human consciousness is oriented, and which acts upon the consciousness as a potentiality which the latter is called to convert into an actuality; in other words, as an ideality which displays the exigency of its own realization, mostly through the practical activity of the

human being. Nevertheless, the system which values form cannot be mere hazardous constellation; if it were such, human practical options would widely diverge from one individual to another. On the contrary, it is obvious that there is more than a general inter-subjective consciousness, at a certain vital level, in every society, and even in various societies, concerning given preferences to such or such values, which means that these particular values and ultimately all values overall, far from being independent from the usual needs of the species, are closely related to them, and that they emerge from the depths of the existence before being submitted to a progress of objectification. They then act as objective entities due to the fact that human consciousness has already accomplished its activity of putting into a parenthesis the proceeding process of their distancing objectification, i.e. of their projection upon a screen of objectivity.

What, then remains, is the need of each individual existence whose consciousness is *the* particular consciousness, which enables it to experience values, to neutralize the distance created between itself and each value objectified through distancing, by tending towards it and by trying to actualize it through its realization, each time under a particular form. Here a curious effect takes place, which one may understand only when compared *mutandis mutatis* to the acoustical phenomenon commonly known as the Doppler-Fizeau effect. Such an effect is produced in the case of an observer himself or both are moving. The more the source gets closer to the observer or vice-versa, the more the sound emitted by the source is perceived as getting higher in pitch. And the more the speed of the motion increases, the more this change gets faster. It is understood that the reverse takes place in the case of an increasing distance between the sound source and the observer or in the case of a decreasing velocity of the motion. It is, then, easy to invert the roles by conceiving of the change of the distance between the consciousness and a value by considering that it is not the consciousness that moves towards human existence, We, then, say that the value in question is so strong that it is so strong that it irradiates.

This means that values are manifested and experienced as expressing absolute needs of the existence, each time covered in different ways adapted to the precise circumstances under which every human person or society is called to apply them. Furthermore, it is understood that, besides the various historically recorded ways of meeting the needs values correspond to, there are no other ways of meeting these needs, which have not yet been recorded either in the experienced past or in the future which has not yet been exactly experienced or predicted. Earthly societies will probably be called in the future to behave differently than in the past as far as values admitted since long ago are concerned. It is extremely probable that, in a very near future, human societies engaged in intersideral expeditions will face such problem,

namely problems concerning violation of human rights or even related to the respect of human dignity.

In a paper presented to the participants of the International Congress held in Athens, under my chairmanship, on the initiative of the Greek Parliament, to celebrate the two thousand five hundredth anniversary of the official instauration of the Athenian democracy, I referred to the need of preserving democratic institutions among the members of the future expeditions in space. Up to now, such expeditions have been conceived of as military ones, directed by authorities based on earth and needing an iron discipline of their members. Even in science-fiction stories earthly instances still consider the members of such expeditions strictly depending on earthly instances or on orders issued by a captain of space vessel, who, in his turn, blindly obeys to the orders transmitted to him from the earth or from an intermediate station. The slightest refusal of obedience to such orders is considered as a mutiny and is savagely repressed. The democratic value of respecting the human dignity of astronauts is also neglected during missions in outer space, and any deviation from strict orders considered as a mutiny. The first of these "mutinies" was due to commander Walter Shurr, of the Apollo mission, who, in October 1968, refused to proceed to the programmed experiments, because of the cold the three members of his crew had caught. The next mutiny occurred during the third mission of the American space laboratory Skylab, in 1972: after a two-months stay in space, the crew decided to rest for one day. The last known "mutiny" is that of June 1995, when the overtired astronauts of the Mir mission, Vladimir Desurov and Gennadi Strekalov refused to undertake their sixth "walk" into space within only two months. These "mutinies" have only been tolerated. We still ignore however how hardly they have been punished later. When the respect of human rights of prisoners on earth is claimed in civilized countries, it should be claimed even more pertinently in the case of prisoners living in space vessels for a long time.

Problems become even more acute in the case of space vessels on a particularly long journey in space, where a whole succession of human generations is supposed to be traveling in space for very long periods and develop new civilizations and new cultures which, in fact, will be derivatives of earthly civilizations and cultures; more exactly, adaptation thereof, under new given circumstances. New hierarchies of values will, no doubt, be needed in such a case, which will seem to entail the disappearance of some formerly appreciated values, and myths concerning a lost kind of existence and the establishment of a new order of social life will emerge and soon become generally accepted. For instance, values related to religion and to the cult of ancestors will acquire new shapes, which may seem completely different from the actual ones, and values related to the aim of human kind will receive a new meaning, and so on. This situation could remind of Nietzsche's *Umwertung aller Werte*, on



apparently however. In reality, more than being susceptible of just disappearing, values, strong enough by themselves to resist to any change, will remain unchanged as long as human nature itself will not change. Only some of them may seem to fade when compared to newly upgraded ones. Conformingly to the axiologically conceived of Doppler-Fizeau effect, they will be waiting for their own upgrading in due time.

My conclusion, then, will be an optimistic one. Values are created from vital human needs and develop into hopes and expectations. Various needs are being experienced in various ways under various circumstances. In this context, values may be actualized under various forms, which means that the same values may be honored in different ways and even under different denominations. Even the axiological system and hierarchy may seem completely different at a certain moment. However, it actually remains unchangeable, and Nietzsche's claim itself remains and probably will remain inactive in the near and remote future, even as far as the life of human societies in cosmic space concerned. The task of democratically acting authorities of such societies will consist in cultivating through education the conscious relation between the intersubjectively acknowledged vital needs, both corporeal and spiritual, of the species and the values that correspond to them. The more this relation will be soon understood, the more the human mind will get prepared to consider the possible fluctuations of the systems of values on a relativistic basis, meaning by this, that absolute values are apt of being experienced conformingly to various situations without losing their proper consistence.

---

**William L. McBride**

Purdue University  
USA

## INTEGRATION INTO WHAT ? THE INTERNATIONAL ARENA AT THE CLOSE OF 2002

My presentation will deal very briefly with 5 related topics: (1) socialism as part of the Serbian tradition; (2) ideological dominance; (3) dominance over everything else; (4) contemporary philosophy; (5) lower life forms.

### Socialism and the tradition

When I first accepted the Institute's very kind invitation to me to participate in this conference, I wrote that, since I could not honestly claim the requisite expertise about the Serbian tradition to talk about that part of our theme, I would have to concentrate only on "integration." However, it later occurred to me that I did have *some* experience of Serbia, and of former Yugoslavia as a whole, during the socialist era. I will call it that for convenience, even though I am sure that there are purists who would want to argue that Yugoslavia never had *real* socialism, whatever that may in fact mean), and that the socialist era, too, now constitutes part of the Serbian tradition, just as much as does Eastern Orthodoxy, the Battle of Kosovo, the period of Ottoman dominance, and other periods and episodes of the distant past. Indeed, as everyone knows, Yugoslavia's system during the socialist era was quite unique both in the ideal and in fact, although ideal and fact were, as they always are, two very different things. To those of us non-Yugoslavs interested in politics and society from the standpoint of the possibilities for radical change in the world, the Yugoslav "experiment," as it turned out to have been, appeared hopeful, promising. It was presented in its best light, but at the same time in a way that often included serious criticism of existing conditions in the country, by the *Praxis* group of philosophers, with several of whom I was, and still am, well acquainted. My point here is that these well-known facts are components of the Serbian tradition (as well as, in various ways, of the traditions of the other former Yugoslav republics) as it must be understood today. If our goal here is to attempt to develop a successful, dialectical synthesis of tradition with the current demands for integration, then it will not do to try

to deny or suppress the memory of these aspects of the recent past, even if that were possible. Speaking as an outsider, I regard this era as on the whole reflecting favorably on Serbia and the other former federated republics, even though it ended so catastrophically.

## Ideological dominance

The basic *spirit* of the *Praxis* group, although once again the practices of individual members sometimes failed to live up to that spirit, was one of intellectual tolerance. For example, the Korcula Summer School, with which the Group was affiliated, attracted philosophers from the Soviet Bloc (at least until 1968) as well as Western Marxists and others from the West for whom some version or other of critical theory held an interest. There was no attempt to validate credentials. Even Jürgen Habermas, the well-known bombing enthusiast of more recent times, attended. The same spirit of tolerance perdured, after the closing of the Korcula School, in the various seminars at the Inter-University Centre in Dubrovnik in which Serbian and other Yugoslav philosophers participated. There were always discussions and debates about alternative socioeconomic systems — market socialist, non-market socialist, mixed, free market, etcetera.

By contrast, the current push for global integration is notably lacking in tolerance. The *actual* practices, not merely theoretical *praxes*, of the principal institutional engines of this movement — the World Bank, the European Union, and so on — are driven by the demand to minimize public ownership and governmental involvement and to maximize what is called “privatization” in all aspects of life. (Incidentally, it is worth noting that as recently as 1981 the oldest and best-known American English dictionary, *Webster’s*, gave only one definition of “privatization,” as follows: “The tendency for an individual to withdraw from participation in social and esp. political life into a world of personal concerns usu. as a result of a feeling of insignificance and lack of understanding of complex social processes.” [p. 1805] This still strikes me as being a good definition.) For those who control these institutions it does not matter, at least unless and until protests begin to become too widespread to control, that their prescribed practices are often manifestly unjust — for example, the mandated privatization of water supplies that makes water no longer affordable to the poor in countries like Bolivia —, undemocratic — national leaderships are told that they must do what the international agencies tell them to do, regardless of local constitutional and legal constraints, or else suffer exclusion from world commerce —, and *even* inefficient — for instance, allowing train service to suffer severe deterioration in England, formerly nationalized airlines to go bankrupt and shut down in Belgium and Bulgaria, privatized European and American telecommunications systems to sustain enormous losses, and on and

on; for these people, cost what it may, the principles of the so-called "free market" — a truly ludicrous term, which was already nicely deconstructed in a few words by Marx and Engels in *The Communist Manifesto* — must be made to prevail.

I say "even inefficient" because efficiency has usually been advanced, along with freedom of enterprise for its own sake, as the prime justification for enforcing global privatization. Sometimes, it is of course true, publicly-owned industries can be and have been quite inefficient, managed by entrenched bureaucracies that are insufficiently motivated to bring about needed improvements; but there is no necessity about this, any more than, as we have seen with abundant clarity in recent years, it is necessarily true that capitalist enterprises perform their announced industrial or service functions well. On the contrary, as a matter of fact: to the extent to which such enterprises are committed, both ideologically and legally, to the maximization of shareholders' profits, then by definition the particular kind of production or services that they are supposed to provide must at best be of secondary, subsidiary importance. Thus it seems clear to me that the ideology of privatization, as it has been advanced — almost always in slogan form, almost never in the form of purported rational argument — in recent times, is fundamentally incoherent and self-defeating. But this does not impede its continued use as a hammer, an instrument of blunt force, exerted over the world's peoples by those in positions of power who stand to profit from it — people like Dick Cheney, the *de facto* Vice-President of the United States, who is a former chief executive of one of the largest oil companies and still owns vast holdings in that industry. Somewhat the same thing could once have been said of the dominant ideology of so-called "orthodox Marxism" in Soviet times: its obvious deep inherent contradictions, notably its belief in the historical inevitability of the system that it supported, did not stand in the way of its being used as a hammer to enforce the implementation and perpetuation of that system.

Now, it should be noted that the ideology to which I am alluding tends to be pushed to its intolerant extreme only in the cases of poor, powerless debtor nations. The old adage, "Do as I say, not as I do," holds for the practices of Western Europe and especially the United States in this domain: the Bush Administration's decision to give subsidies to American farmers and the American steel industry, in blatant contradiction with the free market ideas to which it strongly, often brutally, insists that other governments must rigidly adhere, is a particularly well known current example. At the same time, the leading members of this administration (like those of the previous administration, I should add) treat any expressions of doubt concerning the absolute superiority of "free market" ideology as virtually treasonous, akin to attacks on democracy itself.

Of course, the practices themselves of those in power in both Western Europe and the United States tend increasingly to be democratic in name only. To take one example among many, an undergraduate student of mine has just submitted a paper in which he documents the use of one provision, Chapter 11, of the North American Free Trade Agreement, between the United States, Canada, and Mexico, as a means of allowing foreign-owned companies – in one current case, a Canadian chemical manufacturer – to seek enormous compensation – here, nearly \$1,000,000,000 – from governments – in this case, that of the State of California – which have passed environmental laws that cause a reduction in the companies' profits; not only are ordinary citizens not represented, but even the state government, since it is not a party to the international treaty, has no voice in these proceedings, which are conducted in secret, need not be published, and cannot be appealed. Alas, such totally undemocratic procedures are coming to be more and more the norm in our globalizing world. We are entering a world which makes the old German Democratic Republic almost seem a model of *real* democracy by comparison.

### Dominance over everything else

What makes the case I just cited a little unusual, in the present context, is that it is a Canadian rather than a U.S. company which stands to gain if the decision goes against the California law. True, an American company obtained compensation (the relatively small sum of \$13,000,000) from the government of Canada, along with a repeal of the offensive environmental law, in a remarkably similar case in 1997; but that was "just" Canada. On the other hand, the State of California is at present controlled by the Democratic Party rather than Bush's Republican Party, and there is overwhelming evidence of the state's having been manipulated and its citizens robbed by energy companies, most of them based in Bush's State of Texas, during a fuel crisis which those companies created last winter, so it will not be completely surprising if the United States Government permits the Canadian manufacturer to win the current case. I use the word, "permit," advisedly, because there is virtually no likelihood, in this real world of ours today, that the Canadian company's claims would be upheld if the current United States Government — which, moreover, is generally opposed to environmental regulations — were to express sufficiently strong opposition to those claims. As we have observed time and again, with increasing frequency, in recent years, whatever the United States Government demands of most governments, other than the few that are overtly hostile to it, it eventually obtains, sometimes with a face-saving compromise or two, sometimes not; and as for those that are hostile, or that the United States Government *considers* hostile, there is ever-increasing talk of their annihilation.

Nothing that I am writing here is new — or even very controversial, as a matter of fact: I am simply trying to provide a “reality check,” so to speak, to those readers who may wonder whether the world arena into which Serbia is seeking to be reintegrated is quite as bad, in the sense of being hostile to virtually all traditions, as they may suspect that it is. (In fact, I believe that it is probably worse than many believe.) A few years ago, I wrote and spoke of the increasing dominance of transnational corporations and transnational institutions such as, in particular, the World Bank, over all but the governments of the very largest nations, and I indicated that even the latter, including the United States, were losing some degree of sovereignty to the transnationals. While the California case that I have just cited might appear to serve as new evidence in support of my earlier contention, it seems to me that, on the contrary, the confluence of events surrounding the Bush Administration’s consolidation of power after the attack on the World Trade Center has brought about a very radical change — much more radical than I myself at first thought — whereby the world’s “hyperpower,” as it is now properly called, exerts, or at least claims the right to exert, as nearly total a global dominance as can be imagined, short of the enslavement of the rest of the world. Transnational corporations, especially those with their principal base in the United States, continue to exert considerable influence over the governments of smaller countries, and of course they operate with complete confidence that those who sit at the center of the Heart of Darkness in Washington are supportive of the global capitalism of which these supremely powerful individuals are prominent parts; but with the enunciation of the Bush Doctrine the Leviathan, with its enormous, terrifying military power, has begun to assert its claim to be the ultimate arbiter of good and evil in the world, of those bank accounts that may be seized and those that may not, of rogue regimes to be eliminated now and others to be threatened with elimination — in short, of life and death. Transnational corporations are powerless by comparison. As for transnational institutions, such as the World Bank, it is now thoroughly obvious that they are on the whole and for the most part controlled by the Leviathan, as well. This government seems even to be taking an increasingly arbitrary approach, unfettered by supposed Constitutional constraints, towards its own citizens. For example, it has refused to allow legal assistance to be given to two United States citizens who had become involved with the Al Qaeda organization, it was recently learned that the CIA has been authorized to kill without trial anyone, including any citizen, whom the government has labelled a terrorist, and creation has now begun, with the recent endorsement by a thoroughly supine Congress, of a new agency to coordinate and centralize all available information about everyone. Under present circumstances, it becomes increasingly difficult even to laugh at the *de facto* President when he says that he is defending freedom: satire is possible only when what is being satirized retains some slight plausibility and is not thoroughly preposterous.

## Contemporary philosophy

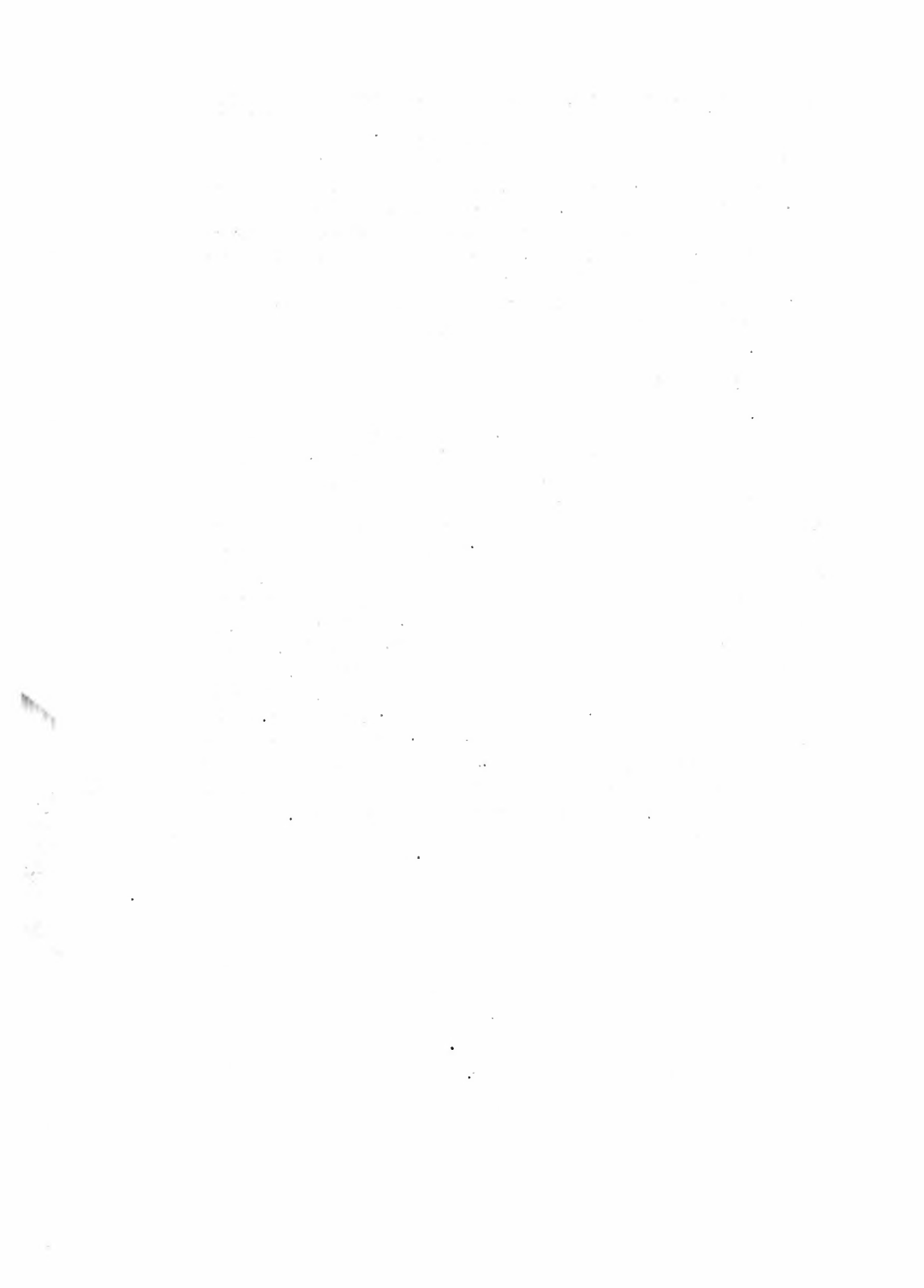
I regret that, for a conference organized by the Institute of Philosophy, I have felt compelled to allocate so much of the small amount of space assigned to me to a summary of the existing situation within which we political philosophers must conduct our reflections rather than to philosophy *per se*. I also regret that I have not spoken directly to the less global issues of "local, regional, and European" integration with which this conference was supposed primarily to be concerned, but have instead concentrated on the world scene within which, of course, all moves towards integration or reintegration must take place. My excuse for this should be obvious: I live in the land of the hyperpower, and I must assume that there is some interest in learning about the special perspective that this gives me. Political philosophers in the United States and elsewhere are still very much concerned with the questions of rights and justice as they have been defined in the thirty-year period to which we might legitimately give the name, the "Era of Rawls," but in fact it seems clear to me that that era is past, or at least rapidly passing, and not merely because Rawls himself is now deceased. The context of liberal democratic theory appears increasingly inadequate to deal with the new global realities of hyperpower imperialism, authoritarian control, and contempt for any rule of law that appears to stand in the way of giving the most powerful whatever they feel they need or want. Rawls' own last original work, *The Law of Peoples*, well illustrates this inadequacy, even though some of his followers believe that a less disappointing approach to the global situation than what is to be found there can be devised using Rawls' earlier theory of justice. Among many other faults, including a certain philosophical sloppiness about such basic terms as "peoples," this book refuses to attribute any validity to claims of emigrants' rights (except in cases of proven prosecution in their home countries) or of distributive justice on a global scale, except to prevent starvation. Two recent works written from within the Anglo-American philosophical tradition, Phillip Coles' *Philosophies of Exclusion* and Ted Honderich's *After the Terror*, deal largely with these two issues, respectively, in ways that clearly put into question liberal political theory itself. Coles is very explicit about this, arguing that "liberal nationalism" is ultimately a self-contradictory notion, while Honderich combines savage criticisms of Rawls and especially of Rawls' libertarian colleague, the late Robert Nozick, with a strong focus on what he calls, with many shocking statistics about life expectancy and illness, the "bad lives" of the vast numbers of the world's poor. The more utopian side of what has been called "new critical theory" — and I do believe in the philosophical value of utopian thought, but not of the abstract Rawlsian variety — tends to encourage the resurgence of

cosmopolitanism. Other writers, of course, examine global ecological problems, about which standard liberal theory has little to offer except to urge that we not squander all our resources in the present generation. And from the side of so-called "Continental" philosophy we find such works as Derrida's *L'Autre Cap* and Hardt & Negri's *Empire* also taking philosophy in new directions which depart from the classical mold that in effect goes back above all to Locke and concentrates on issues of government within a *single* state, and that cannot deal effectively with today's frightening, increasingly hegemonized world.

## Lower life forms

Serbia/Yugoslavia, however estranged it has been in very recent years from Western Europe, still is a part of Europe, with NATO states to its west, south, and north and now even a future NATO state to its east, and hence it may enjoy a kind of protection from the most extreme depredations of the hegemonic hyperpower that less favored peoples do not. For it would seem that, as much as it feels contempt for the militarily weaker and diplomatically cautious European states and Union, the present American administration appears to regard them as considerably less contemptible than most of the rest of the world. Its leaders' language is as plainspoken as it is childish, separating the "good," those who pretend to agree with them, from the "evil" others. As we end 2002 and move into 2003 with a newly-reorganized U.S. Congress about to return to endorse that administration's every wish, I hope that the symbolism surrounding Tom DeLay, the new Republican Majority Leader of the House of Representatives, predicted by most journalists to be the most powerful member of this Congress, will not be lost on anyone: before becoming a politician, his profession was that of exterminator.





---

**Miroslav Drinić**

Filozofski fakultet  
Banja Luka  
Bosna i  
Hercegovina  
Republika Srpska

## TRADICIJA I INFORMATIČKE TEHNOLOGIJE

Ako je moguće naučno-tehničku civilizaciju legitimisati i propitivati kao sistem organizovane prinude, straha, kao iracionalnu praksu egzistencije, koja se ostvaruje naučnim racionalitetom, kao vladavinu nad prirodom i ljudima, a ne kao po sebi nešto sazdanu izvan sklopa istorije, onda se može razabrati da je ona svjetska civilizacija u unutrašnjem tkanju mita i naučno-tehničkog konstituisanja i razumijevanja svijeta temeljni tekst gospodstva, planetarne vladavine kako zemljom tako i čovjekom. Društvo koje projektuje i provodi tehnološki preobražaj prirode i čovjeka mijenja osnovu dominacije i stvara novi poredak nadrealnosti iz čije dominacije proizilazi racionalitet društva, koji sve uspješnije eksploatiše prirodne i duhovno-mentalne izvore i distribuira beneficije ovog izrabljivanja na sve široj osnovi, ne odričući se pri tom hijerarhijske strukture. Granice ove izopačene racionalnosti očituju se u sve neprimjernijem porobljavanju čovjeka od strane proizvodnih aparatura koje same po sebi podstiču borbu za opstanak – proširujući osakaćenje života onih koji grade i upotrebljavaju tehnološki racionalitet. Potpuno je bjelodano da je sama hiperracionalna struktura sistema na planetarnom nivou problematična, a uvećavanje programske dominacije pri tome nije više izloženo kritičkom preispitivanju. Upravo zato potrebno je razjašnjenje prilika razvijenog postmodernog društva, u kome integracija i marginalizacija prethodno negativnih, i snaga koje su nadmašivale društveni poredak, izgleda da produkuje novu tehnološku naučnu strukturu, koja na unutrašnjim osnovama odbija i pomisli o mogućim alternativama. Sudbine pojedinaca i naroda, njihovih kultura i tradicija prožete su neotklonjivim procesima razvitka kiber-informatičkih tehnologija, čiji uticaji i uzrokovane posledice od savremenog mišljenja nalažu potpun angažman i ozbiljno propitivanje pomenutih fenomena.

Razvoj tehnika i tehnologija komunikacije stvorio je pretpostavke opštedruštvene interaktivnosti i načelo sveopšte razmjenjivosti podigao na još viši nivo rađajući posve novu tehno-kulturu, koja i pored svog dominantnog i upečatljivog prisustva još uvijek nije dovoljno propitana.

Kada god vještački uslovi komunikacije podupiru, do tada, neviđene verbalne akte, obznanjuje se poseban i originalan sistem komunikacije između pojedinaca, društvenih grupa, naroda i njihovih kultura. Međutim, nova sredstva komunikacije ne vode nužno obogaćivanju i jačanju identiteta i tradicija društava i ne znače očuvanje njihovih autentičnih formi u integrativnim procesima. Naprotiv, mi smo se osvjedočili kako oni upravo potkopavaju nastojanja u prevladavanju isključivosti, uspostavljanju dijaloga i jačanju veza između različitih tradicija. Njihovi supstrati na artificialnoj ravni teleinformatike se uzajamno niveliraju i rastvaraju bez mogućnosti ostvarivanja istinskog dodira. Specifičnosti se, bez obzira na nivo intenziteta uzajamnog kontakta, pute ka potiranju u kompleksnim procesima koji se ne mogu svesti isključivo samo na tehnološko/informatičke parametre unutar kojih se objedinjuju komplementarnosti i protivrječni različitih tehnika. Strukturalni poredak informatičkih i kiber-netičkih tehnologija istrajava u okončanju razvoja koji znanje, nauku i tehniku preobražava u proizvodnu moć, koja istoriju i njene sudionike čini žrtvama sadejstva potpunog *iscrpljivanja* mogućnosti u procesu ubrzanja koje otvara polje krajnje realizacije. Pokušaj razjašnjenja mutacije informatičkih tehnologija i raskrivanje prirode i intenziteta tog fenomena vraćaju nas, ne toliko ubrzavajućem sutonu istorije, koja je s gubitkom partikularno-lokalnog vremena ostala bez svog *utemeljenja*, koliko *ubrzanju* same realnosti sa novim značenjem *nadvremena*. Njegova trenutnost definitivno prijete diskvalifikacijom vremenskih razlika, geografskih i lokalnih međuprostora, odstojanja koji su doskora dopuštali i organizovali politiku, kulturu i tradiciju naroda, te njihovo pravo na zasebitost. Transpolitičkom uticaju ovog tipa hiperfizike, koja nam predočava kibernetičku interaktivnost savremenog svijeta, korespondira virtuelna realnost koja apsorbuje odlučujuće sadržaje društveno-ekonomskih aktivnosti nacija i disoluirala kulture u njihovim, do nedavno, prepoznatljivim koordinatama. Gdje su se stare vremenske razlike i udaljenosti između različitih naroda stvarale sve do revolucije u prevozu tokom dvadesetog vijeka, danas u epohi preobražaja veza, na djelu je neprestano *svodenje* ljudskih aktivnosti u sveopštoj dominaciji interaktivnih procesa. U vrijeme mijena koje su pratile napredak prevoza, cilj je bio redukovana zbog *dužine* puta i *širine* akcije, ali upravo je to predstavljalo izvor nepresušnog i autentičnog iskustava, predpostavka njegove akumulacije, razmjene i dodira s iskustvima drugih podnevlja. Sa revolucijom prenosa upravo se cilj *uopštava* a iskustvo *redukuje* poništenjem *odlaganja*, dok tehnički perfekcionirana trenutnost informacije i interakcije nadmašuje svaku konkretnu akciju. Akcijama i interakcijama učesnici, na individualnom ili kolektivnom nivou, u ovom kibernetičkom preobražaju telekomunikacija uspostavljaju takav ritam i brzinu tehnike, koji savladavaju istorijsku bitnost lokalnog vremena društva i njegovih tradicija isključivo u korist *meta-istorijskog* vremena, koje nije više pripadni dio istorije nacija, nego je apstraktum koji smjenjuje gubitak važnosti teritorijalnog kontakta između njih. Istovremeno univer-

zalna mreža treba da eskivira postojeće institucije noseći sa sobom gubitak svih političko-pravnih ali i kulturnih posrednika.

Informatičko ubrzanje novih sredstava telematičkog prenosa nadvija se relativnu brzinu tradicionalnih prevoznih sredstava, lokalno ubrzanje gubi svoj primat s pram *globalnog* ubrzanja, pri čemu velike brzine zamjenjuju velike prostore, a površina planete ustupa svoje mjesto objedinjavanju globalne brzine – dovršenog prisustva totalnog nadziranja i *kontrolne*. Sa svakim ubrzanjem, ne samo da prostorno smanjujemo, redukujemo svijet, već i *promijeranja* i veličinu pokreta suvišnošću mobilnosti tijela. Ostajući bez posredničke vrijednosti djelovanja naša moć se otuđuje u korist portivdjelovanja, jer se sve dešava a da pri tom nije nužno nigdje poći, putiti se ka drugima i onome što oni sobom nose, ka drugim mjestima i bićima koja predstavljaju naš okolni svijet, koji još uvijek posjeduje dubinu istorijskog slijeda. Njoj prijeti opasnost da bude poražena reljefom *trenutnosti*, čime se dovodi u pitanje opstojnost i svake istine.

U nadolasku virtualne realnosti, koja savladava fiziku i metafiziku i istinu svakog trajanja, primiče se finalizaciji ubrzanje i raspršavanje realiteta stvari, živih bića, čovjeka i njegovih socio/kulturnih specifičnosti, što će imati neotклонjive posljedice po one narode i tradicije, koji su svoj identitet u odlučujućem smislu temeljili na činjenici teritorijalnosti i geofizičkoj ukorijenjenosti.

Naučno-tehnička utopija društva, čija je centrika dovedena u pitanje djelovanjem telekomunikativnih i kibernetičkih sistema, znači takvo širenje komunikacije u prostoru koje onemogućava lokalizaciju, što dovodi do potpune destrukcije spona i mjesta koja su simbolički formirale tradicionalni poredak društva. Proces *delokalizacije* posredstvom novih tehnologija inkorporiran je u sveopšti tok i logiku racionalne univerzalnosti istorije i uma, koji su poprimili oblik planetarne tehnike. Namjera uma na univerzalno važenje pretpostavlja planetarizaciju i homogenizaciju mjesta, odnosno ukidanje njihove teritorijalnosti pri čemu, lokalno prerasta još samo u dio prostornog, u kome cirkulišu *detentorijalizovani* tokovi ispunjeni izjednačenim i *zamjenjivim* mjestima. U činjenici, da svako od njih ne predstavlja niti ishodište, a ni neki posebno odabrani cilj, ogleda se konac *usmerene procesualnosti*. Po mišljenjima nekih teoretičara, *ekspanzija* delokalizovanih procesa izražava idealnu komunikaciju, no prije da se radi o veličanju saopštljivosti i zamjenjivosti kao što građanski poredak slavi opštu razmjenu. Zahvaljujući informatičkoj kontroli ljudskog genoma i povezivanju bioloških i informatičkih nauka mi više ne sanjamo mogućnost upravljajuće eugenetike, koja bi gotovo sve dugovala novoj tehnici od koje tržište kapitala traži privatizaciju genetskog naslijeđa ljudstva, dok prema politici, predaji i kulturama pojedinih naroda ne bi osjećala nikakvu obavezu. Delokalizovani geni od različitih naroda oslobođeni i jednako dostupni vode nas prijetećoj kombinatorici estetskog poretka budućnosti. (Šta u budućnosti ostaje od tradicije, šta bi uopšte predstavljalo tradiciju u takvom svijetu, šta bi predstavljalo osobenosti pojedinih naroda što bi ih diferenciralo spram drugih?)

Pored prostorne na djelu je i vremenska delokalizacija. U slučaju numeričkih slika ne postoji više *prije* i *poslije* (model i njegova reprodukcija), već neko moguće vrijeme što pluta između sigurnog i vjerovatnog. Samoizrastajuće slike, koje se uobličavaju na ekranima, ne predstavljaju više pričin zbiljskog, već njegovu simulaciju ili čisti znak. Ne postoji više čas u kome bi predmet i slika bili zajedno prisutni. Zbog supstitutivnosti različitih trenutnih snimaka tog vremena, koji se ne potčinjavaju nikakvoj temporalnoj hijerarhiji, ovakva delokalizacija je *nerazlučiva* od *obestvarjenja* procesa u kome su sve stvari postale zamjenjive i lišene svojih individualnih osobina s opštim ekvivalentom kao pretpostavkom razmjene, vrijednosti se *odvajaju* od supstance, pri čemu prelaz *numerizaciju* čini presudnu etapu obestvarjenja. Ovo očigledno vodi ka odricanju svake *fenomenologije*. Fenomeni se više nepokušavaju spasiti već moraju izgubiti, prikriti iza računanja, iza hitrosti koja nadmašuje svako promišljeno trajanje i mudro mišljenje. Vidljivo prepušta svoju prednost numeričkom, dok sažimanje podataka omogućuje suočavanje sa našim odnosom sa realitetom, ali pod pretpostavkom da pristanemo na sve izraženije osiromašenje vidljivih pojava. Numerizacija je stvorila pretpostavku za proizvodnju sintetičkih fonema, slika i muzike redukovanih na matricu brojeva. Međutim manipulacija brojevima omogućava nam stvaranje beskonačnog broja slika jednog predmeta. Takve slike, bremenite mnogim latentnim moćima, stvaraju pretpostavku *zamjenjivosti* fiktivnog i stvarnog. Mogućnost djelovanja na numerisanu sliku promjenom matrice, pri čemu slika više ne čini nedodirljiv i čvrst prostor sa nepromjenjivim granicama, obznanjuje njeno razaranje i dolokalizaciju. Trijumf transparentnosti i poništenje *neprozivosti* predmeta, te stalne metamorfoze koje pute jedna na drugu, naznaka su gubitka ili odsustva prvobitnog *uzora*, a što čini izlišnim svako diferenciranje između dubine i površine, privodeći kraju simbolizam kao formirajući prius tradicionalnih društava.

Savremene informatičke tehnologije ne mogu se odvojiti od problema jezika, jer njihova priroda i kibernetičko ustrojstvo imaju direktan uticaj na društvene veze. Treba istaći mogućnost tehnologija da pruže podršku potrebama za komunikacijom izazvanim labavljenjem i nestajanjem tradicionalnih socijalnih struktura. No logika tehnologije i logika društva imaju svoje specifičnosti i teško ih je, ili gotovo nemoguće, spojiti očulotvorenjem prve od strane druge. Takvo nastojanje ne misli u dovoljnoj mjeri proces modernizacije i problem prevođenja i racionalizovanja tradicije. Pristup jeziku u informacionim tehnologijama računa sa njegovom predivošću na tehničke postupke šifrovanja i dešifrovanja koji prosljeđuju zamisao totalne *providnosti*. Temelj razvitka informacionih tehnologija počiva na potčinjavanju logici racionalizacije kao obrazloženom opravdanju usvojenih vrijednosti koje su se nekada prećutno podrazumijevale. Pitanje je da li je ta objašnjivost takva da je u stanju na tehničkim osnovama iznova vaspоставiti podrazumljeno slaganje doživljenog svijeta po kojem između interakcije i jezika još uvijek ne stoji znak jednakosti.

Upravo su postupci tehnike izvor moći bezakonja i samovolje koji ugrožavaju smisao, jer *ne postoji* njegova tehnička ili administrativna produkcija. Objelodanjuje se kako sadržane pretpostavke komunikacije i interakcije moraju biti rastumačene putem zajedničkog jezika tehnologije, a svako slaganje postiže se po cijenu redukovanja informacije na njenu higijensko-informatičku supstanciju uz istrajno i potpuno prevođenje obuhvatnih pretpostavki na performativni jezik. Jednostavno rečeno; zamisao interaktivnog svodi se na sofisticiranu tehničku interaktivnost u okvirima mreža socijalno-kulturne kibernetike. Društveni sadržaji mogu se izraziti jedino prema pravilima tehnike i u suglasju sa jezikom što ga ona nameće.

Interaktivni karakter proizvoda informatičkih tehnologija više istrajava na prefekcioniranju relacije čovjeka i informatičkog stroja, nego stavljanju tehnike u službu mađuindividualne i međudruštvene komunikacije. Supermacija instrumentalnog obrasca ogleda se u preovladavanju djelotvornosti komunikativnih sredstava, te u *uspješnosti* prenošenja poruka, dok je subjekt samo nosilac značenjskih sistema što ih postiže u odnosima s drugim subjektima. U takvom obrascu poruka je potpuno zavisna od šifre, a obim njenog usvajanja takođe je do kraja sveden na poštovanje šifre.

Posredstvom novih tehnika cirkulišu "informacije" koje su potpuno lišene socijalne komponente, desocijalizovane, ispražnjene od svakog društvenog sadržaja jer su prihvaćene na nivou svoje moguće redukcije na slijed dvojnih signala. "Informacija" je sve ono što može biti numerički obrađeno. Postavlja se pitanje: Šta je sa onim što ne može biti numerički tretirano, gdje je njemu mjesto? Baš o činjenicu da se informacijom proglašava samo ono što može postati predmetom numeričke obrade, spotiču se ona mišljenja o društvenoj i interaktivnoj upotrebi za koju se misli da amortizuje nedostatak kohezije u okvirima društvene zajednice, ali i međudruštvenih integracija, društvenosti i susreta autentičnih tradicija. Teško se možemo oteti utisku kako društvenom *uzmiče* zarad i u korist saznanog i instrumentalnog. Težnje da se u okrilju informatičkih tehnologija interaktivnim eksperimentima nanovo uspostave društvene spona i premoste ponoji između segmenata društvene razmjene i nezavisnog razvitka teleinformatičkih tehnika, temelji se na nepotpunom određenju komunikacije za koju se misli da se od informacije razlikuje samo po recipročnosti. Međutim, komunikacija u najširem smislu, kao osnovni vid aktivnosti u društvenoj zajednici pretpostavlja prisutnost konvencije (metaporuke) koja se ne može kodirati. Ona zavisi o neotklonljivoj lokalizaciji, socijalno-istorijskom i kultumom kontekstu, koje savremene tehnologije upravo marginalizuju ili potpuno destruiraju.

U tradicionalnim društvima je normativno omogućavalo priliku za dogovor po kome sudionici znaju da što je predmet razgovora nije neposredno ono o čemu se radi, a da je ta udaljenost između rečenog i onog što je prećutano, a što se podrazumijeva, ono što čini strukturu započete

komunikacione razmjene. Predimenzioniranje značaja saznanog i performativnog, koje prijeti ukidanjem pomenute distance konvergira tendenciji *poništenja* međuprostora između poretka stvarnosti i poretka ideja (znakova). Destrukcija u vidu njihove delokalizacije, sa poništenjem svakog rastojanja, te prerastanje u poredak fluida zarad potpunog zaokružanja interakcije, vode redukovanju komunikacije ne informaciju. Kraj međuprostora je kraj komunikacije, okončanje autentičnog dijaloga i svakog oblika razmjene, kako fizičke tako i metafizičke. Svaki fragment prostora i vremena sažima u sebi "potpunu" informaciju o zbivanju, kao da tim zbivanjem u minijaturi jednim zahvatom ovladavamo sa svih strana. U trenutnom ponavljanju nekog dešavanja ili verbalnog čina u njihovom istovremenom prepisivanju vlada interaktivna prinuda, koja ne priznaje odlaganje i zaostajanje, koji čine bitne karakteristike misli i riječi. Interakcija, u kojoj se stapaju ovdje i sada ne uvažava ritam razmjene u kojoj dominira pravilo: da ono što je dato nikada nije neposredno uzvraćeno. Vrijeme je razdvajalo dva simbolička trenutka i odgađalo njihovo uzajamno poništavanje. U neodložnosti i istovremenosti sve je interaktivno dato i uzvraćeno bez odlaganja koje sačinjava suštinu temporalne ritmičke razmjene.

Tamo gdje su oblici posredovanja tradicionalnih konvencija potisnuti informatičkim tehnologijama, arena javnog prostora prerasla je u promiskuitet mreža za distribuciju i prenos ličnih fragmenata samovoljnih subjektiviteta. Pojam konsensusa, koji svoje opravdanje duguje pretenziji na univarzalnost, poništen je pobjedom procesa racionalizacije čiju suštinu čini logika rascjepa, koji stvara pretpostavke za bezakonje i neobuzdanu bludnju šizofrenog subjekta. Njegovo plutanje u pocijepanim operativnim procesima globalnih mreža tehnonauke samo potvrđuje da čovjek u liku subjekta nije više odlučujuća tačka prostora, jer je tehnički postperspektivizam doveo u pitanje identitet i njegovu poziciju kao reference. Šta je zato biće, čiji identitet je doveden u pitanje novim tehnologijama, koje su razarajući lokalno dozvolile da se ono ukaže još samo u vidu kratkotajnih bljeskova, izolovanih jezičkih igara, te proizvoljnog susjedstva – šta za njega predstavlja i znači tradicija svoga i vrijednost tradicije drugih naroda? Šta za delokalizovanog subjekta predstavlja njegov odnos prema sadašnjosti i budućnosti i da li je on kadar stvarati predaju za neka buduća vremena?

Stiče se utisak da čovjek nije više u stanju logici tehničkog razvitka suprotstaviti neku transcendentalnu ili društvenu volju, da logika društva ne uspijeva nadvladati logiku i mreže tehnike, u kojoj ono što smo nekad nazivali nadgradnjom se poklapa sa proizvodnim snagama. Informacione tehnologije se, po Bodrijaru povinuju vlastitoj logici "bujanja", u kojoj se prvenstvena pažnja posvećuje mogućnostima *usklađivanja*, širenja kapaciteta i komunikabilnosti dok se sadržaj pokazuje efemernim. Zamisao kako bi članovi društvene zajednice mogli "izabrati" određeni sadržaj, samo potvrđuje ravnodušnost i proizvoljnost sadržaja, čija upotreba ili

ponovna socijalizacija zavise od mogućeg odabira za čije kriterije bism trebali iznaći legitimitet. Međutim, sama priroda informatičkog sistema kao što je naznačeno, onemogućava konstituisanje normativne osnove.

Eliminišući stvaranje socijalnih grupa kao izvorišta normativni zajednica, lobiji preuzimaju kanale zarad njihove instrumentalizacije Obin instrumentalizovanja u planetarnim razmjerama poprimio je karakteristiku potpunog nadzora, provedenog zbog ostvarenja ciljeva moćnih, koji po potrebi drže male narode u latentnim ali i otvorenim sukobima, te koriste visoko sofisticirane tehnologije i njihove moći odlučuju u kojoj mjeri b narodi, njihove kulture i sadržaji tradicije trebali biti bliski. Redukovanje podređivanje društvenih sadržaja na logiku tehnološke progresije i kriza kriterija, bez dvojbe ne predstavljaju samo trenutno stanje odsustva društvenih očekivanja u odnosu na tehniku, već je ona prisutna u njenim učincima i zbog toga što njene razmjere dobijaju na ozbiljnosti s demokratizacijom upotrebe kibernetičkih sistema.

Ako je tehnološki razvitak činjenica, ako su prostor i vrijeme redukovani, ako su brzina tijela i tehnološka brzina smijenjene audiovizualnim brzinama, ako imamo konstantno sudaranje i teleskopiranje vrijednosti koje se ne mogu ustaliti jer je cjelina svijeta svagdje suprisutna, ako su normativnost i kriterij strani, ako razvitak ne proizilazi više iz nekog izbora, onda se pitamo: trebamo li slijediti do kraja tu ideju i učinke procijenjivati s obzirom na krajnju tačku tendencije, ili treba da istrajavamo u predlaganju opšteg. Jedina alternativa koja postoji je izbor većeg ili manjeg i već više ili manje započetog otpora utvrđenih društvenih mreža. Vjerovanje u tehnički progres kao nešto neutralno i uvjerenje da nas on stavlja pred izbor je proizvoljno i nakalemjeno na logiku koja ga odbacuje. Ako postoji neutralnost tehnonauke, ona u ovom času leži u gaktu da nam ova natura svoje izvore, jer je karakter novih tehnologija i taj da one zalaze u područja koja su im nekada bila u stanju suprotstaviti normativnost. Svijet čuda prerastao je u svijet kao čudo i ostao bez svojih iluzija. Rastvaranje iluzija poklapa se sa gubitkom dubine i svakog oblika potiskivanja, što je vodilo potonuću smisla, istine i misterije postojanja kao pretpostavki nužnih za autentičan i dostojanstven odnos prema prema predajama i stvaranju istih za naša potomstva.

