

PETAR BOJANIĆ

# SILA I OBLICI RATA

HEROJ, MESIJA, REVOLUCIONAR,  
NOSTALGIČAR, GUSAR....



IZDAVAČKA KNJIŽARNICA ZORANA STOJANOVIĆA  
SREMSKI KARLOVCI • NOVI SAD



**Petar Bojanić (Beograd, 1964),** direktor Instituta za filozofiju i društvenu teoriju i Centra za etiku, pravo i primjenjenu filozofiju. Bavi se istraživanjem političke filozofije, filozofije prava, fenomenologije kao i jevrejske političke tradicije. Autor je pet monografija i velikog broja tekstova u srpskim i međunarodnim stručnim časopisima. Na arhitektonskom fakultetu u Beogradu takođe predaje filozofiju arhitekture.

nstitut za filozofiju i  
društvenu teoriju

VI 391

BIBLIOTEKA  
INSTITUTA ZA FILOZOFIJU  
I DRUŠTVENU TEORIJU

Inv. br.

607



*Biblioteka*  
ELEMENTI  
108

Urednik  
**SRETEN STOJANOVIC**

Ova knjiga je nastala u okviru naučno-istraživačkih projekata na kojima radim od 2011. godine u „Institutu za filozofiju i društvenu teoriju“ Univerziteta u Beogradu: „Istraživanje klimatskih promena i njihovog uticaja na životnu sredinu praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje“ (*potprojekat: Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja*) (br. 43007) i „Retke bolesti: molekularna patofiziologija, dijagnostički i terapijski modaliteti i socijalni, etički i pravni aspekti“ (*potprojekat: Bioetički aspekti: moralno prihvatljivo u biotehnološki i društveno mogućem*) (br. 41004), a koje finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

**PETAR BOJANIĆ**

**SILA I OBLICI RATA**

**HEROJ, MESIJA, REVOLUCIONAR, NOSTALGIČAR,  
GUSAR....**



**IZDAVAČKA KNJIŽARNICA ZORANA STOJANOVIĆA  
SREMSKI KARLOVCI • NOVI SAD  
2012**

© Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića,  
Sremski Karlovci • Novi Sad, 2012.

CIP - Каталогизација у публикацији  
Библиотека Матице српске, Нови Сад

355.01

**БОЈАНИЋ, Петар**

Sila i oblici rata : heroj, mesija, revolucionar, nostalgičar,  
gusar... / Petar Bojanović ; - Sremski Karlovci ; Novi Sad :  
Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2012 (Novi Sad :  
Sajnos). - 321 str. ; 18 cm. - (Biblioteka Elementi ; 108)

Tiraž : 1.000.

ISBN 978-86-7543-254-8

а) филозофија рата  
COBISS.SR-ID 274193671

## UVOD

U ovoj knjizi konstruišem „figure“ sile oslanjajući se na različite tekstove i pokušavajući da objasnim preplitanje i nerazmrsivost dva ključna registra: mira i rata. Figure ili oblici koje pominjem uvek su dvolični. Naime, „figura“ u nekim jezicima između kojih se „krećem“ označava lice, ili deo lica koji čini izraz, izražajnost, i predstavlja nečiji identitet i sklop, ali koji se udarcem eventualno može i rasturiti i razobličiti (fr. *casser la figure*), iako se, zarastajući, vremenom može vratiti u prethodno stanje. Interesuje me, kao i uvek, količina i kvalitet udarca ili nasilja koji nešto menja, umiruje ili pravi mir, kao i priroda i poreklo fikcije na osnovu koje se mir gradi ili stvara isključivo putem (ekstremnog) nasilja i sejanjem sile. Zamišljanje mira „putem“ rata i različite fiktivne tehnike, intelektualni su posao i to je razlog zašto se u post-skriptumu ove knjige nalazi tekst o arhivu Karla Šmita [Carl Schmitt]. Ovaj arhiv skriva, ali i bolje nego bilo koji drugi otkriva, nove opasne konstrukcije i oblike koje je potrebno rasklapati i ponovo propitivati.

„Mesija“ je (ob)lik bez lika, maska (ličina) i na- ličje svake od figura koje sam skupio ovde. Namera mi je da neke odlučujuće tekstove koji tematizuju Mesiju i mesijanizam mislim po meri Deridinih [Derrida] poslednjih sugestija o „mesijanstvu bez mesijanizma“ („Prière d'inserer“, *Voyous*). Ova sintagma, kojoj će se Derida potkraj života često vraćati objašnjavajući je, predstavlja istinsku paradigmu dekonstruktivnog čina, ili gesta, i potpuno je u skladu sa shvatanjem nasilja kakvo je izloženo u njegovom slavnom ranom tekstu o Levinasu. Građeći imenicu iz prideva „mesijanski“, Derida u francuski jezik uvodi novu reč – „mesijanstvo“ – ne bi li očistio mesijanizam od bilo kakvog traga Mesije, jevrejstva i religije uopšte; on briše postavljenost i subjektivnost onoga koji iščekuje, poziva i obećava dolazak drugog ili Mesije, preobražava subjektivnost iščekivanja u neutralno iščekivanje („iščekivanje bez iščekivanja“, „bez horizonta nadolazećeg događaja“), dok razni protokoli slabljenja i povlačenja pred drugim („ja ne iščekujem drugog“, „ja ne iščekujem“, „ovo nije iščekivanje“, ovo je „iščekivanje bez iščekivanja“) treba da jamče da će se iščekivani događaj stvarno desiti (drugo, gost, Mesija, pravda, demokratija...). Posebno me zanimaju dva Deridina naloga: da je nužno „ovom mesijanstvu dati silu i oblik“ (kako? odakle? ko i kada?) i da nikad ne izlazim iz filozofskog registra, da nikad ne napuštam filozofsku instituciju ili pismo, tj. njen tekst.

Ali, kako se može filozofski izraziti mesijanska ideja? Zašto bi u polju filozofije trebalo naći prostor za nemogući dolazak onoga što još nije tu? Da li je na tom osnovu jevrejska filozofija moguća? Da li je tekst uslov

mesijanizma i dolaska drugoga? Konačno, kako je para-digma konstituisanja subjekta zamenjena idejom konsti-tuisanja drugog ili prostora za njegovo samokonstituisa-nje? Šta znači „povući se“, „pozvati“ ili „prisiliti“ drugog ili nešto drugo? *Temeljni problem ove knjige jeste kako se nečemu daje „sila i oblik“ – tačnije, da li su sila ili nasilje nužni da bi institucija trajala, stabilizovala se ili se institucionalizovala, a onda i u kojoj meri instituci-onalizovala.* Da li je nasilje nužan uslov za postizanje mira ili pravde? Koja količina nasilja treba da se ugradi u državu, na primer, u novu pravednu izraelsku državu? Ili još, koja nas radikalnost vodi do pobeđe? Kako i da li je moguće humanizovati rat i do koje mere nasilje može biti etičko?

Uместo uvoda u ova razmišljanja o nasilju i me-sijanizmu ne bih li eksplicirao opšti protokol čitanja na-ložen filozofskim gestom, hteo bih da iznesem neke od elemenata moje metode čitanja tekstova. Svako poglavlje knjige je tumačenje jednog ili više filozofskih tekstova: ono se sastoji u povezivanju-poređenju izvesnih sintagmi i njihovih varijacija unutar jednog istog teksta ili različi-tih tekstova, i nastoji da izdvoji logiku njegove konstruk-cije. Ne nastojim da pronađem moguće veze između dva mislioca ili dve filozofske concepcije, niti da još jednom razmatram poznate i priznate probleme i sporove. Čini mi se da tekstovi treba da budu podvrgnuti jednoj formi analitičkog ili simptomalnog čitanja, koja bi bila tekstu-alni ekvivalent plutajuće pažnje (*gleichschwebende Au-fmerksamkeit; suspended attention*) u psihoanalitičkom lečenju, gde čitalac više pušta da ga vodi igra označitelja nego eksplisitna i intencionalna struktura rečenog. Tako

se može primetiti da se u Benjaminovim „Istorijsko-filozofskim tezama“ termin „pobeda“ često javlja na odlučujućim mestima argumentacije. Njegovu analizu ne mogu skratiti i redukovati. Isto tako mi se u Rozencvajgovim [Rosenzweig] tekstovima čini neophodnim poređenje javljanja termina „žrtvovanje“ ili „Zug“ s obzirom na kontekst u kojem se javljaju. Pokazaću zašto.

Ovaj postupak bi mogao da se uporedi s *radiografijom*. Takva slika sugerije, pre svega, da meso teksta prekriva kostur koji mu daje strukturu ili artikulaciju, ali koji ostaje nevidljiv bez upotrebe specifične tehnike. Kostur teksta nije neki njegov nebitan aspekt niti je, *a fortiori* marginalan, pa tumačenje nije po svojoj prirodi usmereno na marginu teksta, mada se pomenuti sintagmatski elementi mogu ponekad i tamo naći. Kostur teksta, koji radiografsko čitanje nastoji da učini vidljivim jeste njegova latentna ili nemишljena logička struktura koju, iako nije neposredno uočljiva, tekst ipak zahteva i mi je možemo otkriti. Tumačenje se onda sastoji od prelaženja sa eksplicitne dimenzije teksta, koja upućuje na skup oznaka ili opazivih referenci, koje manifestuju svesnu misao autora i strukturišu mrežu odredivih značenja, na implicitnu dimenziju koja izražava smisao, u čijoj je biti da prelazi preko granica svojih referenci, namera i značenja. Samo po sebi se razume da takav postupak čitanja, ili bar takav hermeneutički stav prema filozofskim tekstovima o nasilju i mesijanizmu, prepostavlja određenu koncepciju filozofskog pisma i označiteljske mreže koja mu daje potku. Šta opravdava takvu podelu i poklanjanje pažnje naizgled beznačajnim leksičkim ponavljanjima na uštrb

vidne logike tekstova? Osim toga, šta je rezultat odgovarajuće metode tumačenja?