## Literatura

- Žan Bodrijar: *Simulakrumi i simulacija*, Svetovi, Novi Sad, 1991.  
Žan Bodrijar: *Iluzija kraja*, Rad, Beograd, 1995.  
Žan Bodrijar: *Prozirnost zla*, Svetovi, Novi Sad, 1994.  
Žan-Fransoa Liotar: *Šta je postmoderna*, KIZ "Art Pres", Beograd 1995.  
Frederik Džejmson: *Postmodernizam u kasnom kapitalizmu*, KIZ "Art Pres", Beograd, 1995.





---

**Stefan Sorgner**

Justus Liebig Universität  
Gießen, Deutschland

## **COMMUNITY, MULTICULTURALISM, AND THE GOOD**

In this article, I deal with the question: Which elements of particular traditions of a multicultural society are a potential for a successful integration into a community? I progress as follows. Firstly, I clarify the notion of a community whereby I refer to Toennies distinction between a community, and a society. Secondly, I state the possible tension between the basis of a community, and that of multiculturalism. Thirdly, I put forward a suggestion how one can dissolve the tension, and bring about a functioning open community which nevertheless takes the various traditions into consideration. I start with part one.

### **Community**

The first notion to be clarified is the notion "community". As we are particularly interested in the European Union and the European Community, I will briefly state the goals of these two organizations. The European Union which "consists of the European Community (formerly European Economic Community) and a framework for unified action by member countries in security and foreign policy and for cooperation in police and justice matters."<sup>1</sup> aims at an "economic and political integration"<sup>2</sup> of its member states, and a political union is something which goes far beyond solely a cooperation concerning the economy, security, foreign policy, and police and justice matters. I wonder whether one has already developed such a union, or whether one has to continue trying to achieve it. Therefore, I now analyse the term "community" by reference to Toennies distinction between a community, and a society, which are two extreme types of social organisation. According to him communities are based upon organic relationships with the family as the most basic constituent whereas societies presuppose ideal relationships<sup>3</sup> whereby he does not mean that relationships in a society cannot get improved but that they are dependent on contracts, which were made between indivi-

---

<sup>1</sup> "European Union" in *Britannica* 2001.

<sup>2</sup> "European Union" in *Britannica* 2001.

<sup>3</sup> Tönnies (1979): P. 4.

duals. By transferring these basic conceptions on the whole political system, one gets a picture of what societies, and communities are like.

Communities are based on organic family relationships, and on everything else which allows human beings to form close bonds, like blood, location, and spirit or character. These three aspects are related to three types of human relationships, which are important for communities. Blood refers to ones relatives, location to ones neighbours, and spirit or character to ones friends<sup>4</sup>. However, it is only the third type of relationship, which can get transferred to the political level, and Aristotle, like Toennies, has already put forward a strong case in favour of the position that the best type of state is based upon friendship between the citizens<sup>5</sup>. The contemporary equivalent for friendship is solidarity for which Pope John Paul II. has argued convincingly<sup>6</sup>.

Friendship does not necessarily always refer to a relationship between equals. The relationship between human beings, like the ones people have in a guild, a brotherhood, or a religious community<sup>7</sup>, is a friendship between unequals. In such organisations, human beings are friends because they share something, which is extremely important for them, but they can be unequal because the people involved can have different levels of dignity. The person more advanced in the respective profession has more dignity than the one less advanced<sup>8</sup>. This understanding corresponds to the traditional meaning of the notion "Dignity". In German "Würde", "dignity", is related to "Wert", "value", and it is clear that special, more advanced people with respect to the aspects in question have more value than others. This, however, does not imply that the more advanced abuse the less advanced. In a community it is the case that there is a strong instinctual tendency to help and protect the less advanced<sup>9</sup>, and hierarchy of advancement or of dignity can be dependent on age, strength, or spirit or wisdom<sup>10</sup>. A consequence of this mutual support is that people feel close bonds between one another, feel at home with another, and experience the calmness present in safe environments.

In contrast to communities, societies represent a fragmented world, a world in which egoistic individualism is dominant, and in which no strong bonds between the citizens exist. People do not take the honour of their families into consideration, or sacrifice an economic gain for a personal. The laws of exchange with their subjective exchange values

<sup>4</sup> Tönnies (1979): P. 12.

<sup>5</sup> Aristotle (1984): 1262b5-10.

<sup>6</sup> Pope John Paul II. (1988).

<sup>7</sup> Tönnies (1979): P. 20.

<sup>8</sup> Tönnies (1979): P. 14.

<sup>9</sup> Tönnies (1979): P. 11.

<sup>10</sup> Tönnies (1979): P. 11.

dominate the thinking of the people. For whatever people do, they expect something in return<sup>11</sup>. Money is the means by which the exchange, which again is based on a contract, is regulated. Each good corresponds to an amount of money, and the more money it is worth, the better it is. The more money someone owns, the more powerful, and important that person is. This is the reason why tradesmen and capitalists are the leaders in societies. Their only aim is the gain, which is the difference between the amount of money for which they bought a good, and for which they sold it again<sup>12</sup>. The prerequisite for a successful business career is an appropriate education in which one does not build up a specific character, or a love of the arts, and philosophy, but in which one focuses solely on the improvement of the capacities necessary for the maximisation of the gain. Citizens in societies employ their knowledge of foreign languages, and their capacity to adapt themselves to the customs of the various countries, or cultural areas solely to improve their own economic well-being. All aspects of life are used as a means to make money, not considering that money itself is only a means, as Aristotle has already pointed out<sup>13</sup>.

Having briefly summarized Toennies distinction between communities, and societies, I briefly mention my own way of putting forward that distinction. The difference between communities and societies concerning the view of the Good is that societies can be build on either a weak, and vague, a weak, and detailed, or a strong, and vague view of the Good whereas a community is always based on a strong, and detailed view of the Good which is exemplified best by Aristotle's ethics. A strong conception of the Good contains an ideal, which considers all aspects of a human being. A weak conception of the Good, on the other hand does not consider all human aspects. In a detailed conception of the Good the various human aspects are described in much detail with respect to the content. A vague conception of the Good, on the other hand, remains on a much more superficial level.

However, both communities, as well as societies need to be distinguished from totalitarian states, as "a totalitarian state pursues some special goal, such as industrialization or conquest, to the exclusion of all others. All resources are directed toward its attainment regardless of the cost"<sup>14</sup>. A position, which does not focus on the good life of all human beings, is what I call an undetermined view of the good. However, all societies, and communities imply determined views of the Good. A conception of the Good is determined, if it considers the good life of all

<sup>11</sup> Tönnies (1979): P. 35.

<sup>12</sup> Tönnies (1979): P. 63-65.

<sup>13</sup> Aristotle (1984): 1096a6-10.

<sup>14</sup> "Totalitarianism" *Britannica* 2001 Deluxe Edition CD-Rom. Copyright © 1994-2001 Britannica.com Inc.

human beings. It can try to convince others of its superiority, but it may never force others to stick to it, and it definitely has to respect other conceptions of the Good. For a conception of the Good to be classified as determined, it needs to consider a kind of openness. Any view of the Good which demands to attack others, kill others, or sacrifice human beings in order to establish its own superiority has to be classified as undetermined, and can be neither a society nor a community. No conception of the Good is certain of its own superiority, if it demands that people with other conceptions are to be killed. However, this certainty is demanded for a view to be classified as determined. Undetermined conceptions of the Good can be found in fundamentalist groups, as were present in communist Russia or the Third Reich.

Having briefly explained some differences between communities, and societies, it already becomes clear that the European Community is not yet a community, but rather a society, because of the immense importance of money in the value systems of the EC-citizens, and what is even more important is the permanently diminishing value of the family. People prefer to permanently travel, and move, and to be flexible with respect to their location in order to make a lot of money, to being integrated or to be having loving families. A partner is given up more easily than a job. Even families are abandoned for the sake of an affair. Sexuality with permanently changing partners is a means of having a good time irrespectively of the dangers related to such behaviour. People want to have a good time, they concentrate on what is important for them, or what they think is important for them, rather than what is valuable for them considering the whole of their lives, or the honour of their families. All this reveals that people rather see themselves as disintegrated atoms, or as individuals rather than as parts of a loving family<sup>15</sup>. All these developments make it inevitable to classify the states of the European Community as a society rather than a community. However, "to try to develop a political union of the states of Western Europe", and to establish a proper community is a goal of the European Community, and one on which a lot of work is still to be done. This observation takes me to the second part of my article.

## Multiculturalism

In this part, I explain the problems related to the integration of human beings with multicultural backgrounds into a community. The most basic problem is that people with different cultural backgrounds can find it difficult to relate to another because of the great variety of aspects in which they seem to differ. They speak different languages, pray to dif-

---

<sup>15</sup> A brilliant description of contemporary culture was given by Christopher Lasch in „The Culture of Narcissism“ [Lasch (1979)].

ferent Gods, perform differing rites, relate to different mythologies, have different styles of dressing, have different rules with respect to eating and drinking, have different codes of conduct, and there are many other aspects in which they differ as well. Let me show this at the example of the festivals of Christianity, Judaism, and the Islam.

The main festivals take place at different days, and have different meanings: At Christmas Christians celebrate the birth of Jesus Christ, at Good Friday they celebrate his crucifixion, at Easter they commemorate of his resurrection, at Ascension day which is at the 40<sup>th</sup> day after Easter they remind themselves of his ascent into heaven, and at Whitsunday, the fiftieth day after Easter, one remembers the transmitting of the Holy Spirit, and the founding of the church. The Christian celebrations are mostly related to Jesus Christ, the Son of God. Jesus Christ, however, is not seen as the Son of God but only as a great prophet by Muslims<sup>16</sup>, and Jewish theologians of the 20<sup>th</sup> century mostly regard him as a pious Jew who was misunderstood, and misinterpreted by the pagans then, which is the reason why Christianity is based on a misunderstanding<sup>17</sup>.

Muslims regard Muhammad as the last prophet, and the only one whose teachings were directly written down which is the reason why they are supposed to be correct<sup>18</sup>, and Islamic festivals are mostly related to the Pillars of the Islam which are "shahadah, the Muslim profession of faith; salat, or ritual prayer, performed in a prescribed manner five times each day; zakat, the alms tax levied to benefit the poor and the needy; sawm, fasting during the month of Ramadan; and hajj, the major pilgrimage to Mecca"<sup>19</sup>. The two most important festivals are 'Id al-Fitr at which Muslims are "celebrating the end of the month of Ramadan and the other, 'Id al-Adha (the feast of sacrifice), [which is] marking the end of the pilgrimage"<sup>20</sup> to Mecca. In addition, the beginning of the Ramadan, the holy month of fasting, the revelation of the Koran to Muhammad, and the birth and the ascension of Muhammad are celebrated as well. Jews, on the other hand, mainly celebrate days related to their own history, the Passover, which is linked to the "liberation from slavery in Egypt"<sup>21</sup>, the Sukkoth which is related to the years in which the Jews were in desert after they had left Egypt, and the Shabuoth "commemorates the revelation of the Torah at Sinai"<sup>22</sup>. At Hanukkah they remind themselves of the "rededication (164 BC) of the Second Temple of Jerusalem after

<sup>16</sup> Antes (1998): P. 157.

<sup>17</sup> Antes (1998): P. 156-157.

<sup>18</sup> Antes (1998): P. 160.

<sup>19</sup> "Pillars of Islam" *Britannica* 2001.

<sup>20</sup> "Islam: Holy Days" *Britannica* 2001.

<sup>21</sup> "Passover" *Britannica* 2001.

<sup>22</sup> "Pilgrim Festivals" *Britannica* 2001.

its desecration three years earlier by order of Antiochus IV Epiphanes<sup>23</sup>, and at Purim "the survival of the Jews who, in the 5th century BC, were marked for death by their Persian rulers"<sup>24</sup>.

By reference to the festivals of three world religions I wished to stress the variety of differences, which exist between them. Besides these various others could be enumerated. All these differences can endanger the stability of multicultural societies, as the more aspects, and the more fundamental qualities human beings have in common with another, the closer and more at home one feels with the others, and the more solidarity there is among people. However, by forcing people into a unified shape one cannot establish a community because pressure does not lead to a change of ones convictions. A community can only come into existence, if people realise themselves how close to another they are, and the most fundamental aspects of the various religions are shared by all of them. This, however, people have not yet realised. In part three, I show that this is the case, and I also explain which aspects I am referring to.

## The Good

After having referred to some superficial differences between Christians, Jews, and Muslims, I now discuss whether there is any possibility how members of these and all other world religions can live together in a community. I think that this is possible, as the common aspects of all the world religions are also the aspects, which are most important for human beings. Among others the current Dalai Lama holds a similar position<sup>25</sup>. Let me specify this further.

What is the most fundamental concern in the life of all human beings? It is their own life, and their wish to live a good life, or to be *eudaimonious*. And the most fundamental aspects of a good life are more or less identical in all world religions, and the aspects in which they differ are always related to a more superficial level. The way people dress, what they are allowed to eat, and which conception of history they have, of course, are not irrelevant for people, and do have a significant meaning for their lives, however, they do not represent the most fundamental layers of human behaviour. What is far more important in that respect are the character of a person, and their values.

A character can either be specific, or unspecific. A specific character consists of a complete set of virtues, which imply a regularity in ones acts in all types of situation. If someone had Aristotle's set of virtues, then this person would have a specific character. However, an unspecific

<sup>23</sup> "Hanukka" *Britannica* 2001.

<sup>24</sup> "Purim" *Britannica* 2001.

<sup>25</sup> Dalai Lama (1996): P. 87.

character lacks such virtues. The character is more fundamental to a life, then the aspects mentioned before, as whatever one does is based upon ones character, and this applies to all ones acts at all times. In most philosophical conceptions of ethics before Kant the character, and together with this the virtues have played the central role<sup>26</sup>. MacIntyre in his "A Short History of Ethics" also sees Kant as the turning point in the history of ethics<sup>27</sup>. Nowadays, on the other hand, ethics is dominated by consequentialist, e.g. utilitarian, and deontological, e.g. Kantian, positions.

To stress the importance of the character means to have a value. Values are also more basic than the other aspects mentioned, as values are something stable, and also something, which is always to be considered, and if something is an actual value, it is never not considered by ones behaviour.

We now have reached the most fundamental level of human life, and this is the level on which all world religions are more or less identical. By stressing these elements of human life, instead of concentrating on all the superficial aspects of the world religions in which they differ, brings people together, brings about a strong bond between them, and enables to bring about a community from a group of people with multicultural backgrounds, and the community will not be a closed but an open one. It is an open community, as it is open to members of all world religions.

However, so far I have not yet spelled out in any detail the values, which all world religions have in common. The following elements seem to me to be valued by all world religions: Firstly, the importance of a specific character being constituted out of the four Platonic virtues, and secondly, the central role of the family. I now show that these two values are both ethical, and political values, that the four Platonic virtues are both ethical and political virtues, and that all these values, and virtues represent the centre of all world religions. Ethical values, and virtues promote the good life of human beings, and political values, and virtues promote the flourishing, and with that the stability, of a state, and together with that solidarity, or friendship, among the citizens. In succession I focus on each of the four Platonic virtues, which are moderation, fortitude, wisdom, and justice<sup>28</sup>, and the value of the family.

## Moderation

Moderation is the most basic, and perhaps most important virtue, and moderation alone might be sufficient for leading a fairly good life. Moderation primarily refers to our attitude towards all tempting, plea-

<sup>26</sup> Müller (1998): P. 13.

<sup>27</sup> MacIntyre (1984): P. 177.

<sup>28</sup> Plato (1961): *Republic* 504 a.



surable, and most basic activities, like eating, drinking, and, sexual intercourse<sup>29</sup>. However, it is also applicable to all other aspects of life, as it is advisable also to be moderate with respect to all of ones acts. Someone who calculates too much develops a very big head, and attached to it is a small body, as Nietzsche once described various types of sick people in a picturesque manner<sup>30</sup>. Whoever over stresses or overdevelops a certain aspect of his being mutilates the other aspects. Therefore, it is always a good idea to keep everything in moderation, and not to leave any aspect of ones being unconsidered. Of course, this does not mean that experts in any field cannot be moderate, but an expert who is not interested in anything but his own field lacks moderation.

Moderation clearly promotes the good life of human beings. If one is moderate with respect to eating and drinking, one stays slim, healthy, and good-looking. If one is moderate with respect to sexual intercourse, one does not commit acts which one might regret later one, which increases the chance of finding a partner for ones life, and of remaining healthy, and content with oneself. All consequences mentioned promote the good life. In addition, it also promotes the flourishing of a state as well, as moderate people are less tempted to vote for extreme parties, to start riots, or to endanger the stability of the state in any other way.

There can also be no doubt about the fact that moderation plays a central role in all world religions. A religious life has to be a moderate life, a life led on the basis of the pleasure principle only cannot be consistent with either a Christian, Jewish, or Muslim ideal.

## Fortitude

Fortitude, courage or bravery, is the means between foolhardiness, and cowardice, as Aristotle already pointed out<sup>31</sup>. Yet, it is a means, which has to be applied in an appropriate manner by each person. What is brave for one person might be foolhardy for another. A man with the black belt in Karate might be able to directly help a boy who is fighting with a gang of thieves who are trying to get hold of the boy's purse. For an elderly woman it is already brave to use her mobile phone, and call the police in such a situation. If the man with the black belt behaved in the same manner, he would probably be a coward.

Fortitude, or bravery, is the strength and willingness to stand up for ones own values, and to fight for them in an appropriate manner. People have to grasp for themselves what is appropriate. Fortitude like moderation applies to acts in all type of situations, and it does not always have

<sup>29</sup> Plato (1961): *Republic* 389d-e, or Aristotle (1984): *Nicomachean Ethics* 1117b-1119b.

<sup>30</sup> Nietzsche (1967-1977 & 1988): *Also sprach Zarathustra, Von der Erlösung*.

<sup>31</sup> Aristotle (1984): *Nicomachean Ethics* 1115a – 1117b.

to imply physical force. It is also brave behaviour, if one, for example, speaks out in favour of the value of the family in a group of people who are defending an individualistic, and hedonistic lifestyle. Yet, even in such a situation it might be foolhardy to defend the value of the family, if the group in question is drunk, and aggressive, as in that case the risk of endangering ones health might be too great<sup>32</sup>.

Fortitude is good for oneself, as it enables human beings to be content with themselves. One can be proud on who one is, because one holds on to ones values, and is true to oneself, instead of pretending to be what one is not. Cowardly, or foolhardily behaviour, however, leads to discontentment. Fortitude is also in the interest of a state, as brave citizens make it impossible for extremist parties, or totalitarian leaders to become head of state, which increases the stability of a state immensely.

As is the case with moderation, it is also indubitable that fortitude is seen as a virtue by all world religions. A religion, which demanded that the believers do not hold on to values of the religion, would not be credible.

## Wisdom

There are various aspects to the virtue of wisdom. It encloses the ability to judge how each virtue is applied in an appropriate manner, and also the ability to be having a meaning of life. Both of these aspects are contained in Aristotle's account of wisdom as well but his account goes further, as he demands a knowledge which can only be reached by very few human beings<sup>33</sup> and which is not necessary with respect to living a good life.

We have already mentioned an example of where wisdom is needed, namely in deciding upon the appropriate application of fortitude. It is a matter of wisdom to grasp, which act is brave, and which is inappropriate. This ability to judge applies to all other virtues as well. Of course, it is a matter of wisdom what it means to be moderate.

The second aspect of the virtue of wisdom is the ability to have a meaning of life, whereby life here refers to human life only. A person has a meaning of life, if he believes that there is something which goes beyond his own life, or which lies beyond the limits of his own birth and death, but nevertheless is of great significance to his own life, or to himself<sup>34</sup>. The traditional types of the meaning of life, are the personal or

<sup>32</sup> Plato has got a much more limited understanding of fortitude (Plato (1961): *Republic* 429a – 430c).

<sup>33</sup> Aristotle (1984): *Nicomachean Ethics* 1141a. Plato's understanding of wisdom can only be fulfilled by very few human beings, too (Plato (1961): *Republic* 376a-c).

<sup>34</sup> Tolstoy gives various powerful descriptions of the importance of the meaning of life [Greenwood (1975): S. 119], and for C. G. Jung it was obvious that a man

impersonal life after death. In Christianity, Judaism, and Islam the meaning of life lies in a personal life after death, whereas in Buddhism it consists in an impersonal life after death. Another type of meaning of life can lie in the family tradition in which oneself is embedded, as was the case in the Confucian *hsiao*<sup>35</sup>. The family tradition like the afterlife is something, which can be important for us within ones life but lies outside of it. In contrast to the afterlife, the existence of a family tradition is limited by the existence of human life on earth. The afterlife in a separate realm is not limited at all.

Wisdom promotes the good life of human beings, as it enables them to correctly apply the virtues, and appropriately applied virtues enable one to lead a good life, and in addition, it satisfies the basic human need to have a meaning in life. Citizens who have a meaning in life, and lead a virtuous life act not only in their own short term interest but consider what comes after them, and so act in the interest of a long term flourishing of the state as well.

## Justice

The basic relationship between the creditor, and the debtor has always been the foundation of justice, and buying, selling, exchanging goods, and trading is grounded in that relationship, as Nietzsche correctly pointed out<sup>36</sup>. The creditor gives something to or does something for the debtor, and the debtor promises to give something to, or does something for the debtor of equal value in return. There has to be some sort of equality between what is given, and what is returned. Equality does not necessarily imply arithmetical equality, but can also refer to proportional, or geometrical equality, as Aristotle correctly stresses<sup>37</sup>. If two people have studied information technology at the same university, and they have received the same grade, then it is just for both of them to receive the same initial salary. As both human beings are of equal value with respect to their profession, arithmetical justice applies. If someone else got the same job who has not studied information technology, but has some knowledge of it, and he is not as fast as the trained experts, then it is just that this person receives less salary, as his value with respect to his profession is lower. In this case proportional equality applies which means that his salary has to be proportionally lower than the salary of the trained expert. If someone tries to give each person what is his due, then this person acts justly.

---

cannot stand a meaningless life." [Stevens (1994): S. 126]. This he said in his famous interview for the BBC.

<sup>35</sup> Bellinger (1992): S. 288, and "Hsiao" Britannica 2001.

<sup>36</sup> Nietzsche (1967-1977 & 1988): *Genealogie der Moral* 2, 4.

<sup>37</sup> Aristotle (1984): *Nicomachean Ethics*, Book 5.

To be just is clearly in one's own interest, as, firstly, one can always have a good conscience, as one has always given each person their due, and secondly, as a consequence of just behaviour one is liked by other people. Just citizens are also in the interest of the state, as they give to state, what is the state's, and do not embezzle money, so that the evasion of taxes is minimised.

Justice has always played a central role in all world religions. However, the content of the concept does differ in the same way as the concept of wisdom differs in the various religions. Yet, it is not so important that the content of the concepts of justice, and wisdom can differ in the world religions, but that they all agree that justice, and wisdom is important. By stressing the common aspects of the various religions, one brings people together, and brings about a strong bond between them. It also provides people with a basis for dialogue.

## Family

The last aspect I focus on here is the family. Both Tolstoy, and Aristotle wonderfully showed that a good life can only be lived in a family. That the central element for leading a good life is the family according to Tolstoy becomes clear at the first sentence of his masterwork "Anna Karenin": "All happy families are alike but an unhappy family is unhappy after its own fashion"<sup>38</sup>. Aristotle goes even further than Tolstoy, and does not regard the family only as a necessary constituent of the good life, but also as the ideal basis for each state.

"The friendship between husband and wife appears to be a natural instinct; since man is by nature a pairing creature even more than he is a political creature, inasmuch as the family is an earlier and more fundamental institution than the State, and the procreation of offspring a more general characteristic of the animal creation."<sup>39</sup>

"Out of these two relationships the first thing to arise is the family [ . . . ] The family is the association established by nature for the supply of men's everyday wants, [...] But when several families are united, and the association aims at something more than the supply of daily needs, the first society to be formed is the village. And the most natural form of the village appears to be that of a colony from the family, composed of the children and grandchildren, who are said to be "sucked with the same milk" [...] When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence for the sake of the good life. And therefore, if the earlier

<sup>38</sup> Tolstoy (1978): P. 13.

<sup>39</sup> Aristotle (1984): *Nicomachean Ethics* 1162.

forms of society are natural, so is the state, for it is the end of them, and the nature of a thing is its end."<sup>40</sup>

I could not give a better description of the ethical and political benefits of the family. All the world religions have also always recognized the importance of the family. The recognition of the importance of the family can be found in the Qur'an ("They (your wives) are your garments and you are their garments.... So now associate with them"<sup>41</sup>), as well as in the Bible ("... It is not good that the man should be alone; I will make him a help meet for him"<sup>42</sup>).

## Conclusion

As the values, and virtues mentioned are central in all world religions, which have been the dominant factors with respect to the grounding of human acts at all times, they are well established. They are so well established that I take them to actually represent a natural ethical ideal, or even an ethical truth. An education which is based on these values, and virtues could have the consequence that people with many different cultural backgrounds form a community, in which they feel at home, in which people can relate to another, in which the likelihood of tension between the various religions is minimised, and in which there is friendship, and what is the same, strong solidarity between the citizens which also leads to a will to give and support one another.

A life based on the values of a specific character, and the family leads to a good life, an eudaimonious life, a life, which flourishes in all aspects. This also implies that it, as a side effect, leads to economic well being, as someone who is moderate, and lives for his family is also someone likely to do well in his profession. Therefore, this concept of the Good can get applied in all countries, and it could enable countries which are economically less well off to reach a position in which they have to be considered by the stronger powers again – not only because of their economic standing but also, and perhaps primarily so, because of the ethical level they will have reached.

The proposed ethical basis is open to members of the various religions, but also sets a higher ideal and therefore brings human beings closer together. As a consequence we reach an open community, which means that it has the appropriate values and virtues, so that there is solidarity, and friendship among the citizens, but also a sufficient openness, which enables human beings to become integrated.

<sup>40</sup> Aristotle (1984): *Nicomachean Ethics* 1252b10-32.

<sup>41</sup> *Qur'an*, Sura II, Verse 187.

<sup>42</sup> Genesis 2:18.

## Bibliography

- Antes, Peter "Jesus zur Einführung" (Hamburg: Junius, 1998)
- Aristotle "The Complete Works of Aristotle", ed. by J. Barnes, vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Bellinger, Gerhard J. "Knaurs Großer Religions Führer" (München: Droemersch Verlag, 1992):
- Britannica* 2001 Deluxe Edition CD-Rom. Copyright © 1994-2001 Britannica.com Inc.
- Dalai Lama "Das Herz aller Religionen ist eins: Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht", translated from the American by Michael Wallossek [Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1997]
- Greenwood, E. B. "Tolstoy: The Comprehensive Vision" (London: Methuen & Co. Ltd., 1975)
- Lasch, Christopher "Das Zeitalter des Narzißmus", translated from the American by Gerhard Burmundt (München: C. Bertelsmann, 1979).
- MacIntyre, Alastair "Geschichte der Ethik im Überblick: Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert", translated from the American by Hans-Jürgen Müller [Weinheim: Athenäum Verlag, 1984]
- Müller, Anselm Winfried "Was taugt die Tugend?: Elemente einer Ethik des guten Lebens" [Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1998]
- Nietzsche, Friedrich "Kritische Studienausgabe", edited by Giorgio Colli, andazzino Montinari [Berlin: de Gruyter, 1967-1977 & 1988]
- Plato "The Collected Dialogues", edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961)
- Pope John Paul II. "Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt" [Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1988].
- Stevens, Anthony "Jung" [Oxford: Oxford University Press, 1994]
- Tolstoj, Leo N. "Anna Karenin", from the Russian by Rosemary Edmonds [London: Penguin Books Ltd., 1978]
- Tönnies, Ferdinand "Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie", 8<sup>th</sup> edition [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979].



---

**Jelena Đurić**

Institut za filozofiju  
i društvenu teoriju  
Beograd, Srbija

## TRADICIJA KAO TRANZICIJA

Mogućnost integracije tradicija u svrhu projektovanja globalnog društva jedna je od gorućih tema današnjice. Zato se ovde pojam integracije neće razmatrati u odnosu na integracijske procese manjih dimenzija, čiji se značaj time ne poriče, već u odnosu na sada aktualne procese globalizacije.

Kao činjenicu sveta, koji sve jačim vezama postaje jedan, globalizaciju danas uglavnom posmatramo polarizovano. Na jednom polu vidimo globalizaciju 'odozgo' kao prvenstveno ekonomsku integraciju društva, vezanu za 'internacionalu dominantnih' i hipostaziranje moći svetskog ekonomskog sistema. Ona ima za uzor neoliberalnu tradiciju zapada, kao 'centralnu' tradiciju u odnosu na koju tradicije 'marginalnih' društava predstavljaju potencijalne prepreke integraciji zavisno od mogućnosti usklađivanja njihovih vrednosti. Na drugom polu podstiče se komplementarna globalizacija 'odozdo' koja pretpostavlja mogućnost integracije društava uz očuvanje različitih identiteta posebnih tradicija.

Imajući, međutim, u vidu sužavanje identiteta posebnih tradicija na njihovu kulturu dimenziju, jasno je da su ovi pristupi globalizaciji polarizovani samo na površini. U dubini, utvrđeni odnosi moći se ni u jednom ni u drugom slučaju ne dovode u pitanje a drugi pristup ne shvata više tradicije integralno, kao celine koje, pored kulturnih, imaju i svoju političku i ekonomsku sferu. U tom smislu, komplementarnost ovih predstava globalizacije uslovljena je užim značenjem pojma tradicije kao kulturnog nasleđa.

Razlika koja između ovih pristupa globalnoj integraciji društva postoji, nalazi se u njihovom odnosu prema vrednosnim aspektima savremenih promena. Pristup 'odozgo' prevashodno interesuju materijalne vrednosti, odnosno, konkretne vrednosti vezane za globalne odnose moći. Za razliku od suprotnog pristupa 'odozdo', on je indiferentan prema postojanju ili nepostojanju suptilnih vrednosti, kao i prema problemu njihove univerzalnosti.

Problem mogućnosti univerzalizacije vrednosti, odnosno, njihove nesvodive relativnosti, predstavlja aktualnu teorijsku dilemu – lshodište

---

\* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta "Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/SRJ" (koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologiju i razvoj Republike Srbije) pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.



različitih stanovišta koja izoštravaju suprotstavljena vrednovanja tradicija. Ispitajmo sada ta stanovišta u pogledu njihovog odnosa spram pitanja: 'da li su sve tradicije podjednako vredne?'. Svrha tog pitanja, sa stanovišta univerzalizma, bila je hijerarhizovanje vrednosti tradicija uz dominaciju onih nadređenih. Otpori izazvani takvim shvatanjem univerzalizacije doveli su do zamaha postmoderne dekonstrukcije i relativizacije vrednosti. S druge strane, u okviru stanovišta vrednosne relativnosti pitanje podjednake vrednosti tradicija ima praktičnu svrhu a teorijski postaje izlišno pošto se tu o vrednostima ne sudi komparativno, već jedino unutar konteksta datih tradicija. Relativizacija vrednosti niveliše mogućnost njihove interkulture hijerarhije i dominacije s pozicije moći određenih vrednosti.

Postoji i mogućnost drugačijeg shvatanja univerzalnosti koje nepodrazumeva univerzalizaciju kao puko svođenje pojavnih raznovrsnosti na jednu opštu, besadržajnu suštinu, zajednički imenitelj principa vrednovanja. Ova suština može da bude prisutna u svojim raznovrsnim pojavama kao okosnica, matrica, ili struktura, preko zajedničkih vrednosti i najopštijeg smisla. Tek iz tako shvaćene univerzalnosti izvodljiv je onaj vrednosni pristup globalnoj integraciji društava sveta koji podrazumeva prepoznavanje i uvažavanje nekih vrednosti koje se mogu smatrati za opšte univerzalne. Integrativni potencijal tih univerzalnih vrednosti za globalno povezivanje i ujedinjavanje čovečanstva pretpostavlja njihovu mogućnost da obuhvate brojne raznovrsnosti posebnih kulturnih ispoljenja – pojedinačnih i kolektivnih.

Upravo za tako shvaćenu globalnu integraciju, koja uključuje međusobne razlike, glavni problem je otuđena centralizacija moći. S tim što, kada je reč o suptilnim vrednostima, ta moć nije samo neka fizička sila (prisutna u pozadini), nego (mentalna) moć uslovljavanja društvene svesti<sup>1</sup>. Uviđanje značaja kolektivne ljudske svesti za budućnost globalnog društva iziskuje pokušaje da se preobrazu strukture i odnosi koji je uslovljavaju. Zato je u vremenu globalne tranzicije potrebno iznova preispitati ulogu kulturnih tradicija u odnosu na savremene globalne promene. To preispitivanje bi trebalo da omogući novo humanizovanje ideje 'progrsa'. Progrsa koji bi, van oštih racionalističkih i nacionalističkih dihotomija modernosti, omogućio ljudima da izraze svoje kulturne identitete, ume-

<sup>1</sup> Na uslovljavanje društvene svesti ukazao je nekada Dirkem određivši kolektivne predstave kao nešto što nije neka fizička, niti metafizička nužnost, već posebna vrsta moralne nužnosti, vrsta intelektualne obaveze. Na to u novije vreme podseća Meri Daglas u knjizi *Kako institucije misle* (2001, Beograd, B92), gde ističe primerenost i primenljivost Dirkemovog učenja o društvenim korenima individualnog mišljenja na savremeno društvo. Zapostavljenost i nerazvijenost tog učenja ona dopunjuje teorijom Ludvika Fleka o kogniciji kao društveno najuslovljenijoj ljudskoj aktivnosti.

Iz perspektive uređenog društva razumljivo je da se institucijama pripisuje ta moć uslovljavanja društvene svesti, kao što je to Daglas učinila. Međutim, iz perspektive društva razorenih institucija, ta moć se prenosi na personalizovane autoritete uz jaku podlogu medija.

sto da ih zamene, uniformišu i obezliče. Kao što se u ekologiji prirodne jasnije pokazuje značaj diverziteta prirodnih vrsta, tako i raznolikost ljudskih kultura doprinosi razvoju globalne ekologije društva.

Nakon kritike modernog 'mita o progresu' i svesti o stranputicama civilizacije, preostala je mogućnost da se oplemeni smisao napretka. Zbog toga osnovne ljudske interese treba potražiti iznad sfera političke moći i ekonomskog profita, koji podstiču sukobe. Treba potražiti onu duboku mudrost sveljudskog iskustva čiji zajednički jezik omogućava razgovor i razumevanje različitih kulturnih identiteta i tradicija. To je podloga razvoja lokalnih i globalnih struktura koje će omogućiti evoluciju kulturnih identiteta i tradicija u pravcu njihovog otvaranja i povezivanja.

Međutim, prethodno treba prebroditi ovo vreme globalne tranzicije u kome se odvijaju problematični procesi preoblikovanja identiteta koji su često protivrečni i dramatični. To je pogotovo slučaj sa društvima koja su, nakon pada berlinskog zida, kao simbola prestanka blokove polarizacije sveta i hladnog rata, iskusila vatreno rasulo svog dotadašnjeg okruženja.

Drastičan primer toga je jugoslovensko društvo u celini, a srpsko društvo<sup>2</sup>, o kome će ovde biti reč ponaosob. Pokušaj da se dosledno razmisli o srpskom društvu nije jednostavan. Osim što se u medijima često pominje pojam 'tradicija', izgleda da srpsko društvo praktično više nema neku ukorenjenu Tradiciju<sup>3</sup>, koja je 'živa' u smislu da postoji, ne samo u knjigama i iščezavajućem sećanju naših (pra)baba, nego da delotvorno oblikuje svakodnevni život većine ljudi. Dopuštajući moguć prigovor da meni kao delu tog društva nedostaje distanca da tu tradiciju dovoljno opažam, ipak nalazim da ima argumenata u prilog teze o njenom praktičnom nestanku. Samo pre nego što ih navedem, razmotriću neke prethodne stavke.

Iz teze da je srpsko društvo ostalo bez nekih očigledno tradicionalnih vrednosti koje bi aktivno oblikovale njegova životna načela, a koje bi bile neusklađene s globalnim civilizacijskim vrednostima, sledilo bi da u odnosu na Tradiciju nema prepreke integraciji. Međutim, posmatrajući svakodnevni život u Srbiji, izgleda da je nedostatak Tradicije možda još veća prepreka integraciji. Dok Tradicija, kao takva, podrazumeva neki stabilan poredak vrednosti, koji zatim može da se menja, obnavlja, usklađuje, integriše... dotle, ostajući bez tradicije društvo ostaje bez utvrđenih vrednosti. Bez poretka vrednosti svako društvo neminovno dospeva u krizu identiteta. Iz te krize ono, ne mora uopšte da izađe, a još manje mora da izađe obnovljeno. Postoji mogućnost da se obnavlja sama kriza, sve do

<sup>2</sup> Pojam 'srpsko društvo' je problematičan jer se u različitim istorijskim fazama različito odnosi na Srbe u i van Srbije, kao i na stanovnike Srbije, a na celo stanovništvo će se odnositi ubuduće utoliko više ukoliko Srbija jasnije bude definisala svoju posebnost. Od skoro zapravo figuriše pojam 'srbijansko društvo' koji, međutim, osim što nije uobičajen, do sada nije bio ni odgovarajući, jer je isključivao veliki deo do skoro jedinstvenog narodnog korpusa.

<sup>3</sup> Tradicija sa velikim 'T' treba da ukaže na fundamentalni tip kulturnog nasleđa, koji se preko običaja i predanja kontinualno prenosi s kolena na koleno.



moderno doba, čiji su osvit one najavile, trasiralo i pojavu globalizacije sveta, te vrednosti možemo smatrati za tradiciju budućeg, eventualno njima integrisanog, globalnog društva.

Podjednaka verovatnoća da univerzalne vrednosti postoje ili ne, ukazuje da mnogo zavisi od našeg izbora verovanja. A ako je tako, onda logičnije izabrati pristup koji ima tu antropološku prednost da podstiče humani napredak. Verujemo, dakle, da ukoliko su univerzalne, vrednosti ne mogu biti prevaziđene, mada mogu i treba da budu prevaziđeni pogrešni načini njihove primene (i u krajnjoj liniji – zloupotrebe). Često, njihova loša primena jeste posledica pogrešnog razumevanja.<sup>4</sup>

Znači, moguće je prihvatiti da univerzalne vrednosti postoje i ako ne vidimo nužno, ni često, njihovo stvarno prisustvo. Međutim, ako ih svakodnevna stvarnost gubi ne znači da su one samo iluzorne ideje koje treba da budu prevaziđene i napuštene. Ako im konkretno iskustvo ne svedoči u prilog, tim gore samo po one koji ga žive. Pitanje je samo koliko su ti koji ga žive za to odgovorni jer, ovi ili oni, ljudi su, manje ili više, uvek odgovorni. Postavimo to, recimo, kao pitanje koliko su Srbi odgovorni za svoju sudbinu? Za razliku od opasnih konsekvenci ideje o kolektivnoj krivici, odgovornost jednog naroda za gašenje njegovog kolektivnog identiteta i autentične tradicije nije tako osuđujuća. Doduše, gori od spoljašnje osude može da bude sam neautentični život, čija je posledica obično duhovna ojađenost i materijalna oskudica. U tome je slaba uteha što praćenje nekih istorijskih struja, koje konvergiraju raspravi o izumranju srpske tradicije, može na to baciti svetlo olakšavajućih okolnosti.

Poznato je da je poluvekovna vladavina ateističke ideologije dovela do potpune promene ranije tradicije srpskog naroda. Njeno mesto bila je zauzela nova, 'komunistička tradicija' proleterskih načela i vrednosti.

<sup>4</sup> Tako, na primer, ideja slobode ne može da se ispravno primeni u svim sferama ljudskih delatnosti. Prema antropozofskom tumačenju, njoj prevashodno pripada duhovna oblast. Upotrebljena u sferi duhovnosti, ona označava slobodu izbora, mišljenja i izražavanja, što se i danas smatra osnovnim ljudskim pravima. U sferi prava, međutim, ona nije osnovna vrednost, već samim tim što je ograničena zakonom. Kada se u sferi ekonomije ova vrednost prihvati bez ograničenja, ona dovodi do vladavine jačih i do nehumanih društvenih odnosa. Slično, ideja jednakosti pripada prvenstveno pravnoj sferi. Njena primena u domenu ekonomije pokazala se pogrešnom. Imamo sveže istorijsko iskustvo socijalističke ekonomije gde je njena upotreba dovela do uravnilovke i odatle izvedenih problema. U duhovnoj oblasti ona po pravilu izaziva teror jednoumlja.

Ipak izgleda da je ideja bratstva doživela najveće istorijsko obezvređenje. To, naravno, ipak nije dokaz da ona ne predstavlja univerzalnu vrednost. Mada je u doslovnom značenju uglavnom napuštena, ona je i dalje sadržana u nezaobilaznim konceptima humanosti, solidarnosti, altruizma. Međutim, nju je teško institucionalizovati, a to se i ne praktikuje; u sferi prava nije potrebna, u duhovnosti se podrazumeva. Glavna oblast u kojoj ova vrednost treba da se primenjuje je ekonomska. Nisu svi podjednako sposobni da steknu, ali svi imaju osnovne životne potrebe koje moraju da zadovolje. Zato je potrebno bratski deliti sa drugima kada su oni sticajem okolnosti, ili silom prilika u oskudici. Upravo univerzalnost osnovnih životnih potreba čini verodostojnom postojanje univerzalne vrednosti 'bratstva'.

Uverenje da je to u najvećoj meri bilo slučaj upravo sa srpskim življem počiva na osobenostima srpske istorije i kulture čiji je granični položaj unutar balkanskih svetova sadejstvovao s izolovanošću njene crkve. Slabljenje uticaja Pravoslavne crkve počelo je još pod turskom vladavinom, a nastavljeno je u prvoj Jugoslaviji, kako iz političkih razloga i problema usklađivanja verskih razlika u novoj državi, tako i zbog nadolazećih modernizacijskih uticaja i industrijalizacije koji su verovanje u nauku i materijalni progres pretpostavili tradiciji zasnovanoj na duhovnosti. Taj duh modernosti izvor je evropskih koncepata vrednosti koji se suprostavljaju ranijim konceptima tradicije.

Komunistička vladavina sprovodila je modernizacijski duh vremena radikalnim uništenjem svih nagoveštaja domaće buržoazije i pretvaranjem dotadašnje 'zemlje seljaka' u 'zemlju proleterijata'. Za razliku od evropskih zemalja koje nisu imale komunizam i u kojima se prethodna tradicija kontinuirano integrisala s modernizacijom, ovde je odstranjivanje tradicije bilo korenito. To što su neki folklorni motivi bili transformisani u nove oblike, kao što je slučaj sa mitovima o neprijatelju, ili junaštvu, predstavljalo je kontinuitet narodne tradicije samo u meri u kojoj je moglo koristiti komunističkoj propagandi. Treba imati u vidu i to da pomenuti mitovi nisu bili isključive posebnosti srpske tradicije, već češće arhetipski motivi koji čine deo univerzalne baštine čovečanstva.

Pod okriljem komunističke ideologije stasalo je mnogo generacija za koje su marksizam, lenjinizam, antifašistička borba i socijalističko samoupravljanje postali 'tradicija'. Utoliko je više sumnjiva verodostojnost poslednjeg koncepta 'povratka' srpskoj Tradiciji, forsiranog u vremenu postkomunizma i raspada SFRJ. Naravno, zloupotreba proklamovanih vrednosti u komunističkoj svakodnevici podstakla je potrebu za vrednostima koje su zamišljane kao da i dalje postoje u sprečavanim oblicima Tradicije. Proklamovani 'povratak' Tradiciji bio je onemogućen dobrim delom i zbog preživelog ustrojstva crkve, koja je izgubila korak sa duhom vremena i čijom je simbolikom politički i medijski manipulirano zarad homogenizacije i identifikacije iznova uzdrmanog naroda. Pod navalom socijalne i mentalne patologije, pojačane globalizacijskom tranzicijom, duhovnost je ostala potisnuta.

Vlastoljublju tadašnjeg režima koristila je zloupotreba moći uslovljavanja društvene svesti. Medijski su konstruisani neomitovi srpske 'tradicije', evociranjem fragmenata istorije, svetosavske simbolike i magnovenih velikosrpskih projekcija Memoranduma SANU. No, izvan te medijske slike, žive srpske tradicije više nije bilo. Krenuvši da iščezava još s potiskivanjem drevnog identiteta koji je predstavljao smetnju modernom vremenu, ona je doduše ipak tinjala u sećanju, gde je na kraju milenijuma krajnje osknavljena poslednjim balkanskim ratovima.

Komunizam je zahtevao drugi identitet i nametnuo drugu tradiciju, a kada je njegov sistem vrednosti tako reći postao tradicija, dogodio se novi postkomunistički prevrat koji je ponovo pokrenuo neizbežni društ-

veni haos. Sa humanističkog stanovišta prihvatljiva, komunistička ideologija bratstva i socijalne jednakosti, iako je u praksi bila izigravana zaburavanjem tradicionalnih praksi, nacionalnih osećanja i rezignirajućom uravnilovkom, zamenjena je sada opozitnom ideologijom sociodarvinističkih principa tržišta, kao osnovnom vrednosti globalizujuće tranzicije u pretećoj oskudici i novom raslojavanju društva. Od strane međunarodne zajednice izolovan miloševićevski režim je i uspevao toliko dugo da se održi upravo zahvaljujući prividnom konzervisanju tradicije socijalizma. Iza te spoljašnje slike zakulisno se odvijalo obezvređivanje državne i društvene imovine i njeno korumpirano prelaženje u ruke, uglavnom domaćih, privatnika. Pošto je privatizacija na kursu tranzicijskih promena globalizacije 'odozgo', ona je nastavljena i sa promenom vlasti. Razlika je jedino u tome što sada društvo postaje 'otvoreno', pa osiromašene ostatke preduzeća dolazi da isceli moćniji strani kapital. Pritom, kao da niko nije ni primetio nagli prestanak tradicije označavanja kapitalističkog imperijalizma za 'najvećeg neprijatelja' 'prelaznog perioda' ka 'društvenom oslobođenju' u Komunizmu. Tako je srpsko društvo (p)ostalo društvo u tranziciji, samo što ovoga puta tranzitira natrag u Kapitalizam čija moć je u međuvremenu uspela da nadraste nacionalno-državnu sferu sve više osvajajući globalnu dimenziju.

Što se tiče Srbije i njenog društva, ono će morati, kao i ostali, tome da se prilagodi. U vremenu opšteg podsticanja dinamičnog očuvanja kulturnog nasleđa koga još interesuje koliko je teško društvu koje je stalno u nekoj vrsti tranzicije da sačuva svoju tradiciju? Ideja da tranzicija kao takva, bez obzira na smer, može da postane tradicija u stvari je ironična, jer je neznatna teorijska šansa da društvo postane toliko dinamično i fleksibilno da ga nikakva tranzicija više ne može dubinski poremetiti.

U konkretnoj stvarnosti dešava se, naprotiv, da ponavljano naglo preokretanje društvenih vrednosti, kao proklamovanog cilja i svrhe tranzicije, onemogućava prednosti kontinualnog razvoja društva, a na svest ljudi deluje zbunjujuće. Kao najuočljiviji kontinuitet svih tranzitiranja srpskog društva ostao je negativni kontinuitet otuđenja ljudi od 'institucija sistema'. To turobno birokratsko zaveštanje programiralo je sve one apolitične pojedince koji zapravo čine većinu stanovništva. Njihova apatičnost prema društvenom angažovanju odražava dugotrajno teške okolnosti brutalnih vladavina koje su svaka za sebe uništavale izvorne vrednosti preokrećući ih i koristeći u svoje svrhe. Sadašnja posledica toga je da su i pored mnoštva 'nevladinih organizacija', konferencija i zbornika o 'civilnom društvu', ljudi većinom ostali otuđeni. Oni su i dalje onemogućeni da se 'horizontalno umreže' da bi poboljšali svoje svakodnevno okruženje. Upravo ta udaljenost od mogućnosti neposrednog povezivanja čini da društvene vrednosti ostanu nedostupne i hipostazira ih u sferu ideala čiji dodir sa stvarnošću postaje marginalan. Tako se stvara mogućnost da se iza najnovijeg ideala 'demokratije' ponovo sakrije tiranija onih koji pre-

uzimaju moć a obično ne žele to da osveste i da se uzdrže od njene zloupotrebe.

Iz rečenog sledi da su od aktualnih značenja preživele tradicije srpskog društva uočljivija ona negativna, bilo da je reč o njenoj zloupotrebi pri uslovljavanju društvene svesti politizacijom nacionalizma, bilo da je reč o njenom nedostatku, kao nedostatku kulturnog ponašanja ili civilizovanog poštovanja zakona. Pozitivni elementi tradicije, neračunajući kolektivno kulturno nasleđe i njegov uticaj, svakako su prisutni u prisnim elementima domaće atmosfere, porodičnim predanjima i običajima, ili u prijateljskim druženjima.

To što su ti životni elementi tradicije toliko lični, možda ukazuje na ulogu individua u čuvanju, prenošenju i stvaranju tradicije. U krajnjoj liniji, lični izbor usvojenih aspekata tradicije određuje šta će biti preneto na buduća pokolenja. No, još značajniji činilac tradicije predstavlja stvaralački doprinos pojedinaca. Jer tradiciju, pogotovo u kulturi, određuju stvaralačke ličnosti, pesnici i mislioci koji doprinose evoluciji društva. Njihov se značaj kod nas (tako reći tradicionalno) prenebregava. No i pored toga, našu tradiciju će uvek predstavljati Dositej, Vuk, Zmaj, Dučić, Kostić i ostali stvaraoci koji su iz ličnog doživljaja u svoja dela uneli elemente univerzalnog ljudskog iskustva.

Pa i obični pojedinci mogu značajno unaprediti svakodnevni društveni život otkrivajući vrednosti koje u specifične zahteve sadašnjeg vremena unose univerzalnost. Pojava 'kritične mase' takvih individua mogla bi celom društvu, suočenom sa zadatkom da iznova oživi svoju autentičnost, omogućiti oblikovanje takvog dinamičnog identiteta, čiji su stožer univerzalne vrednosti i koji je sposoban da opstane u situaciji globalnog 'prelaska'.

Zato rekonstrukcija institucija kao bitnih elemenata integrišuće tradicije društva treba da uključi podržavanje individua koje najviše mogu doprineti njegovom napretku i njegovoj, najpre unutrašnjoj, a zatim spoljašnjoj integraciji. Jer, bez iznutra integrisanog dinamičnog identiteta nije mogućna ni šira interkulturalna integracija, već samo zastrašujući pritisak integrizma na svim nivoima.

Te razlike integracije i integrizma, tradicije i tradicionalizma, univerzalnosti i univerzalizma i drugih pozitivnih i negativnih značenja, predstavljaju opozicije koje proizvode ceo istorijski zaplet. Svima je u interesu njegovo globalno razrešenje pre nego što globalizacija izmakne svakoj humanoj kontroli.

---

**Mirjana Radojičić**

Institute for Philosophy  
and Social Theory  
Belgrade, Serbia

## INTEGRATION AND DISINTEGRATION OF TRADITIONS – BETWEEN *IDEALPOLITIK* AND *REALPOLITIK*\*

The problem of relation between tradition and integration is treated in this text from the angle of a more general relation – more precisely, a hiatus between *Idealpolitik* and *Realpolitik* of the main actors of the socio-political dynamics as defined on a global level following the termination of the Cold War. In that context, special attention has been focussed, according to the author, on the exemplary case of the hiatus at issue – the state disintegration of the multi-national, multi-confessional and multi-traditional Second Yugoslavia, which, at least in terms of potentials, represented a European "America in miniature", the disintegration to which the most powerful external contribution was given by the US itself, as the only current super-power, and at the time, at the level of its official *Idealpolitik* – a forcefully proclaimed political, economic and cultural integration of the world.

The central part of the work is focussed on the identification of main social and psychological obstacles to imperative processes, primarily those of the economic integration of south Slavic regions, obstacles arising from years-long traumatic experiences in relations between the inhabitants of those regions with those parts of the world, or at least their political élites, which were meant to extend concrete, primarily financial, support to those processes.

In the final section of the text, what is pleaded is political-anthropological realism in the study of relations between tradition and integration, between the particular and the general, the local and the global. A plaidoyer thus intoned is aimed at reducing the practical-political danger of surrendering too easily, in the circumstances of a tragic end of a utopia, in the situation of a "post-socialistic melancholy", to the lures of another and different utopia (the world as a "global village") which can equally disappoint one with immense promises it cannot fulfill.

---

\* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta "Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/SRJ" (koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologiju i razvoj Republike Srbije) pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.



## (Dis)integration of Traditions, Big Power and Temptations of Triumphalism

*Interculturalism* was undoubtedly one of the most frequent terms in the social and political theory of the last decade of the previous century. Theoreticians suggest it does not imply a mere parallel existence, a passive coexistence of numerous ethnic cultures located in geographically close and politically integrated regions, but their active and multi-directional interconnection and intertwining, to which the prefix *inter* in the aforesaid compound term refers. This also points to a key difference between this term and a kindred term of *multiculturalism*, which is metaphorically represented as a "salad bowl", unlike the former, which is depicted in terms of metaphor as a "melting pot" and in the sphere of life as the only model of true integration (at a level of society) of a multi-ethnic political community.

Despite the ever-increasing tendency of laying emphasis on particular national, religious or racial identities of the large population groups it is inhabited by<sup>1</sup>, the US is still, primarily due to the way it was created, a unique historical example of a relatively long existence and continuous progress of a mega-state, a "humankind in miniature" in the national, confessional and racial sense, integrated on the principles most related to those postulated by the ideal-typical model of interculturalism. The end of the Cold War and the unexpectedly fast and dramatic implosion of one of the two active models of the political-economic order of society, won the US, as the embodiment of the other, competitive model, the status of the winner and also the only remaining world super-power. The aforesaid facts taken collectively imparted multiple significance to the role of the US, i.e. the character of its practical-political activism in the forthcoming global processes. This was due primarily to the fact that the processes were marked, on the one hand, by the state disintegration of several federal state formations in which the rival, defeated model had been implemented, and on the other hand, by the global tendency towards political, economic and cultural integration at a planetary level, to such an extent and with such intensity as had never been recorded in the history of the world, which is in the past several centuries a scene of larger and smaller-scale integration processes. In what way has thus the US foreign policy defined or identified itself through the character of its implemented praxes, in one of the undoubtedly decisive moments of modern world history?

Let us note once again the basic elements of the unique epochal constellation of facts, which provided US foreign policy acts with a

---

<sup>1</sup> More on this in: Degler, 1991

potentially historic-turning-point meaning (which they assumed immediately at the rhetoric level). At issue is the state disintegration of 1) multinational and multi-cultural/multi-traditional state formations (which is also the US itself ) and 2) at the moment when at the level of the foreign policy rhetoric this mega-power is forcibly proclaiming the economic, political and cultural world integration on the foundations of the very same values which represent an axiological substrate of its own state and national identity. The two sets of facts imparted to the possible (im)compatibility of political "words and deeds" of the only remaining super-power the dimension of a test of potentials the realization of which would mark the establishment of a *novum* in the permanently conflicting relations between politics and morals in the modern times, a *novum* of a certainly epochal significance. How did the US do at that historic test – in other words, was it and how was it (objectively/justly, consistently/ principled, in a word, *disinterestedly*, or *morally* correctly) guided by the principles of its own, rhetorically unequivocally self-defined and self-articulated *Idealpolitik* (the leading *topos* of which become "human rights", "democracy", "multiculturalism" "planetary solidarity"... ) or with its own, particular, state-national *interest* as a key category of its own traditional *Realpolitik*, rhetorically disguised in discursive figures of a moralistically impregnated newly-created political discourse?

The case of the US stand, i.e. the *active* treatment of the Yugoslav crisis at all its stages seems to be an exemplary one – not for the reason of a sad existential and epistemological privilege, which, to a considerably larger extent, we have reluctantly experienced in our own, individual lives, acquainting ourselves with the nature of the then seemingly newly-arising foreign policy of a current super-power. Thus, *objectively*, owing to the extent of its multiethnicity and multiculturalism (with certain elements of intercultural intertwining at a higher quality level, stemming from the ethnic heterogeneity of a larger part of its territory), the former SFRY used to represent, much earlier than the former Czechoslovakia (as a state union of merely two nations, which were, furthermore, clearly divided territory-wise) or the Euro-Asian Union of Soviet Socialist Republics (many of which were annexed by force to that Communist empire), and even with small potentials, a European "America in miniature". By encouraging integration processes and by discouraging, blocking and preventing the unequivocally announced and soon afterwards, realized acts of disintegration and secession within the SFRY, the way they act in similar situations in some other parts of the world (e.g. in the case of their Turkish allies), in other words, by investing true efforts in the preservation of the state, the US could have provided the most truthful evidence of its veritable attachment to the principles of multiculturalism/multitraditionalism, i.e. interculturalism, on which it itself is based to a large extent, as well as the equally important confirmation of a possibility of the survival, stability and progress of an "America in miniature"

regions, which has always been deficient in the capacity for the realization of that normative ideal of multinational societies. Regardless of the outcome (successful or unsuccessful) of the US involvement in the Yugoslav crisis based on those motives, this role, having been expressed and identified as such, would have won the US a reputation of a unique super-power in the history of mankind, which, at the moment when it was the demonstration and confirmation of the newly-acquired absolute power and expressed readiness to subordinate its particular state-national interest to the welfare of humankind, or its larger part.

However, it turned out that from the US point of view, the Second Yugoslavia represented too uncomfortable a state framework for multi-ethnicity of such proportions – but that was *not*, or should not be, the case with the years-long war-divided Bosnia-Herzegovina, that former "Yugoslavia in miniature" in the unitary-state survival of which the US is investing immense diplomatic efforts. Thus, from the US angle, the right to the unilateral secession of ex-Yugoslav republics from the rest of the state composition *did represent* an undisputed democratic right (which, by the way, is not envisaged by any positive international legal act), whereas the right of the Serb people to secession from the newly-established states of Croatia and Bosnia-Herzegovina (incidentally, the only right acknowledged by the aforesaid acts) was not considered as such. Serb expellees from the region of the former Republic of Srpska Krajina, *were not*, from the US point of view, victims of ethnic cleansing, one of the most flagrant forms of infringement upon human rights, but Albanian refugees from Kosmet at the time of the legally unfounded NATO aggression undisputedly *were* – which, then again, according to the US, *was not* the case with Serb and other non-Albanian expellees from Kosovo-Metohija following the termination of the aggression and the deployment of "peace-keeping" troops of so-called KFOR. The US extended immense support in armament to Albanian rebels, at the same time treating the provoked action of the Yugoslav federal authorities, which according to the US, occasioned the NATO aggression, as an excessive and morally intolerable ("genocidal") use of force and as such, deserving planetary retaliation, with their victims meriting planetary solidarity, which was, however, *not* the case with the victims/oppressors of the years-long and incomparably more brutal anti-secessionist war conflict between the Turks and the Kurds. By the way, the US has never been willing to envisage the clearly genocidal episodes from its own history (the extermination of natives) even in terms of individual, let alone collective guilt, but nevertheless persevered for an almost entire decade in applying harsh economic, political and cultural sanctions towards the FR Yugoslavia, which, as it was claimed, were aimed against its ("genocidal") regime, whereas in reality affecting ordinary (furthermore multi-ethnic) people, as a form of collective punishment for otherwise pros-

cribed and as such denied collective guilt, of which (the non-existent one), the Serbs are to be relieved by means of Hague trial proceedings against individuals from their ranks for crimes committed during years-long ethnic wars in the regions of the formerly unified SFR Yugoslavia...

All these and many other examples of the inconsistency of the US policy towards the Yugoslav crisis can be properly interpreted only in terms of *authentic*, publicly unexpressed US political motives, based on a mostly non-thematic, but quite easily readable, interest-wise profiled *Realpolitik* stand. Determined to, by treating the Yugoslav crisis a) conform to the stands and interests of the united Germany as the economically most powerful and therefore most significant European partner, b) restore trust in the Islamic world, seriously shaken by the decades-long unprincipled stand to the Palestinian issue and the brutal war against Iraq, c) fragment state-wise the non-submissive and self-conscious Serbian factor and, at the same time and in the same part of the world, consolidate the only unconditionally loyal – Albanian one and ultimately d) cause the formation of several small and mutually and within a long period of time confronted states to provide it, as a necessary "factor of peace and stability" with a very long military and economic presence in those, geo-politically very significant, regions, the US clearly announced that it did not aim to endorse the state survival of its European "alter-ego", but to politically manage the crisis in a way which, notwithstanding all international legal norms and standards, would secure the protection and promotion of its own state-national interests, regardless of the price to be paid by all the ex-Yugoslav peoples, or at least by those regarded and treated by the US in certain phases of the years-long sanguinary fragmentation/dismembering of the SFR Yugoslavia as its allies and protégés (the Croats, the Muslims, the Macedonians, the Albanians).<sup>2</sup>

This foreign-policy technology of the US, demonstrated in the Yugoslav case more clearly than in any other case, contains all elements of an ethically "filthy game", totally incompatible with its proclaimed moral motives. Even in the post-Cold War period of great expectations (and the self-same number of failed hopes), the opinion voiced by Kant in the appendix to the *Draht for Eternal Peace* that politics cannot take a single step before it has bowed to the morals turned out to be the voice of someone "moaning in the desert" (Kean), an *interest* still and, apparently more powerfully than ever, the *spiritus movens* of political praxes at both

---

<sup>2</sup> Some authors (Stupar, 2002) rightly warn that, while discussing these phenomena, one should clearly differentiate between the unequivocally liberal-democratic aspect of the US home policy and the essentially different foreign policy aspect. This view, however, should be supplemented with another one which significantly limits its range – for the large non-American "rest of the world", which is a permanent potential object/victim of the US anti-liberal, autocratic and self-interested foreign-policy activism, it is of a very small non-theoretical, i.e. *practical* importance.

regions, which has always been deficient in the capacity for in European of that normative ideal of multinational societies. Regarding the realization of that outcome (successful or unsuccessful) of the US involvement in the Yugoslav crisis based on those motives, this role, having been expressed and identified as such, would have won the US a reputation of a unique super-power in the history of mankind, which, at the moment when it was the demonstration and confirmation of the newly-acquired absolute power and expressed readiness to subordinate its particular absolute national interest to the welfare of humankind, or its larger part.

However, it turned out that from the US point of view, the Second Yugoslavia represented too uncomfortable a state framework for multi-ethnicity of such proportions – but that was *not*, or should not be, the case with the years-long war-divided Bosnia-Herzegovina, that former "Yugoslavia in miniature" in the unitary-state survival of which the US is investing immense diplomatic efforts. Thus, from the US angle, the right to the unilateral secession of ex-Yugoslav republics from the rest of the state composition *did represent* an undisputed democratic right (which, by the way, is not envisaged by any positive international legal act), whereas the right of the Serb people to secession from the newly-established states of Croatia and Bosnia-Herzegovina (incidentally, the only right acknowledged by the aforesaid acts) was not considered as such. Serb expellees from the region of the former Republic of Srpska Krajina, were *not*, from the US point of view, victims of ethnic cleansing, one of the most flagrant forms of infringement upon human rights, but Albanian refugees from Kosmet at the time of the legally unfounded NATO aggression undisputedly were – which, then again, according to the US, was *not* the case with Serb and other non-Albanian expellees from Kosovo-Metohija following the termination of the aggression and the deployment of "peace-keeping" troops of so-called KFOR. The US extended immense support in armament to Albanian rebels, at the same time treating the provoked action of the Yugoslav federal authorities, which according to the US, occasioned the NATO aggression, as an excessive and morally intolerable ("genocidal") use of force and as such, deserving planetary retaliation, with their victims meriting planetary solidarity, which was, however, *not* the case with the victims/oppressors of the years-long and incomparably more brutal anti-secessionist war conflict between the Turks and the Kurds. By the way, the US has never been willing to envisage the clearly genocidal episodes from its own history (the extermination of natives) even in terms of individual, let alone collective guilt, but nevertheless persevered for an almost entire decade in applying harsh economic, political and cultural sanctions towards the FR Yugoslavia, which, as it was claimed, were aimed against its ("genocidal") regime, whereas in reality affecting ordinary (furthermore multi-ethnic) people, as a form of collective punishment for otherwise pros-

cribed and as such denied collective guilt, of which (the non-existent one), the Serbs are to be relieved by means of Hague trial proceedings against individuals from their ranks for crimes committed during years-long ethnic wars in the regions of the formerly unified SFR Yugoslavia...

All these and many other examples of the inconsistency of the US policy towards the Yugoslav crisis can be properly interpreted only in terms of *authentic*, publicly unexpressed US political motives, based on a mostly non-thematic, but quite easily readable, interest-wise profiled *Realpolitik* stand. Determined to, by treating the Yugoslav crisis a) conform to the stands and interests of the united Germany as the economically most powerful and therefore most significant European partner, b) restore trust in the Islamic world, seriously shaken by the decades-long unprincipled stand to the Palestinian issue and the brutal war against Iraq, c) fragment state-wise the non-submissive and self-conscious Serbian factor and, at the same time and in the same part of the world, consolidate the only unconditionally loyal – Albanian one and ultimately d) cause the formation of several small and mutually and within a long period of time confronted states to provide it, as a necessary "factor of peace and stability" with a very long military and economic presence in those, geo-politically very significant, regions, the US clearly announced that it did not aim to endorse the state survival of its European "alter-ego", but to politically manage the crisis in a way which, notwithstanding all international legal norms and standards, would secure the protection and promotion of its own state-national interests, regardless of the price to be paid by all the ex-Yugoslav peoples, or at least by those regarded and treated by the US in certain phases of the years-long sanguinary fragmentation/dismembering of the SFR Yugoslavia as its allies and protégés (the Croats, the Muslims, the Macedonians, the Albanians).<sup>2</sup>

This foreign-policy technology of the US, demonstrated in the Yugoslav case more clearly than in any other case, contains all elements of an ethically "filthy game", totally incompatible with its proclaimed moral motives. Even in the post-Cold War period of great expectations (and the self-same number of failed hopes), the opinion voiced by Kant in the appendix to the *Draht for Eternal Peace* that politics cannot take a single step before it has bowed to the morals turned out to be the voice of someone "moaning in the desert" (Kean), an *interest* still and, apparently more powerfully than ever, the *spiritus movens* of political praxes at both

---

<sup>2</sup> Some authors (Stupar, 2002) rightly warn that, while discussing these phenomena, one should clearly differentiate between the unequivocally liberal-democratic aspect of the US home policy and the essentially different foreign policy aspect. This view, however, should be supplemented with another one which significantly limits its range – for the large non-American "rest of the world", which is a permanent potential object/victim of the US anti-liberal, autocratic and self-interested foreign-policy activism, it is of a very small non-theoretical, i.e. *practical* importance.

the global and local plan, with *power* remaining the prevailing political value.<sup>3</sup>

### South-Slavic Regions and Integration – between Necessity and Socio-Psychological Potentials

The ideological and programmatic (and by no means less propaganda-like) platform for the establishment and an attempted stabilization of "the order of things" at global level, following the termination of the Cold War, has been offered in a book by Francis Fukuyama (1992): *The End of History and the Last Man*. The key stand its content is focussed on is that, with the triumph of the US in the Cold war competition, i.e. of the liberal-democratic model of the economic-political order of the society it embodies as a state, history has reached its end, a long searched-for *telos* of its own, in terms of preventing the establishment of any other, potentially competitive model of social organization, as a valid alternative to the victorious one. In that respect, Brzezinski (1997) did not need much intellectual (let alone *Realpolitik*) audacity for his statement that US interests in the establishment of a global hegemony and the interests of the world, i.e. some parts of the world, in democratization (society) and liberalization (economy) quite accidentally overlap<sup>4</sup>. However, as it has been already noted, the critics of ideological novelties "seldom had an easier task: the newly-published Fukuyama's utopia of 'the end of history' had already been refuted by instances of nationalism, chauvinism and separatism rampant in post-Communist circumstances. The critics of that utopia did not even need to mention examples of anti-liberal fundamentalism of different type and descended from a much earlier period." (Stojanovic, 1999: 101).

What may, however, on the other side of Fukuyama's superficial ideological-propaganda optimism and Brzezinski's arrogant real-politics cynicism, be identified as a complementary aspect of the agonistic global-political dynamics to which Stojanovic is pointing, is the progressive and the ever-increasing process of global, mostly economic integration.<sup>5</sup> To be included in it represents a systematic imperative for those nations and

<sup>3</sup> More on this in: Radojčić, 2002

<sup>4</sup> That blend of Messianic elements characteristic of the other, defeated, "real-socialistic" doctrine of the political-economic organization of society on the one hand and the victorious system of bare and unimpeded interests on the other, have been labelled "real-liberalism" – an unusual but effective neologism invented by Vladimir Cvetkovic (cf. Cvetkovic, 2000: 150)

<sup>5</sup> As it has been already noted (Sam, 1998), the strengthening of the community of capital does not imply the strengthening of the community of people – in other words, a higher degree of the capitalization of the world does not entail a higher degree of its humanization. On numerous contradictions within economic aspects of globalization – cf. Vukotic, V. (ed.), (2001).

states which in the past decade found themselves, through the ill will of history, not only beyond the main trend of the integration, but also on paths leading in quite opposite, catastrophic directions. However, precisely for this reason, with all the immanent, objective antinomies of those processes, mercilessly exploited by anti-globalist movements from Washington to Genoa, their promoters in South Slavic regions will have to allow for additional, local socio-psychological obstacles, stemming from the specific collective experience of these regions, acquired throughout the previous dramatic decade. The obstacles face them with many issues, of which we are to mention just a few.

How to secure legitimacy to discourse on integration, i.e. on their necessity to the addressees of that discourse which were, and are still potentially, ("open" definitive statuses of Kosovo, Montenegro, Sandzak, Vojvodina...) the objects/victims of thorough and comprehensive disintegration processes? How, on the other hand, to render the very project of integration at supra-state levels of regions, continents or the entire world close to those who have failed to remain integrated at the level of a much smaller political-territorial unit/entity such as the state, in which they lived together with members of ethnic groups with whom they shared the same or a very similar ethnic origin, the same or a similar language and even the same religion (the Serbs and the Macedonians)? Further, how to escape from the discouraging effects of the realization that it is precisely the "narcissism of small (cultural) differences", such as those that divided the peoples of the former Yugoslavia, that has often throughout history been the factor of brutal ethnic conflicts, but that the "narcissism of big (economic) differences" such as those dividing the successor-states of the former Yugoslavia from the rest of Europe and the large part of the world can hardly be the factor of the promotion of their integration? This time, only due to an optimal number of topics that may be included in a single text, we shall skip the question, (a crucial one), as to who is responsible for such a large economic gap and can the blame, even if we are to exclude the very clear case of the brutal economic and ecological devastation of the regions of the FR Yugoslavia during the NATO aggression that lasted three months, be exclusively laid on internal participants in the decade-long ex-Yugoslav drama? However, it is precisely in the light of those, on this occasion non-thematic facts, that a new dilemma occurs – how to render socially and psychologically convincing the strictly economy-wise by no means disputable reasoning that without a complete opening for foreign financial investments, i.e. foreign capital, it is not possible to imagine the economic revitalization and subsequently the prosperity of all the eastern-central European countries and even those created on the ruins of ex-Yugoslavia, the unbeatable "authorship" of the political and economic collapse of which will have to be admitted, sooner or later, and for a more considerable part, by the political élites of the self-same countries which are



to extend incentives, and even concrete financial support, to the processes at issue? And last, but not least, how to ensure that those acts not be interpreted in non-élitist circles as a finale (economic colonization) of a comprehensive and, with political and military means already achieved submission and invasion of these regions, but as a possibility to, by reaching economic prosperity even through apparently paradoxical stages of economic subordination and negation, secure an opportunity, in a world such as this, for attaining a maximally possible and reasonably dimensioned, cultural and traditional individuality and identity and thus finally confirm that the cases of "Asian tigers" or, say, the closer, Orthodox, capitalist and in Euro-Atlantic terms firmly integrated and tradition-conscious Greece (allowing for all significant distinctions rendering the analogies relative) are not unrepeatable as such?<sup>6</sup>

These were only some among the significant practical-political "aporias" to be solved (by all means in the necessarily fast political "course") by the political élites of the states created on the ruins of the Second Yugoslavia. The challenge of their disclosure should not, however, be resisted by their intellectual élites, either. Success in this enterprise will mostly depend on their readiness to defy both the strong pressure exerted by intellectual trends and the temptations of ideological conformity and to found their activity on what was defined by Merton (1973) as the constitutive principles of a scholarly *ethos* – intellectual honesty, integrity, organized skepticism and impartiality.<sup>7</sup>

### Tradition, Integration and the World as a "Global Village" – Plaidoyer for Political- Anthropological Realism

The relation between tradition and integration is, however, and in principle, encumbered with numerous tensions. While integration is seen from the normative angle based on its positive assessment as a process which *should be*, or, from the empirical angle pointing to the inevitable

<sup>6</sup> The disappearance of Communism, it is rightly warned (Cvetkovic, 2000) did not mark the end of modern ideologies and especially national states, national traditions and national identities. On the contrary, it was only and precisely the states of unformed traditions and unconsolidated national identities that vanished together with Communism. Certain authors (Obrenovic, 2002) predict that a similar fate will befall such countries in the tumultuous processes of economic globalization.

<sup>7</sup> The exclusion and displacement ("eradication") of the intellectual from his own ethnic and social context, which are defined by Djordje Vukadinovic (2000) as the essential properties of his own specific social position in all times, and the critical ones as well, is morally unproblematic only if it is practiced in the name of sincere attachment to the principles of the scholarly *ethos* as conceived by Merton, which was very often not the case in the Serbian regions in the previous dramatic decade. Many an intellectual attachment and loyalty was of a non-scholarly and non-ethical origin at the time, both in the broadest and the most limited sense of a scholarly *ethos*.

imperatives of inclusion in wider structures as that which *must be*, tradition is perceived as a given value, something which already *is*. It is, however, warned (Dimitrijevic, 2002) that tradition is not what has simply been given: it is acquired through the process of critical confrontation with the past, its critical reconstruction in which, it is noted, one should affirm those elements of tradition which are worth preserving and as such represent a valid basis, a solid foundation-stone of a future mansion housing a universal, pan-human identity. However, the problem to be pointed to here, or at least its larger part, seems to lie elsewhere, though – in the fact that every tradition does aspire to present itself within these, in terms of their value, incontestable, normative elements worth preserving (it is according to that principle, the principle of selective memory, i.e. remembrance, that the human psyche functions anyway, both at the individual and collective level), and at the price of the repression and annihilation of those contrary ingredients which make each tradition (American, or the Western one in general, perhaps more than any other – colonialism, racism, Nazi-Fascism,...) antonymous and inconsistent in terms of value. The urgent order of time is therefore, according to us, a repeated critical confrontation with the past, particularly with those dark sides of its Janus-like face, given to the inheritors of all traditions, and particularly those offered as a source (and the destination!) of universal values, those that affirm themselves as the pillar of a future, minutely projected and pompously announced identity of a global society.

A skeptic might note that the only universal, i.e. pan-human characteristic which could be clearly identified as such, is the ever-confirmed aspiration of man to evil and destruction, which has throughout history only assumed various modes of externalization and the ever-increasingly perfect technical means of self-realization (from the bow and arrow to the cruising missile). All, or at least the larger part of what has remained and is active in the content of each particular identity/tradition, is perceived as particular from that angle (e.g. Koprivica, 2000), and it is in the reaffirmation of the particular that one recognizes the key element of identity strategies at all levels of the practice of self-interpretation – the individual, group, national, regional one... The current attempts at integration also identifiable at all the aforesaid levels, even at the continental one (e.g. the European Union) are interpreted from this point of view in terms of attempts to recognize one's own interest (in this case, the interest of an entire continent), still interpreted in terms of *particularism*, in the integration of all its parts, i.e. nation-states, which could thus more successfully resist the currently not very limited economic, cultural and, most of all, military expansion of the overseas global hegemony of the frightening and hostile Other.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> This perception refers to a much lesser extent to political élites which are necessarily interested in what is happening globally. However, according to Koprivica,

One such stand, fairly pointed but no less respectable, traces its generally non-reflected theoretical descent from existential anthropology, which is known to have been formed under the strong influence of Freud's revolutionary psychoanalytical discoveries on the one hand and the traumatic experiences of the Second World War on the other. In his play *Huis-clos* (*In Camera*), created under the working title of *Les Autres* (*The Others*), and boasting a considerably programmatic character, the corypheus of existentialism offered his own vision of hell, not at all resembling the usual theist one. There is no mention of cauldrons, fire, stakes and poles in Sartre's play, there are no strictly differentiated circles in which sinners perish in a way proportionate to the extent of their earthly sins. The hell, says Sartre, is the others, to be in Hell means to live with the Other. Later, under the influence of Marxism, Sartre is to significantly revise his attitude and try to bring it in a juxtaposition with the new "epochal knowledge", declaring his former philosophy as a mere *ideology*, a parasitic system which "lives on the brink of knowledge it used to oppose at the beginning, whereas nowadays it tries to be included in it" (Sartre, 1979: 14). The knowledge that Sartre has in mind is Marxism, on which, according to Sartre, existentialism can feed as a parasitic ideology as long as the former does not verify its anthropological and optimistic conception of man in the practice of societies which through the will of others or their own became and "experimental property" of a utopia-minded German Jew, or a social-systematic project based on his doctrine. The results of that large-scale historic experiment, which caused resignation and led to traumas among members of those societies – both the "real-socialistic" and "self-managing socialistic" ones, and the no less threatening character of the global social dynamics initiated by its failure, bring a new topical quality into the significance of Sartre's insight from his first, existentialist phase, formed under the strong influence of Freud's meta-psychology and the calamitous experiences of the biggest war adventure in the past century.

The Freud's theory, on the one hand, and the practicality of war, on the other, seriously undermined the liberal and enlightening image of the world built during the past two centuries on the foundations of a prog-

---

in a special way, it refers to them as well. "If a certain tendency at a micro-level assumes significant proportions and begins to determine the nature of new relations *within society*, then that will have to reflect on the strategy of other political élites governing their own societies and thereby on the very possibility of founding external strategies of the relevant states and on international relations themselves." (Ibid: 76). The current efforts invested in the presentation of an essentially local, particular and specifically *American* problem (Islamic terrorism) as an international and global one which, as such, binds the entire world to participate in its solution, represents a good illustration of the perception. It is also testified to by the warning words of a high European Union official that the majority of Europeans do not feel in the least threatened by the so-called international terrorism and that that they actually fear George Bush more than Osama Bin Laden.

ressivist philosophy of history and an unambiguously optimistically intoned concept of anthropology in its base. The notorious anthropological fact – that man *is* a sociable being, a being of a gregarious disposition, who cannot exist beyond and without cohabitation with the Other – was not thus called in question. That fact contains the generic essence of man, his innate *differentia speciica*, in other words, the key element of that qualitative leap in the evolution of living beings from their animalistic to their human form of bio-psychological organization. For, unlike an animal, man is a "deficient being" (Gehlen), the "thinking reed" (Pascal) and thus necessarily dependent on the Other as the prerequisite of his own survival. What psychoanalysis insisted upon and the Second World War (and many a local one that ensued) confirmed as a rightful claim, is the knowledge that with the remaining and no less significant part of his instinctive structure, *homo sapiens* is and the one who perceives and treats the Other (especially if the Other differs in terms of his language, customs, the system of norms and beliefs, the type of religion he practices, in a word, what is summarily marked as *culture*<sup>9</sup> in anthropology) as a danger to himself, his own cultural identity and even to his biological survival. Those two, generally formulated disparate elements of man's bio-psychological constitution (erotic vs. thanatic) are persistently and indefatigably confirmed by history (and even more cruelly so by the recent one, to which we have been unfortunate witnesses) as its constant qualities, firm and stable structural-functional elements on which the social circumstances of human life can obviously exert a rather limited influence.

It was only by Freud that those facts, which were seriously taken into account by the pre-Freudian anthropology as well, were raised to the level of an anthropological axiom. As such, his anthropology certainly represents an enormous challenge to utopian thought, on which each future project of human cohabitation at any intended level will have to count much more seriously than any one hitherto achieved. All the attempts at a slightly more significant revision of Freud's doctrine (the most ambitious among them being Fromm's) have produced modest results, less convincing than findings by Freud himself. That fact should be borne in mind in order to evade, in the circumstances of a tragic end of a utopia, in the situation of a "post-socialist melancholia", strongly encouraged by the apocalyptic images of ethnic war in which socialism perished in south-Slavic regions, the real danger of easily surrendering

---

<sup>9</sup> To a concept of an almost identical content (with, however, emphasis on the element of religion within), Huntington (1996) on the model of Braudel, applies the term "civilization", placing it in the very centre of his treatises on the conflict-like character of international relations shaped upon the termination of the Cold War. The Other, who is both the subject and object of conflicts which essentially determine the character of the relations is, thus, defined by Huntington as well as the cultural, i.e. civilization Other – the different one.

to the lures of a different utopia, the utopia of a conflict-free and definitively and idyllically united world ("a global village"), which can be equally disappointing with too big promises it cannot fulfil. For it turned out that utopias mostly inhibit those indisputable and significant human capacity for community, inter-human cooperation and solidarity at all levels, from the lowest one – local – to the highest one – global.

## Literature

- Bzezinski, Z.K. (1997). *The Grand Chessboard: American Privacy and its Geosstrategic Imperatives*, New York Basic Books, New York
- Cvetkovic, Vladimir (2000). "Modernizam i srpski "tradicionalizam" ("Modernism and Serbian "Traditionalism", in: *Socioloski pregled*, 3-4, The Serbian Sociological Society
- Degler, Carl (1991). "Multiculturalism as a Challenge", in: *New Perspectives Quarterly*, New York, The Center of Democratic Institutions
- Dimitrijević, Nenad (2002). "The Critical Reading of Traditions and the Order of Freedom", paper presented at this gathering
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, New York
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York
- Koprivica, Caslav D. (2000). "Kraj dvadesetog stoljeca-preporod partikularističkih samointerpretacija" ("The End of the Twentieth Century: the Revival of Particularistic Self-Interpretations"), in: *Filozofija i društvo*, XVI, Belgrade, IFDT
- Merton, Robert K. (1973). *The Sociology of Science*, Chicago Press, Chicago
- Obrenović, Zoran (2002). "Nacionalna država i izazovi globalizacije" ("National State and Challenges of Globalization"), in: *Filozofija i društvo*, XIX-XX, Belgrade, IFDT
- Radojčić, Mirjana (2002). "Interesi versus moral u politici" ("Interests versus Morality in Politics"), in: *Filozofija i društvo*, XIX-XX, Belgrade, IFDT.
- Sam, Atila (1998). "Kriterij za određivanje kvaliteta ljudskog zajedništva u ljudskom društvu" ("The Criterion for the Determination of the Quality of Cohabitation in Countries in Transition"), IDN, Belgrade
- Sartre, Jean-Paul (1979). *Kritika dijalektičkog uma, (Critique de la raison dialectique- The Problem of Method)*, Belgrade, Nolit
- Stojanović, Svetozar (1999). *Propast komunizma i razbijanje Jugoslavije, (The Fall of Yugoslavia. Why Communism Failed?)*, IFDT/"Filip Visnjic", Belgrade
- Stupar, Milorad (2002). "Svetski poredak, globalizacija i pitanje suvereniteta" ("World Order, Globalization and the Issue of Sovereignty"), in: *Filozofija i društvo*, XXI, Belgrade, IFDT
- Vukadinović Djordje (2001). Presentation at a seminar entitled "Does Serbia Have European Intelligence", held under the auspices of the *Treći*

Integration and Disintegration of Traditions...

program magazine, published in the form of dialogue in: *Treci program*,  
112, Belgrade, Radio Belgrade  
Vukotic, Veselin (ed.) (2001). *Globalizacija i tranzicija (Globalization  
Transition)*, The Centre for Economic Research of the Institute of Social  
Sciences, Belgrade



# UPOREDNI BALKAN





---

**Petar-Emil Mitev**

University "St. Kliment Ohridsky"  
Sofia, Bulgaria

## BALKAN PARADOXES

The philosophy of history could be approached in several ways. I choose the comparative one. Its euristics is not only principally *proved*, but also is *shown* in a concrete way on the basis of Bulgarian-Serbian parallelism. My choice is not original. In his "Book for Bulgarians" Petar Mutafchiev has made an interesting and deep comparative analysis of Bulgarian and Serbian medieval history. The great Bulgarian historian draws our attention to a very important feature of Bulgarians:

"Gradualness, an essential mark of every normal development, here is almost completely missing; as if the only unchanged feature throughout the history of Bulgarians is the absence of constancy and succession of any kind. This special feature emerges equally clearly in all periods of our history – in the distant past as well as in contemporary years – and in all spheres of our national life. Gradual movement is noticed nowhere in it, it lacks constancy of achievements, either. Because of that, there is no real *development* here: all is only fast and riotous leaping forward followed by even more unexpected and deep periods of fall and complete feebleness."<sup>1</sup>

The paradoxical succession of Bulgaria's leaping forward and backward emerges clearly when compared to Serbian history, an example of "slow but progressive development". While Bulgaria fights Byzantium for domination over the Balkans, Serbians still live in tribes. The history of Serbian country, starting only in the XII century, does not shine with special achievements but the country "slowly and silently" advances until it becomes the strongest on the peninsula. And even though it disintegrates later on, its falling apart, Mutafchiev underlines, is only mechanical.<sup>2</sup> Serbian people prove their vitality by being the only ones on the peninsula to really render resistance to the Ottoman conquerors. Serbia also has "obstinate aristocracy", Mutafchiev says, but even when it causes shocks in the country, it remains "filled with the consciousness of its value" On the other hand, in the very people of Serbia "there have never been negativities similar to those which Bulgarian history is full of." Heresy in Serbia never had a deep root. And heresy is the most

---

<sup>1</sup> Petar Mutafchiev. *Kniga za bulgarite (Book for Bulgarians)*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 1992, p. 147.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 164.

expression of discontent. It embodies the spirit of negativity generalized. Though medieval stratification in Serbia is as strong as and destruction, elsewhere, it does not damage the moral unity of Serbian people. anywhere else concludes:

Mutafchiev concludes: "It is natural that in the so tight Serbian society adherence to the state should be really firm. National consciousness of Serbians was even then developed up to the stage of a real state-guarding power."<sup>3</sup>

The book of Petar Mutafchiev remains unfinished. Meanwhile history has piled new and edifying material for comparing the historical fate of the two peoples.

## Two Variants of burdened post-totalitarian Development

The last ten years passed very differently in Bulgaria and Serbia.

Bulgaria was the only country in Central and Eastern Europe, which was not subjected to a nationalistic boom after 1989. Neither one of the two major political powers in the country took the risk of playing seriously the nationalistic card. The Prime Minister of Bulgaria declared that Bulgarian nationalism has been buried. In Serbia the nationalistic surge reached its peak.

Bulgaria was periodically flooded by waves of extreme anti-communism. Eventually the whole ruling power from the period 1944–1989 was classified by a special Act as criminal and the Bulgarian Communist Party was declared a criminal organization. In Serbia the ex-communists ruled throughout the whole decade.

Bulgaria tried to be consistent as much as possible with the so-called International Community. Serbia showed maximum independence.

Bulgaria declared NATO membership its strategic goal. Serbia, resp. Yugoslavia, entered into war with NATO.

Bulgaria started negotiations for EU membership. Serbia fell into severe international isolation.

It seems that the final outcomes practically place Bulgaria in a more favourable position. In its post-totalitarian development in the last ten years Bulgaria has certain achievements to report in order to announce that the time has not been wasted. A painful ethnic conflict was left behind. There are democratic mechanisms of political governance. Reforms for establishing market economy have been implemented. The country is considered to be the factor of stability in a restless region. Bulgaria comes nearer to membership in the EU and NATO. All this sounds prestigious enough. However, it is only one side – the face – of the post-communist medal.

<sup>3</sup> Ibid., p. 165.

The road that the country went along and still follows is far from being optimum. The *economic reforms* were realized through deindustrialization of the country at a very high price, and for certain population groups this price was unbearable. *Democratic mechanisms* are burdened by the insufficiency of democratic political culture, party clientalism and corruption. The *Euro-Atlantic orientation* conceals the lack of sovereignty and loss of national culture.

In order to avoid adding a political nuance to this presentation, we are going to apply the "black box" method.

At the *input side*, Bulgaria is a country that bears the burden of a foreign debt and faces problems in its international market integration, however, it possesses the resources necessary for the optimal transition. At the *output side* the state industry proves out to be "drained", the agriculture – fragmented and rendered primitive instead of modernized, savings sink in bankrupt banks and financial "pyramids" or simply "evaporate" due to inflation; a considerable part of the human resource has been lost; people are at the edge of survival. The president's advisor professor Joseph Stiglic, a Nobel laureate in economic science, strongly, shockingly illustrates the paradox of the transition in Bulgaria. We shall need, according to him, 10 years to reach the level preceding the changes. It is now the 13<sup>th</sup> year of transition, if we add 10 more we get 23 years necessary to get to the level from which we started!

Even more paradoxical, however, seems the process in Serbia.

At the *entrance* Serbia is the largest and most authoritative among the six republics of the Federal State. Yugoslavia has the strongest pro-western orientation, it is most open and closest to the standards of political democracy and market economy as compared to all former communist states. In the 60's and 70's it developed ethnic tolerance models. It has gained an admirable international prestige with its constructive policy of non-commitment and peaceful co-existence. It is logical to presuppose that its transition would be most facilitated and successful.

At the *exit* it becomes clear that it is the Yugo-transition that is most difficult. From a majority in the Federal State Serbians are turning into minorities not only in almost all former republics of the Union but in the autonomous region of their own republic. The new (remaining) Yugoslavia seems more distanced from the West, most closed, with the most state-controlled economy and a political regime that is considered authoritarian. It is accused of initializing an ethnic purge. A black legend is being spread about the country and its people. It is first punished by embargo and isolation and then with bombs and missiles by the International Community.

Bulgarians are left with the consolation that there are more tragic national fates than theirs. Of course, this is a doubtful consolation that has not yet provided anyone's existence. On the contrary, the fact that two neighboring and brotherly nations reach such unpleasant results in

expression of discontent. It embodies the spirit of negativity generalized and destruction. Though medieval stratification in Serbia is as strong as and elsewhere else, it does not damage the moral unity of Serbian people. anywhere else, it does not damage the moral unity of Serbian people.

Mutafchiev concludes: "It is natural that in the so tight Serbian society adherence to the state should be really firm. National consciousness of Serbians was even then developed up to the stage of a real state-guarding power."<sup>3</sup>

The book of Petar Mutafchiev remains unfinished. Meanwhile history has piled new and edifying material for comparing the historical fate of the two peoples.

## Two Variants of burdened post-totalitarian Development

The last ten years passed very differently in Bulgaria and Serbia.

Bulgaria was the only country in Central and Eastern Europe, which was not subjected to a nationalistic boom after 1989. Neither one of the two major political powers in the country took the risk of playing seriously the nationalistic card. The Prime Minister of Bulgaria declared that Bulgarian nationalism has been buried. In Serbia the nationalistic surge reached its peak.

Bulgaria was periodically flooded by waves of extreme anti-communism. Eventually the whole ruling power from the period 1944–1989 was classified by a special Act as criminal and the Bulgarian Communist Party was declared a criminal organization. In Serbia the ex-communists ruled throughout the whole decade.

Bulgaria tried to be consistent as much as possible with the so-called International Community. Serbia showed maximum independence.

Bulgaria declared NATO membership its strategic goal. Serbia, resp. Yugoslavia, entered into war with NATO.

Bulgaria started negotiations for EU membership. Serbia fell into severe international isolation.

It seems that the final outcomes practically place Bulgaria in a more favourable position. In its post-totalitarian development in the last ten years Bulgaria has certain achievements to report in order to announce that the time has not been wasted. A painful ethnic conflict was left behind. There are democratic mechanisms of political governance. Reforms for establishing market economy have been implemented. The country is considered to be the factor of stability in a restless region. Bulgaria comes nearer to membership in the EU and NATO. All this sounds prestigious enough. However, it is only one side – the face – of the post-communist medal.

<sup>3</sup> Ibid., p. 165.

The road that the country went along and still follows is far from being optimum. The *economic reforms* were realized through deindustrialization of the country at a very high price, and for certain population groups this price was unbearable. *Democratic mechanisms* are burdened by the insufficiency of democratic political culture, party clientalism and corruption. The *Euro-Atlantic orientation* conceals the lack of sovereignty and loss of national culture.