Nastojeći da proniknem u konstrukciju ovih tekstova, čini mi se da su nas oni sami prirodno poneli – preneli i odneli – do nekih njihovih osobenih elemenata. Ako razmotrimo *Kritiku nasilja*, i ako pokušamo da shvatimo kako je konstruisana, ne možemo izbeći mnoga prisvajanja koja čine njen intertekst, kao ni igru unutrašnjih upućivanja od kojih je njen tekst sastavljen. A tu gde se ova dva aspekta (inter- i intra-tekstualan) ukrštaju, nalazimo Korejevu pobunu koja je retko privlačila pažnju Benjaminovih komentatora, što je neobično. Uprkos tome, sve ukazuje da se tu sažima smisao teksta, pošto se smatra da Korejev slučaj ilustruje problem revolucionarnog nasilja. Uočavanje ovih sintagmi kroz rad tumačenja nastoji da pokaže da filozofski projekat datog teksta počiva na njima, da su one njegove uporišne tačke ili kičmeni stub, mada same po sebi nemaju postojano značenje. One su te koje u krajnjoj instanci sakupljaju i sažimaju dvosmisljenosti, probleme, čak aporije teksta. Tako je, na primer, kod Rozencvajga izraz „*Zug*“ osnovni mehanizam ili tajna mesijanizma pošto sažima odnos pacifizma prema ratu. Isto tako, Levinasova formula „*un arrière-goût de violence*“ jeste ključ njegovog projekta saznavanja da li postoji pravedno nasilje i kako ga primeniti. Ono što važi za neki termin ili izraz važi takođe za znakove interpunkcije koji menjaju značenje (navodnici, zgrade, kurziv), za prevod termina, za poređenja i analogije, ili za analizu primera. Kakav god bio njen eksplicitni status, teret nošenja i odstranjivanja teškoća implicitno uvek pada na sintagmu koja naizgled nema odlučujući karakter.

Izlaganje i pokazivanje ovih nepostojanih elemenata je specifičan rezultat tumačenja. Ono vrši neku vrstu redukcije ili analize, u hemijskom smislu reči, sve dok ne dođe do nesvodivog elementa u kojem su kondenzovane, i prema tome manifestne, glavne teškoće tumačenog teksta. Naprsto, kraj analize nikad nije čist i prost element, već naprotiv uvek složen i nepročišćen: tako da filozofski projekat integrisanja nasilja u mesijanizam ili njegovog utemeljenja na mesijanizmu, u krajnjoj instanci, raskriva svoju radikalnu nemogućnost. Zato analiza primera Korejeve pobune kod Benjamina ne otkriva rešenje problema, nego njegovu tačku sažimanja. Da bi takav protokol čitanja mogao da se okvalifikuje kao dekonstruktivni, neophodno je precizirati da on ekstrahuje i redukuje samo one sintagme koje preuzima sa označiteljske potke, poput hemijske analize. Da bi, povrh toga, mogao da se okvalifikuje kao strukturalan, potrebno je istaći heterogenost prirode strukturalnog elementa koji je njegov rezultat. Postupak redukovavanja jeste metod tumačenja, dok je osoben, složen i nečist element njegov problematični rezultat.

Stoga je potrebno držati zajedno dve protivrečne teze: da, s jedne strane ne postoji filozofsko promišljanje odnosa između nasilja i mesijanizma koje ne teži integriranju prvoga u potonje, jer je takav projekat filozofski nužan; dok s druge, ne postoji moguće opravdanje nasilja koje bi *de jure* moglo zasnovati takav projekat i garantovati njegovu realizaciju. Zato svaki filozofski poduhvat koji hoće da misli odnos nasilja prema mesijanizmu u krajnjoj instanci upućuje na *nužno ali nemoguće* traženje utemeljenja koje bi garantovalo institucionalizaciju nasi-

Ija. Ova stvarna protivrečnost u kojoj filozofija hoće da opravda nasilje i crpi sve što pružaju imaginarno i simboličko, jeste u dvostrukom smislu kretanje pravde kao fikcije: pravljenja (fabrikovanja) i izumevanja ( *fingere*). Stoga predlažem da se ona okvalifikuje pomoću kovanice „*justifikacija*“.

Još sam u doktorskoj tezi nastojao da pokažem da je rat vezan za instituciju uopšte, a posebno za instituciju filozofije. Teze političke filozofije o nasilju i mesijanizmu nikad nisu svodive na govor o (poslednjem) ratu. Filozofija održava nužan odnos, barem u problematičnoj formi, s nasiljem i mesijanskim delanjem, makar zato što uzajamno smenjuje dvoznačnosti i usidruje svoje delanje u društvenom polju: ona time udvostručuje više značnosti na planu pisma, jer stvarne teškoće odnosa između nasilja i mesijanizma prevodi i prenosi u diskurzivnu i označiteljsku konstrukciju – u tekst; ovaj je, međutim, u neposrednom dodiru s društvenim poljem jer predstavlja činjenicu jedne institucije koja, kao takva, nastoji da integrise nasilje u nekakav poredak. Filozofija u tom dvostrukom smislu kao pismo i kao institucionalizacija jeste disciplina. Prema tome, filozofsko pismo uvek ima zadatak da dozira nasilje, da uvodi u novu epohu i da objasni kako iščekivati novo i epohalno. Konačno, filozofija kao praksa, čak kao *praxis*, zahvaćena je postajanjem-institucionalnom koje ne samo da je ne čini čisto spekulativnom disciplinom (*skhôlè*), nego je, štaviše, gura da interiorizuje i uzajamno smenjuje političke aporije nasilja i mesijanizma.

Prevedeno na problematiku mesijanizma (herojstva, odgovornosti, suverenosti, jevrejstva, nostalgije, pa-

cifizma, revolucije, piratstva, žrtvovanja, pobeđe, osvete, itd.) pitanje koje postavljam u ovoj knjizi jeste da li postoji veza između nasilja (rata) i dolaska Mesije (pravde, demokratije, reda, mira). Tako gledano, koliko je potrebno nasilja? I koji su likovi nasilja pogodni da dovedu do toga? Da li je mesijansko delanje moguće? Da li je nužno nasilno delati, ne bi li se nova epoha (u)desila? Reč je, dakle, o traženju onog delanja koje neodložno vodi drugom, a ipak je njegovo iščekivanje. U tom pogledu, filozofija kao *praxis* je već političko delanje koje ima mesijanski ili revolucionarni potencijal. Ona nas angažuje jer nastoji da udruži i uključi sve, da svakoga uvede u aktivno postajanje ili, što izlazi na isto, da niko ne ostane pasivan. Ona dokazuje hitnost najskorije moguće izgradnje pravednog grada. Već sama mogućnost dolaska nove istorijske epohе daje nam dovoljan razlog da nastavimo sa čitanjem i pravljenjem filozofije. Nadolazak prve, neodvojiv je od budućnosti potonje.

Hvala Zoranu Stojanoviću i Sretenu Stojanoviću što su prihvatali da objave knjigu u svojoj izdavačkoj kući. Argumenti koji se ovde izlažu, doterivani su i korigovani na različitim mestima, i na različitim jezicima. Pomagali su mi uvek drugi, drugovi, pre svih Igor Krtilica, Predrag Krstić, Gérard Bensussan, Sanja Todorović, Etienne Balibar, Edward Djordjević, ali i mnogi drugi, ovde neimenovani.

**Prvo poglavlje**

**MODELI UNIŠTENJA I OČEKIVANJA**

תְּהִלָּה

## MESIJA

### „Revolucionarno nasilje“ nad revolucionarem Korejem

Preliminarno, da bih započeo opravdavanje još jednog čitanja slavnog Benjaminovog teksta *Kritika nasilja*, odmah ću prepostaviti gde se nalazi poreklo njegove recepcije i koji su razlozi bogate istorije njegovih rekonstrukcija od Šolema [Scholem] i Leventala [Löwenthal], pa sve do Honeta [Honeth], Žižeka ili Džudit Batler [Judith Butler]. „Dekonstruktivnu moć“, ovog kratkog i komplikovanog kolaža mnoštva različitih tekstova, ne proizvodi samo veličanstvena montaža njegovog autora, nego, čini mi se, fantastičan „nesporazum“ koji sakriva ova Benjaminova iznenadujuća komplikacija o „revolucionarnom nasilju koje se sprovodi nad revolucionarem“. Pokušao bih da ovu „vezu“ između revolucionarnog ili božanskog nasilja i imena Korej [Korah], odmah dopunim sa dve naznake koje treba da limitiraju i otežavaju svaku dalju interpretaciju: (a) za razliku od Lea Leven-

thala<sup>1</sup>, prihvatom da Benjaminov spis tretiram kao zbir mesijanskih kategorija i figura, i analogno tome, (b) sleđim slavne Šolemove kvalifikacije Benjaminovog čisto jevrejskog teksta (*ein rein jüdischer Text*), kao manifestaciju „pozitivnog nihilizma“ ili „plemenitog i pozitivnog nasilja uništavanja“ (*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*)<sup>2</sup>. Ova dva elementa (mesijanizam i pozitivni nihilizam) bi mogla da moju „intervenciju“ na Benjaminovom tekstu dupliraju i zatim, možda ukinu prednost Mesije nad revolucionarem. U tom slučaju bi veza između „božanskog nasilja“ i imena Korej, prešla u sasvim drugi plan, a dominirala bi Benjaminova genijalna sugestija ili intuicija: da prva velika pobuna (ili revolucija) u istorijama pravde (i poslednja u okviru mita<sup>3</sup> ili prava), evocira ili provokira nešto mesijansko; da jedna važna epizoda u životu jednog naroda, čiji je inicijator Korej, i nekolicina pobunjenika, predstavlja početak konstrukcije mesijanskog teatra.

---

<sup>1</sup> L. Löwenthal, „Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie“ (1926, Staatsexamsarbeit), *Philosophischen Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, str. 174.

<sup>2</sup> G. Scholem, „Im Gespräch über Walter Benjamin (1968)“, *Sinn und Form*, 2007, br. 4, str. 501, 502.

<sup>3</sup> Ernst Bloh [Ernst Bloch] piše o Koreju posle Drugog svetskog rata, kao o *die mythische Reflexe* protiv onoga što je u hijerarhiji uvek iznad (*oben*). E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (1968), *Gesamtausgabe*, t. 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959-1978, str. 108-109.