In order to avoid adding a political nuance to this presentation, we are going to apply the "black box" method.

At the *input side*, Bulgaria is a country that bears the burden of a foreign debt and faces problems in its international market integration, however, it possesses the resources necessary for the optimal transition. At the *output side* the state industry proves out to be "drained", the agriculture – fragmented and rendered primitive instead of modernized, savings sink in bankrupt banks and financial "pyramids" or simply "evaporate" due to inflation; a considerable part of the human resource has been lost; people are at the edge of survival. The president's advisor professor Joseph Stiglic, a Nobel laureate in economic science, strongly, shockingly illustrates the paradox of the transition in Bulgaria. We shall need, according to him, 10 years to reach the level preceding the changes. It is now the 13<sup>th</sup> year of transition, if we add 10 more we get 23 years necessary to get to the level from which we started!

Even more paradoxical, however, seems the process in Serbia.

At the *entrance* Serbia is the largest and most authoritative among the six republics of the Federal State. Yugoslavia has the strongest pro-western orientation, it is most open and closest to the standards of political democracy and market economy as compared to all former communist states. In the 60's and 70's it developed ethnic tolerance models. It has gained an admirable international prestige with its constructive policy of non-commitment and peaceful co-existence. It is logical to presuppose that its transition would be most facilitated and successful.

At the *exit* it becomes clear that it is the Yugo-transition that is most difficult. From a majority in the Federal State Serbians are turning into minorities not only in almost all former republics of the Union but in the autonomous region of their own republic. The new (remaining) Yugoslavia seems more distanced from the West, most closed, with the most state-controlled economy and a political regime that is considered authoritarian. It is accused of initializing an ethnic purge. A black legend is being spread about the country and its people. It is first punished by embargo and isolation and then with bombs and missiles by the International Community.

Bulgarians are left with the consolation that there are more tragic national fates than theirs. Of course, this is a doubtful consolation that has not yet provided anyone's existence. On the contrary, the fact that two neighboring and brotherly nations reach such unpleasant results in

different ways provoke generalizations for a *Balkan rate*, for a certain *Balkan predestination* that changes its face but not its nature. Through breaking the framework of centrally planned economy and

throwing away the burden of the totalitarian political system the society vastly expands its opportunities. Every ordinary person, thousands and millions of people get involved in the historical process. However, there is no guarantee that these opportunities will be made come true. It has not been predetermined what input exactly the millions of people will feed into the development of their emotions and illusions, their country-perceptions and the forgotten, as if disappeared, petty owners' field utopias. When the role of the individual as a factor is growing, this does not mean that the growth comes inevitably for the account of lessening the common sense. And we know also the final outcome: *the paradoxical principal expansion of opportunities can coincide with their actual getting narrower*, if we measure them in terms of the everyday needs of these same millions of people, and it can make them narrower for a certain period of time, at least.

Grandiose meetings marked the beginning of changes in the two states. In Bulgaria they were unprecedented in the history of the country (Sofia 1990); in Serbia they made probably an absolute world record (Kosovo Pole 1989). The real perspective was far away from the thoughts and imagination of the exalted participants.

Both Bulgarian and Serbian transitions were rooted with mass illusions of significant extents and contradictory signs but equally fatal in their consequences.

I will draw special attention to this aspect because I believe that the rational attitude towards ourselves, towards one another and towards the world we live in is the basic prerequisite for optimizing our Bulgarian – Serbian relationships.

In the course of *Bulgarian transition* a significant role is played by *catastrophic consciousness*. Even then, in the very beginning when there were equal conditions for optimum transition as compared to Central Europe it was claimed that the country is not in a state of crisis but in a state of *catastrophe*. There is another on this issue. It is the standpoint of Zbignev Bjejnski who cannot be accused of sympathies towards Bulgarian communism. In his book "The Big Failure" (1989) he qualifies Bulgaria as a unique socialist European country, which even suffers no crisis.<sup>4</sup> I quote this opinion (without supporting it), in order to emphasize on the exaggeration and to make a further indirect conclusion: following the evaluation given by Bjejnski it turns out that Bulgaria was not prepared for transition.<sup>5</sup> On the basis of the same standpoint one can

<sup>4</sup> Zbignev Bjejnski. *The Big Failure*. Sofia: Narodna kultura, 1991, p. 215.

<sup>5</sup> Russian historian A. Hilferding makes his conclusions also on the basis of comparison in "Letters on the history of Bulgarians and Serbians". According to him: "Throughout the development of Bulgaria, there is something short and non-durable,

see what feverish rhetoric is needed for the anticommunist opposition in order to gain sufficient number of votes. *The Bulgarian case indicates the Oedipus effect: catastrophic results as a result of catastrophic expectations.* The unit of measuring rejection and constructivism requires a high level of rational public self-awareness, the one that Bulgarian community is not showing during the transition period.

Bulgarian community was burdened by catastrophic self-psychosis, by an illusory feeling of *helplessness*.

In the course of the *Serbian transition* we see just the opposite: euphoric self-hypnosis, illusory feeling of *omnipotence*. Of course, this feeling has something more attractive from psychological point of view. But the results can be even more tragic.

In order to rationalize the comparison we must take into account that both illusions, *Bulgarian catastrophism* and *Serbian self-confidence*, that were expressed in the 90's were not as a result of incidental concurrence of circumstances or a mere inadequate configuration of leaders. They are as a result of the historic development. But this does not mean that they are fatally destined; they ought to be adequately considered so that their burden could at least be reduced, if not terminated completely.

## Bulgaria and Serbia: two variants of post-liberation development

Bulgaria and Serbia restored their system of development in the XIX c.; some advantage was favoured by Serbia. Their social and political development has a number of similar characteristics. It is enough to compare the classical literature of both countries in the end of the XIX c. and the beginning of the XX c. In both countries the civic society was underdeveloped, the State was relatively strong. Under these conditions the rules of the democratic games that were grafted from the West towards typical Balkan deformations. The political carrier was a way towards personal prosperity, transparently masked with uncontrolled and vulgar political demagogy. Ivan Vazov, the most prominent Bulgarian classicist would call this phenomenon "*place-hunting*". *Stamatov* would recreate it in "*Golemanov*", and *Stevan Srematz* in "*Vukadin*". *Branislav Nusic* would unmask it in "*Madam Minister's Wife*". The democratic facade transparently covers family relationships (*Nusic*, "*People's Representative*") and brutal power that borders with crime (*Aleko Konstantinov*, "*Bay Ganyo*"). It is not surprising that only when it is at the edge of an abyss a nation understands that its leader has been blind (*Radeo Domanovic*, "*The Leader*"). *Place-hunting*, *cliquism*, *Balkan demagogy*...

---

something painful and unnatural. Non-durability and painfulness, this is perhaps the most essential feature of Bulgarian history." (*A. Hilferding. Sobranie sochinenii. Vol. I, p. 137. S.-Peterburg, 1868*).



it is a well-known fact that demagogy is as old as democracy. Of course, a stranger to the most developed democracies. But here, on the Balkans, it acquires a specific taste, it is mixed with the phenomenon that Turks call "cheekiness", it is deprived of finesse, it is harsh, simple, brutal, impudent...

The two new States invested mainly in their armies. They had similar aims: to invite the lands populated by their fellow-citizens.

Bulgaria started successfully with achieving its national aim. The national spirit elated Bulgarians, enabled them to defend the Union high national spirit to conquer Odrin in 1912, to become the Balkan State with the in 1885, most rapidly developing economy in the beginning of the century.

Later Bulgaria lost all wars lead in the XX c. The term *national catastrophe* was shaken in political language. In different periods public opinion was shaken by acute political debates around the problematic Third National Catastrophe – this was the severest possible political accusation and therefore the greatest temptation for political demagogues. There is something more: the Bulgarian national idea suffered a catastrophe in the wars conducted in 1913 – 1919 without the Bulgarian army suffering military defeats and without a single Bulgarian flag being captured – I emphasize on this fact not because I want to play the role of an apologist of the Bulgarian army but because it is this circumstances that creates the feeling of predestination, fate. The understanding that whatever you do you cannot over-jump your height.

On the contrary, Serbia won – of course after dramatic sufferings – all wars in the XX c. Bulgarian development was realized through limitation, shrinking the Bulgarian system of development, it remained under-realized. On the contrary, Serbian development was realized through over-realization of the Serbian system of government, through creating a Serbian Kingdom consisting of Serbians, Croats and Slovenians in Yugoslavia.

After the two national catastrophes Bulgarians lost that precious virtue that in Russian literature is described as *passionarity*.

On the contrary, the sequence of historic successes, mind you not fallen from the moon, but won with severe, bloody fighting, unbelievable efforts, developed the same virtue among Serbians, created that feeling of invincibility that elated Serbian national spirit and made it unique.

Bulgarian pessimism found its expression in the pejorative idiom "typical Bulgarian".<sup>6</sup> I am not acquainted with a definition in the linguistic practice of other nations that engages national identity with acquiring

<sup>6</sup> Ivan Hadjiiski deciphered the meaning of this unique combination of words in the following way: "Typical Bulgarian" (congress, cultural celebration, state, public enterprise, etc.), this is a hasty or thoughtless work, wrongly started, without leadership or with inefficient leadership that as if by necessity ends up in a scandal, to serve only for a shameful registration of its sad heroes." (I. Hadjiisky. Optimistichna teoria za nashia narod (Optimistic theory of our nation). Sofia, 1966, pp. 21-22).

pejorative meaning. There is no analogous definition in other languages, for example typical "French" or "English", and also "Serbian", "Romanian" and even "Burundian" or "Papuan".

Bulgarian pessimism found its final expression in the generalization that it is not only we but also the ones we unite with that fall. The Third Reich that we were allies with also fell with a crash in 1941. The USSR, the country we were most faithful supporters of, fell. In 1999 it became common to prognosticate in everyday communication that NATO is doomed following Bulgarian collaboration with the Organization.

I shall illustrate the *Serbian alternative-antipode* using a partial evaluation made during the Second World War.

In the *Neues Europa* magazine – something like a Nazi Newsweek, issue 15 dated 21<sup>st</sup> April 1941, an article was published bearing the heading "Serbian madness". The article starts like this: "First of all it must be noted that in Yugoslavia there are notorious long-standing circles that have always been a source of political uneasiness, whether of internal or external character. The one who knows the political history of Serbians, at least during the past couple of decades, would know that these circles have always expressed an uneasy temperament and in addition to that an extremely bad inclination." The article ends with the following generalizations: "Serbia should return to what it was and from what it can gain no moral. Civilizational consciousness can no more take calmly even a single cultural guardianship not to mention a yoke of a destructive nation. But if these thoughts are from the area of generalization how can we explain what were the real motives of these circles to undertake such a rapid catastrophe? One simply does not know whether these people are crazy, drunk or were so criminally corrupted that they had to put the physical and moral existence of their nation at stake... Really how could the historian ever substantiate this Serbian madness?"<sup>7</sup>

The Second World War revealed the wisdom of Serbian madness. The new self-confidence later on enabled Serbian rulers to repulse the pressure exercised by Stalin. In this way the ascending line of accumulation was continued. It was as late as in the transition that it became clear that there was another side.

## The new geopolitical Reality

It is true that Serbians won the two World Wars. It is true that an important role for this victory was played by the qualities of Serbian soldiers and partisans, the strength and dignity of regular Serbians, of the Serbian nation. But it is also true that the two Wars were also won because the country was a part of the winning coalition. It is true that

---

<sup>7</sup> *Neues Europa* magazine, 15/21 April 1941. The article bears a motto from the proclamation of Adolph Hitler in view of the south-eastern military operations.

leaders managed to protect the country from the pressure laid Serbian But this was as a result of the Yalta Agreements that foresaw by Stalin- influence of the West in Yugoslavia and 50% – of the USSR. The 50% infl Bulgaria were different.

figures for 1989/91 the fall of the East Block and the USSR itself put an end In 1989/91 the fall of the East Block and the USSR itself put an end to the "Cold War". Practically this was the Third World War. The way of to the "Cold War". Practically this was the Third World War. The way of life in the developed western countries became valid in the ex-socialistic states. The ancient thought *Fate guides those who want and pushes the* unwilling proved itself.

Bulgaria again – for the forth time in a row – found itself among the defeated and now its future depends on the goodwill of the victors. There are differences among the political powers in Bulgaria. But the Bulgarian realism mixed with geopolitical conformism and Balkan pessimism proved to be sufficient in imposing a factual consensual pro-western orientation in the country.

While Bulgarians once again conformed to the strong, *Serbi*ans once again conformed to themselves. At least for the external observer this time the accumulated national surge misled them. Most of all it obstructed the conclusion that Yugoslavia is also among the defeated in the Third World War. Yes, it is true that the East Block lost the War and Yugoslavia was non-committed. *But the fall of the East Block meant the destruction of that foundation on which Yugoslavian independence was established – the political dualism, the Soviet-American balance disappeared.* At the end of the Cold War it became clear that the Yalta Agreements had lost their validity.

The war of NATO against Yugoslavia was a shock for public opinion in Bulgaria. Nobody, no government and no power can make Bulgarians fight in such correlation of powers although Bulgarians are not cowards and have shown their strengths on the battlefield. It seems that the "Serbian madness" that we lack, human targets defending bridges with their bodies, rock concerts against missiles, created not only a feeling of involvement and noble envy, but open admiration as well. The Serbian lesson seems to have updated the classical revolutionary appeal: *The strong are strong because we have kneeled. Let us get up!* And together with that the common Bulgarian did not believe that the bridges would be saved, that the missiles would stop. History had a predestined outcome. It had been experienced before in the past and its outcome is well known – it is catastrophic. The big always smash the small. Serbians have forgotten that just like us they are a small nation. In a world of power relationships the Bulgarian wisdom *It's no use kicking against the pricks* is very relevant.

*Serbian madness is beautiful, Bulgarian wisdom is practical.*

But history is not a joker. It has twice turned Serbian madness into reality thus leaving the impression in our neighbors that this is a rule and not an exception. On the other hand, if Bulgarians wanted the restoration

of land "in its actual size" from practical considerations, this smallholder practicism proved to be real madness. And it is not only the land. Isn't the rule of Bulgarian transition an expression of life practicism: "Save yourself!"

In Bulgarian political folklore, the maxim "Swords do not cut on bowed heads" has a special place. My colleague and friend Tsena Vicheva made an entire study of different country folklores to find a parallel. She didn't. It proved to be a Bulgarian patent. In its basis lies the same shortsighted, selfish philistine practicism, which Vasil Levski has encountered – this is obvious from his letters, and which has probably motivated at least one of his questions. The same practicism caused the pestilential isolation of Botev.

In the course of the transition in Bulgaria, conformism and passiveness were overcome, as a rule, in the state of mass affectation. The result is known. Civil society requires something completely different, a higher form of sociality, the organic compound whereof is the rational and systematic social initiative.

\* \* \*

The optimistic prospective for the two peoples is the overcome of different difficulties characteristic for both. I shall formulate them conditionally with the warning that if only the accented deficit is taken into account, new difficulties will arise.

Bulgarians ought to take a step towards *idealism* and Serbians – towards *realism*.

Bulgarians must free themselves from the *illusiv pessimism*, and the Serbians – from the *illusiv optimism*.

Bulgarians ought to take a step towards *national identity* and Serbians – towards *European identity*.

Bulgarians ought to take a step towards *themselves* and Serbians – towards the *world*.



---

## Alija Hodžić

Institut za društvena istraživanja  
Centar za istraživanje  
i razvoj obrazovanja  
Zagreb, Hrvatska

## POVIJEST I LEKTIRA

U novovjekovnoj školskoj tradiciji lektira, kao neka vrsta obavezujuće književnosti, zauzima u svojoj ukupnosti posebno mjesto u tvorbi i reprodukciji kulturnog identiteta svakog društva, političke i/ili nacionalne zajednice. Ona je jedno od onih skladišta za čije stanje postoji permanentna zainteresiranost. Formira se i mijenja u zavisnosti od kako ukupnih društvenih promjena, a kroz procese dugog trajanja, tako i naglih pa i radikalnih političkih zaokreta (koji pak nisu toliko rijetki da bi se njihovi uticaji mogli marginalizirati, a niti česti da bi onemogućili bilo kakav kontinuitet i neka opća konstrukcijaka uporišta). Kao što česte izmjene ovih uporišta ukazuju na nestabilnosti odnosnih društava i/ili zajednica tak o i njihova nepromjenljivost – "konačno pronađen ili zadan oblik" – upućuje na statičnost i neku vrstu kulturnog dogmatizma. U društvima "primarne usmenosti" ili društvima predpismenosti, u pravilu stabilnim ali i statičnim, poezija, povezana s muzikom i plesom, a izvođena na "festivalima" uz aktivno učešće prisutnih, imala je "ulugu sredstva za skladištenje kulturnih informacija kako bi ove mogle ponovo da se upotrijebe: ili jednostavnije rečeno ulogu utemeljivača kulturne tradicije. (Havelock, 1991: 98). Ono što je važno za tradiciju, za nasljeđivanje i ugrađivanje u savremenost, prema Havelocku je stabilnost i ponavljanje, pa će odatle to proširiti i na savremene školske prilike: "Pedagozi imaju obično negativan stav prema pojmu zapamćivanja, jer se po njihovom shvatanju ono upotrebljava da označi mehaničko ponavljanje nekog materijala koji nema nikakvo značenje. Ovo je jedna od najvećih istorijskih zabluda koja stvara pogrešnu sliku o nama samima. Nije kreativnost (ma šta mi pod tim pojmom podrazumevali) ta koja nam nudi rešenje zagonetke našeg civilizacijskog postojanja, već su to sećanje i pamćenje. Pismenost, preko sačuvanih dokumenata pruža neku vrstu veštačke memorije" (Havelock, 1991: 96 i 97). Ostavimo po strani ovaj "negativni stav prema pojmu zapamćivanja" i "historijsku zabludu" u vezi s tim – "ma šta mi pod tim podrazumjevali" (jer, na kraju krajeva, nekad je neko proizveo i ono što se pamti i treba zapamtiti i ono čega se sjećamo i treba da se sjećamo) i obratimo pažnju na ono što nam pisac hoće da kaže, a što bi za nas u uvoju stvari kojom se ovdje bavimo moglo biti od koristi. Ponavljanjem se, kaže pisac, stabilizira neka struktura, znanje, vrijednost, poruka.

Stabilizacija i jest svrha tih postupaka. Fiksiranjem određenih sadržaja i postupaka osigurava se njihov prenos s generacije na generaciju, postiže se njihova trajnost, važenje za "sva vremena", kanonizacija. I pored intencija ka univerzalnom važenju i trajnosti, što je imanentno prisutno u ovim postupcima, i izgradnja je književnog kanona, kao nečega što bi, uskladišteno, a prema evropskoj humanističkoj tradiciji, trebalo biti trajno i univerzalno, u samom njenom postupku dovedena, međutim, u pitanje (čime je dovedena u pitanje i ta tradicija, a što je, kako se tek kasnije vidjelo, bilo sadržano u samoj njenoj izgradnji). Tvorba je književnog kanona, "skupine književnih djela kojoj je (obično) akademska institucija pripisala središnju važnost za jednu kulturnu zajednicu", kaže V. Biti (1997: 170), "pretpostavka svake književnokritičke škole jer ona preko njega legitimira svoje estetičke i ideologijske sklonosti." Otvorena relativizacija kanonskih vrijednosti ili intencijâ kojima se one nastoje uspostaviti (trajnost, jedinstvenost, univerzalnost i sl.) danas je postala opće mjesto iz kojega se denuncira ono što se nastojalo ili nastoji učiniti univerzalnim. Time, međutim, nije ukinuta potreba za konstruiranjem stabilnih i trajnih vrijednosti (pa i onda kada su one i načelno dovedene u pitanje, kada se ništa više ne preuzima kao neupitno); moguće je da je tek stvorena napetost u samoj strukturi djelovanja usmjerenog na izgradnju nekog identiteta koji (kao društvo, kultura i sl.) nastoji, za potrebe svoje reprodukcije, "nadzirati proizvodnju značenja, obuzdati konotativne procese, zaključiti ih u skladu s dominantnim diskurzom na način koji odgovara uspostavljenim odnosima moći" (Duda, 2002: 82). Svakako, taj se nadzor obavlja ponavljanjem i fiksiranjem određenih postupaka i sadržaja, skladištenje u riznicu kolektivnog pamćenja čini ih stabilnim i trajnim, ali istovremeno ih, vođene vlastitim "sklonostima", relativiziraju neke "institucije", "škole" ili raznovrsne grupe i pojedinci. Sukobi oko ovih postupaka i sadržaja koji jesu ili bi trebali biti riznica kolektivnog pamćenja, sukobi su oko onog što se naziva identitetom neke zajednice, grupe i sl., sukobi kojima se nastoji uspostaviti kulturna hegemonija posebno (za ovu stvar) zainteresiranih i/ili ovlaštenih "institucija", "škola", grupa i pojedinaca. Zbirka tekstova, kao sistematizirana, kako bi rekao Havelock, vještačka memorija (jer se pamti po zapisivanju, a ne po zakonima govornog jezika), koja bi trebala imati svoju stabilnost i trajnost i koja bi, kao transponirano iskustvo, trebala opsluživati više generacija neke skupine, jedno je od uporišta u konstrukciji tradicije, a preko nje i uporište u izgradnji identiteta odnose skupine. Kao zbirka tekstova, "školska književnost danas je još uvijek ono što je bila lektira ili njezin ekvivalent nekad – storage language, ...medij koji skladišti i hrani 'kolektivno iskustvo' potrebno za očuvanje, obnavljanje i nastavljanje neke skupine; ujedno i ustanova koja s tim zgusnutim i konzerviranim 'iskustvom' tovi i hrani ljudsku mladunčad, da njenom pomoću izrastu u članove kolektiva" (Močnik, 1999: 112). Nastavom se književnosti (prenošenje, učenje i usvajanje znanja o književnosti) ovo izrastanje obavlja tako što je ona,

nastava, kao planski, programiran i institucionalno organiziran sistem djelovanja ", 'ugrađena' u svaki odgojno-obrazovni sustav" i, posljedično, odgovara njegovim specifičnim potrebama (odgojno-obrazovni ideali, vrsta škole itd.), pa se stoga "književnist pojavljuje u nastavnim programima u *uskom izboru* izvedenom prema *eminentno neknjiževnim kriterijima*" (Solar, 1981: 113 i 114). U samoj je, dakle, konstrukciji "zbirke tekstova", školskoj književnosti i nastavi, ugrađena temeljna protivriječnost: s jedne strane, prema svojim osnovnim intencijama ta bi konstrukcija, da bi mogla biti nasljeđivana kroz više generacija, trebala biti stabilna, trajna i koherentna, a s druge se, pak, strane ona iznova konstruira tako što se u nju upisuju zahtjevi, potrebe i interesi savremenika. Uslijed toga ona i jest konstruirana "prema eminentno neknjiževnim kriterijima". A svrha bi se neke moguće zbirke tekstova, školske lektire i nastave mogla za određenu zajednicu možda naći u samoj književnosti, u "onom iskustvu književnosti koje je povjesno relevantno kako za pojedine narode tako i za čovječanstvo, ... iskustvu koje daje takve spoznaje kakvi narodi nisu mogli postići izvan književnosti, kakvo se ne može prenijeti izvan poznavanja upravo književnog u književnosti", koje se uspostavlja kroz neprestani dijalog i različite interpretacije i smatra "vrijednim zadržavanja u sjećanju" (Solar, 1981: 119).

Kao povjesno-književni kompendij, čitanke su prema književnoj tradiciji, a koja je dio ukupne tradicije jednog društva, uvijek i nužno selektivne. Upravo, obimom i vrstom te selekcije, uključivanjem i isključivanjem – koje se obavlja, kao i u drugim područjima društvenog života, po nalogu onog što Charles Taylor (2000) naziva dominantnim identitetom, a po kriteriju, u borbama oko nadzora proizvodnje značenja, "dominantnog ili preferiranog značenja" kako bi rekao Hall, a što u raspravi o ishodištima i problemima kulturnih studija ističe Duda (1980: 82)) – obavlja se redefiniranje povijesti, tradicije, prošlosti, kao nužnog uvjeta za izgradnju novog, za vladajuće društvene elite poželjnog, vrijednosnog okvira orijentacije. Otuda, svaka značajnija društvena i politička promjena (a pogotovo onda kada nastiji djelovati u ime tradicije, tj. kada se njeni nosioci nastoje legitimirati tradicijom) iznova znači samo još jedno novo proizvođenje tradicije. "*Postoji*, kaže Olivera Milosavljević (2002: 25), *mnogo varijanti* tradicije samo je pitanje na koju će pasti izbor i koja će biti uzor za sadašnjost i budućnost. Čak se može reći da su sve političke i ideološke opcije sadržane i u tradiciji, ali se kao takve 'prepoznaju' samo one koje su u određenom trenutku ideološki poželjne. Drugim rečima, savremenost bira a ponekad i nameće *tradiciju* po svojoj meri i svojim potrebama; ona nije datost po sebi." I onda kada se nešto što pripada tradiciji namjerava uvesti u savremenost (kada se radi o tzv. procesu retraditionalizacije), kada se iz uskladištenog, složenog i protivječnog iskustva jedne zajednice izdvajaju i reaktiviraju neki njeni elementi – "otkrivanjem" zapretenog i "buđenjem" usnulog – u novim se okolnostima nužno proizvodi tek još jedna nova tradicija. U oblasti umjetnosti tradicija



"nije nikakvo organsko-samodelatno postojanje, supstancijalno samo-održavanje ili puko 'očuvanje nasleđa'. Tradicija pretpostavlja *selekciju* gde god je delovanje minule umetnosti saznatljivo iz savremene recepcije" pa otuda "svaka reprodukcija minulog u oblasti umetnosti mora ostati parcijalna" (Jauss, 1978: 356). Selekcijom i (re)interpretacijom, postupcima prilagođavanja savremenim potrebama i/ili težnjama onog što je u prošlosti možda i bilo opće mjesto određene skupine, obavlja se dekonstrukcija tradicije, ponekad i tako što se navodno otkriva njena (vremenom izgubljena ili iskvarena) autentičnost. Sukobi oko izbora i proizvodnje tradicije postaju zapravo sukobi oko konstrukcije životnih uslova savremenika i smisla njihovog zajedničkog i društvenog života.

Literaturom, a prije svega onom školskom, obavezujućom literaturom, postižu se raznovrsni društveni učinci. Preko nje se posreduje neko, za društvo važno iskustvo, oblikuje pa i ujednačava mišljenje i ponašanje, nadziru za društvo relevantna značenja, stvara posebna vrsta poželjnog senzibiliteta i (književnog) ukusa kod čitaoca (učenika). Recepcija književnosti preko lektire, koja je uvijek nečim uvjetovana selekcija, stoga je parcijalna, tim više ukoliko je jače izražena težnja u nekom društvu ka zatvorenosti, samozadovoljstvu ili ksenofobiji. Analizom sadržaja, koja je provedena u ovom istraživanju, mogu se samo dijelom prepoznati neki elementi pomoću kojih se gradi novi vrijednosni okvir i kakvog čitaoca (učenika) taj okvir pretpostavlja, očekuje i proizvodi\*.

Provedeno istraživanje u svojoj osnovi je komparativnog karaktera. Primjenjeni metod – analiza sadržaja – u ovom se slučaju (analiza tekstova u čitankama) suočio s problemom izrazite heterogenosti "materijala": tekstovi svih vrsta književnosti (za različite uzraste učenika), tekstovi književne kritike i teorije, pomoćni pedagoško-metodički tekstovi, ostali pedagoško-metodički prilozi (slike, crteži i sl). Raznolikost je materijala odredila da se analitički instrument konstruira na relativno visokom stupanju apstrakcije pojedinih pokazatelja, a što svakako smanjuje informativnu vrijednost tako dobijenih podataka. Ovaj nedostatak, međutim, donekle nadoknađuje komparativni karakter istraživanja. Cilj analize sadržaja čitanki, tj. udžbenika književnosti sastojao se u utvrđivanju osnovnih izvanliterarnih uporišta njihove konstrukcije, a time i u utvrđivanju mogućih razlika koje postoje između njih. Pored osnovnih identifikacijskih

---

\* Cjelovito istraživanje je obuhvatilo bosanske, hrvatske i srpske udžbenike historije i čitanke za gimnazije i osnovne škole – od petog do osmog razreda. Ovi su udžbenici bili osnova za izvođenje školske nastave ne samo u odnosnim državama već i u pojedinim dijelovima Bosne i Hercegovine – zavisno od toga koje teritorije su kontrolirale – i još uvijek kontroliraju – nacionalne vojno-političke vlasti. Svi analizirani udžbenici bili su objavljeni od 1994. do 1997. godine. Izdavač za bosanske udžbenike bilo je Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta Federacije Bosne i Hercegovine iz Sarajeva, za hrvatske Školska knjiga iz Zagreba, a za srpske Zavod za udžbenike i nastavna sredstva iz Beograda. Voditeljica projekta bila je Branislava Baranović. Istraživanje je proveo Centar za istraživanje tranzicije i civilnog društva iz Zagreba.

obilježja udžbenika analiza je izvršena na dva nivoa: 1. na *nivou teksta*, koji u sebe (pored osnovnog teksta) uključuje i metodičku obradu (površina, opremljenost s fotografijama, crtežima i povijesnim dokumentima, te razne tekstualne dopune kao što su pitanja i interpretacija) i 2. na *nivou osnovnog teksta*, tj. književnog djela, odlomka književnog djela, teksta iz teorije književnosti ili književne kritike (književne forme, nacionalna – ostale književnosti, teme, vrijednosne poruke, tematizacija Nas i Drugih, "Naši" najčešći neprijatelji).

## Osnovna obilježja

Obim analiziranih udžbenika (broj stranica) i broj u njima analiziranih jedinica (tekstova) razlikuje se s obzirom na to čiji je udžbenik (bosanski, hrvatski, srpski) i na koji razred se udžbenik odnosi. Prema podacima prikazanih u tabeli 1. vidi se da su hrvatski udžbenici i najobimniji i da imaju i najveći broj tekstova. Uočava se posebno velika razlika u broju analiziranih jedinica (tekstova) između hrvatskih, s jedne strane i bosanskih i srpskih udžbenika s druge strane. Ova je razlika velika kako kod udžbenika za osnovne škole tako i kod udžbenika za gimnazije.

**Tabela 1.**

Broj stranica i broj tekstova prema tome kome pripadaju i na koji razred se odnose analizirani udžbenici

Razred	Bosanski udžbenici		Hrvatski udžbenici		Srpski udžbenici	
	Broj stranica	Broj tekstova	Broj stranica	Broj tekstova	Broj stranica	Broj tekstova
Peti razred osnovne škole	134	52	192	72	162	60
Šesti razred osnovne škole	184	57	208	76	167	44
Sedmi razred osnovne škole	119	39	334	110	168	45
Osmi razred osnovne škole	148	53	304	119	179	69
Prvi razred gimnazije	330	99	225	138	256	76
Drugi razred gimnazije	269	72	224	173	224	55
Treći razred gimnazije	464	103	312	138	312	80
Četvrti razred gimnazije	248	59	247	73	248	43
Ukupno	1896	534	2076	899	1716	472

Od svih analiziranih udžbenika najmanji je, i po obimu i po broju analiziranih tekstova, bosanski udžbenik za sedmi razred osnovne škole (119 stranica i 39 tekstova), najobimniji je (464 stranice) bosanski

udžbenik za treći razred gimnazije, a po broju tekstova (173) hrvatski za drugi razred gimnazije. Prema ova dva obilježja najmanja je ujednačenost kod bosanskih udžbenika, a najveća, posebno kada se radi o udžbenicima za osnovnu školu, kod srpskih udžbenika. Kada se udžbenici za osnovne škole i udžbenici za gimnazije posmatraju kao cjeline onda su, kada je u pitanju broj stranica, najujednačeniji hrvatski udžbenici (50,0% – 50,0%), a kada se radi o broju tekstova onda je razlika između ove dvije grupe udžbenika najmanja kod srpskih udžbenika (46,2% – 53,8%). Najveće razlike su u oba slučaja u bosanskim udžbenicima (osnovnoškolskim udžbenicima pripada 30,7% i 37,6% od ukupnog broja stranica, odnosno ukupnog broja tekstova). U gimnazijskim čitankama (a one imaju sličnu ili istu konstrukcijsku matricu – uređene su kao svojevrsne historije književnosti) u sve tri su "redakcije" najobimnije (broj stranica) one za treći razred, one u kojima dominira književno gradivo iz doba romantizma i realizma. Ostale gimnazijske čitanke po ovom su obilježju neujednačene.

Najveća razlika u ukupnoj površini teksta s opremom i osnovnog teksta (bez opreme) je kod hrvatskih udžbenika. Udio površine osnovnog teksta u ukupnoj površini je 41,7%; u srpskim udžbenicima taj udio je 48,6%, a u bosanskim udžbenicima 58,4%. Ove razlike su veće kada se radi o osnovnoškolskim udžbenicima. Najveća razlika je u hrvatskim osnovnoškolskim udžbenicima. U njima udio površine osnovnog teksta u ukupnoj površini teksta iznosi tek 33,3%. Ovo znači da je u hrvatskim udžbenicima, a posebno onim za osnovne škole, veća pažnja nego u drugim udžbenicima (bosanskim ponajviše) posvećena grafičkoj opremi i metodičkoj obradi osnovnog teksta, ili preciznije: opremi teksta u hrvatskim udžbenicima pripadaju veće površine. Općenito, tekstovi u hrvatskim udžbenicima su kraći, imaju manje površine od bosanskih i srpskih udžbenika. Otuda i znatno veća razlika između hrvatskih i ostalih udžbenika u broju analiziranih tekstova nego što je ona u broju stranica ili ukupnoj površini tekstova (u hrvatskim udžbenicima ta površina iznosi 543.414 cm<sup>2</sup>, u bosanskim 428.163 cm<sup>2</sup>, a srpskim 397.032 cm<sup>2</sup>).

Svi tekstovi bosanskih i hrvatskih udžbenika pisani su latinicom, a u srpskim sasvim dominira ćirilica. Jedna usporedba s hrvatskim osnovnoškolskim početnicama i čitankama od trećeg do osmog razreda iz 1986. godine pokazuje da je od ukupnog broja njihovih tekstova ćiriličnih bilo 25,8% (Ledić, 1999.: 49). Slična bi usporedba, sasvim je sigurno, pokazala iste ili slične rezultate kada su u pitanju srpski, a pogotovo bosanski udžbenici. Potpuno ili značajno isključivanje jednog od dva sve donekadno prisutna pisma u školskim sistemima novonastalih država (i nacionalno-političkih cjelina u Bosni i Hercegovini) svakako je u vezi s nastojanjima njihovih nacionalnih i političkih elita da, koristeći se redukcijom u konstruiranju savremenih nacionalnih identiteta, odrede nove kulturne granice. Pored simboličkih to ima i praktične konsekvence: smanjenje komunikacijske sposobnosti novih naraštaja.

Kada je riječ o opremi teksta nezavisno od toga kolika je površina koju zauzima ta oprema, onda se pojavljuju razlike između bosanskih udžbenika, s jedne strane i hrvatskih i srpskih, s druge strane. Tekstovi u bosanskim udžbenicima znatno su manje od hrvatskih i srpskih opremljeni fotografijama i crtežima, slikama nacionalnih simbola (zastava, grb i sl.), te manje dopunjeni povijesnim dokumentima (rukopisi, naslovnice, faksimili i sl.), interpretacijama i, na kraju, pitanjima i zadacima. Razlike su posebno velike kada je riječ o opremi tekstova s fotografijama i crtežima (tabela 2).

Tabela 2.

Opremljenost tekstova prema tome kome pripadaju analizirani udžbenici

Opremljenost teksta	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Fotografije, crteži	1,7	48,6	80,5
Slike nacionalnih simbola	0,2	2,0	0,6
Dopuna povijesnim dokumentima	0,7	3,3	4,0
Dopuna interpretacijama	50,9	77,4	80,1
Pitanja i zadaci	57,3	72,1	70,3
Ukupno tekstova	534	899	472

Opremljenost tekstova je, kako se moglo i očekivati, veća u udžbenicima osnovnih škola nego gimnazija. Tako su u hrvatskim udžbenicima za osnovne škole u 68,4% slučajeva tekstovi opremljeni fotografijom ili crtežom, dok je takvih slučajeva u gimnazijskim udžbenicima 34,3%. U srpskim udžbenicima ovaj omjer je 91,3% – 71,3%. Od ukupnog broja tekstova u hrvatskim udžbenicima koji su opremljeni slikama nacionalnih simbola (18) njih je 15 (ili 83,3%) u osnovnoškolskim udžbenicima. U cjelini, likovna oprema, grafički dizajn ili "odnosi među umjetnostima", kako kaže A.G. Šabić (1992a), analiziranih čitanke vrlo je velika. Metodički zahtjev za ilustracijom književnog teksta najbolje je ostvaren u hrvatskim udžbenicima. Ovo, međutim, nije posljedica različitih koncepata već prije svega štamparskih i ostalih troškova (kvaliteta papira, štampanje u boji, originalni likovni prilozi uz književni tekst i sl.) To se najbolje vidi kada se usporede hrvatske i srpske čitanke: prve su na kvalitetnom papiru, sve su stranice posebno dizajnirane i u više boja, likovni prilozi (među kojima ima i onih originalnih) su u boji itd., a druge su na izrazito lošem papiru,

na kome fotografije, slike i crteži gube sva ona svojstva zbog kojih su iz konceptijsko-metodičkih razloga u njima.

Interpretacija osnovnog teksta u bosanskim i hrvatskim udžbenicima prisutnija je u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima (u bosanskim je omjer 63,7% – 43,2% od ukupnog broja tekstova, a u hrvatskim 95,0% – 64,7%). Ova razlika u srpskim udžbenicima nije prisutna. U svim udžbenicima oko 10% je tekstova s interpretacijom koja vjerno ne izražava sadržaj teksta (iskrivljuje ga, pojačava ili uopće nije u vezi sa sadržajem teksta). U ovom pogledu postoji razlika između osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika samo u bosanskim udžbenicima: u prvim je takvih 21,1% interpretacija, a u drugim (gimnazijskim) samo 4,5%. Skoro istovjetni podaci su i u slučaju kada se radi o tome da li pitanja koja se vežu uz tekst vjerno izražavaju sadržaj teksta. Kada se radi o pitanjima koja se vežu uz tekst razlika između osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika postoji samo u hrvatskim udžbenicima: takvih je 80,9% tekstova u osnovnoškolskim i 65,7% u gimnazijskim udžbenicima. Dakle, u većini slučajeva postoje razlike u opremljenosti osnovnog teksta između osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika, a najprisutnije su u hrvatskim udžbenicima. U svim slučajevima opremljenost tekstova je veća u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima. U bosanskim udžbenicima, kada se radi o interpretaciji i pitanjima koja se vežu uz tekst, dolazi do većeg odstupanja od sadržaja teksta u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima.

Uz koju se književnost (ili u nekim slučajevima povijesni i sl. motiv) vežu dodatni dijelovi teksta (fotografije, crteži, povijesni dokumenti, interpretacije i pitanja): uz nacionalnu tj. onu čiji je udžbenik, južnoslavensku ili svjetsku književnost?

U bosanskim je udžbenicima, vidjeli smo, neznatan broj tekstova opremljen fotografijom ili slikom (4 teksta) i povijesnim dokumentom (također 4 teksta), pa se o njihovoj distribuciji s obzirom na nacionalni karakter književnosti ne može ništa zaključiti. U slučaju hrvatskih i srpskih udžbenika moguće je zapaziti da dominira vezanost za nacionalnu književnost. Tako, u hrvatskim se udžbenicima od ukupno 30 dokumenata 28 (93,3%) veže uz nacionalnu, a 2 uz svjetsku književnost. U srpskim se udžbenicima od ukupno 19 dokumenata njih 13 (68,4%) vežu uz nacionalnu, 4 (21,1%) uz svjetsku, a 2 (10,5%) uz južnoslavensku književnost. Slično je, mada su razlike manje, kada se radi o fotografijama i crtežima. U hrvatskim je udžbenicima fotografijama i crtežima ta oprema vezana u 57,0% za nacionalnu, 40,8% svjetsku i 2,2% za južnoslavensku književnost. U srpskim je od 324 takva teksta njih 56,2% vezano za nacionalnu, 34,6% svjetsku i 9,3% za južnoslavensku književnost. Po ovim obilježjima hrvatski udžbenici su više od srpskih nacionalno orijentirani (93,3% prema 68,4%), a manje su upućeni prema južnoslavenskim književnostima (u slučaju fotografija i crteža: 2,2% prema 9,3%).

Kada se radi o tome na koju književnost se odnose interpretacije i pitanja onda je osnovna razlika između bosanskih udžbenika, s jedne strane, i hrvatskih i srpskih, s druge strane (tabele 3 i 4).

Tabela 3

Književnost na koju se odnosi interpretacija teksta prema tome čiji je udžbenik

Književnost	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Nacionalna (tj. ona čiji je udžbenik)	43,9	69,0	70,6
Južnoslavenska	31,7	4,0	10,1
Svjetska	24,4	27,0	19,4
N	271	696	377

Tabela 4

Književnost na koju se odnose pitanja i zadaci prema tome čiji je udžbenik

Književnost	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Nacionalna	38,9	70,1	70,5
Južnoslavenska	29,7	2,3	10,8
Svjetska	31,4	27,6	18,7
N	306	649	332

Prema podacima prikazanim u tabelama 3 i 4 vidi se da je glavna razlika između udžbenika ona koja se odnosi na nacionalnu i južnoslavensku književnost. Bosanski udžbenici su prema ovim obilježjima najmanje orijentirani prema nacionalnoj (43,9%), a najviše (u odnosu na druge) prema južnoslavenskoj književnosti (31,7%). Razlika između hrvatskih i srpskih udžbenika je u omjeru južnoslavenske i svjetske književnosti: u hrvatskim se interpretacije i pitanja više odnose na svjetsku, a u srpskim na južnoslavensku književnost.

U hrvatskim i srpskim udžbenicima fotografije i crteži se više odnose na nacionalnu književnost u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima (u hrvatskim 65,3% prema 46,4%, a srpskim 63,4% prema 49,7%). Takva razlika ne postoji kada su, kao dodaci osnovnom tekstu, u pitanju povijesni dokumenti.

U svim se udžbenicima, i bosanskim i hrvatskim i srpskim, interpretacije i pitanja više odnose na nacionalnu književnost u osnovnoškolskim nego gimnazijskim udžbenicima. Kada se radi o interpretaciji onda je ta zastupljenost u bosanskim udžbenicima 50,0% prema 39,6%, hrvatskim

75,8% prema 65,4%, a u srpskim 75,9% prema 66,3%. Omjeri su skoro istovjetni kada je riječ i o pitanjima koja se odnose na nacionalnu književnost. Za razliku od nacionalne književnosti, južnoslavenska i svjetska književnost su zastupljenije (mada su razlike manje), po ranije navedenim obilježjima, u udžbenicima za gimnazije. Dakle, u pravilu kada se radi o tome na koju književnost se odnose dodaci osnovnom tekstu onda se može reći da se oni (dodaci) više odnose na nacionalnu književnost u osnovnoškolskim nego gimnazijskim udžbenicima. Obrnuto je kada se radi o južnoslavenskoj i svjetskoj književnosti.

Analizirani udžbenici, s obzirom na to kome pripadaju, malo se razlikuju po udjelu tekstova različitih književnih formi. U svima njima, i bosanskim i hrvatskim i srpskim, najviše je zastupljena poezija. Na drugom mjestu po zastupljenosti tekstova je u bosanskim i srpskim udžbenicima proza, a u hrvatskim udžbenicima to su književno-znanstveni tekstovi (književna teorija i kritika, publicistika, eseji i sl.). Na trećem mjestu u bosanskim i srpskim udžbenicima su književno-znanstveni tekstovi, a u hrvatskim prozni tekstovi (tabela 5). U hrvatskim čitankama, kada se uspoređuju s dugim, istaknuto mjesto zauzimaju književno-znanstveni tekstovi; oni su, za razliku od bosanskih i srpskih čitanki, njihovo istaknuto konstrukcijsko uporišno mjesto.

Tabela 5

Književna forma teksta prema tome čiji je udžbenik

Književna forma	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Poezija	47,8	44,4	42,8
Proza	28,3	22,9	33,1
Književno-znanstveni tekst	13,9	24,0	12,7
Drama, film	6,2	7,1	5,3
Duhovno-religijski tekst	1,9	0,8	0,6
Ostalo	2,1	0,8	5,5
N	534	899	472

U provedenoj analizi tekstovi poezije su podijeljeni u tri grupe: autorsku poeziju, narodnu lirsku poeziju i narodnu epsku poeziju. U analiziranim udžbenicima sve tri produkcije najzastupljeniji su tekstovi s autorskom poezijom, na drugom mjestu su tekstovi s narodnom lirskom poezijom, a na trećem mjestu po zastupljenosti su tekstovi s narodnom epskom poezijom. Iako su istovjetni po rangu zastupljenosti, među njima, a posebno onim hrvatskim i srpskim, postoje značajne razlike. Autorska poezija u hrvatskim je udžbenicima zastupljena s 96,5%, a u srpskim 78,1%. Narodna lirsku i epsku poezija u hrvatskim udžbenicima ima sasvim zanemariv udio (3,5%), dok se to za srpske udžbenike ne može

ni u kojem slučaju reći – udio ove vrste poezije u njima je 21,9%, više nego svaki peti tekst poezije. Ova je vrsta poezije u srpskim udžbenicima, a u usporedbi s drugim, jedno od uporišnih mjesta njihove konstrukcije. Bosanski udžbenici se u ovom pogledu nalaze između hrvatskih i srpskih (tabela 6).