Ali, obratno, ukoliko pokušamo da u pobuni kao takvoj pronalazimo znakove i oblike mesijanizma<sup>1</sup>, ukoliko, na primer, Korej, „suprotno od“ ali i uvek „zajedno sa“ Benjaminom, jeste „prvi levi opozicionar u istoriji radikalne politike“<sup>2</sup>, onda bi poslednje i božansko nasilje koje vrši Bog bilo zapravo Benjaminovo čisto revolucionarno nasilje učinjeno upravo nad ovim prvim revolucionarem. Cirkulisanje ovih figura i oblika sile i prisile, predstavlja dobru deskripciju „nesporazuma“ u vezi sa razumevanjem revolucije kod Benjamina, jer onaj koji izvršava revolucionarno nasilje nije na onom mestu gde mi sve vreme očekujemo da jeste. Da li nas upravo ovo iznevereno očekivanje neprestano vraća Benjaminovoj „Zur Kritik der Gewalt“? Ali, pre svega, šta to uopšte mi očekujemo? Da li očekujemo poslednje nasilje katastrofalnih dimenzija koje ukida svako buduće nasilje i vreme čekanja? Da li očekujemo subjekta ovog pozitivnog nasilja? Da li očekujemo plemenitog (*edle*) subjekta revolucije? Da li očekujemo pravdu?

Evo sada tog slavnog Benjaminovog fragmenta o razlici između mitskog i božanskog nasilja sa kojom kulminira njegov tekst. Ovom fragmentu neposredno

---

<sup>1</sup> Na ovom mestu ponovo sledim Bloha iz posleratne velike knjige *Princip nade*, kada piše o pobuni kao mesijanskoj ideji *par excellence*. U Mojsijevoj pobuni protiv Egipćana nalazi se utemeljenje mesijanske ideje. Cf. poglavje „Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion in der Utopie“, *Gesamtausgabe*, t. 5, str. 1453.

<sup>2</sup> „First left oppositionist in the history of radical politics“. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, str. 111.



prethodi nekoliko dvosmislenih rečenica u kojima Benjamin, pozivajući se na Hermana Koen [Hermann Cohen], govori o buntovništvu kao glavnoj karakteristici borbe protiv duha mitskih pravila (na taj način on figuri „pobunjenika“ smanjuje važnost) i o našem, verovatno najvažnijem zadatku. Štetna uloga koju u istoriji ima mitsko ispoljavanje neposrednog nasilja (to jest, pravno nasilje (*Rechtsgewalt*)), kaže Benjamin, zahteva njegovo uništenje (*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*).

Upravo taj zadatak, u krajnjoj liniji, postavlja pitanje o čistom neposrednom nasilju (*einer reinen unmittelbaren Gewalt*), koje bi jedino moglo da obuzda mitsko nasilje. Kao što se u svim područjima mitu suprotstavlja bog, tako se i mitskom nasilju suprotstavlja božansko nasilje. U stvari, ono je njena suprotnost u svim pojedinostima. Ako mitsko nasilje postavlja pravo (*mythische Gewalt rechtsetzend*), božansko nasilje poništava pravo (*die göttliche rechtsvernichtend*); ako pravo postavlja granice, božansko nasilje ih potpuno briše. Ako mitsko nasilje istovremeno greši i ispašta, božansko (*göttliche*) nasilje oslobađa od ispaštanja grehova. Ako prvo preti, drugo udara; ako je prvo krvavo, drugo je beskrvno ubilačko (*so diese auf unblutige Weise letal*). Legendi o Niobi možemo suprotstaviti, kao primer tog božanskog nasilja, suđenje bandi Korejevoj (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Ono pogađa povlašćene Levite (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*), pogađa ih nenajavljeni, ne preteći, udara i ne zaustavlja se pred uništenjem (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*). Ali to nasilje istovremeno oslobađa od grehova, pa se ne može poreći duboka povezanost

beskrvnog i od grehova oslobađajućeg karaktera toga nasilja. Jer krv je simbol pukoga života (*das Symbol des blossen Lebens*). Ukipanje pravnog nasilja (*Auslösung der Rechtsgewalt*) svodi se, u šta se ovde ne možemo dublje upuštati, na ogrešenje pukog prirodnog života, ogrešenje koje nevinog i nesrećnog živog čoveka predaje ispaštanju. Ovo ispaštanje „poravnava“ njegovu krivicu i oslobađa krivca, ali ne od krivice, već od prava. Jer prestankom života prestaje i vlast prava nad živim čovekom (*die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf*). Mitsko nasilje je krvavo nasilje nad pukim životom radi samog tog nasilja, božansko nasilje je čisto nasilje nad celim životom radi živog čoveka (*die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*). Prvo zahteva žrtvu, drugo je prima (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an!*).

Dakle, Benjamin otkriva „božansko nasilje“ kao silu koju poseduje bog ili nasilje koje vrši bog dok sudi Koreju i njegovoj bandi. To je njegov jedini primer. Ova sintagma (u teološkim tekstovima uobičajena i neprecizna) već sadrži nekoliko Benjaminovih alternativnih formulacija putem kojih se on u svome tekstu suprotstavlja nasilju prava odnosno nasilju koje stvara i koje čuva pravo. „Božansko nasilje“ je u isti mah „čisto i neposredno

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Prilog kritici sile“, *Eseji*, prevod M. Tabaković, Beograd, Nolit, 1971, str. 74-75; „Zur Kritik der Gewalt“, *Gesammelte Schriften*, t. 2-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, str. 199-200. U prvom izdanju Benjaminovog teksta iz 1921. godine (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 47.) ovaj odlomak se nalazi na strani 829. Prevod Milana Tabakovića sam nekoliko puta modifikovao.

nasilje“, Sorelov „proleterski štrajk“ (*grève prolétarienne*) koji zapravo nije nasilan ali uništava, i „pedagoško nasilje“ (*erzieherische Gewalt*) koje je isto tako izvan prava. „Božansko nasilje“, koje se po Benjaminu desilo jednom davno, kao i kriza mitskih pravnih formi, zajedno utemeljuju „jednu novu istorijsku epohu“ (*ein neues geschichtliches Zeitalter*). Benjamin prvo najavljuje dolazak nečega „novog“ koje više nije tako daleko od nas (to svakako nije nikakvo „novo pravo“<sup>1</sup>). Potom on potvrđuje da „revolucionarno nasilje“ više nije nemoguće, i na kraju, on najavljuje potpuno novo i tajanstveno nasilje koje tek treba da se desi i koje izgleda da ima sve karakteristike mesijanskog i suverenog<sup>2</sup>. „Božansko nasilje“ je izgleda neprestano prisutno jer se može pojaviti u svakom zamišlivom (rat, izvršenje smrtne kazne itd.) i nezamislivom obliku. Benjamin insistira na kraju svoga teksta da je ovo nasilje potpuno nejasno i neshvatljivo za sve nas.

---

<sup>1</sup> Franc Rozencvajg upotrebljava izraz „novo pravo“ u jednom odlomku („Nasilje u državi“) knjige *Der Stern der Erlösung* koja je objavljena iste godine kada i Benjaminov tekst. „Smisao svakoga nasilja jeste da utemelji novo pravo (*neues Recht gründe*). Ono nije negacija prava, kako obično verujemo, obmanuti takvi kakvi jesmo njenim subverzivnim delovanjem: nasuprot, nasilje utemeljuje pravo. Ali ideja jednog novog prava održava (čuva, P.B.) protivrečnost. U svojoj suštini, pravo je staro pravo. I najednom nasilje se otkriva kao obnovitelj staroga prava (*die Erneuerin des alten Rechts*). U nasilnom činu (*gewaltsamen Tat*), pravo ne prestaje da se pretvara u novo pravo“. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, str. 370.

<sup>2</sup> „Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen“. W. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, str. 201.

Poznato je, da je ovaj dugi fragment koji sam upravo citirao, najvažniji i možda najoriginalniji deo teksta „Kritika nasilja“. Benjamin pokušava da formuliše svoj argument razlikujući vrstu nasilja kojom su kažnjeni Nioba i Korej. Razlika mu služi da bi obeležio i „institucionalizovao“ novu vrstu nasilja i potom se snažno suprotstavio revolucionarnom i radikalnom pacifizmu, ali i jevrejstvu socijaliste Kurta Hilera [Kurt Hiller], odnosno njegovom razumevanju života<sup>1</sup>. Čini mi se da je ovaj fragment posebno komplikovan jer Benjamin sve elemente svoga teksta sada ponovo čita i pretresa u svetlu ove razlike i novoga nasilja koje prepoznaće na slučaju Koreja.

Želeo bih da bez puno zadržavanja nabrojim ove elemente i da eventualno navedem nekoliko mogućih izvora i razloga Benjaminovog uvođenja Koreja u njegovom tekstu. Namera mi je da opravdanje zato što se skoro niti jedan čitalac Benjaminovog teksta nije bavio ovom

---

<sup>1</sup> Hilerovom tekstu „Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden“, koji Benjamin citira iz časopisa *Das Ziel* (1919), prethodi kratki tekst Rudolfa Leonarda [Rudolf Leonhard] „Endkampf der Waffengegner!“, posvećen štrajku Spartakista. On se završava pozivom na borbu protiv oružja (*Kampf gegen die Waffe!*, str. 23). Hillerov tekst napada boljševizam u ime revolucije bez oružja i bez terora. Bolje je ostati rob nego podići oružanu pobunu (*gewalttätige Rotte*), kaže Hiler na strani 27. Kada citira Hilera u svome tekstu, Benjamin propušta nekoliko reči na strani 25. Kompletna rečenica glasi: „Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von eberttreuen Militärs vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins“ (str. 25).

analogijom<sup>1</sup>, pronađem u pretpostavci da su „tragovi“ koji se tiču Koreja i njegove družine, možda pažljivo uklonjeni i/ili su još uvek svima nama nedostupni.

„Elementi“ su zapravo tekstovi koje Benjamin koristi tokom komponovanja svoga teksta. Moguće je, polazeći od brojnih tekstova na koje referira ili ne referira naš citirani fragment ili celi tekst „Kritika nasilja“, prilično lako rekonstruisati istorije njihovih recepcija i čitanja.

U prvoj grupi nalaze se tekstovi koje Benjamin eksplicitno citira. Njihovi autori su Kant, Erih Unger [Erich Unger], Sorel, Koen<sup>2</sup> i Hiler.

---

<sup>1</sup> Kurt Anglet pominje na jednom mestu Koreja i njegovu pobunu u knjizi *Messianität und Geschichte*. Walter Benjamins *Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, str. 35. Žak Derida takođe samo jedanput u postskriptumu knjige *Force la loi* (Paris, Galilée, 1994, str. 145). Erik Džakobson [Eric L. Jacobson] pominje *Qorah* u svom doktoratu o Benjaminu i Šolemu odbranjenom 1999. u Berlinu (str. 234). Jedini tekst koji tematizuje božansko nasilje i kratko analizira Benjaminovu upotrebu *Korah's rebellion* je tekst Brajana Brita [Brian Britt] „Divine Violence in Benjamin and Biblical Narrative“ koji je prezentiran oktobra 2006. na kongresu u Berlinu na nemačkom jeziku. Zahvaljujući njegovoj ljubaznosti posedujem ovaj manuskript na engleskom jeziku.

<sup>2</sup> Podsećam na dva izuzetna teksta Gintera Figala [Günther Figal] koji razmatraju problem čiste volje i čistog sredstva na primeru uticaja Kanta i Koena, na Valtera Benjamina: „Recht und Moral als Handlungsspielräume“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1982, br. 36, str. 361-377; i „Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel“; G. Figal, H. Folkers: *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, Texte und Materialien der FEST, 1979, str. 1-24.

Sledi grupa knjiga ili tekstova ili pojrnova za koje se pouzdano zna da su ovako ili onako uticali na Benjaminovo pisanje: to je knjiga Huga Bala [Hugo Ball] *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* iz 1919. godine (osim identične upotrebe reči „kritika“, Benjamin je čini mi se dobro zapamtio Balove analize Dantove knjige *De Monarchia*, poglavje 1.1); zatim svakako obe knjige Ernsta Bloha, *Geist der Utopie* iz 1918 i *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution* iz 1921. godine, i Bodlera [Baudelaire], koga Benjamin čita i prevodi pre ovoga teksta (pojmovi „frappe“, „choc“<sup>1</sup> ili „catastrophe“<sup>2</sup> su veoma česti kod Benjamina).

Grupu izvora koji se skoro nikada ne pominju, a definitivno imaju svoj značajni trag u konstruisanju Benjaminovog teksta čine Rikertova [Rickert] knjiga iz 1920. *Die Philosophie des Lebens*<sup>3</sup>, brošura Davida Baumgarta [David Baumgardt] iz iste godine o problemu i pojmu mogućeg<sup>4</sup> (i nemogućeg) i naravno tekstovi He-

---

<sup>1</sup> O šoku piše Markuze 1964. u pogовору Benjaminovim ranim tekstovima. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, str. 105.

<sup>2</sup> „Katastrofa“ je naravno prisutna pre svih kod Solema, ali i kod Ungera na samom početku teksta „Politik und Metaphysik“ (... *jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich*). Cf. E. Unger, *Politik und Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989 (1921), str. 7 (3).

<sup>3</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.

<sup>4</sup> Dr. D. Baumgardt, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1920. Ova knjiga

gela bez kojih Benjaminov tekst nikada ne bi mogao da postoji. Ne radi se samo o Benjaminovom ponavljanju određenih Hegelovih motiva i figura nasilja kao što je, na primer, nasilje heroja ili „čisto nasilje“, ili o njegovom prepisivanju i korigovanju različitih Hegelovih sintagmi<sup>2</sup>, nego je Benjaminovo tematiziranje odnosa između prava i nasilja potpuno preuzeto od Hegela, od „mističara nasilja“ (*eines Mystikers der Gewalt*) kako ga Benjamin imenuje<sup>3</sup>.

Tekstovi pravnika i pravni tekstovi predstavljaju posebni izvor Benjaminove inspiracije. Nema nikakvog razloga da pretpostavimo da Benjamin nije poznavao rade Štamlera [Stammler] koji je pisao o teoriji anarhizma ili o pravu jačeg (*das Recht des Stärkeren*), ili seriju

---

je objavljena kao „Ergänzungshefte“ časopisa *Kant-Studien* br. 51. Ona bi mogla da bude veoma važna u jednoj imaginarnoj teoriji (ne) mogućeg koja bi zajedno sa Augustom Faustom i Hartmanom obuhvatala i kasnoga Deridu.

<sup>1</sup> „Die reine Gewalt“. Cf. G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, t. 2, Hamburg, Felix Meiner, 1970, str. 474-475.

<sup>2</sup> Na primer čudesno Benjaminovo razlikovanje dva nasilja „Prvo zahteva žrtvu, drugo je prima“ (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*) prepoznajemo u dodatku § 70: „Ako država zahteva žrtvovanje života, individua mora da se tome potčini. Ali sme li čovek da sam sebi oduzme život?“ (*Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?*). G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, t. 7, 1970, str. 152.

<sup>3</sup> Pismo Šolemu od 31.01.1918. W. Benjamin, *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, str. 171. O pravu i nasilju kod Hegela vidi Add. § 432 i § 433, G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, t. 10, 1970, str. 221, 223.

studija različite vrednosti koje se od 1909. godine štam-paju na francuskom jeziku i razmatraju odnos prava i sile (autori su između ostalih i Lezier [Lesueur], Milo [Mil-haud], Flaš [Flach], Antoni [Anthony]). Nasuprot tome, sigurno je da Benjamin nije mogao da čita, pre nego što je napisao svoj tekst, najsistematičniju knjigu koja se bavi istom temom, jer je ona objavljena iste godine kada i „Kritika nasilja“. Radi se o knjizi Eriha Brodmana [Erich Brodmann] *Recht und Gewalt*<sup>1</sup>. Ipak, direktni povod pisanja svoga teksta, mogao bi da zaista bude tekst pravnika Herberta Forverka [Herbert Vorwerk] „Das Recht zur Gewaltanwendung“ koji je objavljen septembra 1920<sup>2</sup>. Pretpostavio bih da ovaj tekst i burna polemika koju je on pokrenuo provociraju Benjamina da hitno konstruiše jedan kratki tekst kao odgovor na problem prava i legitimnosti upotrebe nasilja. Benjaminova kratka beleška

---

<sup>1</sup> E. Brodmann, *Recht und Gewalt*, Berlin und Leipzig, Walter de Grunter & Co., 1921. Inflacija knjiga na ovu temu izazavaće narednih godina oštре reakcije i negiranja da postoji bilo kakva veza između prava i nasilja. U svojim *Vorlesungen über praktische Philosophie*, (Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie) iz 1925, Paul Natorp tvrdi da pravo ne prisiljuje (*zwingt nicht*) i da nasilje ne stvara pravo (*Gewalt schafft nicht Recht*) (§ 180 S. 457, 458). „Postoji sila zakona (*rechtlische Gewalt*) (*Gewalt, die selbst aus dem Rechte fliesst*), ali ne postoji nikakav zakon sile ili pravo na nasilje; pravo koje proističe iz nasilja (*ein Recht der Gewalt*) (*Recht, das aus Gewalt fliesst*). Nasilje ne uobičuje pravo. Isto tako moć (*Macht*) ne uobičuje pravo“ (§ 197 S. 492, 493).

<sup>2</sup> Na molbu urednika časopisa *Blätter für religiösen Sozialismus*, Karl Menikea [Carl Mennicke] i njegovog prijatelja Paula Tiliha [Paul Tillich], Forverk je tekst objavio u broju 4. za 1920. Tekst je veoma kratak (1,5 strana) i sledi ga komentar urednika na skoro jednoj strani. Menike zaključuje polemiku u broju 6. za 1921. godinu.

povodom Forverkovog teksta mogla bi da bude prva skica „Kritike nasilja“. U isto vreme, „Kritika“ bi verovatno predstavljala savršeni rezime nekoliko Benjaminovih izgubljenih tekstova, skica i projekata o politici koje on tada piše. Ako sada treba da pronađem vezu između ove tri ruke (Forverkove i dve Benjaminove, jer on piše i belešku i tekst u razmaku od nekoliko meseci), onda biram u Forverkovom tekstu momenat koji suštinski distancira Benjamina od prava i nasilja prava (ili nasilja države). Na strani 15. Forverk piše:

„Pravo na revoluciju“, kao što su podučavali pravnici već stotinu godina, pojmovno je nemoguće („*Ein Recht auf Revolution*“, wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich).

Ne postoji ovakav „pojam“, preciznije ne postoji pravo koje vodi u revoluciju ili nemoguća je revolucija koja se događa u okvirima zakona. Sintagma „pravo na revoluciju“ je obična besmislica. Na samom kraju teksta „Kritika nasilja“, Benjamin kao da pronalazi jedan drugi prostor za nasilje i za revoluciju:

Ali ako je nasilju i s one strane prava (*jenseits des Rechtes*) osigurano njegovo postojanje kao čistog neposrednog nasilja, onda je time dokazano da je mogućno i revolucionarno nasilje (*die revolutionäre Gewalt möglich ist*) i da je revolucionarno nasilje ime za najvišu ma-

nifestaciju čiste sile čoveka (*reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist*)<sup>1</sup>.

Da bi ovakav Benjaminov odgovor bio moguć, da bi ono što je pojmovno nemoguće postalo moguće, nužna je promena registra i absolutno razdvajanje prava i nasilja. Samo ono nasilje koje može da se potpuno odvoji i izoluje od prava, naziva se revolucionarno nasilje (božansko, absolutno, čisto, suvereno, mesijansko, itd.). Ovo striktno razlikovanje jeste uslov za pronalaženje sasvim novoga prostora (i vremena) koji je izvan prava. U belešci i prvom reagovanju na Forverkov tekst, dakle nekoliko meseci pre „Kritike“, Benjamin se suprotstavlja prisili prava ili „intenzivnom nastojanju prava da postane stvarno“ (*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*). Njegova namera je da ograniči žurbu i nestrpljenje prava da okupira „svet“. Izgleda da je rezerva, u odnosu na pravo, uvod u nešto sasvim drugo.

Nasilnom ritmu nestrpljivosti (*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*), u kome postoji pravo i kome ono pronalazi svoju meru vremena, suprotstavlja se dobar < ? > ritam očekivanja (*Rhythmus der Erwartung*) u kome se odvija mesijanski događaj (*in welchem das messianische Geschehen verläuft*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Prilog kritici sile“, str. 77; W. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, str. 202.

<sup>2</sup> „Pravo na upotrebu nasilja“, W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, str. 104.

Znak pitanja koji se nalazi iza prideva „dobar“ (*guten*) je Benjaminova naknadna intervencija i subjekt ove rečenice. U pitanju nije samo latentno oklevanje ili Benjaminovo odlaganje u očekivanju jednog preciznijeg prideva, nego ista ona neizvesnost i neznanje pred događajem koji je najavljen kao poslednji i božanski. Znak pitanja prekida i ne prekida horizont predvidljivosti događaja koji se već sada događa<sup>1</sup> i koji u isto vreme neprekidno kasni (*die Verzögerung*). Mesijanski događaj<sup>2</sup>, kao događaj koji treba da prekine (i koji prekida) nasilje prava, kao poslednje nasilje koje prekida svako buduće nasilje, određuje i struktuirala očekivanje (*Erwartung*). Samo očekivanje će učiniti stvarnim ono što je potpuno nemoguće.