Tabela 6

Vrsta poezije prema tome čiji je udžbenik

Vrsta poezije	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Autorska poezija	88,4	96,5	78,1
Narodna lirski poezija	8,5	2,0	13,9
Narodna epska poezija	3,1	1,5	8,0
Ukupno	100,0	100,0	100,0

U svim udžbenicima ukupno je 26 duhovno-religijskih tekstova. Osim jednog, svi ostali tekstovi, dakle njih 25, dijelovi su iz knjiga objave: Starog zavjeta, Novog zavjeta i Kur'ana. Najviše ovih tekstova (12) je u bosanskim udžbenicima (iz Starog zavjeta 9 i Kur'ana 3), a najmanje ih je u srpskim udžbenicima (ukupno 5 – iz Starog zavjeta 3 i Novog zavjeta 2). U hrvatskim udžbenicima je 9 duhovno-religijskih tekstova (5 iz Starog zavjeta, 3 iz Novog zavjeta, a 1 ne pripada knjigama objave). U hrvatskim i srpskim udžbenicima nema ni jednog teksta iz Kur'ana, a u bosanskim udžbenicima, pak, nema ni jednog teksta iz Novog zavjeta. Ovo uključivanje/isključivanje svakako je jedno od izvanliterarnih uporišta konstrukcije analiziranih udžbenika. Mada je riječ o grupi tekstova koji su najmanje zastupljeni (svega ih je 1,3% u ukupnom broju tekstova) ova isključivanja/uključivanja simbolički određuju granicu i konstruiraju očekivanog čitaoca. Jasnoća granice poništava svaku sumnju.

Zastupljenost tekstova različitih književnih formi razlikuje se s obzirom na to da li se radi o osnovnoškolskim ili gimnazijskim udžbenicima. Prozni tekstovi su zastupljeniji u udžbenicima za osnovne škole, a književno-znanstveni tekstovi u gimnazijskim udžbenicima. Tako, u bosanskim udžbenicima od ukupnog broja tekstova ima 36,3% proznih u osnovnoškolskim, a 23,4% u gimnazijskim udžbenicima. U hrvatskim udžbenicima taj omjer je 34,4% prema 14,4%, a u srpskim 47,4% prema 20,5%. Obrnuto je s književno-znanstvenim tekstovima: u bosanskim udžbenicima omjer je 7,0% prema 18,0%, u hrvatskim 6,9% prema 36,4%, a u srpskim 3,7% prema 21,3%.

Poezija je nešto malo više zastupljena u srpskim gimnazijskim udžbenicima (47,6% prema 37,2% u osnovnoškolskim udžbenicima) i sasvim neznatno više u bosanskim gimnazijskim udžbenicima (49,2%



prema 45,3%). U hrvatskim je, pak, poezija zastupljenija u osnovnoškolskim udžbenicima (48,8% prema 41,2% u gimnazijskim).

Narodna poezija je u hrvatskim i srpskim udžbenicima neznatno zastupljenija u osnovnoškolskim udžbenicima, a autorska u gimnazijama. U bosanskim udžbenicima te razlike nisu male. Od ukupnog broja tekstova poezije u osnovnoškolskim udžbenicima, 22,0% čine tekstovi narodne poezije. Takvih tekstova je 6,0% u gimnazijskim udžbenicima. Kod autorske poezije je obrnuto, omjer je 94,0% prema 78,0% u korist gimnazijskih udžbenika. Koliko ovi omjeri i općenito izbor poezije u ovim čitankama odgovaraju uzrastu i literarnom interesu učenika nije bio predmet ove analize. Koliko je naprimjer epska narodna poezija bliska senzibilitetu savremenih učenika i šta se s njom postiže u literarnom i izvanliterarnom pogledu valjalo bi, svakako, istraživati. Analiza čitanki za više razrede osnovne škole u Njemačkoj (a zatim i u nekim drugim evropskim zemljama: Austriji, Italiji, Belgiji i Francuskoj) pokazuje da se osnova uvrštavanja poezije različitih "tematskih krugova" nalazi u "literarnom interesu učenika te (određene) dobi", pa uslijed toga i "s težištem na poeziji dvadesetog stoljeća i najsuvremenije poezije – osobito poezije satirično-političkog karaktera" (Šabić, 1992: 73). Konstrukcija čitanki zapravo je i konstrukcija čitaoca/učenika; ona pretpostavlja određeni literarni i izvan literarni interes kod učenika i/ili ga nastoji proizvesti. Ne radi se samo o obrazovanju nečeg što se zove književni ukus već, posredstvom različitih vrsta književnosti, i o nastojanju da se pohranjeno književno iskustvo sa svim referencama koje nosi sa sobom ugradi u savremenost i u proizvodnju društveno poželjnog učenika.

Kada je riječ o književnoj formi tekstova postoji, dakle, s jedne strane, relativno velika ujednačenost analiziranih udžbenika, što je rezultat iste povijesno-književne matrice iz koje se oni konstruiraju, ali s druge strane, postoje i zanimljive razlike, prije svega one koje se odnose na zastupljenost narodne poezije, duhovno-religijskih i književno-znanstvenih tekstova. Pretpostavljeni se učenik utemeljuje u ovim razlikama.

## Nacionalne književnosti

Zastupljenost nacionalne književnosti i drugih književnosti u analiziranim udžbenicima različita je s obzirom na to čiji su udžbenici. Bosanski se udžbenici u tome razlikuju od hrvatskih i srpskih; oni su manje od drugih nacionalno ekskluzivni pa su uslijed toga i raznolikiji. Tekstovi su svrstani u nacionalne književnosti prema tome kako su po tom obilježju označeni u samom udžbeniku. Bosanska nacionalna književnost u udžbenicima je označavana dvostruko: kao bošnjačka i kao bosanko-hercegovačka književnost. U srpsku književnost uključeni su i tekstovi iz crnogorske književnosti. Tekstovi iz književnosti južnoslavenskih naroda su svi oni tekstovi koji pripadaju književnosti nekog od južnoslavenskih

naroda, a da to nisu tekstovi iz bosanske, hrvatske i srpske (crnogorske) književnosti.

Tabela 7

Nacionalne i ostale književnosti prema tome čiji je udžbenik

Književnost	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Bošnjačka i bosansko-hercegovačka književnost	47,0	1,1	2,3
Hrvatska književnost	10,9	75,4	5,5
Srpaka (i crnogorska) književnost	6,0	-	68,3
Književnost ostalih južnoslavenskih naroda	3,0	0,8	3,4
Svjetska književnost	32,0	21,9	20,5
Ostalo	1,1	0,8	-
N	534	899	472

Manja zastupljenost tekstova iz nacionalne književnosti (47,0%) u bosanskim je udžbenicima povećala zastupljenost tekstova iz južnoslavenskih književnosti (19,9%) i svjetske književnosti (32,0%). Hrvatski i srpski udžbenici imaju podjednaku (21,9% i 20,5%) zastupljenost tekstova iz svjetske književnosti. Razlika među njima je dvostruka: u zastupljenosti tekstova iz južnoslavenskih književnosti (u hrvatskim udžbenicima udio takvih tekstova je 1,9%, a u srpskim 11,1%) i u zastupljenosti tekstova koji pripadaju jednoj od ove dvije književnosti, a koje se u konstrukciji, što je očito, tretiraju kao onaj "Drugi" (za razliku od srpskih, hrvatske čitanke ovog "Drugog", autore koji pripadaju srpskoj književnosti, sasvim isključuju). I isključivanje se, dakle, kao i uključivanje pojavljuje kao odlučujuća tačka konstrukcije.

U bosanskim udžbenicima veća je zastupljenost tekstova iz bošnjačke i bosansko-hercegovačke književnosti u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima (56,2% prema 42,6%). Takve razlike, kada se radi o hrvatskoj i srpskoj književnosti ne postoje u hrvatskim i srpskim udžbenicima. U bosanskim je udžbenicima veća zastupljenost tekstova iz hrvatske i srpske književnosti u gimnazijskim nego osnovnoškolskim udžbenicima. Isto je i u srpskim udžbenicima kada se radi o hrvatskoj književnosti.

Bosanski su udžbenici, dakle, najmanje "nacionalni" i najmanje isključuju južnoslavenske književnosti. Nasuprot njima, hrvatski udžbenici su najviše nacionalni i najviše isključuju ostale južnoslavenske književnosti. Srpski se udžbenici u ovome nalaze između bosanskih i hrvatskih. Dominacija nacionalne književnosti u hrvatskim i srpskim čitankama njihovo je možda najznačajnije obilježje. To međutim nije, bar kada je u pitanju poezija, neko izrazito iznimno obilježje ovih čitanki. Dominacija poetskih tekstova koji pripadaju nacionalnoj književnosti prisutna je, mada sa značajnim razlikama, i u analiziranim čitankama za više razrede osnovne škole nekih evropskih zemalja. Tako se za izbor poetskih tekstova u jednom nizu njemačkih čitanki kaže da se "temelji na poeziji njemačkog jezičnog izraza, uz dosta rijetke strane pjesnike" (Šabić, 1992: 73), a za analizirane talijanske čitanke kaže se da je u njima, u usporedbi s čitankama ostalih zemalja (Austrija, Belgija, Francuska), udio strane poezije "iznimno velik" (Šabić, 1992a: 284). Analiza gimnazijskih čitanki i nastavnih programa nekih srednjoevropskih zemalja (Austrija, Češka, Hrvatska, Mađarska i Slovenija) također pokazuje njihovu orijentiranost na nacionalne književnosti (Benjak, 2001). Njihova se vjekovna kulturno-povijesna bliskost (često isticana srednjoevropska multikulturalnost i interkulturalnost, na čemu autorica ove analize posebno inzistira), ne prepoznaje u nastavnim programima i gimnazijskim čitankama, a što bi se možda "nakon svega" moglo očekivati. "Zanimljivo je, i ujedno indikativno, da je u nastavnim programima srednjoevropskih zemalja vlastito književno stvaralaštvo postavljeno u suodnos prema onome što se događalo (i događa se) u zapadnoevropskom kulturnom krugu, dok se njegova neupitna uraslost u srednjoevropska zbivanja gotovo posve zanemaruje: jedino je u mađarskom programu posebno istaknut zahtjev za proučavanjem književnosti susjednih zemalja" (Benjak, 2001: 99). I ovdje se, kao i u ostalim oblastima života, u izgradnji (novog) nacionalnog identiteta priznanje traži na istom mjestu, u "zapadnoevropskom kulturnom krugu". Jer, "primarni kriterij po kojem su sastavljeni svi analizirani programi jest nacionalni kriterij, što znači da nacionalnoj književnosti pripada središnje mjesto u gimnazijskom književnom odgoju i obrazovanju", pri čemu je "korpus nacionalne književnosti smješten u korpus svjetske/zapadnoevropske književnosti" (Benjak, 2001: 233). Usljed toga je, kaže autorica, i zastupljenost djela suvremenih srednjoevropskih pisaca u udžbenicima analiziranih zemalja, "vrlo skromna", pa je tako "jedini suvremeni srednjoevropski prozaist koji je našao mjesta u svim čitankama/udžbenicima Franz Kafka" (Benjak, 2001: 236). Dakle, kako ni značajne kulturno-povijesne bliskosti u prošlosti nisu dovoljna osnova za neku moguću, npr. interkulturalnu, konstrukciju udžbenika, tako ni u ovdje analiziranim čitankama (u slučaju gdje, pored kulturno-povijesne bliskosti naroda, ni jezik njihovih književnosti nije nikakva barijera za razumjevanje književnog djela), sva referentna bliskost nije uspjela prevladati njihovu već sasvim tradicionalnu konstrukciju, tj. da su one, čitan-

ke, u hrvatskom i srpskom slučaju, prije svega čitanke vlastite nacionalne književnosti. "Moć nad grupom koju treba oživotvoriti kao grupu, kaže Bourdieu (1992: 120), nužno je ujedno i moć da se grupa formira namevizije njezina identiteta (te samosvijesti koja suštinski počiva na priznatoj od drugih) i identične vizije njezina jedinstva." Tako su, napominje autor, "osnivači školstva Republike izričito tražili od obrazovanja da, između ostalog, nametanjem 'nacionalnog' jezika, ucjepljuju učenicima zajednički sustav kategorija percepcije i procjenjivanja, kadar da utemelji jedinstvenu viziju društvenog svijeta" (Bourdieu, 1992: 120). Gdje je vizija tu je i divizija. Ali, postoje različite i vizije i divizije; one se na različite načine koriste postupcima isključivanja, uključivanja, traženja priznanja itd. Neke teže izrazitoj partikularnoj zatvorenosti druge otvorenosti, neke zagovaraju i grade nepovjerenje dok druge na povjerenje računaju kao na opći uslov, neke u zasnivanju svoje moći počivaju na mistifikaciji, a neke druge na demistifikaciji. Tako je borba oko formiranja nekog kolektivnog identiteta istovremeno i borba oko ovladavanja društvenom moći. Analizirani udžbenici, vidjeli smo, imaju u sebi ugrađene i vizije i divizije. Kako je nastava književnosti po tako koncipiranim udžbenicima medij književnog obrazovanja, a koliko medij formiranja i (p)održavanja određenog tipa nacionalnog identiteta, što se i eksplicite zahtijeva npr. u hrvatskom nastavnom programu (izgradnja "nacionalnog identiteta i svijesti o pripadnosti europskom duhovnom i uljudbenom krugu" – Benjak, 2001: 259), te kakav je njihov uticaj na formiranje (modernog, tj. ovovremenog) senzibiliteta kod učenika, valjalo bi istraživati drugim metodima, onim koji u obzir uzimaju i recepciju književnog predloška.

## Teme i poruke

Svako, po osnovnom motivu, izvanliterarno "čitanje" književnog teksta može se ocijeniti kao neka vrsta nasilja nad tekstom tj. traženja u tekstu onog što za sam tekst nije ni važno ili je čak možda sasvim sporedno. Svjesni te opasnosti ipak smo u analizu udžbenika za književnost primijenili takav pristup. Tražili smo određene teme i vrijednosne poruke u tekstu, one sadržaje književnog teksta koji se dovode u vezu sa socijalnom funkcijom književnosti. A ovdje se radi o lektiri, dakle nekoj vrsti obavezujuće književnosti, one književnosti koja postajući lekturom zauzima i posebno mjesto u društvu. Analitički dio posla, tj. prepoznavanje tema i poruka obavili su nastavnici književnosti u srednjim školama ili bibliotekari (sa završenim studijem književnosti), dakle osobe koje su informirani i kompetentni čitaoci i koje su profesionalno i svakodnevno u vezi s analiziranim tekstovima. Time je, koliko je to moguće, ujednačen način "čitanja teksta". Svaki analizirani tekst mogao je imati više tema i poruka. Tekst se nije prepoznavao sa stanovišta neke moguće dominantne teme ili poruke. Zabilježene su sve (istraživačkim instrumentom

tražene) teme i poruke o kojima se govori u tekstu, odnosno one koje se mogu prepoznati u tekstu. Teme su podijeljene u dvije grupe: opće, važne u procesu socijalizacije i posebne, one koje se odnose na sukobe, rat i mir.

### a) Opće teme

Izdvojene su slijedeće opće teme, tj. ono o čemu se u tekstu govori: 1. intimni život (osjećanja, raspoloženja i sl.), 2. porodični život, 3. društveni život (socijalni položaj, društveni sistem, socijalni problemi, vlast i sl.), 4. rodoljublje (teme o domovini, zavičaju, ljubavi prema svom narodu, o "jeziku roda svoga", i sl.), 5. povijest (događaji, pojave i ličnosti iz prošlosti i sl.), 6. dječji život, 7. religija (o bogu, vjeri, crkvenom životu, svecima i sl.), 8. priroda (šume, polja, rijeke, godišnje doba, prirodne pojave, životinje i sl.), 9. umjetnost (umjetnik, umjetnička djela, umjetničko stvaralaštvo i sl.) i na kraju 10. pitanja egzistencije (o smislu života, položaju čovjeka u svijetu i sl.).

Dobivene podatke prikazat ćemo odvojeno za sve tri grupe udžbenika (bosanske, hrvatske i srpske), te osnovnoškolske i gimnazijske udžbenike. Rangirat ćemo ih prema zastupljenosti pojedinih tema u analiziranim tekstovima.

**Tabela 8**

Opće teme u analiziranim tekstovima bosanskih udžbenika

Teme	Ukupno		Udžbenici za osnovne škole	Udžbenici za gimnaziju
	Rang	%		
Intimni život	1	78,3	75,6 (1)	79,9 (1)
Priroda	2	56,0	58,7 (2)	54,4 (2)
Egzistencijalne teme	3	47,9	39,8 (4)	52,9 (3)
Porodični život	4,5	37,8	43,8 (3)	34,2 (6)
Društveni život	4,5	37,8	32,3 (6)	41,5 (5)
Rodoljublje	6	36,0	25,9 (7)	42,0 (4)
Umjetnost	7	26,0	13,9 (9, 10)	33,3 (7)
Povijest	8	24,0	20,9 (8)	25,8 (9)
Religija	9	22,3	13,9 (9, 10)	29,7 (8)
Dječji život	10	21,3	32,8 (5)	14,4 (10)

U podacima prikazanim u tabeli 8 vidljivo je da je zastupljenost traženih tema veća u gimnazijskim nego u osnovnoškolskim udžbenicima (mjesto na rang su data u zagradama), da se u prvih šest tema i u jednim i u drugim udžbenicima nalazi njih pet (izuzetak su teme iz dječjeg života koje su na petom mjestu u osnovnoškolskim, a na zadnjem, 10. mjestu u gimnazijskim udžbenicima, te teme o rodoljublju). Veće razlike između ove dvije grupe udžbenika postoje kada se radi o temama

rodoljublja (25,9% – 42,0%), umjetnosti (13,9% – 33,3%), religiji (13,9% – 29,7%) i dječjeg života (32,8% – 14,4%). U cjelini, pak, moglo bi se reći da u bosanskim udžbenicima s obzirom na zastupljenost pojedinih postoje tri grupe: prva je ona koja se odnosi na *intimni život, prirodnu i egzistencijalne teme*, druga se odnosi na *porodični i društveni život*, te rodoljublje, a treću grupu sačinjavaju teme o *umjetnosti, povijesti i religiji*.

Tabela 9

Opće teme u analiziranim tekstovima hrvatskih udžbenika

Teme	Ukupno		Udžbenici za osnovne škole	Udžbenici za gimnaziju
	Rang	%		
1. Intimni život	1	49,5	54,1 (1)	46,2 (1)
2. Priroda	2	41,8	51,2 (2)	35,1 (4)
3. Egzistencijalne teme	3	31,5	14,9 (8)	43,5 (2)
4. Rodoljublje	4	30,8	31,0 (3)	30,7 (5)
5. Umjetnost	5	27,1	7,2 (10)	41,6 (3)
6. Društveni život	6	19,9	18,6 (7)	20,9 (6)
7. Porodični život	7	19,4	25,7 (4)	14,8 (8,9)
8. Religija	8	17,8	13,8 (9)	20,0 (7)
9. Povijest	9	16,9	19,9 (6)	14,8 (8,9)
10. Dječji život	10	11,5	23,9 (5)	2,5 (10)

Tražene su teme u hrvatskim udžbenicima, gledano u cjelini, **zastupljenije** u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima. U bosanskim je udžbenicima, vidjeli smo, obrnuto. Prema mjestu koje zauzimaju na rang u tražene teme se u ove dvije grupe udžbenika najviše razlikuju u slučaju egzistencijalnih tema, tema o umjetnosti, dječjem životu i **prirodi**. Pojedine teme u hrvatskim bi s udžbenicima, a prema njihovoj zastupljenosti, mogle svrstati u tri grupe: prvu grupu čine teme o *intimnom životu* i *prirodi*, drugu grupu čine *egzistencijalne teme*, *rodoljublje* i *umjetnost*, a treću teme iz *društvenog* i *porodičnog života*, *religije* i *povijesti*.

tražene) teme i poruke o kojima se govori u tekstu, odnosno one koje se mogu prepoznati u tekstu. Teme su podijeljene u dvije grupe: opće, važne u procesu socijalizacije i posebne, one koje se odnose na sukobe, rat i mir.

### a) Opće teme

Izdvojene su slijedeće opće teme, tj. ono o čemu se u tekstu govori: 1. intimni život (osjećanja, raspoloženja i sl.), 2. porodični život, 3. društveni život (socijalni položaj, društveni sistem, socijalni problemi, vlast i sl.), 4. rodoljublje (teme o domovini, zavičaju, ljubavi prema svom narodu, o "jeziku roda svoga", i sl.), 5. povijest (događaji, pojave i ličnosti iz prošlosti i sl.), 6. dječji život, 7. religija (o bogu, vjeri, crkvenom životu, svecima i sl.), 8. priroda (šume, polja, rijeke, godišnje doba, prirodne pojave, životinje i sl.), 9. umjetnost (umjetnik, umjetnička djela, umjetničko stvaralaštvo i sl.) i na kraju 10. pitanja egzistencije (o smislu života, položaju čovjeka u svijetu i sl.).

Dobivene podatke prikazat ćemo odvojeno za sve tri grupe udžbenika (bosanske, hrvatske i srpske), te osnovnoškolske i gimnazijske udžbenike. Rangirat ćemo ih prema zastupljenosti pojedinih tema u analiziranim tekstovima.

**Tabela 8**

Opće teme u analiziranim tekstovima bosanskih udžbenika

Teme	Ukupno		Udžbenici za osnovne škole	Udžbenici za gimnaziju
	Rang	%		
Intimni život	1	78,3	75,6 (1)	79,9 (1)
Priroda	2	56,0	58,7 (2)	54,4 (2)
Egzistencijalne teme	3	47,9	39,8 (4)	52,9 (3)
Porodični život	4,5	37,8	43,8 (3)	34,2 (6)
Društveni život	4,5	37,8	32,3 (6)	41,5 (5)
Rodoljublje	6	36,0	25,9 (7)	42,0 (4)
Umjetnost	7	26,0	13,9 (9, 10)	33,3 (7)
Povijest	8	24,0	20,9 (8)	25,8 (9)
Religija	9	22,3	13,9 (9, 10)	29,7 (8)
Dječji život	10	21,3	32,8 (5)	14,4 (10)

U podacima prikazanim u tabeli 8 vidljivo je da je zastupljenost traženih tema veća u gimnazijskim nego u osnovnoškolskim udžbenicima (mjesto na rang su data u zagradama), da se u prvih šest tema i u jednim i u drugim udžbenicima nalazi njih pet (izuzetak su teme iz dječjeg života koje su na petom mjestu u osnovnoškolskim, a na zadnjem, 10. mjestu u gimnazijskim udžbenicima, te teme o rodoljublju). Veće razlike između ove dvije grupe udžbenika postoje kada se radi o temama

rodoljublja (25,9% – 42,0%), umjetnosti (13,9% – 33,3%), religiji (13,9% – 29,7%) i dječjeg života (32,8% – 14,4%). U cjelini, pak, moglo bi se reći da u bosanskim udžbenicima s obzirom na zastupljenost pojedinih tema, postoje tri grupe: prva je ona koja se odnosi na *intimni život, prirodu i egzistencijalne teme*, druga se odnosi na *porodični i društveni život*, te *rodoljublje*, a treću grupu sačinjavaju teme o *umjetnosti, povijesti i religiji*.

Tabela 9

Opće teme u analiziranim tekstovima hrvatskih udžbenika

Teme	Ukupno		Udžbenici za osnovne škole	Udžbenici za gimnaziju
	Rang	%		
1. Intimni život	1	49,5	54,1 (1)	46,2 (1)
2. Priroda	2	41,8	51,2 (2)	35,1 (4)
3. Egzistencijalne teme	3	31,5	14,9 (8)	43,5 (2)
4. Rodoljublje	4	30,8	31,0 (3)	30,7 (5)
5. Umjetnost	5	27,1	7,2 (10)	41,6 (3)
6. Društveni život	6	19,9	18,6 (7)	20,9 (6)
7. Porodični život	7	19,4	25,7 (4)	14,8 (8,9)
8. Religija	8	17,8	13,8 (9)	20,0 (7)
9. Povijest	9	16,9	19,9 (6)	14,8 (8,9)
10. Dječji život	10	11,5	23,9 (5)	2,5 (10)

Tražene su teme u hrvatskim udžbenicima, gledano u cjelini, zastupljenije u osnovnoškolskim nego u gimnazijskim udžbenicima. U bosanskim je udžbenicima, vidjeli smo, obrnuto. Prema mjestu koje zauzimaju na rangui tražene teme se u ove dvije grupe udžbenika najviše razlikuju u slučaju egzistencijalnih tema, tema o umjetnosti, dječjem životu i prirodi. Pojedine teme u hrvatskim bi s udžbenicima, a prema njihovoj zastupljenosti, mogle svrstati u tri grupe: prvu grupu čine teme o *intimnom životu i prirodi*, drugu grupu čine *egzistencijalne teme, rodoljublje i umjetnost*, a treću teme iz *društvenog i porodičnog života, religije i povijesti*.



Tabela 10

Opće teme u analiziranim tekstovima srpskih udžbenika

Teme	Ukupno		Udžbenici za osnovne škole	Udžbenici za gimnaziju
	Rang	%		
1. Intimni život	1	60,8	68,3 (1)	54,3 (1)
2. Priroda	2	43,4	56,0 (2)	32,7 (3)
3. Egzistencijalne teme	3	38,3	33,5 (5)	42,5 (2)
4. Porodični život	4	27,5	34,4 (4)	21,7 (5)
5. Rodoljublje	5	27,3	38,5 (3)	17,7 (7)
6. Društveni život	6	25,6	30,7 (6)	21,3 (6)
7. Povijest	7	22,7	28,9 (7)	17,3 (8)
8. Umjetnost	8	21,6	12,8 (9)	29,1 (4)
9. Religija	9	14,6	11,9 (10)	16,9 (9)
10. Dječji život	10	13,1	23,9 (8)	3,9 (10)

U srpskim su udžbenicima, slično kao u hrvatskim tražene teme više zastupljene u udžbenicima za osnovne škole nego za gimnazijske udžbenike. Prema mjestu koje zauzimaju na rangju tražene teme se najviše razlikuju u slučaju rodoljublja (znatno zastupljenije u osnovnoškolskim udžbenicima – rang 3-7) i umjetnosti (zastupljenost znatno veća u gimnazijskim udžbenicima – rang 4-9). U cjelini gledano, teme bi se u srpskim udžbenicima mogle, s obzirom na njihovu učestalost u analiziranim tekstovima, svrstati (slično kao u bosanskim i hrvatskim udžbenicima) u tri grupe: prvu grupu čine teme o *intimnom životu, prirodi i egzistencijalne teme*, drugu, *porodični i društveni život, rodoljublje, povijest i umjetnost*, a treću *religija i dječji život*.

Mada postoje određene razlike (i prema tome čiji su udžbenici – bosanski, hrvatski ili srpski – i prema tome pripadaju li osnovnoškolskim ili gimnazijskim udžbenicima), one nisu tako značajne da bi se moglo govoriti o različitoj tematskoj konstrukciji analiziranih udžbenika. A kada i postoje, onda su veće one između osnovnoškolskih i gimnazijskih nego one između bosanskih, hrvatskih i srpskih udžbenika.

### b) Posebne teme (*sukobi – rat – mir*)

Koliko se u analiziranim udžbenicima književnosti govori o sukobima i da li u tom pogledu među njima postoje razlike? Sukobi, kao posebnu vrstu međuljudskih odnosa, podijeljeni su u više grupa. Osnovna razlika među njima odnosila se na način učestvovanja pojedinca u sukobu: da li to čini kao pojedinac, član neke grupe (vršnjaka, sportskog tima, razreda, vjerske grupe i sl.) ili pak kao član neke globalne zajednice (država,

narod, globalna vjerska zajednica i sl.). Literatura svakako tematizira konfliktnost ljudske egzistencije, pa iz perspektive procesa socijalizacije čitalaca čitanki (učenika) nije nevažno kolika je zastupljenost tekstova u kojima se govori o sukobima i kakvog su tipa sukobi o kojima se govori. Pogledajmo o tome dobijene podatke.

Tabela 11

Sukobi o kojima se govori u tekstu prema tome čiji je udžbenik

Vrste sukoba	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Između pojedinaca	15,9	6,5	10,6
Pojedinac-porodica	9,7	1,9	5,1
Pojedinac-grupa	5,8	2,7	4,7
Pojedinac-globalna zajednica	6,7	2,2	4,2
Između grupa	5,2	5,2	4,9
Grupa-globalna zajednica	4,3	2,1	4,4
Između globalnih zajednica	6,6	4,1	11,2
N	534	899	472

Najviše tekstova u kojima se govori o sukobima je u bosanskim, a najmanje u hrvatskim udžbenicima (tabela 11). Srpski udžbenici po ovome su između bosanskih i hrvatskih. Zanimljive se razlike u zastupljenosti tekstova u kojima se govori o pojedinim vrstama sukoba. U bosanskim udžbenicima to su tekstovi u kojima se govori o sukobima pojedinca (ponajviše sukobima između pojedinaca – 15,9% je takvih tekstova od ukupnog broja tekstova). U hrvatskim udžbenicima najzastupljeniji su oni tekstovi u kojima se govori o sukobima između pojedinaca (6,5%) i sukobima između grupa (5,2%), a u srpskim dominiraju oni tekstovi u kojima se govori o sukobima globalnih zajednica (11,2%) i sukobima između pojedinaca (10,6%). U bosanskim i hrvatskim udžbenicima su sasvim beznačajne razlike između osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika. U srpskim osnovnoškolskim udžbenicima veća je zastupljenost tekstova u kojima se govori o sukobima između pojedinaca te između pojedinaca i porodice, grupa i globalne zajednice.

Udio tekstova koji govore o ratu nešto je malo veći u srpskim nego bosanskim udžbenicima, a duplo veći nego u hrvatskim udžbenicima. Eksplicite se o miru najviše govori u tekstovima bosanskih, a najmanje, skoro zanemarivo (0,4%) u tekstovima hrvatskih udžbenika.

**Tabela 12**

Tekstovi u kojima se govori o ratu i miru prema tome čiji su udžbenici

Govori se o	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Ratu	17,2	10,3	19,7
Miru	21,3	0,4	10,6
N	534	899	472

Kada je riječ o tekstovima u kojima se govori o ratu onda ne postoji nikakva razlika između osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika, a kada je riječ o tekstovima koji govore o miru ta razlika postoji samo u srpskim udžbenicima (u osnovnoškolskim je takvih 20,6% tekstova, a u gimnazijskim udžbenicima svega 2,0%).

**Tabela 13**

Tekstovi u kojima se govori o ratnom stradanju i uništavanju prema tome čiji su udžbenici

Stradanja/uništavanja	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Stanovništva	8,6	4,8	13,1
Naselja	3,4	1,9	3,8
Prirode	0,9	0,4	1,5
N	534	899	472

U svim udžbenicima (tabela 13), a posebno srpskim, u tekstovima u kojima se govori o ratu, dominiraju oni u kojima se govori o stradanju stanovništva (ubijanje, ranjavanje, raseljavanje, progoni i sl.). Male su razlike kada se radi o tekstovima u kojima se govori o uništavanju naselja, kulturno-povjesnih spomenika i sl.

Udio tekstova u kojima se govori o stradanju stanovništva i uništavanju naselja i prirode podjednak je i u osnovnoškolskim i gimnazijskim udžbenicima, kako u bosanskim, tako isto i u hrvatskim i srpskim.

Dakle, kada je riječ o tekstovima u kojima se govori o sukobima, ratu i miru, te ratnim stradanjima i uništavanjima onda se može reći da je udio takvih tekstova u hrvatskim udžbenicima najmanji, te da se bosanski i srpski razlikuju u tome što su u prvima zastupljeniji tekstovi u kojima se govori o sukobima pojedinaca, a u drugim o tekstovima u kojima se govori o sukobima globalnih zajednica (ratu).

## c) Vrijednosne poruke

Analizom sadržaja udžbenika književnosti nastojalo se istražiti zasićenost tekstova vrijednosnim porukama, te moguće razlike koje u tom pogledu postoje između njih. Vrijednosne su poruke podijeljene u tri grupe: 1. one koje se odnose na pojedinca (tj. koje osobine, odnosno vrijednosti treba imati poželjan pojedinac), 2. one koje se odnose na poželjne odnose među ljudima i 3. one vrijednosti koje su označene kao poželjne u odnosu pojedinca i zajednice.

Vrijednosnu zasićenost tekstova prikazat ćemo preko koeficijenta vrijednosne zasićenosti (KVZ). Koeficijent se izračunava tako što se zbir svih evidentiranih vrijednosnih poruka (ili dobijenih, opaženih frekvencija) podijeli s umnoškom ukupnog broja tekstova i traženih vrijednosnih poruka (ukupno ih je bilo 37). Vrijednost ovog koeficijenta kreće se od 0 (ni u jednom tekstu nije evidentirana ni jedna od traženih vrijednosti) do 1 (u svim tekstovima su evidentirane sve tražene vrijednosti).

Vrijednosna zasićenost prema tome čiji je udžbenik

	Bosanski udžbenik	Hrvatski udžbenik	Srpski udžbenik
KVZ	0,314	0,117	0,196

Najzasićeniji su bosanski, a najmanje zasićeni hrvatski udžbenici. Srpski zauzimaju mjesto između njih. U udžbenicima svih produkcija vrijednosno su zasićeniji tekstovi iz osnovnoškolskih nego tekstovi iz gimnazijskih udžbenika. Vrijednosno su najzasićeniji tekstovi u bosanskim osnovnoškolskim udžbenicima (KVZ = 0,328, u gimnazijskim – 0,296), a najmanje tekstovi u srpskim gimnazijskim udžbenicima (KVZ = 0,100, u osnovnoškolskim: 0,306). U hrvatskim su udžbenicima male razlike u vrijednosnoj zasićenosti tekstova osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika (0,135 odnosno 0,104). Evidentirane razlike u vrijednosnoj zasićenosti tekstova, prije svega one između bosanskih i hrvatskih udžbenika, ponajviše su rezultat ranije navedenih razlika: u hrvatskim je udžbenicima, u odnosu na bosanske, znatno manje tekstova o sukobima (koji su već po sebi izrazito zasićeni vrijednostima), a znatno više znanstveno-književnih tekstova (gdje, jer se radi o takvom tipu diskursa, nema ili ima vrlo malo vrijednosnih sudova, pa time i poželjnih vrijednosti). U svim je udžbenicima najveća zasićenost s poželjnim vrijednostima/osobinama koje se odnose na pojedinca, iza njih su one vrijednosti koje se tiču odnosa među ljudima i na kraju su one koje ukazuju na poželjne odnose pojedinca i zajednice. KVZ za prvu grupu vrijednosti/osobina u bosanskim udžbenicima iznosi 0,336 (i to je najveći KVZ), za drugu 0,320, a za treću 0,242.

U Hrvatskim udžbenicima za ove tri grupe vrijednosti KVZ iznosi 0,130, u srpskim 0,107, te na kraju 0,088, a u srpskim 0,216 za prvu, 0,187 za zatim 0,144 za treću grupu. Vidimo, dakle, da se u ovom pogledu radi o drugu i 0,144 za treću grupu. Vidimo, dakle, da se u ovom pogledu radi o istoj vrijednosnoj konstrukciji.

Korelacija (koeficijent kontingencije) između pojedinih vrijednosnih poruka i udžbeničke produkcije (čiji je udžbenik) je relativno mala. Od ukupno 37 korelacija, tek njih 6 ima vrijednost koeficijenta kontingencije veću od 0,300 (najveći je onaj od  $C=0,324$ ). To upućuje na relativnu ujednačenost u vrijednosnim porukama između osnovnoškolskih i neujednačenost u vrijednosnim porukama između osnovnoškolskih i gimnazijskih udžbenika svih produkcija (najviše srpskih) nego što je ona između samih produkcija, tj. s obzirom na to čiji je udžbenik. Provedena faktorska analiza, također, ne upućuje na veće razlike među istraživanim grupama udžbenika. U svim njima je dobijeno devet faktora (s varijancama od 61.713 u srpskim, 62.393 u bosanskim i 63.280 u hrvatskim udžbenicima) koji se formiraju sa sličnim traženim vrijednostima. Tako je npr. u svima njima prvi faktor većinom formiran od vrijednosti koje afirmiraju život, osjećajnost, solidarnost i orijentiranost kako na sadašnjost tako i na budućnost i prošlost. Razlike se odnose više na to koji je redoslijed pojedinog faktora u pojedinoj produkciji nego na to od kojih se varijabli oni formiraju: u bosanskim je udžbenicima faktor koji je formiran "negativnim" vrijednostima (ne može se uticati na vlastiti život, negativan odnos prema životu, a isto tako i prema budućnosti i sadašnjosti) na drugom mjestu, u hrvatskom na četvrtom, a u srpskom na petom mjestu. Relativno velika je zasićenost pojedinih varijabli odnosnim faktorom u sve tri produkcije: skoro su sve vrijednosti veće od .500, a kreću se od .406 do .870. Dobiveni faktori u bosanskim udžbenicima mogli bi se nazvati i poredati (od 1. do 9.) na slijedeći način: optimizam i otvorenost prema drugima i vremenu, pesimizam, orijentiranost prema zajednici, znanje i kreativnost, privatnost i porodični život, nepovjerenje, tradicija, individualizam, komformizam. U hrvatskim bi se mogli poredati na slijedeći način: optimizam i okrenutost prema vremenu uz poštivanje tradicije, orijentiranost prema drugome, orijentiranost prema zajednici, pesimizam, individualizam i znanje, kreativnost i snalažljivost, privatnost, porodični život, nepovjerenje. U srpskim bi udžbenicima redoslijed bio slijedeći: optimizam i otvorenost prema drugima i vremenu, orijentiranost prema zajednici, individualizam i nepovjerenje, postojanost, pesimizam, tolerancija i prijateljstvo, znanje i kreativnost, egocentizam, aktivizam. Vrlo su velike razlike u svim grupama udžbenika s obzirom na to koliko su u analiziranim tekstovima zastupljene tražene vrijednosti/osobine. Neke su rangirane izrazito visoko, a neke izrazito nisko. Podatke ćemo prikazati kroz dvije grupe: prvu, u kojoj su tražene vrijednosti/osobine prisutne u najmanje 25,0% tekstova i drugu, u kojoj su tražene vrijednosti/osobine prisutne najviše u 10,0% od ukupnog broja tekstova (1905). Riječ je, dakle o grupi s relativno visokom i izrazito visokom zastup-

ljenošću i grupi s relativno niskom i izrazito niskom zastupljenošću. Redosljed pojedinih vrijednosti (rang) formiran je na temelju njihovih frekvencija, tj udjela u ukupnom broju tekstova (1905). Evo podataka o tome.

Tabela 14

## Rang visoko i nisko zastupljenih poželjnih vrijednosti/osobina

Poželjni pojedinac treba da ima slijedeće vrijednosti/osobine	Ukupno	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
<b>Rang grupe s visokom zastupljenošću</b>				
1. Pozitivan odnos prema životu	48,5	71,2 (2)	34,0 (1)	50,4 (1)
2. Da bude osjećajan	48,3	71,7 (1)	33,9 (2)	49,4 (2)
3. Solidarnost, tj. da bude solidaran	37,6	55,6 (5.6)	25,9 (4)	39,4 (3)
4. Uvjerenje da može uticati na svoj život	37,1	53,4 (8)	27,4 (3)	37,1 (5)
5. Poštovanje i njegovanje tradicije	35,5	59,2 (3)	20,9 (5)	36,4 (6)
6. Da bude temeljit, dosljedan, postojan	33,8	53,9 (7)	19,4 (8)	38,6 (4)
7/8. Pozitivan odnos prema sadašnjosti	32,4	56,2 (4)	19,1 (9)	30,7 (9)
7/8. Otvorenost, usmj. prema drugima	32,4	55,6 (5/6)	18,6 (10)	32,4 (8)
9. Pozitivan odnos prema prošlosti	30,8	49,1 (10/11)	20,2 (6)	30,3 (10)
10. Da bude iskren i istinoljubiv	30,6	52,8 (9)	15,5 (13)	34,1 (7)
11. Pozitivan odnos prema budućnosti	30,4	49,1 (10/11)	19,6 (7)	30,1 (11)
12. Da bude kreativan i maštovit	28,4	45,7 (13)	19,7 (11)	25,4 (12)
13. Njegovanje prijateljstva, drugarstva	26,5	46,4 (12)	15,7 (12)	24,4 (13)
<b>Rang grupe s niskom zastupljenošću</b>				
1. Egocentričnost, egoizam	3,1	4,7 (1)	1,8 (5)	4,0 (3)
2/3. Negativan odnos prema prošlosti	3,6	6,4 (2/3)	1,4 (2)	4,4 (4)

328					
2/3. <b>Da bude</b> komfortan	3,6	6,4 (2/3)	1,2 (1)	5,1 (5/6)	
4/5. <b>Negativan</b> odnos prema životu	4,4	8,2 (5)	1,7 (4)	5,1 (5/6)	
4/5. <b>Da bude</b> osvetoljubiv	4,4	7,3 (4)	1,6 (3)	6,4 (9)	
6. <b>Poželjna je</b> zajednica u kojoj su primami interesi individ. njenih čl.	4,9	9,0 (6)	2,2 (6)	5,3 (7)	
7. <b>Negativan</b> odnos prema budućnosti	5,2	10,5 (8)	2,8 (8)	3,8 (2)	
8. <b>Poželjno je</b> žrtvovanje pojedina za bolju budućnost zajednice	6,5	9,4 (7)	3,4 (9)	9,1 (11)	
9. <b>Negativan</b> odnos prema sadašnjosti	7,7	14,8 (12)	4,6 (11)	5,7 (8)	
10. <b>Negat. odnos</b> prema mat. bogatstvu	8,0	17,0 (13)	4,9 (12)	3,6 (1)	
11. <b>Oprez, sumnje</b> i strah od drugih	8,1	3,3 (9)	2,6 (7)	12,9 (12)	
12. <b>Poz. odnos</b> prema mat. bogatstvu	9,1	13,7 (10/11)	4,1 (10)	13,3 (13)	
13. <b>Uvjerenje da</b> čovjek ne može uticati na vlastiti život (inicijativom, aktivn.)	9,2	17,2 (14)	5,1 (13)	7,8 (10)	
14. <b>Prednost</b> interesa pojedina nad inter. zajednice (domovine, države, naroda)	9,8	13,7 (10/11)	5,5 (14)	13,6 (14)	

**Vrijednosti/osobine** iz prve grupe, one koje su značajno zastupljene u analiziranim tekstovima, neka su vrsta općih mjesta konstrukcije udžbenika svih produkcija. Između njih nema nekih značajnijih razlika: prvih pet vrijednosti/osobina na rangu ukupno analiziranih tekstova nalazi se na prvih pet mjesta u hrvatskim i na prva četiri mjesta u bosanskim i srpskim udžbenicima. Postoje određene razlike između vrsta udžbenika po njihovoj produkciji s obzirom na prisutnost vrijednosti/osobina iz druge grupe, onih koje su malo ili izrazito malo prisutne. One vrijednosti/osobine koje su u srpskim udžbenicima na prvom i drugom mjestu (najmanja

zastupljenost), u bosanskim i hrvatskim udžbenicima su na osmom i trinaestom, odnosno dvanaestom mjestu. Ali izrazito niska zastupljenost ovih vrijednosti/osobina ukazuje na njihovu marginalnost u temeljnoj vrijednosnoj postavi, a koja je, s obzirom na to da se radi o tekstovima iz raznih vremenskih razdoblja, relativno stabilna i trajna.

Osnovna razlika između tekstova ove tri produkcije, a s obzirom na njihovu vrijednosnu zasićenost, je ona između hrvatskih i bosanskih udžbenika. Sve druge analize ukazuju, međutim, na relativno malu značajnost razlika. Veće su razlike unutar svake produkcije (osnovnoškolske i gimnazijske čitanke) nego one između vrsta produkcija, kod svih je isti redoslijed prisustva pojedinih vrsta vrijednosti (koje se odnose na pojedinca, odnose među ljudima i odnose pojedinca i zajednice), velika većina koeficijenta kontigencije (C) je mala ili izrazito mala, faktori se u sve tri grupe formiraju na sličan način, a rang najzastupljenijih poželjnih vrijednosti/osobina u sve tri grupe ukazuje na njihovu veliku bliskost. Uz manja odstupanja, postoji, moglo bi se reći, relativno velika ujednačenost. Ova ujednačenost je najvjerojatnije osigurana istom i sasvim sličnom matricom iz koje se i konstruiraju udžbenici. Ta matrica je, dakle, opće svojstvo sve tri produkcije. Iako se radi o stabilnim i trajnim konstrukcijskim karakteristikama analiziranih udžbenika, njihova stabilnost i trajnost su relativizirane stalnim mjenama osnovnih političkih i kulturnih zahtjeva. Ta je promjena evidentirana u već spomenutom istraživanju početnica i čitanke za osnovne škole. Rezultati istraživanja pokazuju da se u jednom segmentu, onom sistemskom, koji organizira i kolonizira ostale segmente, i koji ono što se predstavlja kao opće, stabilno i trajno stavlja u novi kontekst, zbila skoro potpuna inverzija vrijednosti: na mjesto socijalističkih vrijednosti koje su 1986. godine zauzimale treće mjesto na rang u došle su (sa osmog mjesta) nacionalne vrijednosti, a socijalističke su se (1996. godine) našle na posljednjem, četrnaestom mjestu (Ledić, 1999.: 53). Autorica će ovu relativizaciju i zahtjeve koji se postavljaju iz novonastalih okolnosti nazvati "moralnom ambivalentnošću" i "asociranjem na recentna ratna zbivanja. Tako je, kad se radi o moralnoj ambivalenciji, u čitanci za peti razred "lik lukavog Ere (iz *Ere s onog svijeta*) prikazan s otvorenom simpatijom", a uz "pjesmu *Ive vara dva Duždeva sina* kaže se: 'Prijevara je postupak koji treba osuditi. Zašto se lvi ipak divimo i njegov postupak odobravamo?' (Ledić, 1999: 59 i 60). Negativno vrednovanje prevare (kao ono što je poželjno, kao ono što se uspostavlja kao opće mjesto i trajan i stabilan element kulture), relativizira se, mada to nije direktno izrečeno, jer su oni koje varamo Mleci, a ne "Mi". Time, naravno, moralnost gubi univerzalna i zadobija parcijalna svojstva. Asociiranje na recentna ratna zbivanja ili zahtjeve koje postavljaju novonastale okolnosti, autorica ilustrira promjenama koje se nalaze u "opremi" epa Ivana Mažuranića *Smrt Smail-age Čengića (Agovanje)* u čitankama za osmi razred. "U interpretaciji se (čitanka iz 1996.) od učenika traži ovo: 'Na temelju povijesnih podataka o Crnogorcima utvrdi koliko se podudaraju povjesna i umjetnička istina o njima. Prisjeti se uloge Crnogoaca u ovom ratu, ali i događaja s početka XIX. stoljeća, kada su također opija-



2/3. Da bude komformista	3,6	6,4 (2/3)	1,2 (1)	5,1 (5/6)
4/5. Negativan odnos prema životu	4,4	8,2 (5)	1,7 (4)	5,1 (5/6)
4/5. Da bude osvetoljubiv	4,4	7,3 (4)	1,6 (3)	6,4 (9)
6. Poželjna je zajednica u kojoj su primarni individ. interesi njenih čl.	4,9	9,0 (6)	2,2 (6)	5,3 (7)
7. Negativan odnos prema budućnosti	5,2	10,5 (8)	2,8 (8)	3,8 (2)
8. Poželjno je žrtvovanje pojedinca za bolju budućnost zajednice	6,5	9,4 (7)	3,4 (9)	9,1 (11)
9. Negativan odnos prema sadašnjosti	7,7	14,8 (12)	4,6 (11)	5,7 (8)
10. Negat. odnos prema mat. bogatstvu	8,0	17,0 (13)	4,9 (12)	3,6 (1)
11. Oprez, sumnje i strah od drugih	8,1	3,3 (9)	2,6 (7)	12,9 (12)
12. Poz. odnos prema mat. bogatstvu	9,1	13,7 (10/11)	4,1 (10)	13,3 (13)
13. Uvjerenje da čovjek ne može uticati na vlastiti život (inicijativom, aktivn.)	9,2	17,2 (14)	5,1 (13)	7,8 (10)
14. Prednost interesa pojedinca nad inter. zajednice (domovine, države, naroda)	9,8	13,7 (10/11)	5,5 (14)	13,6 (14)

Vrijednosti/osobine iz prve grupe, one koje su značajno zastupljene u analiziranim tekstovima, neka su vrsta općih mjesta konstrukcije udžbenika svih produkcija. Između njih nema nekih značajnijih razlika: prvih pet vrijednosti/osobina na rangu ukupno analiziranih tekstova nalazi se na prvih pet mjesta u hrvatskim i na prva četiri mjesta u bosanskim i srpskim udžbenicima. Postoje određene razlike između vrsta udžbenika po njihovoj produkciji s obzirom na prisutnost vrijednosti/osobina iz druge grupe, onih koje su malo ili izrazito malo prisutne. One vrijednosti/osobine koje su u srpskim udžbenicima na prvom i drugom mjestu (najmanja

zastupljenost), u bosanskim i hrvatskim udžbenicima su na osmom i tri-naestom, odnosno dvanaestom mjestu. Ali izrazito niska zastupljenost ovih vrijednosti/osobina ukazuje na njihovu marginalnost u temeljnoj vrijednosnoj postavi, a koja je, s obzirom na to da se radi o tekstovima iz raznih vremenskih razdoblja, relativno stabilna i trajna.

Osnovna razlika između tekstova ove tri produkcije, a s obzirom na njihovu vrijednosnu zasićenost, je ona između hrvatskih i bosanskih udžbenika. Sve druge analize ukazuju, međutim, na relativno malu značajnost razlika. Veće su razlike unutar svake produkcije (osnovnoškolske i gimnazijske čitanke) nego one između vrsta produkcija, kod svih je isti redoslijed prisustva pojedinih vrsta vrijednosti (koje se odnose na pojedinca, odnose među ljudima i odnose pojedinca i zajednice), velika većina koeficijenta kontigencije (C) je mala ili izrazito mala, faktori se u sve tri grupe formiraju na sličan način, a rang najzastupljenijih poželjnih vrijednosti/osobina u sve tri grupe ukazuje na njihovu veliku bliskost. Uz manja odstupanja, postoji, moglo bi se reći, relativno velika ujednačenost. Ova ujednačenost je najvjerojatnije osigurana istom i sasvim sličnom matricom iz koje se i konstruiraju udžbenici. Ta matrica je, dakle, opće svojstvo sve tri produkcije. Iako se radi o stabilnim i trajnim konstrukcijskim karakteristikama analiziranih udžbenika, njihova stabilnost i trajnost su relativizirane stalnim mjenama osnovnih političkih i kulturnih zahtjeva. Ta je promjena evidentirana u već spomenutom istraživanju početnica i čitanke za osnovne škole. Rezultati istraživanja pokazuju da se u jednom segmentu, onom sistemskom, koji organizira i kolonizira ostale segmente, i koji ono što se predstavlja kao opće, stabilno i trajno stavlja u novi kontekst, zbila skoro potpuna inverzija vrijednosti: na mjesto socijalističkih vrijednosti koje su 1986. godine zauzimale treće mjesto na rang došle su (sa osmog mjesta) nacionalne vrijednosti, a socijalističke su se (1996. godine) našle na posljednjem, četrnaestom mjestu (Ledić, 1999.: 53). Autorica će ovu relativizaciju i zahtjeve koji se postavljaju iz novonastalih okolnosti nazvati "moralnom ambivalentnošću" i "asociranjem na recentna ratna zbivanja. Tako je, kad se radi o moralnoj ambivalenciji, u čitanci za peti razred "lik lukavog Ere (iz *Ere s onog svijeta*) prikazan s otvorenom simpatijom", a uz "pjesmu *Ive vara dva Duždeva sina* kaže se: 'Prijevarena je postupak koji treba osuditi. Zašto se lvi ipak divimo i njegov postupak odobravamo?' (Ledić, 1999: 59 i 60). Negativno vrednovanje prevare (kao ono što je poželjno, kao ono što se uspostavlja kao opće mjesto i trajan i stabilan element kulture), relativizira se, mada to nije direktno izrečeno, jer su oni koje varamo Mleci, a ne "Mi". Time, naravno, moralnost gubi univerzalna i zadobija parcijalna svojstva. Asociiranje na recentna ratna zbivanja ili zahtjeve koje postavljaju novonastale okolnosti, autorica ilustrira promjenama koje se nalaze u "opremi" epa Ivana Mažuranića *Smrt Smail-age Čengića (Agovanje)* u čitankama za osmi razred. "U interpretaciji se (čitanka iz 1996.) od učenika traži ovo: 'Na temelju povijesnih podataka o Crnogorcima utvrdi koliko se podudaraju povjesna i umjetnička istina o njima. Prisjeti se uloge Crnogaoca u ovom ratu, ali i događaja s početka XIX. stoljeća, kada su također oplja-

čkalili i popalili Koňavle." Uz isti odlomak ovog epa u čitanci iz 1986. pita koje ciljeve mladi Crnogorci umiru bez jauka i bez straha?" (Ledić, 1999: 60). Vidimo, dakle, da se ne samo izborom literarnih djela se već i njihovom obradom mjenja sam karakter vrijednosti koje se inače tretiraju kao da su opće, stabilne i trajne. Ako se i zadržavaju, one interpretacijski ili cjelokupnim kontekstom zadobijaju nove akcente ili čak sasvim nova značenja.

I po općim temama i po vrijednosnim porukama, dakle po onim temeljnim oporištima, analizirani udžbenici ne pokazuju veća odstupanja. Tek povremeno kao neka vrsta ekscesa, analiza ovih udžbenika otkriva razlike među njima. One dolaze više s periferije, a ne iz, već kroz stoljetnu praksu, uspostavljene povjesno-književne matrice. Međutim, sama matrica po kojoj se vrši izbor tekstova, kako smo vidjeli, biva kolonizirana od zahtjeva novog trenutka.

## Mi i Drugi

Izbor tekstova iz pojedinih nacionalnih književnosti u srpskim, a posebno hrvatskim udžbenicima, kako smo već vidjeli, obavljao se isključivanjem Drugih. Je li to obavljeno i u uvrštenim tekstovima? Jesu li učenicima posredstvom ovih udžbenika na bilo koji način upućeni jedni na druge, mogu li ih u njima pronaći ili prepoznati? Mogu li saznati nešto o međusobnim (jezičkim, povijesnim, etničkim, političkim, religijskim, teritorijalnim i kulturno-civilizacijskim) bliskostima ili razlikama?

Tabela 15

Bliskosti i razlike Bošnjaka, Hrvata i Srba prema tome čiji je udžbenik

U tekstu se govori o	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Bliskostima Bošnjaka, Hrvata i Srba	3,7	0,4	1,7
Značajnim razlikama Bošnjaka, Hrvata i Srba	2,1	0,9	1,9
N	534	899	472

Značajnih razlika između udžbenika različitih produkcija nema (tabela 15). Ne može ih zapravo ni biti, jer su tekstovi u kojima bi se mogao pronaći govor o sličnostima i razlikama isključeni, odnosno nisu uključeni. Kao da onih drugih i nema. Odnos prema zajedničkom iskustvu i u mnogo čemu zajedničkoj stoljetnoj povjesno-književnoj tradiciji je odnos isključivanja. Ovdje se samo u drugom obliku ponavljaju ranije izneseni podaci o omjeru nacionalne i druge književnosti. Slika, dakle, o "Nama" i "Njima" u ovim udžbenicima nije naslikana. Tek se u bosanskim udžbe-

nicima povremeno i rijetko pojavi neki podatak o "Njima". U hrvatskim i nešto manje srpskim udžbenicima oni drugi (Bošnjaci i Srbi, odnosno Bošnjaci i Hrvati) skoro da i ne postoje kada se govori o njihovoj bliskosti.

O sebi, pak, u analiziranim tekstovima grade istu ili sličnu sliku: preko stradanja, pobjeda i neprijatelja.

Tabela 16

Broj tekstova u bosanskim udžbenicima u kojima se govori o stradanjima

Stradanja	Ukupno	Ko strada			Način stradanja	
		Narod, država	Grupe	Pojedinci	Samožrtvovanje	Žrtva
Bošnjaka/Bosne	40	17	7	16	6	34
Hrvata/Hrvatske	6	2	2	2	2	4
Srba (Crnogoraca) /Srbije, Crne Gore	4	2	-	2	2	2
Jugoslavije	5	1	2	3	-	5
<b>Ukupno</b>	<b>55</b>	<b>22</b>	<b>11</b>	<b>23</b>	<b>10</b>	<b>45</b>

U bosanskim udžbenicima je (tabela 16) ukupno 55 tekstova u kojima se govori o stradanju navedenih naroda/država. U 72,7% slučajeva stradavaju Bošnjaci i Bosna. Ostali su podjednako zastupljeni. Skoro podjednak je broj tekstova u kojima stradavaju pojedinci (23) i narod (22). Prema načinu stradavanja sasvim dominiraju tekstovi u kojima se govori o žrtvi (45 ili 81,8%), što je (žrtva) posljedica aktivnosti drugih. Po tome ko stradava i po načinu stradavanja ne postoje razlike između Bošnjaka/Bosne i drugih.

Tabela 17

Broj tekstova u hrvatskim udžbenicima u kojima se govori o stradanjima

Stradanja	Ukupno	Ko strada			Način stradanja	
		Narod, država	Grupe	Pojedinci	Samožrtvovanje	Žrtva
Bošnjaka/Bosne	-	-	-	-	-	-
Hrvata/Hrvatske	54	19	25	10	9	45
Srba (Crnogoraca) /Srbije, Crne Gore	2	1	1	-	-	2
Jugoslavije	1	1	-	-	-	-
<b>Ukupno</b>	<b>57</b>	<b>21</b>	<b>26</b>	<b>10</b>	<b>9</b>	<b>48</b>

Tabela 18

Broj tekstova u srpskim udžbenicima u kojima se govori o stradanjima

Stradanja	Ukupno	Ko strada			Način stradanja	
		Narod, država	Grupe	Pojedinci	Samožrtvovanje	Žrtva
Bošnjaka/ Bosne	-	-	-	-	-	-
Hrvata/ Hrvatske	-	-	-	-	-	-
Srba (Crnogoraca)/ Srbije, Crne Gore	55	30	10	15	12	43
Jugoslavije	9	-	4	5	1	8
Ukupno	64	30	14	20	13	51

Prema broju tekstova u kojima se govori o stradanju ne postoje skoro nikakve razlike između hrvatskih i srpskih udžbenika. U oba slučaja riječ je skoro isključivo o stradanju "Nas" (u hrvatskim udžbenicima takvih je 94,7% tekstova, a u srpskim 85,9%) U srpskim udžbenicima nema ni jednog teksta o stradanju Bošnjaka i Hrvata. U slučaju načina stradanja, kao i u bosanskim udžbenicima, dominiraju tekstovi u kojima se govori o žrtvi. U hrvatskim je udžbenicima, međutim, najviše tekstova koji govore o stradanju grupe (45,6% prema 21,8% u srpskim), a u srpskim o stradanju naroda (46,9% prema 36,8% hrvatskih). Iz podataka prikazanih u tabelama 16, 17 i 18 vidi se da gledano iz perspektive čitaoca (učenika) postoji (sa manjim odmakom u bosanskim udžbenicima) skoro isključivo "Naše" stradanje. Drugi se i na ovaj način isključuju.

Slični tekstovima o stradanju su i tekstovi o pobjedama, s tom razlikom što je tekstova o pobjedama manje nego što je onih o stradanjima. U bosanskim udžbenicima je 38 tekstova u kojima se govori o pobjedama, u hrvatskim 45, a u srpskim 32. U svima dominiraju "Naše" pobjede: takvih tekstova je u bosanskim udžbenicima 28 ili 73,7% (ostale pobjede su: hrvatske – 3, srpske – 5 i jugoslavenske –2), hrvatskim 45 (dakle, sve), a u srpskim 28 ili 87,5% (ostale su: bosanske –1, hrvatske – 2 i jugoslavenske –1).

U bosanskim i hrvatskim udžbenicima "pobjednici" su kao i "stradalnici": u bosanskim to su narod/država (17) i pojedinci (15), a u hrvatskim – grupe (23). U srpskim, pak, udžbenicima za razliku od "žrtve" (narod/država) "pobjednici" su pojedinci (17). I u pobjedama, kao i u slučaju stradanja, drugi su isključeni. Ova uključivanja/isključivanja "Nas" i "Drugih" kao žrtva i kao pobjednika pokazuju se kao konstruktivsko uporište analiziranih čitanki. To, međutim, ne znači da su "Drugi", u izgradnji slike o "Nama", u potpunosti odsutni. Isključivanje "Drugog" može se

333  
 obavljati na različite načine, pa i tako što ga se nastoji uključiti je, kako kaže Taylor (2001: 106), "upereno protiv drugih načina postojanja je, (priznaje ga se tako što ga se nastoji asimilirati, poništiti) ili tako što je" (u sukobima, pogotovo ratnim) kao predmet "Naše" zaokupljenosti am (Hodžić, 1999.) služi, a djelujući iz reducirane, binarne logike, za formiranje nje i održavanje vlastitog (kolektivnog) identiteta, jer "poblize oznaka-iravanje onoga što čini etnički identitet odvija se tek nakon što X (tj. ča-prizna postojanje ne-X", a samo priznanje ne sadrži nužno (što zavisi od vrste odnosa ili dodira) negativno vrijednosno određenje (Deverux, od 1990: 217). Tako su i u ovim udžbenicima "Drugi" uključeni tek onada, kada se govori o neprijateljima i protivnicima koji nam nanose štetu, ometaju ostvarenje naših htijenja i sl.

Tabela 19

Broj tekstova u kojima se spominju neprijatelji prema tome čiji je udžbenik

Imaju neprijatelja	Bosanski udžbenici	Hrvatski udžbenici	Srpski udžbenici
Bošnjaci/Bosna	39	1	-
Hrvati/Hrvatska	6	54	3
Srbi (Crnogorci)/Srbija, Crna Gora	2	2	48
Jugoslavija	4	-	3
Ukupno	51	57	54

U bosanskim udžbenicima 12 je tekstova (23,5%) u kojima i oni drugi imaju neprijatelja; u hrvatskim je takvih 5,3%, a u srpskim 11,1% (tabela 19)

Neprijatelj ili protivnik koji nam nanosi štetu itd. prije svega je vezan uz narod/državu. Tako, u bosanskim udžbenicima od ukupnog broja tekstova u kojima se spominje neprijatelj Bošnjaka/Bosne njih 19 (ili 48,7%) pojam neprijatelja veže uz narod/državu (neprijatelj Bošnjaka/Bosne). Da Bošnjaci kao pojedinci imaju neprijatelja spominje se u 12 tekstova (30,8%), a kao grupa u 8 tekstova (20,5%). U hrvatskim udžbenicima neprijatelj Hrvata/Hrvatske kao naroda/države spominje se u 32 teksta (59,3%). Ostalo se odnosi na grupe (16 ili 29,6%) i pojedince (6 ili 11,1%). U srpskim udžbenicima pojam neprijatelj se u 31 tekstu (64,6%) veže uz narod/državu (Srbe/Srbiju itd.). Ostalo se odnosi na pojedince (9 ili 18,7%) i grupe (8 ili 16,7%).

Tabela 20

Rangovi najčešćih "Naši" neprijatelja u "našim" udžbenicima?

Najčešći neprijatelji Bošnjaka/Bosne u bosanskim udžbenicima (broj tekstova)		Najčešći neprijatelji Hrvata/Hrvatske u hrvatskim udžbenicima (broj tekstova)		Najčešći neprijatelji Srba/Srbije u srpskim udžbenicima (broj tekstova)	
Turci/Turska	7	Turci/Turska	17	Turci/Turska	28
Srbi/Srbija	7	Nijemci/Njemačka	7	Nijemci/Njemačka	3
Austro-Ugarska	5	Austro-Ugarska	6	Austro-Ugarska	2
Nijemci/Njemačka	4	Mlečani, Italija	5	Bugari/ Bugarska	2
Mađari/ Mađarska	2	Srbi/Srbija	5	Hrvati/ Hrvatska	2
Hrvati/ Hrvatska	1	Mađari/ Mađarska	4		

Bošnjaci/Bosna se niti u tekstovima hrvatskih niti u tekstovima srpskih udžbenika ne spominju kao hrvatski ili srpski neprijatelji. Jugoslavija se u hrvatskim udžbenicima kao neprijatelj hrvatskog naroda/države spominje u 2 teksta. Takvog spominjanja nema u tekstovima bosanskih i srpskih udžbenika. U tekstovima srpskih udžbenika Turci/Turska kao neprijatelji u najvećem se broju slučajeva vežu uz narod/državu (21 ili 75,0%), u hrvatskim uz grupu (8 ili 47,1%), a u bosanskim podjednako narod/državu i pojedinca (3). Neprijateljstvo Austro-Ugarske u bosanskim se udžbenicima odnosi na narod/državu (4 od 5). U hrvatskim udžbenicima Nijemci/Njemačka kao neprijatelj isključivo su vezani uz narod/državu (7), a pretežno Austro-Ugarska (5), Mlečani i Italija (3) i Srbi/Srbija (3). U bosanskim udžbenicima Srbi/Srbija kao neprijatelj se podjednako vežu uz narod/državu i grupu (3). Vidimo da se Srbi/Srbija kao neprijatelji u relativno značajnom broju spominju u tekstovima bosanskih i hrvatskih udžbenika. Takav slučaj nije sa Hrvatima/Hrvatskom u bosanskim i srpskim udžbenicima, a Bošnjaci/Bosna kao neprijatelji se ne spominju ni u hrvatskim ni u srpskim čitankama. Dominacija Turaka kao neprijatelja, posebno u srpskim čitankama, svakako je u vezi s brojem u njima uvrštenih epskih pjesama, kako narodnih tako i autorskih. U jednom nedavno provedenom istraživanju (Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici) D. Đukić je pokazao da se u epskoj poeziji (u kojoj "klasične deseteračke pjesme, ali i bugarštice, preferiraju prikazivanje epskog događaja nad njegovim ocjenjivanjem", a u "pisanoj autorskoj epici... vidljivo je inteziviranje aksiološke funkcije"), pojavljuju četiri tipa protivnika: Snažni Ratnik (Suparnik), Nasilnik (Zulmćar), Vjerski Neprijatelj (Nevjernik, Krivovjernik) i Osvajač. Prvi se na jednoj mogućoj aksiološkoj skali pojavljuje na pozitivnoj, a ostala trojica na negativnoj strani. Najudaljeniji su Snažni Ratnik i Nasilnik (Đukić, 1998: 189 i 196). Dok prvi, kao snažan ratnik, kao junak, vitez, delija i sl. svoju ulogu može dijeliti s Mi-taborom, drugi kao

nasilnik, zulumčar, krvnik to ne može; naprotiv, može se govoriti o njegovoj satanizaciji (Dukić, 1988: 191 i 192). Figura protivnika, nezavisnoga koje mjesto zauzima na aksiološkoj skali, u najvećem broju slučajeva pripada istom etnonimu, skoro se uvijek radi o Turcima, pa se može, s jedne strane, govoriti o stvorenoj slici Turaka (Drugog) u hrvatskoj kulturi (naravno, i u drugim kulturama koje stvaraju istu ili sličnu sliku), ali i s druge strane, "proučavanjem Protivnika odnosno Drugog čija se "aksiologija u pravilu kreće zonom negativnog vrijednovanja (određenoj kulturi posredno se mogu konstruirati odrednice njena identiteta" (Dukić, 1998: 199). Zbog ovog "kretanja u zoni negativnog vrijednovanja" autor svoje proučavanje figure Protivnika u povijesnoj epici na kraju svoje studije označava terminom *antropologije zla*. Dakle, u hrvatskoj povijesnoj epici (narodnoj i autorskoj) 1. figure protivnika u najvećem broju slučajeva pripadaju Turcima i 2. kao Protivnik, Drugi -koji se nalazi u zoni negativnog vrijednovanja – ipak nije u potpunosti isključen iz "Naših" vrijednosti (Snažni Ratnik). Slična analiza bosanske i srpske povijesne epike dala bi vjerovatno slične rezultate. Turci, kao onaj Drugi u tekstovima hrvatskih i srpskih udžbenika pojavljuju se na prvom mjestu. Oni su, vidjeli smo, najčešći neprijatelji. Visoko su rangirani i u bosanskim udžbenicima, gdje zajedno sa Srbima/Srbijom dijele prvo mjesto. Oni zauzimaju neko posebno i istaknuto mjesto, ponajviše u srpskim, a zatim u hrvatskim, pa i bosanskim čitankama. Turci, dakle, kao bosansko-hrvatsko-srpski topos. Ako se u potpunosti, skoro u potpunosti ili u značajnoj mjeri međusobno isključuju, Turci su im polje susreta, gdje se zajedno nalaze. Prezentirana književna djela u analiziranim udžbenicima su, vidimo, neka vrsta sjećanja na prošlost, koja se pojavljuju kroz više generacija postaju (ili to nastoje postati) skladništa kolektivnog pamćenja. S drugim su podacima iz prošlosti (historijskim ili kvazi-historijskim, fiktivnim ili kvazi-fiktivnim) pohranjena u skladište identiteta nacionalne zajednice. U tome se nalazi i aktivna veza između povjesti i povjesti književnosti, bar one koja (kao reprezentant) funkcioniše kao udžbenička književnost (lektira). Ovaj uvid potvrđuje se i podacima (ne samo onim koji se odnose na Turke, kao zajedničkog mjesta u konstrukciji nacionalne zajednice) o drugim etnonimima, tj. spominjanju naroda (narod, država, grupa, pojedinac) u analiziranim udžbenicima. Takvih spominjanja najviše je u tekstovima bosanskih udžbenika (457), zatim hrvatskim (375), a najmanje u srpskim (282). Svakaako, najčešće se spominju pripadnici naroda kome je udžbenik i namijenjen: Bošnjaci u bosanskim udžbenicima (20,4% od ukupnog – 457), Hrvati u hrvatskim udžbenicima (42,4%) i Srbi u srpskim udžbenicima (34,8%). U bosanskim udžbenicima najčešće spominjanje ostalih naroda/država je slijedeće: Hrvati/Hrvatska – 35 puta, Srbi/Srbija –31, Turci/Turska –23, Francuzi/Francuska –22, Austrija, Austro-Ugarska –20, Nijemci/Njemačka –18, Talijani/Italija –13 itd. U hrvatskim udžbenicima: Turci/Turska –



Tabela 20

Rangovi najčešćih "Naši" neprijatelja u "našim" udžbenicima?

Najčešći neprijatelji Bošnjaka/Bosne u bosanskim udžbenicima (broj tekstova)		Najčešći neprijatelji Hrvata/Hrvatske u hrvatskim udžbenicima (broj tekstova)		Najčešći neprijatelji Srba/Srbije u srpskim udžbenicima (broj tekstova)	
Turci/Turska	7	Turci/Turska	17	Turci/Turska	28
Srbi/Srbija	7	Nijemci/Njemačka	7	Nijemci/Njemačka	3
Austro-Ugarska	5	Austro-Ugarska	6	Austro-Ugarska	2
Nijemci/Njemačka	4	Mlečani, Italija	5	Bugari/ Bugarska	2
Mađari/ Mađarska	2	Srbi/Srbija	5	Hrvati/ Hrvatska	2
Hrvati/ Hrvatska	1	Mađari/ Mađarska	4		

Bošnjaci/Bosna se niti u tekstovima hrvatskih niti u tekstovima srpskih udžbenika ne spominju kao hrvatski ili srpski neprijatelji. Jugoslavija se u hrvatskim udžbenicima kao neprijatelj hrvatskog naroda/države spominje u 2 teksta. Takvog spominjanja nema u tekstovima bosanskih i srpskih udžbenika. U tekstovima srpskih udžbenika Turci/Turska kao neprijatelj u najvećem se broju slučajeva vežu uz narod/državu (21 ili 75,0%), u hrvatskim uz grupu (8 ili 47,1%), a u bosanskim podjednako narod/državu i pojedinca (3). Neprijateljstvo Austro-Ugarske u bosanskim se udžbenicima odnosi na narod/državu (4 od 5). U hrvatskim udžbenicima Nijemci/Njemačka kao neprijatelj isključivo su vezani uz narod/državu (7), a pretežno Austro-Ugarska (5), Mlečani i Italija (3) i Srbi/Srbija (3). U bosanskim udžbenicima Srbi/Srbija kao neprijatelj se podjednako vežu uz narod/državu i grupu (3). Vidimo da se Srbi/Srbija kao neprijatelji u relativno značajnom broju spominju u tekstovima bosanskih i hrvatskih udžbenika. Takav slučaj nije sa Hrvatima/Hrvatskom u bosanskim i srpskim udžbenicima, a Bošnjaci/Bosna kao neprijatelji se ne spominju ni u hrvatskim ni u srpskim čitankama. Dominacija Turaka kao neprijatelja, posebno u srpskim čitankama, svakako je u vezi s brojem u njima uvrštenih epskih pjesama, kako narodnih tako i autorskih. U jednom nedavno provedenom istraživanju (Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici) D. Dukić je pokazao da se u epskoj poeziji (u kojoj "klasične deseteračke pjesme, ali i bugarštice, preferiraju prikazivanje epskog događaja nad njegovim ocjenjivanjem", a u "pisanoj autorskoj epici... vidljivo je inteziviranje aksiološke funkcije"), pojavljuju četiri tipa protivnika: Snažni Ratnik (Suparnik), Nasilnik (Zulmčar), Vjerski Neprijatelj (Nevjernik, Krivovjernik) i Osvajač. Prvi se na jednoj mogućoj aksiološkoj skali pojavljuje na pozitivnoj, a ostala trojica na negativnoj strani. Najudaljeniji su Snažni Ratnik i Nasilnik (Dukić, 1998: 189 i 196). Dok prvi, kao snažan ratnik, kao junak, vitez, delija i sl. svoju ulogu može dijeliti s Mi-taborom, drugi kao

nasilnik, zulumčar, krvnik to ne može; naprotiv, može se govoriti o njegovoj satanizaciji (Dukić, 1988: 191 i 192). Figura protivnika, nezavisno toga koje mjesto zauzima na aksiološkoj skali, u najvećem broju slučajeva pripada istom etnonimu, skoro se uvijek radi o Turcima, pa se može, s jedne strane, govoriti o stvorenoj slici Turaka (Drugog) u hrvatskoj kulturi (naravno, i u drugim kulturama koje stvaraju istu ili sličnu sliku), ali i s druge strane, "proučavanjem Protivnika odnosno Drugog čija se "aksiologija u pravilu kreće zonom negativnog vrijednovanja (određenoj kulturi posredno se mogu konstruirati odrednice njena identiteta" (Dukić, 1998: 199). Zbog ovog "kretanja u zoni negativnog vrijednovanja" autor svoje proučavanje figure Protivnika u povijesnoj epici kraju svoje studije označava terminom *antropologije zla*. Dakle, u hrvatskoj povijesnoj epici (narodnoj i autorskoj) 1. figure protivnika u najvećem broju slučajeva pripadaju Turcima i 2. kao Protivnik, Drugi -koji se nalaze u zoni negativnog vrijednovanja – ipak nije u potpunosti isključen iz "Naših" vrijednosti (Snažni Ratnik). Slična analiza bosanske i srpske povijesne epike dala bi vjerovatno slične rezultate. Turci, kao onaj Drugi u tekstovima hrvatskih i srpskih udžbenika pojavljuju se na prvom mjestu. Oni su, vidjeli smo, najčešći neprijatelji. Visoko su rangirani i u bosanskim udžbenicima, gdje zajedno sa Srbima/Srbijom dijele prvo mjesto. Oni zauzimaju neko posebno i istaknuto mjesto, ponajviše u srpskim, a zatim u hrvatskim, pa i bosanskim čitankama. Turci, dakle, kao bosansko-hrvatsko-srpski topos. Ako se u potpunosti, skoro u potpunosti značajnoj mjeri međusobno isključuju, Turci su im polje susreta, gdje se zajedno nalaze. Prezentirana književna djela u analiziranim udžbenicima su, vidimo, neka vrsta sjećanja na prošlost, kaja, kada se pojavljuju kroz više generacija postaju (ili to nastoje postati) skladništa kolektivnog pamćenja. S drugim su podacima iz prošlosti (historijskim ili kvazi-historijskim, fiktivnim ili kvazi-fiktivnim) pohranjena u skladište identiteta nacionalne zajednice. U tome se nalazi i aktivna veza između povjesti i povjesti književnosti, bar one koja (kao reprezentant) funkcioniše kao udžbenička književnost (lektira). Ovaj uvid potvrđuje se i podacima (ne samo onim koji se odnose na Turke, kao zajedničkog mjesta u konstrukciji nacionalne zajednice) o drugim etnonimima, tj. spominjanju naroda (narod, država, grupa, pojedinac) u analiziranim udžbenicima. Takvih spominjanja najviše je u tekstovima bosanskih udžbenika (457), zatim hrvatskim (375), a najmanje u srpskim (282). Svako, najčešće se spominju pripadnici naroda kome je udžbenik i namijenjen: Bošnjaci u bosanskim udžbenicima (20,4% od ukupnog – 457), Hrvati u hrvatskim udžbenicima (42,4%) i Srbi u srpskim udžbenicima (34,8%). U bosanskim udžbenicima najčešće spominjanje ostalih naroda/država je slijedeće: Hrvati/Hrvatska – 35 puta, Srbi/Srbija –31, Turci/Turska –23, Francuzi/Francuska –22, Austrija, Austro-Ugarska –20, Nijemci/ Njemačka –18, Talijani/Italija –13 itd. U hrvatskim udžbenicima: Turci/Turska –

26, Talijani/Italija –16, Srbi/Srbija –15, Bošnjaci/Bosna –13, Francuzi/Francuska –13, Nijemci/Njemačka –12, Mađari/Mađarska –11, Rusi/Rusija –11, itd., a u srpskim: Turci/Turska –35, Bošnjaci/Bosna – 15, Nijemci/Njemačka –13, Francuzi/Francuska –11, Hrvati/Hrvatska –11, Slovenci/Slovenija –11, Rusi/Rusija –8, itd. Uz "Nas" tu su najčešće "Nama" referentni "Drugi" – oni koji se najčešće spominju i u "Našoj" nacionalnoj povijesti, s kojima dijelimo prošlost i sjećanje na nju. I ovdje, kao u slučaju Turaka-neprijatelja, u čitankama sve tri produkcije oni "Drugi" su skoro istovijetni. I oni se, mada ne na isti način kao Turci-neprijatelji, nalaze u polju zajedničkog iskustva. Tako, nacionalne književnosti, kao organizirane cjeline, koje bi htjele biti ekskluzivne, uspostavljanjem veza s općom povijesti (bez čega ne mogu obavljati svoj zadatak), onog "Drugog" kojeg se nastoji isključiti, makar i posredno i nenadano, uključuju u "Našu" priču. Opća se povijest, pa i kada se radi o povijesti jednog naroda/države, pojavljuje kao polje susreta s "Drugim" koji, i ako je u sukobu s "Nama", nužno ne mora biti u potpunosti negativno vrednovan (slučaj Snažnog Ratnika). Mjesto koje on zaposjeda u funkciji je izgradnje neke ciljane, uvjerljive i koherentne slike o "Nama", određeno je, dakle, nekim višim svrhama, pa od toga i zavisi kako će se pojaviti u "Našoj" (re)konstruiranoj povijesti književnosti. Ono što je obuhvaćeno nazivom nacionalna književnost na više se načina isprepliće sa općom i nacionalnom poviješću. Organizacija književnih djela u šire cjeline jedan je od načina kojima se postiže ta isprepletenost. Analizirane gimnazijske čitanke ne tvore se "po primjeni kriterija aktualnosti" (kao npr. austrijske i mađarske čitanke), već "naglašavaju povijesni pristup književnih kretanja" (Benjak, 2001: 233). One tako predstavljaju neku vrstu povijesti književnosti ili s obzirom na to da u njima dominiraju tekstovi iz nacionalnih književnosti (u hrvatskim 3/4, a srpskim 2/3) one su zapravo prije svega povijesti nacionalnih književnosti. Konstrukcija povijesti nacionalne književnosti u kojoj se nastoji uspostaviti neko, unutar sebe, koherentno i jedinstveno kretanje od nekog početka pa sve do savremenosti "možda nije bez obuhvatnije pouke: čvrsta povezanost jezika, književnosti i povijesti, vjerovanje da kronološki poredana književna djela skupine ljudi što se naziva narodom imaju smislenu povijest, isplaćuju naš dug prošlim vremenima uvjerenjem da prošlost sa svojim određenim bićem postoji izvan nas, da krvna, prostorna ili vremenska bliskost nužno proizvode tvrdi činjenični kompleks povijesti" (Ivić, 1996.: 123). Za takve povijesti književnosti, u kojima se inače raznorodno gradivo "ujedinjuje, uređuje, ispisuje i pripovijeda, dobiva značenje i smjer, preobražuje u povijest", N. Ivić će reći da su tradicionalne, da još uvijek "vladaju našim naučavanjem književnosti", te da "ukazuju na devetnaestostoljtnu nacionalne i građanske sustave legitimiranja, sanjane u ovim krajevima ali nikad potpuno ostvarene: nužnost povijesti književnosti djelomično je i plod prošlostoljetnog sna o organskoj cjelovitosti naroda i njihovih kultura kroz povijest" (Ivić, 1996: 123 i 125). U konstrukciji čitanki, udžbenika koji

služe kao osnova za nastavu književnosti, ne radi se samo o selekciji književnih dijela i vrsti njihove opreme, već i o selekciji koncepata. posredovano, književno dijelo dopire do čitaoca (učenika). Analizirani udžbenici sve tri produkcije konstruiraju se na isti način, koriste se sociokulturnom i književnoteorijskom matricom, istim konceptom. cija koncepata i tekstova dopunjena je selekcijom (a ponegdje) i izlučenjem tekstova onog Drugog. Time, međutim, Drugi, nezavisno od kako je označen, nije mogao biti i sasvim isključen. Naprotiv, on kad, u konstruiranju vlastitog identiteta, zadobija odlučujuću važnost.

\* \* \*

Provedena analiza sadržaja bosanskih, hrvatskih i srpskih čitanke pokazuje njihovu temeljnu sličnost, ali i neke značajne, ponekad i sistemske razlike.

U pogledu objima i opreme osnovnih tekstova te grafičkog uređenja izdvajaju se hrvatski udžbenici, a unutar njih oni osnovnoškolski. Tekstovi u hrvatskim udžbenicima su kraći i mnogobrojniji (što može implicirati veću raznolikost), ali posebno, ono što njih odlikuje je oprema (grafička i metodička) koja se odnosi na osnovni tekst. Ovi udžbenici nisu, samo zbirke književnih tekstova. Osnovni tekstovi su praćeni raznim uputstvima (pitanja, zadaci, interpretacije) za razumijevanje teksta, se učenicima, s jedne strane, značajno olakšava čitanje tekstova, a s druge strane, i upravo zbog toga, povećavaju se i zahtjevi za kritičko čitanje književnog teksta. Hrvatske se čitanke izdvajaju i po tome što je u njima, u odnosu na druge produkcije, znatno više tekstova književnoteorijskog karaktera.

Sadržinski, analizirani udžbenici u svojim osnovnim konstrukcijskim uporištima (književne forme, teme, vrijednosne poruke, slika "Nas" i "Drugih") pokazuju veliku srodnost. Razlog ove srodnosti valja potražiti u izboru iste matrice za prikazivanje i organiziranje književnopovijesne građe. To je devetnaestostoljetna, dakle već sasvim tradicionalna matrica, koncepcija kojom se stvarala i održavala nacija kao povijesno i organski jedinstveno društveno biće. Tu istu funkciju izgleda da obavlja i danas. Ne iznenađuje zato podatak da su u svim analiziranim nacionalnim produkcijama gimnazijskih čitanke najviše zastupljena djela iz doba romantizma i realizma, djela koja su i sama učestvovala u formiranju nacije i njihovog identiteta.

Analiza je pokazala da postoje neke razlike koje su konstrukcijske naravi. One su posljedica postupaka isključivanja Drugih. Riječ je prije svega o odnosu nacionalnih i ostalih književnosti: nacionalnih književnosti i svjetske književnosti, nacionalnih književnosti čiji su analizirani udžbenici, te njihove književnosti i ostalih južnoslavenskih književnosti. U svim ovim aspektima ustanovljena je značajna razlika između bosanskih udžbenika, s jedne, i hrvatskih i srpskih udžbenika, s druge strane. Bo-

sanski udžbenici su najmanje nacionalno ekskluzivni te stoga više od drugih otvoreni prema svjetskoj i ostalim južnoslavenskim književnostima. Hrvatski i srpski udžbenici se, pak, razlikuju s obzirom na uključenost/isključenost njihovih nacionalnih književnosti, te s obzirom na uključenost/isključenost ostalih južnoslavenskih književnosti. U ovome hrvatski su udžbenici znatno isključiviji od srpskih, u njima ne postoji ni jedan tekst iz srpske književnosti. Riječ je o radikalnom raskidu sa već stoljetnom školsko-književnom praksom. Udžbenici sve tri produkcije koriste se isključivanjem nekih karakteristika za koje se smatra da pripadaju Drugim. To su pismo (latinica – cirilica) i vjerski tekstovi (*Novi zavjet*, *Kur'an*). Isključenja Drugog (književnih tekstova, jednog od dva pisma i jednog od dva temeljna vjerska djela religija knjige ili objave) ukazuju na način upotrebe "Naše" tradicije u izgradnji novih nacionalnih identiteta. U njima nema mjesta za onog Drugog.

I na kraju, provedena analiza pokazuje da udžbenici računaju na čitaoca koji, s jedne strane, treba razumjeti vrijednosti književnosti i vrijednosti u književnosti (kao općih ljudskih i društvenih vrijednosti, koje mogu, međutim, biti kolonizirane novim zahtjevima i potrebama), ali s druge strane (s djelimičnim izuzetkom bosanskih udžbenika), računaju na "Našeg", strogo nacionalnog čitaoca. Ova kalkulacija je, zapravo, proizvodnja poželjnog čitaoca. Još jednom se pokazuje da povijesna zbivanja, pa i ona kraćeg trajanja, svoju potvrdu traže i u obavezujućoj školskoj književnosti. Konceptijski tradicionalno uređenje književne građe i postupci isključivanja Drugog glavna su obilježja tih nastojanja. Da li se time dopire do modernog viđenja svijeta koje počiva na "polivalentnosti, u sposobnosti da apsorbuje, zapaža i vrednuje izraze najraznorodnijih kultura" (Kosik, 1967: 160) ili se potvrđuje odsustvo sposobnosti kritičkog uvida u vlastite tradicije i njihove mogućnosti?

## Literatura

- Benjak, Mirjana (2001): *Književnost(i) u kontaktu: suvremena srednjoevropska pripovijedna proza u gimnazijskoj nastavi književnosti*. – Rijeka: Izdavački centar Rijeka, 276.
- Biti, Vladimir (1997): *Pojmovnik suvremene književne teorije*. – Zagreb: Matica hrvatska, 479.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Što znači govoriti*. – Zagreb: Naprijed, 210.
- Devereux, Georges (1990.): *Komplementaristička etnopsihoanaliza*. – Zagreb: August Cesarec, 473.
- Duda, Dean (2002): *Kulturni studiji: ishodišta i problemi*. Zagreb: AGM, 136.
- Dukić, Davor (1998): *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. – Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 206.
- Havelock, Eric/ Havelok, Erik (1991): *Muza uči da piše*. Novi Sad: Svetovi, 176.
- Hodžić, Alija (1999): Zaokupljenost drugim, u: *Mediji i rat*. Beograd: Agencija ARGUMENT i Centar za istraživanje tranzicije i civilnog društva, 23 – 53.

- Ivić, Nenad (1996): *Kombolova povijest književnosti kao sinegdoha poezije*. – *Kvorum*, Zagreb, 12 (1996) 6: 120 – 140.
- Jauss, Hans Robert (1978): *Estetika recepcije*. Beograd: Nolit, 457.
- Kosik, Karel (1967): *Dijalektika konkretnog*. Beograd: Prosveta, 251.
- Ledić, Jasminka (1999): *Škola i vrijednosti*. – Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 112.
- Milosavljević, Olivera (2002): *Izbor ili nametanje tradicije*. – *Republika*, Beograd, 14 (2002) 281: 17 – 30.
- Močnik, Rastko (1999): *Koliko jašizma?* – Zagreb: Arkzin, 160.
- Solar, Milivoj (1981): *Smrt Sancha Panze*. – Zagreb: Matica hrvatska, 23.
- Šabić, Ana Gabriјela (1992): *Čitanke u Europi (1)*. – *Napredak*, Zagreb, (1992) 1: 71 – 82.
- Šabić, Ana Gabriјela (1992a): *Čitanke u Europi (2)*. – *Napredak*, Zagreb, (1992) 3: 280 – 293.
- Taylor, Charles/ Tejlor, Čarls (2000): *Prizivanje građanskog društva*. Beograd: Beogradski krug, 410.



---

**Božidar Jakšić**

Institut za filozofiju  
i društvenu teoriju  
Beograd, Srbija

## ROMI U SRBIJI: DISKRIMINACIJA I INTEGRACIJA

Istraživanje uslova života romskih porodica u Srbiji<sup>1</sup> bilo je usmereno u dva osnovna pravca: da utvrde, koliko je to moguće, socijalne uslovi i kvalitet života romskih porodica u Srbiji, a takođe da se ispituju socijalna očekivanja i odnosi unutar romske populacije i između Roma i njihovih suseda neroma, s obzirom na mogućnosti integracije.

Ispitivanjem socijalnih uslova i kvaliteta života romskih porodica u Srbiji bili su obuhvaćeni: struktura i brojnost porodice, uslovi stanovanja, izvori prihoda, kolovanje, obrazovanje i kvalifikacije, te globalni podaci o zdravstvenom stanju.

Socijalna očekivanja i odnosi, s posebnim naglaskom na mogućnosti integracije, istraživani su u romskim i neromskim porodicama, a ispitivani su: odnosi u romskoj porodici i odnosi prema susedima Romima, odnosi prema neromskim susedima, odnos neromskih suseda prema Romima, očekivanja od budućnosti i stav prema integraciji i romskih i neromskih porodica.

Najšire shvaćen cilj istraživanja se jednostavno može formulisati kao nastojanje da se otkriju putevi i načini da Romi ne budu samo predmet delatnosti i »brige« centara za socijalni rad i policije, nego ravnopravni i ekonomski nezavisni građani.

Jedinica anketnog istraživanja bila je, dakle, porodica koja je ne samo u romskoj kulturi i tradiciji osnovna ćelija socijalnog života i temelj unutrašnje solidarnost romske zajednice. Ispitivanje romskih i neromskih

---

<sup>1</sup> Rad je zasnovan na rezultatima socijalnog istraživanja *Romska naselja, uslovi života i mogućnosti integracije Roma u Srbiji*, koje su podržali Beogradska kancelarija OXFAM (Oxford, Velika Britanija) i Savezno ministarstvo za nacionalne i etničke zajednice, a rađen je u okviru realizacije šireg projekta u IFDT, broj 1926 *Društvenorazvojne mogućnosti Srbije/Jugoslavije u evropskim i svetskim procesima* po ugovoru sa Ministarstvom za nauku, tehnologiju i razvoj vlade Srbije. Anketirano je 700 romskih porodica i 350 porodica, suseda Roma (Srba, Albanaca, Mađara), na teritoriji Republike Srbije, bez Kosova, prema uzorku dobijenom od saradnika Republičkog zavoda za statistiku Srbije iz Beograda, a na osnovu rezultata službenog popisa stanovništva iz 1991. godine. U prvom koraku uzorak je bio kvotni, a u drugom pro-slučajni.



porodica trebalo je da pokaže da li je i pod kojim uslovima integracija Roma, a posebno raseljenih Roma moguća – ako je uopšte moguća<sup>2</sup>.

### Nekoliko opštih podataka o socijalnom položaju i stanju romske porodice u Srbiji

Prosečna ispitivana romska porodica ima nešto preko 5 članova (5,32). Više od polovine tih porodica ima preko pet članova, a 55 porodica ili 7,9% su izuzetno brojne – preko 11 članova. Pojedinačno, najbrojnije su romske porodice do 5 članova (338 porodica), ali zbirno posmatrano, porodice preko pet članova su brojnije.