Benjaminovo čitanje Forverkovog teksta i njegova manifestacija otpora prema nasilju prava uvodi nas u poslednju i najvažniju grupu tekstova i svedočenja koji „komponuju“ tekst „Kritika nasilja“. To je beskonačni i komplikovani „tekst“ koji ispisuje Benjaminovo prijateljstvo sa Šolem, i koga je i dalje nemoguće rekonstruisati. Sada ne mislim samo na teškoću klasifikovanja svih tragova koje Šolem i „odnos Benjamin – Šolem“ utiskuju

<sup>1</sup> Ovaj fragment postaje jasniji na osnovu jednog Šolemovog još uvek neobjavljenog teksta: „Valter je rekao jedanput: mesijansko carstvo je uvek ovde. Ovakvo gledište (*Einsicht*) sadrži najvišu istinu – ali samo u jednoj oblasti, koliko ja znam, gde je niko posle proroka nije dosegao“ (1917). Citat je preuzet iz teksta Michael Löwy, „Le messianisme hétérodoxe dans l’œuvre de jeunesse de Gershom Scholem“, ur. J.-C. Attias, P. Gisel & L. Kennel, *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, str. 124.

<sup>2</sup> Cf. G. Bensussan, „Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser?“, *Une histoire de l’avenir*, ur. Jocelyn Benoist & F. Merlini, Paris, Vrin, 2004, str. 26-27.

u Benjaminov tekst<sup>1</sup>, nego na sasvim tajne i neizvesne arhivske strategije Geršoma Šolema. Sačekaću i ostaviću po strani neka pitanja, koja se nikako ne mogu zaustaviti samo na Šolemu ili Adornu ili Buberu, a da ne pokrenu daleko značajnije sumnje u „upotrebe“ i „manipulacije“ sa arhivima u 20. veku, da bih se ograničio na Benjaminov tekst i na „božansko ili na revolucionarno nasilje“. Čini mi se da bi Benjaminovo pominjanje Koreja i njegovih saradnika bilo znatno transparentnije, ako bi, na primer, bilo „pronađeno“ pismo Šolema na koje se poziva Benjamin 4. avgusta 1921<sup>2</sup>. Bilo bi mnogo lakše tematizovati Benjaminove namere, ako bi Šolemovi „Dnevnići“ ili njegova „Pisma“ između 1918. i 1922. bila dostupna javnosti. Slično stoje stvari i sa recepcijama Benjaminovog teksta. Nadam se da smo svi uvereni koliko bi tekst

---

<sup>1</sup> Osim nekoliko pisama bez kojih analiza „Kritike“ ne može da započne (najvažnije je Benjaminovo pismo Šolemu napisano januara 1921), mislim i na Šolemov rad na izvornim tekstovima i na njegovu neprestanu razmenu sa Benjaminom; na Šolemova početna istraživanja apokaliptičkog mesijanizma i katastrofe; na njegov genijalni manuskript „Boljševizam“ („Der Bolschewismus“) koji govori o jevrejskoj revoluciji, mesijanskom carstvu, krvi, pobuni i slavnoj „diktaturi siromaštva“ (*die Diktatur der Armut*), G. Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995, str. 556-558; na one nezaboravne beleške iz 1915. o revoluciji: „*Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!*“, *ibid*, str. 81; na Benjaminove „Teze o pojmu pravde“ koje su objavljene u Šolemovim dnevnicima (i verovatno neopravdano klasifikovane u 1916) i kapitalnu razliku izmedu *mischpatah*, *Recht* i *zedek*, *Gerechtigkeit*, *ibid*, str. 401-402.

<sup>2</sup> „Naravno da me je oduševilo sve što si mi napisao o „Kriticima nasilja“. Tekst izlazi ovih dana“ (Heidelberg, 04. 08. 1921). W. Benjamin, *Briefe I*, str. 270.

„Kritika nasilja“ bio drugačiji da imamo pred nama interpretaciju najvećeg mislioca nasilja prošlog veka i Benjaminovog prijatelja, Hane Arent [Hannah Arendt]<sup>1</sup>?

Tri teksta ili tri Benjaminova iskustva čitaoca i svedoka posleratne Nemačke mogu da budu u korenima Benjaminove analogije iz naslova ovoga teksta:

(a) roman Hermana Bara [Hermann Bahr], *Die Rotte Korahs* iz 1919. godine, koji govori o sudbini austrijskog barona koji iznenada otkriva da je sin i naslednik omraženog Jevrejina, ratnog profitera. Barovo istraživanje suprotstavljenosti krvi i sredine, odnosno biologije i kulture prilikom određenja rase, potom odnos zakona i novca, morala i korupcije, kao i njegov histerični antisemitizam i paradoksalna vera u regeneraciju Jevreja – jesu elementi koji su sasvim sigurno privukli Benjaminovu pažnju<sup>1</sup>.

(b) kod Kanta, koga čita veoma predano tokom više godina, Benjamin je mogao da pronađe jedan važni fragment iz njegove knjige *Religija u granicama prostog umu*. Naime, u drugom izdanju pomenute knjige (1794) Kant donosi nekoliko dodataka njegovoju uobičajenoj formulaciji: „čovek treba da izade (*herausgehen soll*) da bi ušao (u političko i građansko stanje (*um in einen poli-*

---

<sup>1</sup> Roman je objavljen 1919. kod izdavača S. Fisher (Berlin, Wien). Benjamin je pratio veoma plodnu delatnost Bara i pominje ga na mnogo mesta u svojim tekstovima. Međutim, knjiga *Die Rotte Korahs* nije navedena u spisku knjiga koje je Benjamin posedovao.

*tisch-bürgerlichen zu treten))<sup>1</sup>.* U prvoj rečenici, pleonazam treba da pojača napor: „čovek treba da se prisili da izade“ (*der natürliche Mensch (...) herauszukommen sich befleissigen soll*). U drugoj, ukazuje se na žurbu, da „čovek treba da se prisili da izade što pre“ (*so bald wie möglich herauszukommen sich befleissigen soll*); u trećoj, „čovek ne može da izade sam“, jer se taj zadatak ne tiče samo njega već je to zadatak ljudskog roda u celini (*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*), ili preciznije, ovaj zadatak „zahteva svejedinstvo (*Vollkommenheit*), (...) sistem sveljudstva (*System wohlgesinnter Menschen*), (...) totalitet“<sup>2</sup>.

Veliki zadatak (*die Pflicht*) „izlaska“, koji se razlikuje od svih ostalih, prepostavlja još dva uslova koje Kant odmah navodi u nastavku: on „zahteva prepostavljenošć ideje jednog moralno svevišnjeg bića, odnosno ideju boga (što će omogućiti Kantu da zajednicu ljudi koji uspeju da izadu nazove „narod božiji“) i postojanje još jedne ideje koja bi bila u opoziciji ovoj prvoj ideji i ovoj zajednici: „ideje jedne bande ili družine sa zlim principom“.

Takvom jednom narodu Božijem može se suprotstaviti ideja jedne bande zlog principa (*die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen*) koja bi bila udruženje (sjedinjenje, *Vereinigung*) onih koji sa svoje

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kants gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruuter & Co., 1969, t. 6, str. 97.

<sup>2</sup> *Ibid*, str. 98.

strane šire zlo (*zur Ausbreitung des Bösen*), dok je na-  
rodu namera da oni ne dostignu i ne uspostave se kao  
suprotstavljeni udruženje (*jene Vereinigung nicht zu  
Stande kommen zu lassen*) jer ipak isti taj pobijajući  
princip (*anfechtende Princip*) (...) se jednako nalazi i  
u nama samima i može biti predstavljen kao spoljašnja  
moć jedino figurativno (*in uns selbst liegt und nur bil-  
dlich als äußere Macht vorgestellt wird*)<sup>1</sup>.

(c) Goldbergov seminar i Benjaminovi susreti sa  
ljudima iz njegovoga kruga (Ungera i Baumgarta sam  
već pomenuo), na koje je Šolem bio posebno alergičan,  
mogu da budu možda čak najvažniji pokretač Benjami-  
na u promišljanju žrtvovanja, krvi i nasilja nad Korejem.  
Jedini argument za ovu pretpostavku, za sada, mogu da  
budu relativno dugi fragmenti iz Goldbergove knjige koja  
je objavljena 1925<sup>2</sup>. Oskar Goldberg posmatra pobunu  
Koreja (on je imenuje sa *Korah-Aufstand*, ali i sa „po-  
duhvati“, „preduzeće“, *Korah-Unternehmen*), kao pretnju  
metafizičkom središtu (*metaphysischen Zentrums*). Reak-  
cija (*eine Reaktion*) na ovu pobunu, koja je sa „teološke“  
tačke gledišta nerazumljiva, uverava Goldberg, je kao re-  
akcija tela (*Körper*) kada je napadnut jedan od njegovih

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, S. 100. Iste godine, u tekstu „Kraj svih stvari“ (*Kant-Werke*, t. 8, str. 332.) Kant nam otkriva da je ta banda koju on pominje, zapravo Korejeva banda (*der Rote Korah*).

<sup>2</sup> O. Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, t. 1, Berlin, Verlag David, 1925. Goldberg razmatra problem svetosti, uništenja, žrtvovanja, krvi (str. 98, 99, 160-163). „Unblutige Opfer“ Goldberg pominje u kontekstu žrtvovanja boginji Kali (str. 139).

vitalnih organa (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*)<sup>1</sup>.

Sva ova tri eventualna izvora Benjaminove analogije su nejednake vrednosti i pripadaju različitim tekstu-alnim režimima. Ipak, ako ostavimo po strani opskurnu alegoriju Hermana Bara, i kod Kanta i kod Goldberga banda pobunjenika je redukovana i umanjena na mali „deo“ koji se suprotstavlja znatno većoj „celini“. Zli „deo“ ne može da se konstituiše u entitet ili zajednicu koja onda može da opstane u otporu. Drugim rečima, „deo“ ne može da opstane kao deo unutar „celine“, te je stoga reakcija celine strašna i uništenje pobunjenika nužno. Interesantno je da je i kod Kanta i kod Goldberga ovaj „zli princip“ interiorizovan i figurativno predstavljen: kao deo „nas samih“ i u „nama“ kod Kanta, i kao napad na organ našeg organizma ili našeg „tela“, kod Goldberga.