Većina romskih porodica smatra sebe vlasnikom prostora u kojem stanuje (58.3 – %), stanarsko pravo ima svega 35 porodica (5.0 %), u neuslovnim kućercima žive 182 porodice (26.05 %), dok su podstanari ili bez stalnog boravišta 69 porodica (9.8 %). Svega pet ispitivanih romskih porodica koristi stanove solidarnosti, mada Romi čine većinu depriviranog stanovništva. Njihovi susedi neromi – i sami većinom siromašni – su ipak u boljoj situaciji: 77.7 % poseduje kuću ili stan u svojini, 12.3 % živi u neuslovnim kućama, stanarsko pravo uživa 4.9 %, a podstanari su u 5.2 % slučajeva.

#### Posedovanje kućnih aparata u porodičnom domaćinstvu

	Pose- duje	%	Ne pose- duje	%	Bez odgo- vora	%
Električni šporet	468	66.9	224	32.0	8	1.1
Frižider	466	66.6	231	33.0	3	0.4
Televizor	602	86.0	95	13.6	3	0.4
Muzički stub	184	26.3	512	73.1	4	0.6
Mašina za veš	234	33.4	461	65.9	5	0.7
Mašina za suđe	10	1.4	669	95.6	21	3.0
Video rekorder	187	26.7	509	72.7	4	0.6
Automobil	124	17.7	571	81.6	5	0.7

Opremljenost romskog domaćinstva savremenim kućnim aparatima jedan je od značajnih pokazatelja njihovog životnog standarda i ekonomskog statusa savremene porodice. U kakvoj se situaciji nalaze ispitivane romske porodice? Najbrojnije su one koje poseduju televizore – 86 %, električne štednjake i frižidere poseduje dve trećine porodica (66 %), mašine za veš jedna trećina (33 %), automobile – jedna šestina (17,7

<sup>2</sup> Osim anketnog terenskog ispitivanja romskih i neromskih porodica iskustvena građa bila prikupljana takođe iz ostalih izvora: opštinskih i regionalnih službi, organizacija Crvenog krsta, romskih udruženja i društava, medija, prethodnih objavljenih i neobjavljenih istraživanja. Članovi istraživačkog tima i njihovi saradnici na terenu su se služili takođe metodama deskripcije i posmatranja.

%), a mašine za pranje posuđa svega 1,4 %. Mašina za pranje posuđa je najređa u kući. Naravno, treba imati u vidu da je najčešće reč o starijim televizorima, frižiderima i drugim stvarima, tako da i sami veoma naglađan, poseduje praktično svaka romska porodica, a televizija im je im je najjeftinija kućna zabava. Gledaju filmove, snimaju svoje rođendane i druge porodične proslave, slušaju muziku.

Posebno je dramatičan broj nezaposlenih, 68,4%. Zbima stopa povremeno zaposlenih, na plaćenom odsustvu i nezaposlenih je 78,3 %. U zavodima za tržište rada stalno je prijavljeno u evidenciji nezaposlenih 57% domaćina/ca. Tom procentu treba dodati i 6.9 % onih koji se povremeno prijavljuju zavodima kao nezaposleni. Koji su razlozi da se ovaj podatak smatra izuzetno dramatičnim? Jednostavno, nezaposlenost se odnosi na domaćine/ce koji su u pravilu u porodicama najvitalniji i najodgovorniji za život ostalih članova.

Postoji još jedan podatak značajan za ovo razmatranje. Kvalifikaciona struktura Rroma se sporo i neznatno popravlja, ali se zaposlenost smanjuje. U posebno teškoj situaciji su Romi raseljeni sa Kosova. Za njih se može reći da su žrtve diskriminacije u zapošljavanju<sup>3</sup>. Ispitivani Romi zapošljavanje osećaju kao ključni problem za život porodice. Dosledno se izjašnjavaju i u prvi plan ističu zapošljavanje, u 51,6% slučajeva i naglašavaju da bi bilo šta radili u 38,3 % slučajeva. Stalno zaposlenje nekog od članova porodice se vidi kao ključni problem romskih porodica u skoro 90 % slučajeva.

## Diskriminacija, stereotipi i socijalna i etnička distanca

Različiti, prikriveni ili otvoreni oblici diskriminacije su, uz različite vidove segregacije, glavne prepreke procesima integracije Roma. S druge strane, otpor diskriminaciji, a naročito pojedinim diskriminatorskim ispadima, može da doprinese jačanju samosvesti Roma i njihovoj emancipaciji. A ako osude diskriminatorskih postupaka ustalasaju sve segmente javnog mnjenja, kao što je to bio slučaj kada su dvojica skinhedsa počinili veliki zločin i iz obesti 18. oktobra 1997. godine ubili malog Roma

<sup>3</sup> Romi su, kao što pokazuje sledeći slučaj, diskriminirani ne samo u zapošljavanju nego i u načinima gubljenja stalnog zaposlenja. Karakterističan je primer jednog broja Roma sa Kosova koji su bili stalno zaposleni "na železnici". Izbegli su u centralnu Srbiju, na primer u Kraljevo, zajedno sa Srbima takođe zaposlenim "na železnici". I dok Srbi nisu izgubili status stalno zaposlenih, Romi su taj status izgubili. Srbi, zaposleni u pravosudnim organima, prosveti i zdravstvenim institucijama dobijaju redovno izvesne mesečne «plate», dok su Romi dobili rešenja o otkazu. Objašnjenje da se u Kraljevu nisu prijavili na posao i da su zato dobili otkaze, zamenjeno je naknadnim, da je reč uglavnom o nekvalifikovanim radnicima «za kojima ne postoji potreba».

Jovanovića u centru Beograda<sup>4</sup>, onda je to znak jačanja građanske demokratske svesti u društvu kao celini. Iz perspektive ispitivanja mogućnosti integracije i procesa emancipacije Roma, veoma je značajno da otpori diskriminaciji Roma budu pod budnim okom sredstava javnog mnjenja i deo svesti svakog građanina, a ne samo Roma.

Sredstva javnog informisanja ponekad objave kratku vest o tome da neko romsko dete nije moglo biti upisano u školu, jer po rođenju nije bilo upisano ni u matične knjige rođenih. Danas su takve vesti sve ređe. U 619 od 700 ispitivanih romskih porodica svi članovi porodičnog domaćinstva imaju uredne dokumente. To je ogromna većina od 88.4 %. Većina članova porodice ima uredne dokumente još u 54 slučaja (7.7 %), a na dodatnih 14 slučajeva, 2.0 %. S problemom dokumenata suočavaju se uglavnom Romi sa Kosova. Ovo je važno zbog boljeg razumevanja problema segregacije i diskriminacije.

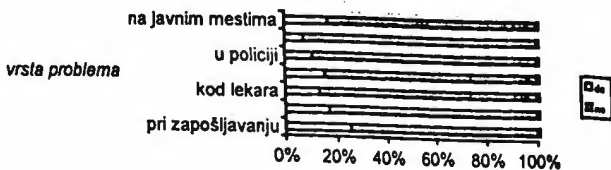
Drukčija je situacija kada se radi o skrivenoj ili otvorenoj diskriminaciji. Posebno treba imati u vidu da je diskriminacija u policiji i sudu uglavnom skrivena i da ispitanici ponekad nisu imali hrabrosti da iskažu stvarno osećanje. Ponekad se stiče se utisak da sami Romi ponekad ne prepoznaju skrivene, lukavo podmetnute, oblike diskriminacije. S druge strane, ima i obrnutih situacija. Tamo gde nema diskriminacije, na primer, kada je reč o intervenciji bilo kog državnog organa koji reaguju u skladu sa zakonskim propisima, Romi smatraju da su diskriminirani. Često je, naime, nepoznavanje formalnih mehanizama prakse javnih državnih organa, indikator niskog stupnja integracije Roma u život šire zajednice. Viši je stupanj diskriminacija neinstitucionalne prirode – «gledanje popreko».

Mnogi postupci koje većinsko stanovništvo doživljava kao diskriminatorske, Romi ne doživljavaju kao *diskriminaciju*. Osetljivost na diskriminaciju drugih i drukčijih ispoljava se na različit način u kulturi većinskog stanovništva i Roma. Moguće je da su Romi «oguglali» na hiljade raznih načina diskriminacije i sitnih provokacija. Objektivno diskriminacija je daleko viša nego što je Romi percipiraju, ali je ispod stopa zabeleženih u nekim drugim razvijenijim zemljama, kao što su Češka, Nemačka ili Bugarska. Diskriminacija je značajna tema u procesu demokratizacije društva i zahtevala bi posebna istraživanja. Diskriminacija je ispitivana na osnovu subjektivnih iskaza dobivenih u romskim porodicama. Na pitanje da li ste imali probleme zato što ste Romi: na javnim mestima, u sudu, u policiji, kod socijalnih službi, kod lekara, u školi, pri zapošljavanju, prvi odgovor je bio da su diskriminatorske postupke najviše doživljavali pri zapošljavanju, u 24.9 % slučajeva, a najmanje na sudu (7.1 %) i u policiji (10.3 %). U školama je osetilo diskriminatorske postupke 16.6 %, kod lekara 12.9 %, u socijalnim službama 15.0 %, na javnim mestima 16.3

<sup>4</sup> Videti Dragoljub Acković (priredio), *Oni su ubili njegove oči*, Rrominterpress, Beograd 1997, str. 605.

%, a «negde drugde» 11.0 %. Ova slika tačno izražava stavove Romali je ipak nepotpuna. Naime, Romi se, na primer, svakodnevno nalaze na javnim mestima, a sa sudskim organima se susreću jako retko. Odatle subjektivni iskazi mogu da zavaraju. Diskriminatorski postupci u sudu i u policiji nisu samo značajno opasniji i važniji od ispada na ulicima ili na stadionima, nego su učestaliji, mada su formalno uz procentualno niži.

Da li ste imali probleme zato što ste Romi



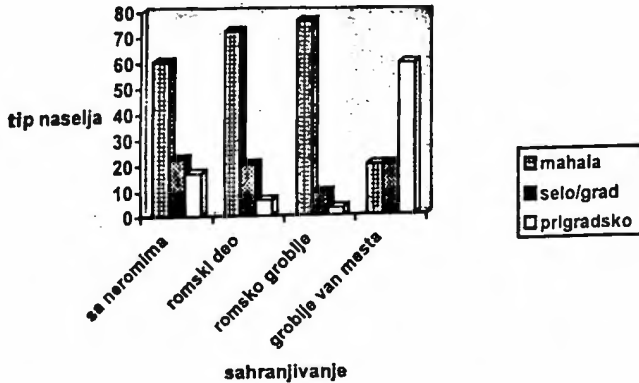
Značajan pokazatelj stvarnog stanja međusobnih odnosa i pita koje je vrlo osetljivo ako je reč o diskriminaciji je odnos prema umrlim, odnosno podaci o mestu sahranjivanja. Ako je prostorna, kao i neki drugi oblici segregacije, izražena, ne postoji segregacija u pogledu mesta sahranjivanja Roma. Ma koliko to cinično zvučalo, izgleda da je stupanj ravnopravnosti Roma sa drugim građanima najpotpuniji kada umrli su smrti su Romi ravnopravni građani. Preovlađuje sahranjivanje na zajedničkim grobljima. Sahranjivanja izvan mesta stanovanja zabeležena su samo u 7 slučajeva. U zabačenim mestima beleže se slučajevi između Romima i u porodicama većinskog stanovništva – sahranjivanja u blizini kuće u kojoj se živi, na okućnici. U Vojvodini je, u udaljenim naseljima, salašima sahranjivanje uslovljeno životom na salašima. Groblja u Vojvodini su odvojena verski, ali ne i nacionalno.

Postoje i regionalne razlike u načinu i mestu sahranjivanja. Diferencijacija je verska, a ne nacionalna. U Apatinu se Romi sahranjuju na katoličkom groblju. U Vojvodini se Romi sahranjuju sa pripadnicima drugih naroda, iste veroispovesti. U Južnoj Srbiji (Bujanovac, Preševo, na primer) Romi se sahranjuju na posebnim grobljima. Te pojave, ipak, nisu pravilo. U Novom Pazaru se sahranjuju sa Bošnjacima jer su muslimanske veroispovesti.

Kad su u pitanju pravoslavni Romi u većini slučajeva groblje je zajedničko, ređe poseban deo u okviru zajedničkog groblja, a postoje i tradicija sahranjivanja na posebnim romskim grobljima. To, naravno, znači da ne postoje i da nisu zabeleženi pojedinačni ispadi. U pogledu

sahranjivanja Roma na zajedničkom groblju susedi Roma iskazuju visok stepen tolerancije. Romi se sahranjuju na zajedničkom groblju ili u posebnom, romskom, delu zajedničkog groblja u 89,4 % slučajeva. Samo mrtav Rom je ravnopravan Rom, rekli bi cinicil Mi smo tolerantni, Rom

Romske porodice: Tip naselja i način sahranjivanja

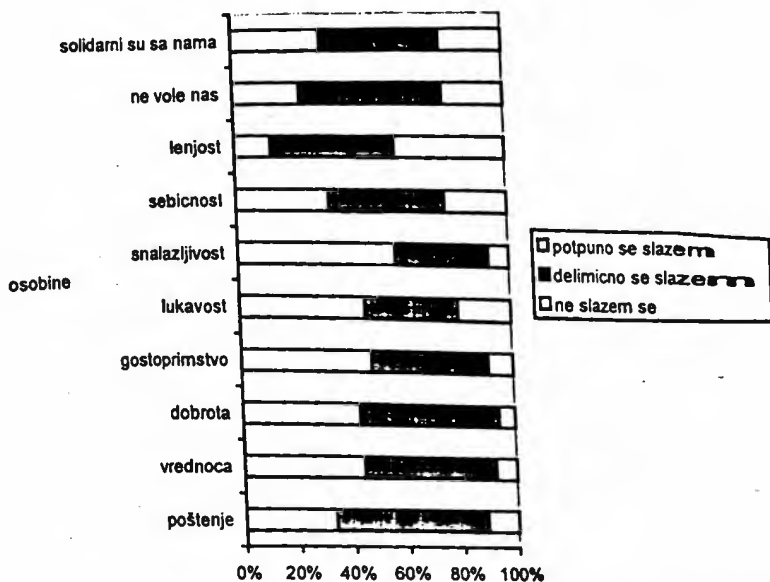


može da bude sahranjen među nama! Ako je reč o posebnom romskom groblju, uglavnom se na takvim grobljima sahranjuju Romi muslimani. Veoma je malo izrazito rasističkih slučajeva sahranjivanja van lokalnog groblja i mesta boravka (5 – 0.7 % slučajeva).

Rezultati istraživanja pokazuju da slične stavove zastupaju Romi i neromi, kada je reč o stereotipima jednih o drugima. Ispostavlja se da je za Rome najmanje sporno ili su najmanje izraženi stereotipi da su neromi «dobri ljudi». Za samo 5,9 % ispitivanih takav iskaz nije tačan. Na drugom mestu smatraju da je netačan iskaz da su snalažljivi 7,4 %, vredni i marljivi 7,6 %, gostoprимljivi 9,0, poštenu 11,0 %. Što se tiče «negativnih osobina» Romi se slažu sa stavom da su neromi neradnici u 13,3 % slučajeva. Da neromi ne vole Rome smatra 24,0 %, ispitanika, a da su neromi sebični 33,6 %. Bitno je da se prvi put stereotipi Roma prema neromima istražuju. Modaliteti «ne vole nas» i neromi «nisu solidarni sa nama», Romima, približni su podacima dobijenim Bogardusovom skalom za merenje distance. Rezultati dobijeni na osnovu ovih modaliteta ukazuju na realne mogućnosti razvoja interetničke zajednice. Ograničavajući činilac je činjenica da se iskazani stereotipi ne baziraju na nepotpunom, i ograničenom iskustvu (odgovori su često sadržavali ograničenje u stilu «ovi koje znam nisu, a za druge ne znam»<sup>5</sup>).

<sup>5</sup> Mogući problem je i učešće neromskih anketara. Pred njima su ispitanici relativizirali svoje odgovore iz različitih razloga. Moguće i zbog toga što su anketari u nekim slučajevima bili Srbi. Otuda visoki postoci iskaza «delimično se slažem».

Koje osobine pripisujete susjedima neromima



Ako su odgovori «delimično se slažem» unutar sfere socijalnog komformizma i tradicionalne prilagodljivosti Roma uslovima šire socijalne zajednice, odgovori «potpuno se slažem» i «ne slažem se» pokazuju nijansiranu osetljivost romske populacije na ponašanja suseda neroma. Zanimljivo je da ispitanici najviše ističu «snalazljivost» kao osobinu svojih suseda neroma, a najmanje «lenjost». «Gostoprимstvo», «marljivost», «lukavost» i «dobrotu» Romi kod svojih suseda zapažaju u značajnoj meri, u preko 40 % slučajeva, a oko jedne trećine smatra da su njih ovi susedi «pošteni», «sebični» i «solidarni sa nama», Romima.

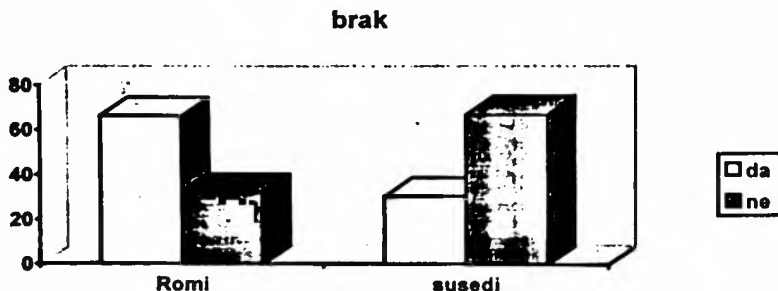
SUSEDSKE PORODICE



Na drugoj strani, ima nečeg paradoksalnog u stereotipima suseda neroma prema Romima. Tako se oni potpuno slažu sa stavom da su Romi «pošteni» 21.7 %, «vredni i marljivi» u 23.4 % slučajeva i u 26.9 % slučajeva da su neradnici. Zanimljivo je da i oni, kao i Romi njima, na prvom mestu ističu «snažaljivost» kao bitnu osobinu Roma (79.4 %), «gostoprимljivost» kao osobinu im pripisuje 71.7 %, a 50 % ispitanika «lukavost». Da zapravo neromski susedi Roma ostaju ipak zbunjeni pred bogatstvom i raznovrsnošću romskog života pokazuje jedno poređenje njihovih iskaza o tome da su Romi «vredni i marljivi» i da «teško žive jer su lenji». Možda su Romi u pravu kada kažu da «gadže» teško mogu da razumeju Rome i njihov život.

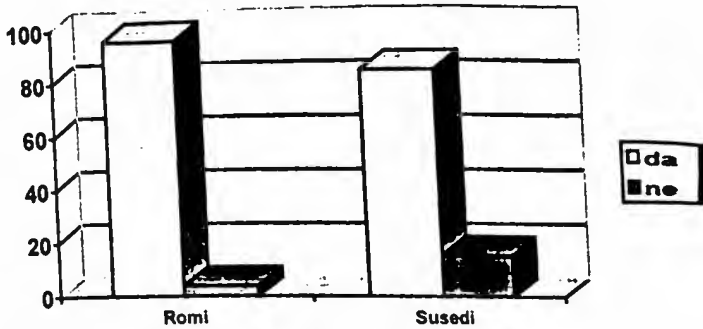
*Socijalna i etnička distanca* su mereni Bogardusovom skalom. Podaci govore o izuzetnoj otvorenosti Roma prema neromima. Nizak je procenat etničke distance. Zanimljivo je da rezultati pokazuju vrlo slične stavove Roma i neroma, u svim modalitetima i odstupaju od rezultata istraživanja u nekim sličnim društvima, kao što su crnogorsko i bugarsko. Jedino kod braka odnos stavova Roma i neroma je značajnije različit i u saglasnosti je sa rezultatima drugih istraživanja. Romi prihvataju brak sa neromima u dve trećine slučajeva (66,3 %, a neromi manje od jedne trećine (30,6 %). Kada su u pitanju drugi modaliteti razlike se znatno smanjuju. Tako na primer, neromi u 78,0 % prihvataju Roma za pretpostavljenog, što je u odnosu na ranija istraživanja veoma visok procenat prihvatanja. Romi su još otvoreniji; u 97,9 % slučajeva prihvataju neroma za pretpostavljenog. Naravno, pitanje je koliko je današnja vrednost merenja Bogardusovom skalom, jednim instrumentom nastalim pre više decenija, kada se zna da su, naročito, elektronski mediji stvorili kod ljudi želju da se prikažu tolerantnijim nego što jesu i da javno izražavaju hipotetički poželjne stavove. Ipak, to je posle stava prema braku najniži procenat prihvatljivosti. Otvorenost prema Romima je iznad očekivanja, a i Romi osećaju prema sebi otvorenost iznad očekivanja.

Spremnost na brak sa neromom/kinjom odnosno s Romom/kinjom



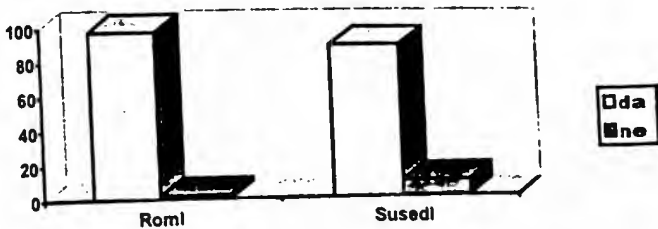
Da li prihvataju Rome odnosno nerome kao prijatelje – uporedni podaci:

Prijatelji



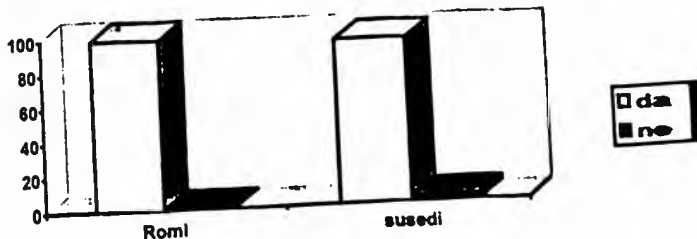
Da li prihvataju Rome odnosno nerome kao susede – uporedni podaci:

susedi



Da li prihvataju Rome odnosno nerome kao sugrađane – uporedni podaci:

Sugrađani





Kao što se vidi iz prethodnih grafičkih prikaza stavovi neroma i Roma praktično ne pokazuju značajne varijacije ako je reč o životu u istoj državi, istom gradu, kolegijalnim odnosima na poslu i susedstvu. Zajednički život u istoj državi odbilo bi 2.0 % neroma i 1.3 % Roma, u istom gradu 2.3 % neroma i 0.4 % Roma, korektne kolegijalne odnose na poslu ne bi prihvatilo 4.4 % neroma i 0.6 % Roma, a dobrosusedske odnose 9.4 % neroma i 2.0 % Roma. Nešto su izrazitije razlike ako je reč o prijateljstvu i pretpostavljenim na poslu. Prijateljstvo bi izbegavalo 15.4 % neroma i 4.0 % Roma, a kao pretpostavljenog na poslu Roma ne bi prihvatilo 20.9 % neroma, dok svega 1.7 % Roma ne bi prihvatilo neroma za pretpostavljenog. Najveće razlike se pokazuju kada je u pitanju institucija braka, kao najbliže veze ljudi koji nisu u krvnom srodstvu. To je i jedini elemenat Bogardusove skale prema kome je – i to samo kada su u pitanju neromi – stepen odbijanja viši od stepena prihvatanja. U brak sa neromima stupili bi članovi 66.3 % romskih porodica, dok bračnu vezu sa neromima načelno odbijaju članovi 32.3 % romskih porodica. U neromskim porodicama odnos je praktično obrnut: u brak sa Romom-Romkinjom stupili bi članovi 30.8 %, a takav brak odbijaju članovi 67.1 % neromskih porodica.

Bogardusova skala svakako nije ni najfiniji ni najpogodniji instrument za ispitivanje distance. Štaviše, u uslovima života građana savremene Srbije nije ni najprimerenije. Pa ipak, njome je bilo moguće ustanoviti bitnu činjenicu – distanca prema Romima u Srbiji je daleko manja nego u bilo kojoj drugoj evropskoj zemlji, a otvorenost Roma prema građanima Srbije koji nisu Romi izuzetno visoka. Upravo ta otvorenost neroma prema Romima i Roma prema neromima u Srbiji je jedan od bitnih uslova emancipacije i integracije Roma. Naravno, to je neophodan, ali ne i dovoljan uslov integracije.

Opšta ekonomska, politička, kulturna i moralna katastrofa u kojoj se u poslednjoj deceniji dvadesetog veka našlo srbijansko, kao uostalom i neka druga balkanska društva, svakako je približilo nerome Romima i obratno. To je, za sada «jednačenje u ništavilu». Da li će i Srbi i Romi, kao i pripadnici ostalih naroda koji žive u Srbiji naći u sebi snage da se iz te katastrofe zajedničkim naporima izvuku, ostaje da se vidi.

## Zaključak o mogućnostima integracije

Posmatran u toj perspektivi, problem integracije Roma u srbijansko društvo postaje izuzetno značajan. Jedan značajan korak u pravcu otvaranja procesa integracije i emancipacije romske zajednice je napravljen usvajanjem *Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina*. Naime, krajem februara 2002. godine Skupština SRJ usvojila je taj *Zakon* kojim je i romskoj nacionalnoj zajednici i formalno priznat status nacionalne manjine. Ako se tome dodaju veoma jasne zakonske odredbe protiv diskriminacije, otvaranje mogućnosti da manjinske zajednice učestvuju i

utiču na proces donošenja odluka na svim nivoima vlasti, zagarantovana prava na upotrebu maternjeg jezika i službenu upotrebu jezika i pisanje, negovanje kulture i tradicije, pravo školovanja na maternjem jeziku, jednaka prava pri zapošljavanju u javnoj službi, pohvale koje je usvajanje ovog zakona dobilo svakako nisu neosnovane. Drugo je, naravno, pitanje da li se u ovim uslovima moglo učiniti nešto više i bolje.

Bilo bi, međutim, pogrešno ovaj korak države pripisivati samo dobrom volji političkih činilaca i institucija, a ne videti da iza tog akta stoje i više decenijski naponi romske i ostalih manjinskih zajednica. Romi su svojim višedecenijskim aktivnostima i apelima izborili status nacionalne manjine. Pa ipak, pri proceni vrednosti ovog zakona trebalo bi imati u vidu i sledeću činjenicu: postoji velika iskustvena evidencija da su u prethodnoj, a i sadašnjoj jugoslovenskoj zajednici donošeni neki solidni zakonski propisi, ali su ostajali «mrtvo slovo na papiru». Problem se može jednostavno formulisati: doneti dobar zakon je samo neophodan a ne i dovoljan uslov za poboljšanje uslova života pripadnika romske zajednice. Da bi zakon bio zaista dobar, beskrajno je važna njegova dosledna primena u svakodnevnom životu. Ni taj proces takođe neće zavisi samo od dobre volje i delatnosti državnih organa na svim nivoima vlasti, nego i od upornog rada svih romskih činilaca, udruženja, društava, političkih organizacija, pa i pojedinaca. Dakle, ozbiljnije ocene zakona, ma koliko dobro uređen, mogu se dati tek nakon procene procesa njegove primene.

Čak i kada bi se Zakon dosledno primenjivao i funkcionisanje institucija njime predviđenih počelo blagovremeno<sup>6</sup> sa stanovišta rešavanja najznačajnijih problema, status romske zajednice bi se sporo menjao. Sadržaj Zakona jasno upućuje na zaštitu kolektivnih prava nacionalnih manjina u domenu kulturne autonomije. Ovaj deo u potpunosti korespondira s postojećim međunarodnim standardima zaštite manjina i u tom smislu zakon pruža solidne mogućnosti za razvoj kulture, obrazovanja, informisanja, službene upotrebe jezika manjina.<sup>7</sup> Kada je reč o Romima, neke od odredbi Zakona su teško primenljive, posebno one koje su

<sup>6</sup> Podsetimo da godinu dana posle usvajanja Zakona ni jedna institucija njime predviđena nije valjano «proradila». Nacionalne savete su osnovali samo pripadnici manjina u Vojvodini gde je to manje više u praksi funkcionisalo kroz Matice i druga udruženja manjina. Romi će uz izuzetne napore i posle iscrpljujuće rasprave i nelojalne političke borbe verovatno početkom 2003. formirati ovu instituciju. Savezni savet za nacionalne manjine ne postoji i sve je manje šansi da se i osnuje na način predviđen Zakonom. Takođe, nije poznato da je osnovan ni zakonom predviđen Savezni fond za nacionalne manjine.

<sup>7</sup> Ukoliko se o Zakonu promisli u skladu sa prilikama u zemlji onda su njegove odredbe lakše primenljive u regionima i lokalnim sredinama u kojima su manjine homogenizovane i čine značajniji udeo u stanovništvu. Takođe, Zakon više odgovara politički organizovanim manjinama, a manje onim koji deluju kroz društvene organizacije ili su politički organizovani heterogeno, dakle na demokratskim načelima. U tom smislu zakon posredno podstiče segregaciju manjina.

uslovljene izvesnim procentom stanovništva koje homogeno živi na teritoriji zemlje. Romi su disperzirani i malobrojne su sredine gde mogu ispuniti cenzus od 15% potreban za uvođenje jezika u službenu upotrebu. Istini za volju *Zakon* ostavlja mogućnost da opštine svojim statutima, a u skladu sa *Zakonom* o lokalnoj samoupravi Srbije i načelima pozitivne diskriminacije, mogu u službenu upotrebu uvesti jezik manjine iako ona ne čini 15% na teritoriji opštine. Ovim se, međutim, ne podstiče pravna sigurnost i zaštita prava manjina.

Međutim, iako je pojam kulturne autonomije jedan od ključnih za očuvanje i razvoj nacionalnog identiteta svake, pa i romske zajednice, on prema istraživanju nije i najznačajniji problem sa kojim se suočavaju romske porodice. Svoje probleme porodice vide, pre svega u socijalnoj, ekonomskoj, a zatim i u prosvetnoj sferi. Na prvom mestu je problem zapošljavanja, odnosno ekonomskog osnaživanja porodica, potom se izdvaju problemi socijalne zaštite, prehranjivanja porodica i obezbeđenja iaole pristojnih uslova stanovanja, da bi najzad sledio problem školovanja dece. Rešavaje ovih problema je *Zakonom* o zaštiti sloboda i prava nacionalnih manjina istina pomenuto u stavu 2 člana 4, ali na žalost bez osmišljavanja i usvajanja celovitih mera za njihovo sprovođenje ova zakonska inicijativa nema smisla.

Ako se ima u vidu socijalni i ekonomski položaj romske porodice, politički i kulturni status romske zajednice u društvu, lako je uočiti da se građani Romi nalaze u petougaonom lavirintu iz kojeg će veoma teško naći zadovoljavajući izlaz. Stranice tog petougla čine: segregacija, asimilacija, diskriminacija, integracija i emancipacija. Zasad je njihov svakodnevni život očigledno bliži onim stranama koje označavaju segregacija i diskriminacija, nego integracija i emancipacija. U jednom siromašnom, ratnim naporima opustošenom i ratnim profiterstvom opljačkanom društvu teško da može biti mnogo drukčije. Mada integracija, na primer, ima svoje različite institucionalne i vaninstitucionalne aspekte, čini se da je teško odgovoriti na pitanje šta znači tražiti od jedne ljudske zajednice da se integriše u opštu društvenu sredinu, ako se zna da u tom društvu živi vekovima. Ako se pri tome zna da u tom dugotrajnom životu nikada nije pokazivala nikakve teritorijalne, političke ili ekonomske aspiracije za odvajanjem, pitanje postaje još teže za jednostavan odgovor. Imajući u vidu ove jednostavno dokazljive činjenice, svaki koncept integracije Roma morao bi da polazi od stava da Romi imaju vlastiti identitet i da imaju pravo da budu i jednaki i drukčiji. Čini se da je daleko značajnije da sami Romi odrede koordinate svoje emancipacije, nego da im se nameću integracijski procesi koji zapravo znače asimilaciju. Rezultati poslednjeg popisa stanovništva izvršeni u proleće 2002. godine jasno ukazuju na opasnosti asimilacije i etničke mimikrije.

---

**Dušan Bošković**

Institut za filozofiju  
i društvenu teoriju  
Beograd, Srbija

## TRADICIJA I PORAZ\*

*"Pobeđeni zaslužuje svoju sudbinu zato što je njegov poraz uvek posledica pogrešaka u mišljenju koje je morao počinili, bilo pre, bilo u toku sukoba."*

General Beaufre<sup>1</sup>

Za razliku od *pobede* kao poželjnog cilja praktično u svim domenima — *želja za njom* favorizuje se u većini modernih, savremenih zemalja ako ne i u svim — o *porazu* se ipak malo šta zna s obzirom na njegov značaj: često ne postoji spremnost da se uči iz grešaka, osobito kod naroda vrele, plahe krvi. No, bojim se da je i većina pripadnika ovog naroda upravo od takvog soja.

Pred činjenicom poraza reaguje se veoma različito, od *prihvatanja* pa do *odbijanja* odgovornosti za greške koje su počinjene: od viteškog, sportskog stava koji nalaže da pobedniku neizostavno treba čestitati a nauk za sledeće odmeravanje razložno izvući; preko onih koji očigledni poraz ili odbijaju ili obmanjuju stanovništvo; pa sve do tragičnog osećanja da je došao smak sveta, katastrofa. Vrlo je široko područje fenomena *pobeda/poraz*: od ličnog zdravlja na primer, preko sporta, privrede, kulture — a u okviru nje, i svih mogućih i nemogućih polemika, često svađa — do, uključivo, specifično vojnog domena. Praktično nema ničeg što se ne bi moglo podvesti pod ugao *pobeda/poraz* ukoliko se uvede pojam *cilja*. Bez te konstante, sasvim se drugačije svetlo na isti fenomen može baciti.

Nesumnjivo je da se poezija bavila porazom u vrlo širokom smislu, dakle i doslovno, i metaforično; no, opet, sa nekom svojom potajnom računicom: ako su mi, kao osobi, ili kao naciji, lađe odavno potonule, izražavanje u poeziji je, u *drugom stepenu*, već samo po sebi hrabar čin, dakle neka vrsta *pobede*. *Kosovski mit* je sjajan primer za to: na osnovu vojničkog poraza, sitnim vezom je izvezena povest o carstvu nebeskom,

---

\* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta "Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiju/SRJ" (koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologiju i razvoj Republike Srbije) pri Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu.

<sup>1</sup> Bofr, *Uvod u strategiju*, Vojnoizdavački zavod, Beograd, 1968, str. 141.

uz učešće mnogobrojnih generacija, i u više vekova. Negde na početku poslednje decenije dvadesetog veka zaokruženo je pričom o *nebeskom narodu*. Dakle, to bi bila *više nego* klasična pobeda, a sve na osnovu prozaičnog poraza<sup>2</sup>, koji je, međutim, dokazao svu svoju dalekosežnost, tako temeljitu da je ušao i u osnove dominantnog identiteta srpske nacije, kao simbol nacionalnog otpora.<sup>3</sup> Ali, vратиću se kasnije na ovo.

I porazi, i pobeđe imaju neku svoju tradiciju: uobičajeni *način* kako se izražava, kako podnosi ushićenje odnosno tuga. Izgleda mi da se i jedno, i drugo u ovom narodu doživljava emfatično, preterano: ili se od ushita gozbuje, pije i puca više dana, ili se, pak, beznadno plače na tugu pregolemu. Predanjá ima raznovrsnih, a ovde bih se osvrnuo na temu modernosti i tradicije, iz ugla dvojice poznatih pesnika, Todora Manojlovića i T. S. Eliota. I jedan i drugi su, kao cilj, imali Evropu. Prema tome, treba imati u vidu da su njihova stanovišta samo jedan aspekt tradicije, nipošto celina. Jer, postoji i trenutno snažna struja onih koji se zalažu za samosvojnost, samobitnost, samodovoljnost, a na osnovama specifično vizantijskog, što se po mom mišljenju, u konačnom rezultatu, svodi na — *tolklor*. Drugim rečima, jedna je *za Evropu*, druga je *protiv nje*.

Modernizam se, po prirodi stvari, uvek postavlja protiv etabliranih doktrina, često donoseći, pri tom, i sâm poneko učenje. Promišljeni modernizam zato naročitu pažnju posvećuje pitanju *tradicije*. Na prvi pogled, izgledalo bi da je modernizam antitradicijski usmeren. Mnogi avangardni umetnički pokreti u XX veku kao da pružaju argument za takvu tezu. Veliki uspeh Eliotovog eseja "Tradicija i individualni talenat" u pedesetim godinama u Srbiji može se, između ostalog, objasniti okolnošću što je preživela frakcija međuratnog modernizma, otelotvorena u eksnadrealistima, imala malo ili nimalo sluha za tradiciju; s druge strane, T. S. Eliot je ukazao na mogućnost modernosti uz oslonac na tradiciju. U tom pravcu idu i razmišljanja Todora Manojlovića u eseju "Tradicija i doktrina".<sup>4</sup>

Za nekog ko modernizam shvata u smislu *evropeizacije* duhovnog života prirodno je da problemu tradicije prilazi kao vrlo važnom pitanju. Odnos prema tradiciji ulazi u najuže jezgro civilizovanosti. Zato je razumljivo zašto Manojlović razjašnjava najširi pojam tradicije:

"Tradicija je osećanje, svest o kontinualnosti našeg života (ličnog, kao i nadličnog, kolektivnog, rasnog, čovečanskog uopšte, pa najzad, i

<sup>2</sup> "Osetio sam i njen odjek u duši srpskog naroda koji je ovaj svoj sudbonosni poraz slavio bezmalo kao pobeđu, što je, mislim, jedinstven slučaj u istoriji" — kazao je ugledni vojni pisac i istoričar, profesionalni vojnik, general Petar Tomac (*Kosovska bitka*, Vojnoizdavački zavod, Beograd, 1968, str. 5). Čini mi se da je to prešlo u naviku: i akcija NATO-a iz 1999. godine, dakle jedan od najtežih poraza *po posledicama*, u nekim krugovima se tumači kao — pobeda! Ludo, odveć ludo: *proslava poraza*.

<sup>3</sup> *Isto*, str. 233.

<sup>4</sup> Ovde, međutim, treba istaći i jednu važnu razliku: dok Manojlović, u duhu romantičarske tradicije, maksimalno ističe ličnost pesnika, Eliot ga *depersonalizuje*, što je svakako više u duhu jednog modernizovanog klasicizma; on, dakle, u prvi plan stavlja medijum — *jezik* — u kojem pesnik/umetnik ostvaruje svoje delo.

vasionskog), o našoj prisnoj povezanosti sa našom prošlošću čija nam iskustva, saznanja i primeri razjašnjavaju, rasvetljavaju budućnost. Mi živimo stalno, takoreći naslonjeni na prošlost koja nam služi kao neka vrsta čvrste tačke pri našem nadiranju u budućnost, kao merilo i uobičajujuće načelo onog novog i neznanog što nam besprekidno pristize svakog dana, svakog časa. Pomoću prošlosti, mi osvajamo, prisvajamo ili baš i prosto stvaramo svoju budućnost koja se posle postupno utapa u onu prvu, dajući joj sve više sadržine, smisla i prestiža. Bez tog stalnog, aktivnog dejstva prošlosti kroz medijum naše svesti i našeg sećanja nema — kao što je Bergson jasno dokazao — života, t.j. razvoja i napretka, niti u čisto psihickom pogledu, niti u kojoj bilo oblasti konkretne, primenjene duhovne delatnosti (u filozofiji, poeziji, umetnosti, nauci, nacionalnom životu itd.).<sup>5</sup>

Tradicija "nije i ne može biti reakcionarna", jer je ona "sva u vremenu, dakle u *relativnosti* — koja isključuje svaku načelnu, bitnu opreku između prošlog i budućeg, *starog i novog*". Objašnjenje je jednostavno i logično: *sve staro bilo je negda novo, sve novo postaće jednom staro*. Pravi doktrinar apstrahuje vreme, čini rez između prošlog i budućeg, između starog i novog, pa se iz relativnosti života jednim suptilnim dijalektičkim skokom, ističe Manojlović, prenosi u apsolutno. Doktrinar "nameće životu, ili onoj oblasti života koju baš namerava da usreći svojim staranjem, jedan manje ili više vešto i oštromno konstruisan idejni sistem, jedan znalački i neumitni pravilnik, jednu *doktrinu*, u kojoj je sve i sva određeno, predviđeno i rešeno".<sup>6</sup> Svoja razmatranja o doktrinaru zaključuje polemički zaoštreno — "jedino pravo, odista štetno i nepopravljivo reakcionarstvo" jeste doktrinarstvo, a nalazi ga kod dva književna pokreta: futurističkog i nadrealističkog.

Dosledan svom romantičarsko-bergsonovskom duhovnom uporištu, zaključuje da je "svaka doktrina — pa bila ona baš i najrevolucionarnija — znači već kao takva, prepreku i smetnju slobodnom toku, razvoju misli i života, i svi oni koji izmišljaju ili postavljaju kakve bile doktrine, u suštini su reakcionari, bez obzira na to da li oni inače jesu i važe kao 'desničari' ili 'levičari', kao 'stari' ili 'mladi'".<sup>7</sup>

Njegov uži pojam tradicije odnosi se na književnost i umetnost. Buntovna i borbena stremljenja u književnosti, svagda neokončana, predstavljaju glavnu pokretnu snagu razvoja literature i uperena su "uvek prvenstveno protivu doktrinarstva, protivu doktrinarnе estetike i kritike". S druge strane, "nikada neki i samo iole ozbiljniji književni radikalizam nije poricao niti pokušao da obara pozitivne duhovne tekovine i stvarne literarne vrednosti prošlih vremena". Drugim rečima, svaki promišljeni

<sup>5</sup> T. Manojlović, *Ogledi iz književnosti i umetnosti*, SKZ, Beograd, 1944, esej "Tradicija i doktrina", str. 8.

<sup>6</sup> *Isto*, str. 9.

<sup>7</sup> *Isto*, str. 10.

modernizam u umetnosti uzima u obzir tradiciju, štaviše gradi i svoju vlastitu tragajući za svojim *duhovnim* precima. Tako je srpski modernizam, gradeći svoju vlastitu tradiciju, doprineo prevrednovanju dela Disa, Laze Kostića i Jaše Ignjatovića.

Eliotovo shvatanje tradicije srodno je Manojlovićevom iako autori posećuju nejednaku pažnju širem i užem pojmu tradicije. Nju treba odbaciti ako bi se ona sastojala u tome da "sledimo puteve generacije koja je neposredno prethodila našoj, da se slepo i plašljivo držimo onoga što je predstavljalo njen uspeh".<sup>8</sup>

Ovako formuliše svoj opšti pojam tradicije:

"Ona se ne može naslediti, i ako vam je potrebna morate je steći velikim trudom. Na prvom mestu ona uključuje osećanje kontinuiteta istorije, koje možemo smatrati skoro neophodnim za svakoga ko produži da se bavi pesništvom i posle svoje dvadesetipete godine; a osećanje kontinuiteta istorije uključuje opažanje, ne samo prošlosti onog što je prošlo, nego i prisutnosti onog što je prošlo; osećanje kontinuiteta istorije nagoni čoveka da piše ne samo do srži prožet svojom generacijom, nego sa osećanjem da čitava književnost Evrope od Homera i unutar nje, čitava književnost njegove sopstvene zemlje, ima istovremenu egzistenciju i sačinjava istovremeni poredak."<sup>9</sup>

Formulišući svoje opšte pojmove, Manojlović i Eliot imaju na umu istu stvar, ali je izražavaju vlastitim idiomima: Manojlović govori o tradiciji kao o osećanju, svesti o kontinualnosti našeg života, i ličnog i vasion-skog, a Eliot zasniva svoj opšti pojam tradicije na osećanju kontinuiteta istorije. Oba autora kao svoju tradiciju prihvataju evropsku književnost i umetnost.<sup>10</sup> Tek unutar tog poretka vrednosti nalazi se merilo za pojedinačno ostvarenje. Eliot piše: "Nijedan pesnik, nijedan umetnik bilo kojoj grani pripadao, odvojen nema svoje potpuno značenje". Ovome bi Manojlović, dolazeći iz jedne male kulture koja se bori za vlastitu evro-peizaciju, mogao dodati, sasvim u duhu svojih kulturno-književnih težnji: "Nijedna nacionalna književnost, nijedan umetnički pravac u okviru neke nacionalne kulture, odvojen od evropskog kulturnog konteksta nema svoje potpuno značenje".

<sup>8</sup> T. S. Eliot, "Tradicija i individualni talenat", *Književnost*, 1956 (XI), br. 9, str. 223.

<sup>9</sup> *Isto*, str. 223.

<sup>10</sup> Evropska umetnost, po Manojlovićevom mišljenju, predstavlja jedan veliki zbir različitih među sobom vremenski kao i prostorno manje ili više jasno podeljenih pojedinačnih umetnosti, ili bar podeljivih, raznih "umetničkih škola" i "umetničkih epoha"; sve one imaju nečeg prisno zajedničkog — imaju "zajedničku porodičnu crtu što ih spaja u jedno više idejno jedinstvo". Kaže se: *evropski duh* ili *evropski stil* ili *evropski senzibilitet*. Pa dodaje: "I mi smo tu, u bitnome, i potpuno u pravu. Ali to još nije dovoljno..." (T. Manojlović, "Problem apstraktne umetnosti (Estetička i istorijska razmatranja)". *Letopis Matice srpske*, 1959, sv. 6, str. 472.) Evropsku umetničku tradiciju povezuju izvesne "porodične sličnosti".