Ponavljam sada još jedanput Benjamina:

Kao što se u svim područjima mitu suprotstavlja Bog, tako se i mitskom nasilju suprotstavlja božansko nasilje. U stvari, ono je njena suprotnost u svim pojednostima. Ako mitsko nasilje postavlja pravo (*mythische Gewalt rechtsetzend*), božansko nasilje poništava pravo (*die göttliche rechtsvernichtend*); (...) Legendi o Niobi možemo suprotstaviti, kao primer tog božanskog nasilja, presudu bandi Korejevoj (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Ono pogarda povlašćene Levite (*Es trifft Bevorrechte, Leviten*), pogarda ih nenajavljeni, ne preteći, udara i ne zaustavlja se pred

---

<sup>1</sup> *Ibid*, str. 194-195.

uništenjem (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*).

Harmonija Benjaminove intervencije sa Kantovom i Goldbergovom interpretacijom potvrđuje se kroz stav da se „božansko nasilje“ suprotstavlja „mitskom nasilju“ u svemu, u svakom segmentu (*in allen Stücken, in all respects*); nema nikakvog „kažnjavanja“ ove bande, nego, nasuprot presuda (*Gericht*) boga čuva celinu – božja akcija ili „božansko nasilje“ uništava i spasava u istimah (zato ovo nasilje donosi pravdu a ne pravo)<sup>1</sup>: bog prethodno ne upozorava i ne preti onima koje uništava, ali upozorava one koji ga čuju. Ali to nije dovoljno i to nije sve. Čini mi se da ambicija Benjamina ide dalje i da njegova „upotreba“ Koreja prevazilazi ova tri momenta koja sam izdvojio, i dva koja sam pomenuo i do sada držao u drugom planu. Naime, na početku sam insistirao na iznenađenju koje se pojavljuje u Benjaminovom tekstu, kada neko ko izgleda kao da je levičar i revolucionar *par excellence* (buntovnik Korej po mišljenju Volzera [Walzera]), a o revoluciji Benjamin sve vreme govori u svome tekstu, najednom i sâm biva uništen putem „božanskog nasilja“. Kasnije sam dodao i drugi problem, koji se tiče Benjaminove razmene sa Šolemom, i prepostavlja uticaj koji su sveti tekstovi i rabinske analize mogli da imaju na Benjaminovo formiranje predstave o Koreju. Dakle,

---

<sup>1</sup> Benjaminova upotreba reči „sud“ ili „presuda“ (*Gericht*) implicira razlikovanje između prava (*mishpat*) i pravde (*sedaqa*). Ukoliko je bog subjekt radnje koja donosi i ispunjuje pravdu, onda njegova akcija nije kažnjavanje nego zaštita. To je osnovna karakteristika korena *sdq*.

za razliku od Goldberga ili Kanta, Volzera i delimično, za razliku od Šolema, Benjamin pokušava da misli zajedno onu nerazumljivu „teološku“ tačku gledišta (*theologische Gesichtspunkte*) i revolucionarni gest pobune. Samo u ovom ukrštanju teologije i revolucije (a ne politike) moguće je nemoguće: mesijanski događaj.

Korej je veličanstven primer pseudomesije i lažnog revolucionara, ali i prvi pokretač mesijanskog teatra i budućeg sveta.

Ali zašto je Korej lažni revolucionar?

Najprecizniji odgovor je zato što Korej nije Mesija. U momentu kada bog udara i uništava Koreja i njegove saradnike, Benjamin ih definiše (to je još jedno veliko iznenadenje) kao privilegovane Levite. Oni su privilegovani, *die Bevorrechtete* („*Es trifft Bevorrechtete*“; pridev je *bevorrechtigt*). Iako ova retka reč dvomisleno ukazuje da su oni udareni i uništeni pre nego što im se sudilo – dakle pre suda, pretnje i upozorenja, izgleda da je Benjaminova namera sasvim drugačija. Još nešto, kako mogu da budu „privilegovani“ oni koji se bune protiv privilegija i „prava“ na vođstvo i na sveštenstvo, Mojsija i Arona? Kako može da bude privilegovan samo Korej, inače Mojsijev rođak? Po čemu su to oni privilegovani? Benjamin ne upotrebljava uobičajeni pridev *privilegiert*, nego reč koja sadrži u sebi pravo, sud i suđenje (*Bevorrechtere*). Ovom operacijom Benjamin se približava „teološkoj“ interpretaciji po kojoj su oni uništeni jer izlaze iz zakona. Bog štiti zakon i uništava sve što je izvan njega (pobunjenike ili „privilegovane“). Zatim Benjamin pokazuje da ova pobuna nije revolucija već je proizvod prava ili zakona. Oni su uništeni jer traže privilegije u okviru

već postojećeg zakona, a privilegovani su jer im je pozicija već izvan prava (ova dilema je označena kao razlika između njihove pobune protiv Mojsija i Arona, i njihove pobune protiv Boga). Najvažniji razlog zato što je Korej privilegovani lažni revolucionar jeste njegovo bogatstvo i njegov uticaj koji on poseduje u narodu pre same pobune. On nije siromašan<sup>1</sup>, odnosno on je političar a ne revolucionar. Čak i da Benjamin nije poznavao poreklo istorije Korejeve ambicije (Korejeva žena igra veoma zanimljivu ulogu u njegovoj karijeri)<sup>2</sup>, reč *Bevorrechtete* je pravilno upotrebljena da pokaže da je u pitanju materijalna privilegija ove bande. Dakle, Korej i njegova banda se bore za vlast i po Benjaminu pripadaju registru prava i pravnog mitskog nasilja koje nema nikakve veze sa revolucijom<sup>3</sup>. Oni moraju da budu udareni i uništeni jer ne mogu da budu konstituisani kao suprotstavljenja zajednica (Kantov „zli princip“), ne mogu da opstanu kao deo celine ili deo zajednice (kao Šamai u sporu ša Hilelom)<sup>4</sup> i nikada

---

<sup>1</sup> „Samo sud siromašnih ima revolucionarnu moć“ (*Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein*). G. Scholem, „Der Bolschewismus“, *Tagebücher 1913-1917*, str. 556.

<sup>2</sup> Cf. *Sanhedrin*, 109 b – 110 a; „Bio je ljubomoran što je Mojsije izabrao drugoga...“ Rachi, *Le Commentaire de Bamidbar*, Paris, Les éditions Biblieurope, 2005, str. 163. Philon govori o „nerazumnoj“ ambiciji i gordosti pobunjenika (*alogou frōnēmatos*). *De Praemiis et Poenis*, 13: 74.

<sup>3</sup> Cf. Stih 16 : 2 Brojevi, počinje sa „I podigoše se (ili i ustaše) protiv Mojsija“. Sintagma „vayacoumou lifnei (Moshé)“ ima potpuno pravnu pozadinu i upotrebljava se na sudu kada se oslovjava protivnik (*Ponovljeni zakoni*, 19: 15-16; *Psalmi*, 27: 12).

<sup>4</sup> U tekstu „*Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala*“ (G.

ne mogu da unište pravo (zakon) jer im je namera da ga zamene novim pravom (to jest novom privilegijom).

Ali zašto uopšte ovakva „reformistička“ pobuna „proizvodi“ događaj Boga i njegovo nasilje uništenja? „Rad“ analogije i kontraanalogije (podsećam da u ovim godinama Benjamin piše jedan važan fragment o analogiji) pomažu Benjaminu da izvede konsekventni zaključak: apsolutno nasilje (destruktivno, božansko i revolucionarno) uništava pravno i političko nasilje ili pobunu unutar zakona (pobuna je uvek za privilegije i za beneficije), kao kulminaciju apsolutne hipokrizije kapitalizma. Nasuprot tome, pobuna Koreja i njegove bande je istovremeno najvažniji uslov da se ovo novo i neverovatno nasilje mani-

---

Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 (1962), str. 68-69) Šolem evocira Korejevu pobunu u kontekstu neslaganja između dva velika doktora: Hilela i Šamaia. On citira odlomak iz *Zohar*, I, 17 b:

„(...) levo se uklopilo u desno (*die Linke wurde in die Rechte einbezogen*), i mir se održao u svemu (*und es war Harmonie im All*). Isto bejaše tokom sukoba između Koreja i Arona – levo protiv desnog. (...) On (Mojsije) je pokušao da uskladi suprotstavljenosti, ali levo je odbilo i Korejeva nasilnost je pretekla (*verstreifte sich im Übermass*). On reče da (...) levo, znači, treba da se priključi, ali Korej odbi da se pridruži u Višem (*Oberen*) i da se sastavi u desnom (*in die Rechte einbezogen werden*), i pade bez svake sumnje u Donje zbog silne ljudine. U stvari, Korej je odbio da se sukob razreši Mojsijevom rukom, sukob koji znači nije bio „u ime nebesa“ (*um des Himmels willen*). (...) Protivrečnost koja je na delu i koja je podređena Višem, koja se podiže i ne silazi i koja se ispravno sprovodi, je protivrečnost koja je suprotstavila Šamaia i Hilela. Sveti, blagosilja je, smesti se između njih, potom ih sjedini. To je protivrečnost koja je bila „u ime nebesa“, jer nebesa se otvorise pred ovom protivrečnošću, te ona beše razrešena (*qayam*, znači u isti mah „rešiti“ i „potvrditi“).“

festuje kao destruktivno. Lažni revolucionar najavljuje pravog. Nema revolucije bez lažnog pobunjeničkog i mit-skog nasilja ili rata<sup>1</sup>. Na ovaj način je paradigma revolucionarne prakse pronađena u nasilnoj intervenciji Boga, odnosno u očekivanju nenasilnog Mesije.

Temeljni stav (*der Grundsatz*) je ovaj: samo u svetu koji nadolazi (u svetu ispunjenja) (*nur in der kommen-den Welt (der Erfülltheit)*) istinsko božansko nasilje (*echte göttliche Gewalt*) (božanska neposredna radinost (*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*)) može se objaviti *drugačije od uništavalačkog (anders als zerstörend)*. Ali, nasuprot tome, božansko nasilje prodire u zemaljski svet, raspiruje uništenje (*atmet sie Zerstörung*). (...) U ovom svetu, božansko nasilje (*göttliche Gewalt*) je više (*ist höher*) od božanskog ne-nasilja (*göttliche Ge-waltlosigkeit*). U svetu koji nadolazi božansko ne-nasi-lje je više od božanskog nasilja<sup>2</sup>.

### Ali zašto je Korej lažni Mesija?

Najprecizniji odgovor je zato što Korej nije revolucionar. Iako njegova pobuna, van svake sumnje, sadrži elemente nove buduće pravde, iako su svi uslovi mesijanskog teatra zadovoljeni, sam Korej je arhikonspirator (*archconspirator*), „dekonstruktor“ i uništavalac jedne progname zajednice. On pokreće jednovremeno četiri pobune (Leviti protiv Arona; Datani i Abiram protiv Mojsija; vođe plemena protiv Arona; i svi zajedno protiv Mojsija

---

<sup>1</sup> Cf. Šolemovo razlikovanje krvave boljševičke revolucije, mesijanskog carstva i nasilja Prvog svetskog rata. *Ibid.*

<sup>2</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, str. 99.

i Arona)<sup>1</sup> pošto je „uzeo“<sup>2</sup> sa sobom i ujedinio 250 sinova Izraela. Na početku pobune, Korej se obraća Mojsiju i Aronu sledećim rečima (*Brojevi*, 16: 3):

Dosta nek vam je! Cela ova zajednica, da, svi su sveti (*kdschim*), i međ njima je Gospod; zašto se onda vi podižete (*tinaseu*) u vođe ove zajednice Gospodnje<sup>3</sup>?

Tokom svoga života Korej više neće izgovoriti niti jednu jedinu reč<sup>4</sup>. Dakle, on misli da nije samo zajednica sveta nego je sveta i zajednica i svaki pojedinac (deo) te zajednice. To je potpuna novost i istovremeno, teška kleverte. Radikalnost ove izjave, koja dovodi u pitanje posvećenost sveštenika Arona<sup>5</sup> odnosno Mojsija kao njegovog

---

<sup>1</sup> *The JPS Torah Commentary Numbers (Bamidbar)*, komentar J. Milgrom, Philadelphia – New York, The Jewish Publication Society, 5750 / 1990, str. 129. Milgrom koriguje Abrabanelu koji misli da ima tri pobune (str. 415).

<sup>2</sup> „Uze Korej, sin Isara, sina Kehatova, sina Levijeva...“. Upotreba aorista glagola „uzeti“, „on uze“ (*vayikach*) označava da je Korej ubedio i grupisao neke od vođa naroda, ali i da se odvojio od same zajednice („*On se odvojio, odvojio od ostalog dela zajednice kako bi uspostavio sukob*“, Rachi).

<sup>3</sup> *Rabbinat Français*, Tel-Aviv, 1994, str. 287.

<sup>4</sup> Uostalom, potpuno je neizvesno da li je Korej završio kao i drugi, da li je i njega zemlja progutala (*Sanhedrin* 110 a) i da li on izgovara reči koje se mogu čuti ukoliko se osluškuje glas koji dolazi iz *Gehinom* (*Gehenna; Sheol*): „Mojsije i njegova Tora su istina, a mi smo lažovi“ (*Sanhedrin* 110 b; *Baba Bathra* 74 b). Cf. F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, str. 487 (30 juli 1917).

<sup>5</sup> Aron je „pomazani sveštenik“ (*hacohen hamoshiyah*), *Lev. 4: 3, 5.*

prvog zaštitnika i posrednika između naroda i boga, početak je užasa i velikih nevolja. Ipak, Benjaminova intervencija (i intuicija) otvara mogućnost za drugaćiju interpretaciju pojave Koreja i njegovog uništenja koje, kao što znamo, proizvodi pravu katastrofu naroda izmučenog u divljini (osim ovih 250, uništene su i njihove žene i deca, i još 14700 sunarodnika). Revolucionarno nasilje boga ili „božansko nasilje“ Mesije koje uništava bez krvi, ne „sudi“ samo u korist Mojsija ili Aarona ili zakona, nego pre svega daje orijentaciju u pustinji i najavljuje budućeg ne-nasilnog Mesiju i verovatno sasvim mirnu revoluciju. Zbog toga bi ova strašna epizoda trebalo da bude (1) mera svakoga budućeg očekivanja i dolaska Mesije (*mashiah*) (mesijanizma), (2) oznaka eventualne promene nečijeg statusa i akt boga koji odabira, ustoličuje i pomazuje (*mašah*), (3) mera svakog budućeg udarca (*mšh*) i pobune, (4) mera svakog budućeg govorenja (*meshiah*) i svakoga žrtvovanja, i, na kraju, (5) mera (*mashahu(m)*) svake buduće mere.

Ali da li je to zaista moguće? Da li su Benjaminovo razlikovanje između dva nasilja i njegov poziv da se misli „božansko nasilje“ u kontekstu Korejeve pobune, gestovi koji uvode u mišljenje novog i budućeg sveta? Da li nam Benjamin zaista skicira uslove za prepoznavanje (poslednjeg) nasilja, za uzdržavanje od nasilja, očekivanje nasilja ili možda bezuslovne uslove za poslednje činjenje nasilja? I sve ovo, da bi nasilje na kraju bilo uništeno, da bi društvena nepravda bila eliminisana i da bi suverenost sveta (ili Izraela, po mišljenju Maimonida) bila napokon otkrivena?

Da bi odredio da li je jedno nasilje učinio bog (ili Mesija), to jest da li je ono takozvano „božansko nasilje“ i da li se putem njega objavljaju bog i budući svet, Benjamin upotrebljava dva podjednako važna registra. Paradoksalno, oba registra ometaju i sprečavaju konstruisanje i fantaziju na osnovu koje se bog pojavljuje jedino putem nasilja i katastrofalnog uništenja. Isto tako, oba registra ukidaju mogućnost da se užasna nasilja i ratovi opravdavaju i pripisuju jednom fiktivnom idealnom autoru. U okviru prvoga registra Benjamin okleva i proverava karakteristiku jednog nasilja, upotrebljavajući različite sинониме за „božansko nasilje“ i detaljno razmatrajući odnos između prava i nasilja. Da bi se nasilje koje je učinjeno pripisalo bilo Mesiji bilo bogu, potrebno je da to nasilje istovremeno bude i revolucionarno, čisto, absolutno, pedagoško, ali i da je bez ikakvog atributa; takvo nasilje ne pravi pravo ni poredak, ne donosi privilegije, ne pravi ništa; takvo nasilje potpuno uništava, meri se žrtvama, ali nema krvi i ostataka i „kao da se nikada nije ni desilo“.

Zatim Benjamin prepoznaće ovo nemoguće nasilje i ovaj nemogući događaj na jednoj drugoj sceni i unutar mesijanskog registra. Lažnog Mesiju i pseudo revolucionara Koreja, pročitali smo, živoga je progutala zemlja. Ista zemlja je svojevremeno otvorila usta da primi Aveljevu krv ne bi li se uklonio Kainov zločin i odložila Kainova krivica<sup>1</sup>. Da bi se nasilje koje je učinjeno pripisalo bilo Mesiji bilo bogu, verovatno bi to bila konsekvenca Benjaminove sugestije, nužno je da sam čin nasilja istovremeno briše i čuva (štiti, odlaže, drži u rezervi) revolucionarni i

---

<sup>1</sup> *Sanhedrin*, 37 b.

negativni moment jedne zajednice. Revolucionarno brisanje Koreja i njegove bande zahteva ponovno korigovanje jedne zajednice i novo merenje. Ova nova mera je moguća samo u senci budućeg sveta kada Mesija diže iz zemlje „celu zajednicu“, uključujući i zle i pobunjene!.

„(...) da, svi su sveti, i međ njima je...“



---

<sup>1</sup> *Sanhedrin*, 108 a.

## POBEDNIK

### Figure „pobede“ i „pobednika“ kod Benjamin-a

Drama velike enigmatične rekonstrukcije Benjaminovog arhiva i različitih interpretacija njegovih fragmenata, odmah bi mogla da se pokaže prostom zamenom i obrtanjem nekih figura koje on upotrebljava: figure „Mesije“ i „mesijanizma“ treba da, pre svega, uvedu u pobedu. Supstantiv „pobeda“ uvek može da ima prednost jer oblikuje revolucionarnost Benjaminovog „Mesije“, i obratno, upravo upotreba reči „mesijanizam“ implicira da nije u pitanju nikakva „pobeda“, već „poslednja“ i „ko-načna“ pobeda. Ono što me interesuje, sedam ili možda čak devet decenija posle napora i velikih oklevanja Waltera Benjamin-a, jeste status neizvesnog i komplikovanog registra koji čine pobednik, pobeda, poraženi, itd. Šta to znači „pobediti“? Koja vrsta sukoba ili suprotstavljanja omogućuje da se govori o pobedi? Ko ili šta treba da se pobedi i na koji način? Koje su konsekvence pobede i kakva treba da bude sudbina poraženog? Ali, i takođe,

da li je danas i dalje moguće govoriti o poslednjem, o (poslednjoj) pobedi?

Sva ova pitanja podrazumevaju dve konfuzije koje i danas delimo s Benjaminom, njegovim vremenom i angažmanom: (1) argumentovani govor o „pobedi“ morao bi da implicira mogućnost jedne veličanstvene i nepri-strasne istorije pobeda i pobednika. Tako bi se odmah pojavilo nekoliko problema: da li subjekt ili istoričar ova-kve jedne istorije istovremeno mora da bude i pobednik?; da li istoriju zaista mogu da pišu samo pobednici?<sup>1</sup>; da li jedan novi istoričar – koga Benjamin eksplisitno na-javljuje – može da piše novu istoriju „u ime“ poraženih i u ime pobede onih poraženih?; da li je moguće revolu-cionarno pisanje istorije i da li je, na kraju, istoričar isto tako i revolucionar, dok je njegova „upotreba“ istorije u isti mah revolucija i pobeda?; (2) definisati i konstituisati jedan eventualni idealni registar o pobedniku i pobedi (da li „pobeda“ može da bude pojam?) znači, paradok-salno, suprotstaviti se opštem i uvek aktuelnom trendu pobedivanja, slavljenja pobednika, smenjivanja pobed-nika, negiranja i zaboravljanja onih koji su poraženi, itd. Najavljivanje „istinske“ ili idealne pobjede, to jest „nove istorijske epohe“, zahteva od Benjamina otpor prema (grčkom) mitu (otpor prema pozdravu „*Sieg Heil Vikto-ria*“, prema nacizmu, sportskim nadmetanjima, itd.), pro-

---

<sup>1</sup> „Pobedeni piše istoriju“ (*Il vinto scrive la storia*). Cf. pos-lednji intervju Karla Šmita od 9. novembra 1982. C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, ur. G. Agamben, Vicenza, Neri Pozza edi-tore, 2005, str. 182; Moj prevod na srpski jezik se nalazi u časopisu *Nova srpska politička misao*, god. 12, br. 1-4, 2005.

bijanje kružnog kretanja pobednika i poraženih, odnosno potpuni prestanak privremenih i kratkotrajnih pobeda.