Ništa se ne može ocenjivati uzeto samo za sebe; ocena je moguća tek kada raspoložemo merilom, kada možemo da upoređujemo vrednosti među sobom. Međutim, odnos između dela i merila dvostran je: "Postojeći spomenici obrazuju idealan poredak među sobom, poredak koji se modifikuje uvođenjem novog (stvarno novog) umetničkog dela među njih. (...) Ko god se složi s idejom o redu, i obliku, evropske, engleske književnosti, njemu neće izgledati nerazumna misao da sadašnjost menja prošlost isto onoliko koliko i prošlost upravlja sadašnjošću."<sup>11</sup> Taj zaključak Eliotov mogao bi se izvesti i na osnovu Manojlovićevih premisa. Međutim, kako sam već napomenuo, Manojlović i Eliot razlikuju se u shvatanju uloge pesnikove ličnosti u poetskom stvaranju; oni, naime, pripadaju u tom pogledu različitim tradicijama evropske književnosti. Manojlović u potpunosti prihvata šilerovsko shvatanje, prema kojem je "sve što jedan pesnik može da nam pruži, to je njegova ličnost".<sup>12</sup> To prihvatanje dokazuju i sledeće reči: "Svaka je poezija, uopšte i u svojoj najdubljoj suštini, *individualistička*. Ona izvire iz onog najdubljeg, najživljeg ličnog osećanja, iz onog najčistijeg i najčvršćeg jezgra naše duše koje, nepomućeno konvencionalizmima i nametnutostima metodskog i praktičkog mišljenja, krije u sebi naše najsopstvenije i najdragocenije *Ja*, našu, istovremeno, svetlu i tajanstvenu dodimu tačku sa metafizičkim svetom — i time i onu dalje neobjašnjivu moć duhovnog i umetničkog stvaranja."<sup>13</sup>

Eliot, pak, nije verovao, kao Manojlović, u "najčistije i najčvršće jezgro duše", tj. suprotstavljao se metafizičkoj teoriji o supstancijalnom jedinstvu duše. Po njegovom mišljenju, poezija "nije izražavanje ličnosti, nego bekstvo od ličnosti".<sup>14</sup> Treba posebno istaći zajednički rezultat odvojenih napora da se uspostavi odnos prema tradiciji: *moderno pesništvo se u najvećoj meri oslanja na tradiciju upravo zato da bi moglo biti moderno*.

Pravci i kretanja u umetnosti, kao i njen odnos prema predanju, bitno se razlikuju od naše religiozne tradicije. U njoj kao da nema reformskih struja, ili su one veoma slabašne, a o nekom modernizmu nema ni govora; ona je svet za sebe, sa svojom vlastitom viševekovnom umetnošću — onako kako se slikalo od starine, i danas se slika tako; onako kako su građene bogomolje od davnina, grade se i danas, po istim nacrtima. *Petriikovana tradicija* — moglo bi se reći. Da li je nužno takvo i stanje, i shvatanje?

Crkva ima svoju značajnu ulogu u situacijama nacionalne katastrofe, pre svega kao *socijalna* činjenica. Ona je jedan beskrajno razuđen fenomen imamo li u vidu čak i samo jedan njen segment, neosporno najzna-

<sup>11</sup> T. S. Eliot, "Tradicija i individualni talenat", str. 223.

<sup>12</sup> T. Manojlović, *Ogledi iz književnosti i umetnosti*, str. 80.

<sup>13</sup> T. Manojlović, *Osnove i Razvoj moderne Poezije*, "Filip Višnjić", Beograd, 1987, str. 27.

<sup>14</sup> T. S. Eliot, "Tradicija i individualni talenat", str. 228.



čajniji — hrišćanstvo. Današnji procvat pravoslavlja, na primer, simptomatičan je višestruko: prvo kao izraz autentičnih verskih osećaja, što je legitimno, zatim kao moda, potom kao znak očajja ove ili one vrste, kao protivstav sve proširenijem polju droge, potom traganju za vlastitim ličnim identitetom itd. Koliko se sećam, ni u dobu komunizma nije baš izričito zabranjivan odlazak u crkvu, pa teza da se pod komunistima nije moglo videti sakralni objekat — bojim se da nema dovoljno čvrste empirijske osnove. Pogledajmo primer Poljske, koja je živila pod komunizmom takođe. Pre će biti da je u nas reč o oportunom stavu: "Nije zgodno..." Kao što je sada kod nekih grupacija probitačno "Zgodno je..."

Religija je, dakle, delom stvar i — mode. Kako to, pak, biva, moda često prelazi u — *tiraniju*. Izgleda mi da je to sad slučaj. Kao što se pravi vernici, s druge strane, ne obaziru baš mnogo ni na spoljne prilike, niti modu. Zatim, u okviru Crkve postoje različite struje: od ovih koji su za dijalog bar unutar hrišćanstva, pa do onih tvrdih, fanatičnih koji bi da prekinu svaku vezu i sa katoličanstvom i sa protestantizmom. A sve to — zarad Istine sa velikim početnim slovom. Još je dramatičniji odnos SPC prema malim verskim zajednicama ili, po poimanju Crkve, *sektama*. U tome se vidi krajnja rigidnost, netolerantnost, uskogrudost, pa i kršenje *slobode veroispovesti*.

Treba takođe imati u vidu da Srbija *nije* jednonacionalna država u kojoj žive samo Srbi, te činjenicu o njenoj faktičkoj multikonfesionalnosti. Sveti Sava bi, kao *prosvetitelj*, i mogao nekako proći u javnim ceremonijama, na primer, na beogradskom Filozofskom fakultetu, a kao *sve-tac*... Hmm... Pitanje je veoma, veoma delikatno. Već u startu, gubi se iz vida činjenica da, osim pravoslavaca, postoje isto tako agnostici i ateisti, postoje dakako i katolici; i ostale vere manjih religioznih zajednica. To se negda priznavalo. Oni, dakle, niti su dužni niti obavezni da slave sv. Savu kao sveca.

Kako sada stvari stoje, osobito u unutrašnjosti Srbije, krupnim koracima gazimo ka — teokratiji. *Potencijalno* vrlo opasno stanje, rekao bih. Sada se sve svodi na — *slatko pravoslavlje*, a činjenica da je deo Srba druge vere ignoriše se. Dakle, duboko smo se zaneli, i pitanje je dokle će dogurati sve ovo, ali nekom dobru teško da se možemo nadati. Ne znam da li svesno, Pravoslavna crkva sada malčice uzurpira konjunkturu u kojoj trenutno debelo uživa. Da je po pravdi, vojska bi, na primer, morala pustiti i druge religije da dođu do reči, ravnopravno, kad je već tako širokogrudno otvorila sva vrata pravoslavlju. Ili prosveta, što je kudikamo osetljivije pitanje, budući da je reč o deci u formativnom periodu: kako danas nauče, tako će im, mahom, biti za ceo život. Nije primećeno da ima suprotnih tendencija. A na takvim osnovama teško da se mogu graditi temelji stabilnog društva.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> "Nesumnjivi je, ipak, deficit u demokratskom potencijalu društva, ako crkva i država nisu odvojene. Demokratska država je laička država. Teokratske države eo ipso nisu demokratske, što ne znači da je svaka laička država demokratska" (B.

Bila bi to *diskriminacija* čak i Srba drugačije veroispovesti, potom nezaobilazni deo agnostika i ateista, da ne govorim o drugim narodima ili manjinama. Nije onda ni čudo što bi mnogi da izađu iz ove zajednice. Izgleda mi da Srpska pravoslavna crkva sada uveliko radi na tome da Srbina identifikuje *jedino* kao pravoslavca. Ukoliko bi to bilo tačno, onda je to obična *diktatura pravoslavlja*, što je slično negdanjoj *diktaturi proletarijata*. Ne znam da li je ovdašnji kler svestan te činjenice. Naravno, i unutar crkve, kao ozbiljne ustanove, postoje razna krila, reč je ovde o *dominantnoj* struji. Isto tako bi te fakte trebalo da imaju u vidu i laici na odgovornim mestima u civilnim i vojnim ustanovama.

Zaprepastio sam se kad sam, slučajno, na kablovskoj TV video da *vojnicima* glavno slovo ove godine, na Savindan, drži jedan pop, i to usred svečane sale beogradskog Doma vojske, prepunoj publike. Opasno se zaneo taj gospodin pop, upoređujući sa sv. Savom najveća imena svetske kulture, bukvalno najveća: Goethe, Shakespeare, Leonardo, Michelangelo — koliko se sećam. Ispada — oni mu nisu ni do kolena. Zanesenost i neumerenost, pa i neukus, velika je boljka ovdašnja, avaj. Ako već treba da se *hvali* sv. Sava, pustimo to svetlu, drugim narodima. Kako, pak, sada prilike stoje, njegova slava neće otići dalje od ovog atara, bojim se. I to upravo zbog takvih i sličnih ispada.

Nešto kao *srpski* bog, ako je verovati *razumu*, ipak ne postoji, uprkos mnogim gundanjima na ovakvu izjavu. Poverujemo li *psihologiji* u obličju *utehe*, to znači u smislu *samozavaravanja*, on, srpski bog, mogao bi imati mnogo bolje izgleda na egzistenciju, ali *ne* u religioznom ključu. Jedan ozbiljan, neostrašćen *pravoslavni* teolog bi to morao priznati: hrišćanstvo je, u prvom redu, jedna *univerzalna* religija, nipošto nacionalna: rađamo se kao pripadnici ove ili one nacije, odlazimo kao hrišćani. Ako bi u verovanjima i postojao takav bog, ipak bi to bio samo i *jedino* — paganizam. Problem *Drugog* se tu uopšte ne pojavljuje, pa samim tim ni *dijalog* kao pojam. U tom vidokrugu, *Drugi* — to je *Satana*. Možemo i tako, naravno. Sa posledicama, dakako.

U najmanju ruku — da ne upotrebim neku težu reč — dubok je nesporazum i sa hrišćanstvom, a i sa savremenim svetom ukoliko se verovanje u srpskog boga održava tako uporno. S druge strane, *psihološki* razlozi nacije su više nego razumljivi: odbačena od ostatka sveta, usamljena da usamljenija ne može više biti, a uverena da je u pravu i bez ikakvih dilema — otuda fanatizam Istine, a skepse ni za lek — nema

---

Jakšić, "Nacionalna država i državna crkva", str. 4, rukopis; tekst je objavljen u zborniku *Vere manjina i manjinske vere*, Zograf, Niš, 2001, str. 31–35, koji, međutim, nisam imao na raspolaganju. Pomenuo bih ovde još jedan rad Božidara Jakšića u kojem na pregledan, razločan i jasan način govori o klerikalizaciji društva, pri čemu vodeću ulogu ima Srpska pravoslavna crkva ("Bogatstvo razlika: doprinos verskih zajednica demokratiji u post-totalitarnom društvu", rukopis, koji bi trebalo da bude objavljen u zborniku projekta "Mariborska inicijativa"). Prosveta i vojska su naročito pogođene takvim aktivnostima.

druge do da se prikloni nekom svom specijalnom bogu, paradoksalno u dometen moći/nemoći, budući da nema više ni vojničke ni druge snage za tzv. konačno rešenje srpskog pitanja, a po njenim isključivim merilima. I — bez oslonca na pojam tolerancije, bez oslonca na pojam *iair*, iskrenog, poštenog dijaloga.

Ali, ni nešto kao pravoslavi bog teško da ima neke pouzdanije osnove. Svrstavanje za takvim božanstvom ipak bi bila partikularnost, dakle u neku ruku — paganstvo. Uostalom, ako je verovati naučnim rezultatima profesora Miodraga Popovića, ni staroslovenski bog Vid, otuda Vidovdan<sup>16</sup>, nije specifično hrišćanski svetac (za razliku od sv. Vita). U savremenom pravoslavlju obitavaju mnogi tragovi stare paganske vere. Otuda je legitimno verovati i u srpskoga boga, ali to ipak nije — hrišćanstvo.

Da se podsetimo, postoje tri velike *monoteističke* religije: judaizam, hrišćanstvo, islam. Zavisno s kojom strujom razgovarate iz tih pojedinačnih religija, možete primećivati i duh tolerancije. U samim svojim počecima, hrišćanstvo se nije pokazivalo kao odveć tolerantno, a čini se da nije ni u novija vremena promenilo narav: kako inače objasniti činjenicu da u Beogradu danas postoji jedna jedina džamija, skromna i po gabaritima. A bilo ih je, kaže legenda, oko *tri stotine*<sup>17</sup> u nekom drugom, ranijem dobu.

Jedan od razloga za *razdvajanje* države od religije u poznijim vremenima jeste upravo to: (ne)tolerantnost. U mudrim državama — a to znači da ih je mahom iskustvo nagnalo na mudrost, učili su se iz grešaka — tamo gde postoji sloboda veroispovesti, crkva je odvojena od države upravo zbog izbegavanja ratova i progona putem religije. Ona je, pre svega, jedna vera, nije nikakvo *znanje*. Pošto ona pretenduje na Istinu, hrišćanstvo osobito, njen problem se pokazao u najvećoj meri. Ona, naravno, ima svojih prava u svom domenu, ali nametati prečicom veru kao *znanje*, kao Istinu — nečasno je ili, blaže, vid je samoobmane. Za večna vremena je te granice, po mom mišljenju, postavio Kant. Ali i mnogi drugi filozofi, i pre i posle njega, pa i oni teolozi koji misle čestito, razložno, ne-fanatično. Nema se tu šta ni dodati, niti oduzeti: može se samo verovati da Bog postoji, ali dokaza, dakle znanja o njemu bilo da egzistira ili ne — nema. Drugim rečima, njegov pojam je *antinomijama* podložan. Ne znam da li On postoji, ali mogu verovati u njegovu egzistenciju — ovaj je stav, naravno, različit od *ateizma*, od poricanja postojanja Boga. Ateizam bi, pak, mogao kazati ovo: *znam da on ne postoji*,

<sup>16</sup> Vid. njegovu knjigu, treće, pregledano izdanje, *Vidovdan i časni krst*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, poglavlje "Beli Vid", str. 71—87.

<sup>17</sup> Evlija Čelebi govori o 270 muslimanskih bogomolja u Beogradu, a njegov prevodilac i komentator Nazim Šabanović zaključuje da turski putopisac preteruje, te da se može govoriti o nekih sedamdeset do osamdeset džamija (Evlija Čelebi, *Putopis*. Odlomci o jugoslovenskim zemljama, "Veselin Masleša", Sarajevo, 1973, str. 85).

imam *dokaze* za to, pa je, prema tome, svaka vera izlišna. Agnosticizam, pak, na sva pitanja odgovara sa *ne znam*.

Činjenica je da je većina najznačajnijih religioznih svetinja srpskog naroda na Kosovu. Nisam nikakav stručnjak za kosovska pitanja, a reči koje ću ovde izreći treba tretirati kao dileme jednog običnog građanina, koji se nije čak ni podrobno informisao o problemu. Iako srpskoga porekla, što znači da odluku o tome u kome će se narodu roditi nije on sâm donosio, svoj identitet ne vezuje niti s Kosovom, niti s *kosovskim mitom*. Ako ćemo pravo, samo je dva puta u životu kročio na kosovsko tlo, prvi put u detinjstvu (Prizren, nekoliko dana), i pre nekoliko godina drugi put, uslovno: sleteo je, naime, avion na prištinski aerodrom, na putu za Istanbul, ali iz aviona nije izlazio. Po tome se može videti koliko mu je dalek i stran dominantni srpski identitet, još uvek snažno povezan s Kosovom.

Njegova su razmišljanja pre upitna, a na osnovama prirodnog ili demokratskog prava, nipošto istorijskog, u nadi da su rukovođena osećajem *pravde*. Treba li, dakle, dati pravo Albancima na dostojan život? I to — na Kosovu? Vidim, vidim kako škrguću zubima zagriženi srpski nacionalisti—fanatici—sentimentalci. Po mom osećaju: *Treba*, bezuslovno, bez ikakve sumnje. Razmotrimo sada drugačiju liniju razmišljanja: Albancima se osporava pravo na dostojan život. Razmišlja li se, pak, *dosledno* u tom pravcu, onda ni Srbi ne bi prošli ništa bolje. *Batina ima dva kraja* — to se stalno zaboravlja u zemlji Srbiji.

Potrebna je i staloženost, i smirenost, i strpljenje, i tolerancija, a nije nema ni za lek, čak ni sad, posle velikog poraza. Ono što se još može spasti, a malo toga se još može sačuvati, moguće je, po mom mišljenju, jedino *javnim priznanjem* da je napravljena *teška greška prema Albancima*: poniženi su, u (pod)svesti srpskog puka tretirani su kao narod drugog reda, niže vrste, pa se, tako, i nehotično, stvarala predstava o srpskoj superiornosti, hegemoniji. Ali, to nije bio problem samo sa Albancima. Srpska hegemonija — šta to beše? *Osećanje da smo sam centar sveta*. Prva, teška greška, koja bi naciji mogla konačno doći glave. Zato spasavajmo ono što se još spasti može.

Svako dalje oklevanje u priznanju greške bi nas sve skuplje koštalo. Trebalo bi priznati: *Kosovo je albansko, molimo samo slobodan pristup pravoslavnim svetilištima, te garancije za tamošnji nealbanski živalj*. Ali, izgleda mi da još nije vreme za svođenje računa, sudeći bar po — još uvek — burnim strastima koje nikako da uminu. Možda će se problem Kosova rešavati na piljarski način, ne znam. Ali, u tom slučaju, nekog *dostojanstva* sa srpske strane, nekog viteškog stava ne može biti.

Ništa zato, ako ove generacije ne budu htele, niti mogle da iscede iz usta tu jednostavnu, prostu reč, naći će se neke druge koje će to morati izreći — za pedeset, sto godina. I tako konačno zatvoriti ovu bolnu, prebolnu rak—ranu. Nije ovo više Srednji vek, osvestimo se. Iz redova fanatičnih i sentimentalnih, čujem gromoglasno: *Izdaja! Može biti*. Ali, šta je alternativa koju predočeni nude? — *Samoubistvo*, prosto i jednostavno rečeno. Pod njihovim skutom smo, eto, tako i počeli.

Kako rekoh, bolje što pre, jer nema nikakvog načina, apsolutno nikakvog, da se povрати Kosovo. Sem ako bi Albanci napravili neku vrlo tešku grešku, u šta nije lako poverovati. Tamo sada živi preko 90% tog življa, u svakom slučaju ogroman deo (da se ne pogađamo oko cifara), dakle egzistencijalno su vezani za Kosovo — rođeni su na Kosovu, žive na Kosovu — uz to imaju i svoj, poseban, istorijski argument. A mi imamo na raspolaganju uglavnom samo taj drugi, istorijski, koji je, ako ćemo pošteno, dosta klimav: može značiti, ne mora važiti.

Konstatacija srpskog nacionaliste, obeležena razumljivim emocijama, bila bi da je sada Kosovo okupirano. Šta se time zapravo tvrdi? Konsekvencije su višeznačne i dalekosežne, idu u raznim pravcima: ako Kosovo okupirano, to znači da je nacija, s druge strane, teško poražena. Budući da više ne može upotrebiti vojnu silu na Kosovu (pokušaj žena. isključivo na odgovornost srpske elite, bilo bi čisto, gotovo trenutno saisključivo), to znači da je i cela Srbija na neki način porobljena, to znači ograničena u odlukama. Zatim, izraz okupacija kao delom i emotivni termin označava, prećutno, privremeno stanje. Postoji, dakle, nada za povratak prethodnog stanja: oslobađanje, pun suverenitet. Srpski ugao gledanja, trenutno službeno dominantan, i dalje je u srcima običnog sveta.

Šta bi, pak, kazali Albanci na postojeće stanje? Sigurno je da svoj status sada ne tretiraju kao okupaciju. Za razliku od ranijih vremena, koju su osećali i kao okupaciju, i kao srpsku hegemoniju; a sebe u vidu potlačenih, narodom drugoga reda. Možda trenutno stanje i dalje tumače kao okupaciju, samo druge vrste, mnogo blažu: pretpostavljam da oni očekuju oslobađanje, svoju nezavisnu državu, ali ne podrškom srpske države. Ogorčeni sukob je, dakako, i dalje latentan. Srpski nacionalista bi najradije da Albanaca nema na Kosovu, kao što je, uostalom, i pokušano isterivanjem grubom silom. I Albanac nacionalista ima istu tu želju, samo sa suprotnim predznakom. Radikalno rešenje i sa jedne, i sa druge strane, dakle. Da dilema bude još složenija, slična je mentalna struktura Albanaca i Srba sa Kosova.<sup>18</sup>

Htelo se, na kraju, otvorenom silom rešiti problem, izdalo nas je strpljenje, a ta je odluka, po mom uverenju, bila duboko pogrešna. Posledice su ubrzo i stigle: međunarodnom intervencijom sloboda vojne akcije na Kosovu svela se na nulu, za sva vremena, pod ovim istorijskim i mentalnim okolnostima. A i inače nam je ona veoma sužena. Smatram da bi bilo psihološki bolje što pre u svojoj glavi raskrstiti: Kosova više nema, i nikada ga više neće biti u sastavu Srbije. U protivnom, sledi i dalje (sentimentalno) krvarenje, pevanje žalopojki, sastavljanje pesama, poema, epova, guđenje uz gusle itd, a bez ikakvih realnih nada za povratak

<sup>18</sup> Od jedne pouzdane osobe čuh da je nedavno na periferiji Beograda kupilo zemlju nekoliko izbeglica sa Kosova. I šta su prvo uradili? Opasali su zemlju visokim zidom, svako svoj deo, prenoseći tako kosovske običaje i navike u sasvim drugačije okruženje. Izbeglica se, dakle, ne razlikuje mnogo od albanskih običaja i navika. U čemu je razlika? Teror malih razlika.

Kosova. Uostalom, oni koji u srpskoj prestonici javno tuguju za "južnom pokrajinom", da su iole časniji, mogli bi da odu tamo, uredno *kupe* stan, kupku ili zemlju, da *žive* tamo. To bi bilo egzistencijalno pošteno. Inače je sve to — licemerje, čak masovno, kod većine nesvesno. A svet koji je rođen tamo, zna, otprilike, šta mu je činiti. Jedan iskreni nacionalista, po prirodi trgovac, rekao mi je nedavno ovo: *Kosovo je izgubljeno isključivo trgovačkim načinom.*

Protivno megalomaniji izvesnih koji sanjaju o veličini nacije, trebalo bi se prikloniti ostalima, praktičnije je u najmanju ruku. *Ili* živeti onako kako su Albanci živeli pod Enverom Hodžom, u dubokoj izolaciji od sveta. Otuda ideja o *integraciji*. A da je međunarodna vojna sila htela — mislim na nedavno bombardovanje — ona bi naciju za manje od dvadeset i četiri sata zbrisala sa zemlje, bukvalno. Ponašamo se baš kao mala, razmažena deca. U budućim pregovorima kojih će svakako biti, po mom mišljenju, može se jedino insistirati na slobodnom prolazu svetinja, te na garancijama za siguran i bezbedan život nealbanskog stanovništva, i ništa više. To bi svet svakako odobrio.

Posledično, ne egzistira samo jedan jedini nacionalni identitet, možemo govoriti o *dominaciji* ovog ili onog. Budući da smo u vremenima kada se promene brzo dešavaju, prilika je da se prilagodimo svetu, da se polako oprostimo od tog viševekovnog identiteta, koji se pokazao kao zločudan, koban, kao rak-rana kojoj nema leka. Ako ćemo u budućnost, među svet.

Trebalo bi priznati Albancima pobedu. Čak *čestitati* — ako bi se pojavio neki časniji političar koji misli na budućnost. I tako završiti s preteškom boljkom; drugim rečima, oprostiti se od jedne zlokobne tradicije, pa i od petrifikovanog identiteta, koji se pokazao i tegoban, i košmaran, čak fatalan za mnoge i mnoge generacije.

Lako je sve ovo staviti na papir, mada sam imao silnih muka pri pisanju; i nisam posve siguran da li je čas da se izreče javno tako nešto, mada odavno tako mislim. *Dixi et salvavi animam meam*. Pitanje je, međutim, kako bi to mogao shvatiti puk, običan svet, a kako, pak, intelektualci, osobito pešnici: da li će živeti i dalje u oblacima, ili će se prikloniti realnosti? Kako će reagovati kulturna i politička elita — ako uopšte do nje, *u buci i besu*, dođe ovaj glas? Teško je sada bilo šta reći.

Nije mi poznat narod koji u svojoj istoriji nije doživeo poneki poraz. Prevažodno mislim na *vojnički*, kao najčistiji izraz dihotomije *pobeda-poraz*. Jer *sve* vojske teže pobedi, po definiciji. To znači *nametnuti* svoju volju nad poraženim. Drugim rečima, ukinuti *slobodu* *akcije* potčinjenome, a svoju sačuvati i, ako je ikako moguće, proširiti je.

Poneki vispreni vojnik se pokazivao i kao vrlo talentovani političar u časima kada je bilo *ili-ili* nekoj naciji. Pominjem ovde Mustafu Kemala Atatürk. Pod njegovim neprikosnovenim autoritetom, bilo je moguće da se Turci odreknu arapskog pisma i priklone *latinici*, primerice. Mogao je, naravno, birati i ćirilicu, pa ipak nije. Znao je, otprilike, gde bi mogla biti

Uveo je dalekosežne reforme, radio je na tome da njegova budućnost postane deo Evrope. Bio sam u Turskoj nedavno, i oni su, po zemlja mišljenju, mnogo, mnogo bliže Evropi nego li ovaj narod, koga kamom karakteriše u prvom redu *provincijska uskogrudost*, u oblacima je; nema osećaj realnosti; ako se u nešto upusti — uvek pretera; nema ni osećaj mere.

Mada ovde očigledno ne postoji takva ličnost kakav je bio Mustafa Kemal Atatürk, moglo bi se ugledati na njega bar u delu oko pisma. U svakom slučaju, ako će se *obnavljati* kulturne veze sa narodima s kojima smo nekada bili u zajednici Jugoslavije, reflektovati na Evropu, mislim da bi bilo mudro štampati *na latinici* sve ono na šta bi se mogla očekivati reakcija javnosti u širem smislu. Ni Hrvati, ni Slovenci, na primer, niti su dužni, niti imaju obavezu da znaju ćirilicu, i to kao specifično srpsko nacionalno pismo. Na posletku, kompjuter je pobedio sve. To je moćan argument. Da je kojim slučajem izmišljen u Rusiji, dominacija ćirilice bi bila nesumnjiva. A ovako...

Nisam siguran je li ovaj narod svestan činjenice da smo doživeli jedan od najtežih poraza u celokupnoj našoj istoriji: prevashodno na ekonomskom planu, potom političkom, na kraju vojnom. — Na ekonomskom: koliki nam je *dug* svetu koji se ne može uredno vraćati? I pitanje je da li će se ika da moći vratiti. Kako čujem, znatan deo duga je *otpisan*, da ga, dakle, ova nacija ne mora vraćati; no, s druge strane, to je istovremeno upisuje u *zavisne*, nesamostalne zajednice, bez obzira na to šta bi nam vatreni srpski nacionalista mogao reći na sve ovo. Ekonomija je jedna vrlo egzaktna i, u isti mah, suptilna nauka: jeste, dug je velikodušno otpisan, ali po koju cenu? Sada političari moljakuju ovu ili onu međunarodnu finansijsku instituciju e da bi nekako pomogla državu... Zavisi ona sada od njihove *dobre volje*, a ne od ekonomskog i finansijskog potencijala ove zemlje.

Na političkom: zašto država nije imala ozbiljnijih, postojanijih saveznika usred poslednjeg rata, zašto ih ni sada nema? Mora da je stvar u samorazumevanju, u identitetu, u potrebi — koje svesnoj, koje nesvesnoj — da sve ključne probleme pokušava rešavati golom silom, što znači plitkoumno. Nikada to nije bio popularan način. I oni prijatelji koje smo možda imali, udaljili su se. A prave reforme, da ne kažem revolucije, u našem mentalnom sklopu još nisu na vidiku, na žalost. Još uvek se drži mo iste, ratničke lire.

Na vojnom: u jednom trenutku pala je odluka na *neposrednu strategiju*, gde je snaga osnovni faktor. Možda to nije bila želja vojske, bar kod onih razumnijih generala, no povinovali su se političarima. Bio je to, s druge strane, uvod u katastrofu. Za razliku od nje, postoji i *posredna strategija*, u kojoj se uloga snage smanjuje zarad psihologije i kombinacija. Država nije tako htela, uzdala se u nepobedivost srpskoga oružja, vrlo pretenciozno, a pokazalo se — i duboko pogrešno. Društvo je sada razoreno, a reforme koje su u toku ići će, po prirodi stvari, veoma teško, sa neizvesnim rezultatom. Ali, drugog izbora nema, sva je prilika.

Lucidan vojnik koji razmišlja strateški o budućnosti, svakako bi morao predložiti realistično  *smanjivanje*  i vojske, i njenog prevelikog uticaja, te predložiti njenu  *profesionalizaciju* , uz ideju o integraciji u šire evropske okvire. "Prema tome, nije najveće umeće uvek pobeđivati u bitkama — najbolje je pobeđiti neprijatelja bez borbe" — ovu je misao izrekao, pre dve i po hiljade godina, jedan od najvećih vojnih mislilaca, Sun Cu.<sup>19</sup>

Ratovi se odavno više ne vode topuzima i jataganima. To je naprosto smešno u dvadeset i prvom veku. Ne vode se više čak ni puškama, ni klasičnim topovima, bar ne ovde na evropskoj teritoriji. Oni koji su vođeni nedavno na Balkanu, bili su arhaični po karakteru, besmisleni po nameri: more krvi, silovanje kao sistem, pljačka kao način pobeđe, alkohol kao osnovno piće. Šta bi na sve ovo mogao kazati, recimo, jedan uzoran klasični nemački profesionalni vojnik? —  *Lokalni rat koji su vodili divljaci* . Tribalistički rat. Bila je to kobna zabluda koja nas je koštala krvi i krvi, mislim na sve narode iz bivše Jugoslavije. Ako je i bilo vreme da se pojedini narodi odvoje od nje, nije moralo ratom, na najgori mogući način. A i kuda bi oni? Kuda ovaj narod? Zemlja tvrda, nebo visoko. Neminovnosti će naložiti ponovno uspostavljanje kontakata; ući će se, opet, u neku vrstu saradnje, na sasvim drugačijim osnovama, i svakako  *bez*  famozne srpske hegemonije. Inače se to neće trpeti.

Opcije su: ili  *približavanje*  Evropi, ili  *udaljšavanje*  od nje. Treće ne postoji. Ponavljam, mali smo narod, svi na Balkanu su redom mali narodi. Ni daleko značajnije i veće nacije ne razmišljaju drugačije:  *približavanje* . Iz dva svetska rata — a oba su počela na evropskom tlu — shvatilo se da je upravo njima Evropa  *izgubila*  negdanji neosporni primat. Dakle, budućnost je jedino u saradnji, integraciji, makar i umerenoj, a ne u svadama i lokalnim ratovima.

Izbor bi, dakle, mogao biti —  *kultura* . Mnogobrojni su argumenti za takavo gledište. Među  *slovenskim*  nacijama, svakako ima naroda kulture, a mi se, čini mi se, još nismo ni osvestili... Šta može jedan mali narod sem da se opredeli za kulturu i, shodno tome, prilagodi odgovarajuće institucije: privredu, državu, crkvu, društvo? Reforme po prirodi stvari moraju biti duboke: umesto  *homo heroicus* , obrasca kojeg je ovaj narod još uvek zarobljenik, naglasak bi trebalo da bude na  *duhu* .<sup>20</sup> Izbor bi se,

<sup>19</sup>  *Umeće ratovanja* , Global Book, Novi Sad, 1995, str. 28. Prevod s engleskog Zoran Marošani; sa kineskog na engleski preveo Thomas Cleary. — Postoji i izdanje naše vojske, u zborniku  *Rasprave o ratnoj veštini* , Vojnoizdavački i novinski centar (VINC), Beograd, 1991, pod naslovom  *Veština ratovanja* , gde ta misao glasi ovako: "Stoga nije najveća veština boriti se i pobeđivati u svim bitkama; najveća je veština slomiti neprijatelj od bez borbe" (str. 21), a preveo ju je sa engleskog Vladimir Stojiljković, uz napomenu da je sa kineskog na engleski preveo Lionel Giles. Dakle, dva Engleza, potpuno nezavisno jedan od drugog, prevela su delo sa kineskog originala, kako je i red, a oba naša prevodioca su se poslužila  *engleskim*  prevodima, a ne kineskim originalom. Da li je moralo tako? Privedba je, pre svega, na vojsku.

<sup>20</sup> Što je različit od  *duhovnosti* , jednog u osnovi religioznog termina, sa svim njegovim prednostima i manama: ona je okovana dogmama u prvom redu, a duh uživa u slobodi, u sekularnoj volji za istraživanjem.



dakle, mogao praviti po *duhovnoj srodnosti*, a ne po starom obrascu *krvi i tla*. Identitet se, konsekventno tome, bitno menja.

Odličan, a maleni znak kako stojimo sa kulturom jeste baci li se pogled na spisak ulica u bilo kom našem gradu: najveći broj je posvećen *ratnicima*, društveno-političkim aktivistima. Istina, nađe se i poneki kulturni poslenik, zdravstveni radnik, svetac, no to je retkost. Drugo, kako nam izgleda okoliš, priroda? Uglavnom zapušteno, ružno, bez ikakvog smisla za estetiku, kao i mnogo toga drugog. A sve to *ne pripada* atmosferi kulture. Ako smo po samorazumevanju *ratnička* nacija — što je, ponavljam, veoma anahrono na prelazu između dva stoleća, osobito u novom veku — meni se čini da su takvi naši fantazmi ipak, pre, stvar za dublju psihoanalizu, između ostalog. Jer je očigledno da *nismo našli* svoje mesto u Evropi. Trebalo bi temeljito i kritični analizirati taj dominantni identitet, mnogo toga *bitno* menjati ukoliko želimo da se uključimo u nacije *kulture*. Ali, o tom — potom.

---

**Larisa Jašarević**

Sarajevo

Bosna i Hercegovina

## **OF KNOWLEDGE AND PRIVILEGE – A CASE FOR INTERNATIONALIZATION OF RESEARCH ON THE ONCE-YUGOSLAV REGION**

I meant to talk about my fieldwork on subsistence economy at the black market of Arizona on the regional highway Tuzla-Orasje, linking Bosnia to Croatia and Serbia. But I changed my mind. Not that the market, a case study of "transition" from "traditional" economy of an open market to a neoliberal monopoly of foreign investment, slid out of relevance since I wrote the excerpt. But as I scrambled to finish the paper before the deadline, I ran into an argument that made me write, instead, about knowledge production on the Yugoslav region.

This paper came about by revelation rather than research on the 1946 Yugoslav elections and the difference in method carries through a question about the research ethic itself. Starting with a dissent in the local and international accounts of the 1946 elections in Yugoslavia it also asks about legacy and legitimacy of the international monitoring of the regional elections be they informal as in 1946 or official as in the recent regional history. The questions are pertinent to our theme at hand – tradition and integration – but add a slight twist to it; they ask about tradition(s) in the knowledge production (be it academic or applied) and the conditions of the region's integration in the wider European, international, and global community.

The revelation came when a Western colleague of mine, a student of the region, recently stated that as far as he knows "the Yugoslav elections in 1946 were rigged." I was appalled – not merely by the discrepancy in the accounts of the event (Postmodernism, at the very least, should have given us a stomach for that), but rather, by certain assumptions about the sources and production of knowledge inherent in it. In short, towering in his statement is a silent, normative claim to objectivity of the observers from the outside. My colleague and I were trained in different sources: I studied the local texts on People's Liberation Struggle (NOB) and he read the Western European history of the World War II; I learned by heart (and begrudgingly) partisan lyrics on forging a free, socialist homeland, and he studied the case of Yugoslavia in the tug-of-war between the two ideological blocks. Needless to say, in the local,

official history of socialist Yugoslavia there is little doubt about the fairness of the elections. In the chaos of war and displacement, hunger and fear, Bosnian peasants learned late in the war to tell partisans from the multitude of uniforms and authorities. My grandmother, who watched armies come and go through her village in the northeastern Bosnia, tells me that "the partisans were the ones who did not loot." To many like her, who stood the brunt of the war with the partisans (in Bosnia, Croatian Krajina, Dalmatia, Montenegro, and Macedonia), voting for the partisans was only natural and the election of an independent, socialist Federal Yugoslavia only fair (despite the threat that such political order posed to, say, the religious beliefs of its voters – just to mention one of the discrepancies between the popular and the Party moral universe. My grandmother, a granddaughter of an imam, just clad in a "feredza" at the time and in love with a partisan was certainly concerned about the partisans' ardent secularism). To the relatively few in Herzegovina (where leftover Chetnik and Ustasha soldiers roamed until 1948) and parts of Serbia and Croatia ruled by the "kvisling" government, the vision of a Socialist Yugoslavia probably needed a measure of elaboration, probably furnished by OZNA (Department for Protection of People). The local, official accounts of Yugoslav history of the era tread along euphoria (sustained in a rhetoric long after it wore off) or disillusionment (withdrawn into Fiction, as in the works of Djilas and Selimovic, for instance). Personal histories that I collect tell of both. And all together are stories of faith – gained and lost, politicized and prostituted, harnessed and spent. Beyond this local ambivalence, though, what special insight could the West(ern researchers) access to declare the 1946 election a fraud? The West, itself taking sides in the Cold War divide and, indeed, to the present day, being a side in onto itself, simply the Other to the Rest, nevertheless asserts the "objectivity" of an outsider.

The legitimacy and legacy of the metropolitan outsider knowledge extends to the regional elections of today. The OSCE has been monitoring the elections in Bosnia and Herzegovina and Macedonia since 1996 and in Kosovo since 2001. In Croatia since 1996, OSCE sets out to assist with a building of "democratic institutions, processes, and mechanisms" while in Yugoslavia it aims, more bluntly, to "reform electoral legislation" since 2001 (OSCE Online). In September 1996 I volunteered as an interpreter to the elections monitoring in a predominantly Croat Orasje municipality. What recommended the Western observation of the event was, once again, the assumed status of an objective outsider, embodied in the OSCE election monitors. The monitors themselves did not have much recommending them once their "outsideness" was established as an ignorance on the region and a position with a per diem. They missed both obvious and obscure voting fraud; in the monitored districts the displaced and deceased, for instance, voted that day. The figure of a potential electorate was first estimated at 2.9 million and

then changed in the days heading into the elections to 3.5 million still yielding an over 90% turn-out; a body of voters seen only in the one-party elections in the communist countries. The election, nevertheless, was legitimate by the virtue of it being made known through the powerful outsiders' lens.

Moreover, it is a special outsider's insight that prompted the Western officials to pressure the OSCE into "certifying" the 1996 Bosnian elections despite the record of abusive "campaigning" by the ruling parties country-wide, since "the elections, however flawed, will begin to build joint federal institutions in Bosnia" while "a failure to certify will only harden partition lines and make it harder, if not impossible, to rebuild the multi-ethnic Bosnia envisaged by the Dayton peace agreement." (The New York Times, June 2, 1996) The urgency for the elections in the 1996 remarkably resounds that of 1946, yet the slights in the two electoral processes are somehow made substantially distinct. It is the western consensus on the issue of the elections, and not the utilitarian logic that The New York Times discerns behind it, that grants the 1996 elections fair and free if forged. By the same logic, but without the Western blessing, the 1946 Yugoslav elections were unfair, "unfree", and undoubtedly forged.

I am not a student of the electoral processes in the once-Yugoslav region. But as a researcher and an observer – insider, I am coming to terms with the tradition(s) of knowledge production on the region. As an ethnographer, I want to tune in to the local voices without tuning out the probability of their side of the story. But in anthropology (or in the social sciences in general) more credibility is regularly vested into the research subject (the primary source of data, i.e. the informant) than in the local researcher (producer of data). The status of an insider taints the conditions of a value-free inquiry. The latent value of the value-free research devalues all inspired narratives, such as the local ones recounting the 1946 elections and the circumstances of the post – WWII Yugoslavia, in general.

This brings me to some of the points that Arjun Appadurai (2000) raises on the ethics and internationalization of research. Appadurai suggests that the internationalization of research reproduces the global structures of inequality as long as the West views the Rest as mere "producers of data" rather than producers of knowledge in its own right. A truly international and democratic research community, Appadurai argues, needs the researchers from "the privileged institutions of the West (and the North) ... [to]...reconsider... their conventions about world knowledge and about the protocols of inquiry that they too often take for granted." (Ibid, 18)

Appadurai's questions are particularly pertinent in the regional context of post-Yugoslavia, where the Western Cold-War distinction of right and wrong (i.e. West and East) continues in the post-war reconstruction

of the region within the redeeming norm of democracy, capitalism, and consumer ideology. And it is in these terms that Yugoslav past and tradition (political, social, and academic) appear as merely mistaken and misguided; a belief redolent in the contemporary Western (and local) accounts of the region. Similarly, Appadurai asks us to rethink "[w]hat are cultural presumptions of [research] and thus of its ethic? What does it seem to assume and imply? What special demands does it make on those who buy into it?" (Ibid, 9).

That legitimacy in the process of knowledge production necessarily hinges on researcher's abstinence from moral, political, or emotional investment is itself a product of a specific tradition of knowledge in the Western social sciences. That this artifact is instead applied to the more marginal regions in a guise of a privileged and normative scholarship goes hand in hand with the military, political, and economic authority of the West. It will take a step beyond this assumed legitimacy of a form of knowledge to fully integrate local researchers in the work of the Western research community. It will take a shift in paradigm to render the local sources credible and audible. And it will mark a shift on pragmatic ground to have the elections of 1946 and those yet to pass observed in terms negotiated by the local and international community rather than set in the legacy of the presumed value-free Western outsiders.



## CONTENTS

<i>Preface</i>		5
<b>TRADITION AND/OR INTEGRATION</b>		
<i>Mile Savić</i>	Tradition and "Economy of Finiteness"	13
<i>Milenko A. Perović</i>	Custom as the Traditional Form of Praxis	29
<i>Irina Deretić</i>	Gadamer's „Revolutionary Conservatism"	45
<i>Nenad Dimitrijević</i>	A Critical Reading of Traditions and the Order of Liberty	53
<i>Radivoje Kerović</i>	Integration Processes and the Preservation of Identity	67
<i>Milan Subotić</i>	The Tradition of Divisions: Towards the Symbolic Geography of Europe	79
<b>TRADITION AND CONFLICTING INTERPRETATIONS</b>		
<i>Jovan Arandjelović</i>	The Clash between Reason and Coarseness (On "Patriots" Seeking to Keep Everything as It Is)	101
<i>Vladimir N. Cvetković</i>	Intellectuals: The Tradition of Cleavages ( <i>genesis, ethos, eschatos</i> )	119
<i>Gordana Derić</i>	Tradition in „Rite de Passage". The "Rules" of Mystification of Polemical Discourse and Strategies of „Equaling" in the Rhetoric of Nationalism and Cosmopolitanism	141
<b>IDENTITY, NATION, TRADITION</b>		
<i>Slobodan Divjak</i>	Nation and Tradition	165
<i>Lino Veljak</i>	Challenges in the Process of Shaping an Identity	171
<i>Denisa Kera</i>	Revolts against the Tradition and Continuity as the Bases of the European Identity: Revolutions, Inventions and New Beginnings	179
<i>Jovan Komšić</i>	Controversial Concepts of Democratic Nation-Building in Multicultural Societies: the Historical and Contemporary Context of Vojvodina	187

## TRADITION AND CULTURE

<i>Ljubinko Radenković</i>	<i>Own and Alien</i> in Folk Culture	213
<i>Dragan Žunić</i>	Ethnic Stereotypes in the Literature of the Balkan Peoples	221
<i>Svetlana Vassileva-Karagyozova</i>	Baroque and Occidentalization of Serbian Literature	229

## TRADITION, INTEGRATION, GLOBALIZATION

<i>Evanghelos A. Moutsopoulos</i>	Values in Cosmic Space	237
<i>William L. McBride</i>	Integration into What? The International Arena at the Close of 2002	241
<i>Miroslav Drinić</i>	Tradition and Information Technologies	249
<i>Stefan Sorgner</i>	Community, Multiculturalism, and the Good	257
<i>Jelena Đurić</i>	Tradition as Transition	271
<i>Mirjana Radojičić</i>	Integration and Disintegration of Traditions – Between <i>Idealpolitik</i> and <i>Realpolitik</i>	279

## THE COMPARATIVE BALKANS

<i>Petar-Emil Mitev</i>	Balkan Paradoxes	295
<i>Alija Hodžić</i>	History and Reading	305
<i>Božidar Jakšić</i>	Roma in Serbia: Discrimination and Integration	341
<i>Dušan Bošković</i>	Tradition and Defeat	353
<i>Larisa Jašarević</i>	Of Knowledge and Privilege – A Case for Internationalization of Research on the Once-Yugoslav Region	367

**INTEGRACIJA I TRADICIJA  
INTEGRATION AND TRADITION**

**Zbornik radova**

***Izdavač***

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Narodnog fronta 45, Beograd

Tel. (+381-11) 646-242

E-mail: [institut@instifdt.bg.ac.yu](mailto:institut@instifdt.bg.ac.yu)

[www.instifdt.bg.ac.yu](http://www.instifdt.bg.ac.yu)

***Za izdavača***

Mile Savić, direktor

***Priredio***

Mile Savić

***Likovno rešenje***

Aida Spasić

***Grafička obrada teksta***

Leviatan Design

***Tiraž***

700 primeraka

***Štampa***

«Filip Višnjić», Beograd

Beograd, 2003.

ISBN 86-82417-07-3





CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.42:1(082)  
316.7:1(082)  
316.422:316.7(497)\*19/20\*(082)  
323.153:39(497) (082)  
172.4(4)\*19/20\*(082)  
327.39(100)\*19/20\*(082)

МЕЂУНАРОДНИ научни скуп „Интеграција и  
традиција“ (2003 ; Београд)

Integracija i tradicija : [zbomik radova sa  
međunarodnog naučnog skupa, Beograd, 13–14.  
decembra 2003. godine], / priredio Mile Savić =  
Integration and Tradition : [proceedings of the  
International Conference, Belgrade, 13–14  
December 2003] / edited by Mile Savić. – Београд :  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2003  
(Beograd : „ Filip Višnjić“). – 375 str. ; 24 cm

Tiraž 700. – Radovi na srp. i engl. jeziku. – Str. 5–7:  
Uvodna reč / Mile Savić. – Napomene i bibliografske  
reference uz tekst. – Bibliografija uz većinu radova.

ISBN 86–82417–07–3

1. Савић, Миле

- a) Традиција – Друштвени аспект – Зборници
- b) Глобализација – Филозофски аспект –  
Зборници
- c) Национални идентитет – Традиција  
– Зборници
- d) Европа – Интеграција – Зборници
- e) Балканске државе – Транзиција – Културни  
аспект – Зборници

COBISS.SR-ID 106969612