Evo Benjaminove slavne konstrukcije iz prve teze teksta „Istorijsko-filozofske teze“:

Kao što je poznato, tvrdi se da je postojao automat koji je na svaki potez šahiste (*jeden Zug eines Schachspieler*) odgovarao protivpotezom što mu je osiguravalo pobedu u partiji (*den Gewinn der Partie sicherte*). Lutka u turskoj nošnji, sa nargilama u ustima, sedela je pred tablom na prostranom stolu. Sistem ogledala stvarao je iluziju da je taj sto (sa svih strana) providan. U stvari, u njemu je sedeо grbavi patuljak, koji je bio majstor u šahu, i pomoću uzica upravljaо rukom lutke. Možemo zamisliti šta bi u filozofiji bio pandan toj aparaturi (*Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen*). Uvek treba da pobedi lutka koja se naziva „istorijski materijalizam“ (*Gewinnen soll immer die Puppe, die man „historischen Materialismus“ nennt*). Ona se bez po muke može uhvatiti u koštac sa bilo kime, ukoliko najmi (*in ihrem Dienst nimmt*) teologiju, koja je danas, kao što znamo, mala i ružna, pa se ionako ne sme pokazivati pred svetom (*sich ohnehin nicht darf blicken lassen*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Istorijsko-filozofske teze“, *Eseji*, 1974, str. 79 (ovaj prevod s vremena na vreme blago korigujem). Prilikom izvođenja ovoga teksta koristim knjige M. Löwy i Benjaminovu knjigu koju su na italijanskom jeziku uredili Bonola i Ranketi (Ranchetti). Cf. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses „Sur le concept d'histoire“*, Paris, PUF, 2007. Benjaminov original se nalazi u knjizi W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, ur. G. Bonola i M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, str. 21.



Zar ova alegorija zaista ne bi mogla da predstavlja osnov celokupnog projekta i prevashodnu nameru fantastične Benjaminove montaže? I još nešto: ukoliko bi eventualno čitali Benjamina polazeći od ove alegorije i ako bi njegove slavne teze interpretirali kao „teze o pobedi“ ili „diskurs o pobedi“, da li bi na taj način lakše pokazali granice i neuspeh (poraz) Benjaminovog angažmana? Takođe, da li nas uopšte dekonstrukcija pobeđe približava (sada) pobedi? Sva ova pitanja treba da se usmere na moje poslednje pitanje, a zapravo, suštinski, Benjaminovo pitanje: kako se približiti (pobedi, Mesiji, revoluciji)?<sup>1</sup>

Ove tri figure proizilaze iz prve Benjaminove teze. Prepostavio bih da se druge dve figure, „Mesija“ („mesijanizam“) i „revolucija“ – najvažnije za konstrukciju njegovih tekstova jer mu daju fatalni eshatološki potencijal – razlikuju od prve figure. „Pobeda“ pripada istom poretku kao i druge dve, ali je apstraktnija i u isto vreme možda zbog svog „profanog“ porekla preciznija i konkretnija, jer uvek podrazumeva drugog ili druge koji su poraženi. Isto tako, odmah bih prepostavio da „pobeda“ ili da se Benjaminove figure pobeđe i pobednika nastavljaju i transformišu u „Mesiju“, odnosno da se zamenjuju Benjaminovim mesijanizmima. Na primer, izgleda kao da se jedanaest oblika reči „pobeda“ koje se pojavljuju u Benjaminovim tezama, posle teze broj 7 (ili posle prve i

---

<sup>1</sup> „Mesijanskem carstvu ili francuskoj revolucionarnoj ideji“ (*messianische Reich oder französische Revolutionsidee*). W. Benjamin, *Aufsätze; Essays; Vorträge, Gesammelte Schriften*, t. 2, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, str. 75.

napuštene verzije teze broj 12) potpuno gube u reči „Mesija“ i „mesijanizam“. Ovo iščezavanje pobede i pobednika u Mesiji jeste Benjaminovo konstruktivno rešenje, jer izgleda da pobeda njega neprestano zanima i opterećuje do kraja života (ili barem do važnog pisma Horkhajmeru [Horkheimer] iz marta 1937.). Dakle, teza broj 7 (ili teza broj 12) ne predstavlja nikakav „epistemološki“ prekid i dokaz da svoje teze Benjamin piše kontinuirano 25 godina i da se njegovi interesi i akcenti menjaju, već je to trenutak u tekstu kada grbavi patuljak počinje sa samoeksponiranjem i samotematizovanjem. To međutim uopšte ne znači da je Benjaminova scena iz teze broj 1 napuštena, nego nasuprot tome, ona tek počinje da se potvrđuje.

Patuljak iz Benjaminove alegorije, tajni i nevidljivi sluga filozofije ili istorijskog materijalizma, koji donosi pobedu (koji „uvek“ donosi pobedu) – Benjamin ga obeležava imenom „teologija“ – konačno ispunjava stari Benjaminov zadatak koji beleži Šolem u svom dnevniku 24. avgusta 1916:

„Ako jednog dana budem imao svoju filozofiju – rekao mi je – biće to nekakva jevrejska filozofija“<sup>1</sup>.

Jevrejska filozofija je dakle strukturisana kao prvenstveno „politička teologija“<sup>2</sup>. Obratno, da bi filozofija

<sup>1</sup> „Wenn ich einmal meine Philosophie haben werde“ – sagte er zu mir – „so wird es irgendwie eine Philosophie des Judentums sein“. G. Scholem, *Tagebücher*, t. 1. 1913-1917, Frankfurt am Main, Jüdische Verlag - Suhrkamp Verlag, 1995, str. 391.

<sup>2</sup> Čini mi se da Šmitova knjiga o političkoj teologiji pomaže

mogla da bude jevrejska ili ako filozofija treba da bude jevrejska filozofija – po mišljenju Benjamina – ona treba da bude *de facto* zauzeta istorijskim materializmom i teologijom. Tek ova kombinacija (veliki Benjaminov *nouum* jeste u tome što se jevrestvo ne nalazi isključivo na mestu patuljka, nego i na mestu lutke; ili između njih, na mestu ruku i uzica) čini da filozofija može da se suprostavi bilo čemu i da može uvek da pobedi. Ili, još bolje: jevrejska filozofija kao Benjaminova (i ne samo njegova) istinska politička teologija, jedino može da približi pobedi, revoluciji ili Mesiji<sup>1</sup>. Prva figura, „pobeda“ (od-

---

Benjaminu, u pravom trenutku, da svoj projekat o „jevrejskoj filozofiji“ konstruiše kao političku teologiju. Benjaminova čitanja i „korišćenja“ Šmita veoma su plodna i donose potpuno nove rezultate u istoriji jevrejske političke tradicije (na primer teza broj 8). Bez obzira na veoma snažan utisak koji na Šmita ostavlja, pre svega Benjaminova knjiga o baroku, nema dovoljno elemenata da govorimo o preciznom uticaju Benjaminovih tekstova na Šmita. Ovde posebno mislim na potpuno neutemeljenu tvrdnju Agambena o uticaju Benjaminovog teksta o nasilju na Karla Šmita. Cf. o ovoj tezi raspravljaju Th. Meyer, „Tatort Trauerspielbuch“, *Konzept & Kritik*, jesen 2007, str. 100-102; S. Weigel, *Walter Benjamin*, Frankfurt am Main, Fischer, 2008, str. 90-91. U Šmitovom arhivu u Diseldorfu postoji nekoliko dosjeda koji potvrđuju Šmitovo izuzetno zanimanje za Benjamina, Šolema, Bloha, Markuzea, Lukača [Lukacs] itd. Zanimanje za Benjamina počinje s Benjaminovim pismom Šmitu: njegovu knjigu Šmit čita nekoliko puta (knjiga je u potpunosti podvučena i ispisana na marginama Šmitovim primedbama Cf. RW 265-29012); Šmit čuva isečak (iz novina) Benjaminovog teksta o Brehtu [Brecht] od 6. Jula 1930. Cf. RW 265-20323; pored svoga i Benjaminovog imena, verovatno 1972. godine, Šmit dopisuje reč „eine Konjonktion“. RW 265-19561.

<sup>1</sup> „Jevrejska filozofija“ da bi bila to što jeste, *mora* da može da približi ili uvede u konačnu pobedu (Mesije).

nosno pobednik, igrač ili lutka koja pobeđuje) bi verovatno mogla da načelno pripada registru filozofije ili „filozofskim metaforama“ u Benjaminovom rasporedu uloga (revolucija – istorijski materijalizam; Mesija – teologija). Ipak, ovo „približavanje“ koje garantuje Benjaminova konstrukcija – uvek pobediti ne znači pobeđivati svaki put ponovo, nego zaista „biti u pobedi“ ili „biti pobeda“ – razara i onemogućava poredak ostalih figura u ovom malom revolucionarnom šahovskom teatru. Moja namera uopšte nije da se puno zadržavam na savršenoj snazi ove Benjaminove čudesne *Apparatur* koja rastura njegovu, optimizmom obojenu alegoriju o filozofu (ili istoričaru) pobedniku, nego da pokušam da skiciram Benjaminova vlastita oklevanja da misli i da objavi novu pobedu koja sledi ili koja je, možda, već započela (kao što je Mesija, možda, već od danas ovde, među nama). Ova Benjaminova teškoća je naravno immanentna i drugim dvema figurama – revoluciji i mesijanizmu, kao što opredeljuje i svaki današnji napor koji smera da ukine bilo koji oblik dominacije. Dakle, sâm Benjaminov izbor da ovu šahovsku skalameriju konstruiše kao alegoriju, simptom je jednog mnogo dubljeg problema koji sprečava svaku veliku promenu. Benjamin predviđa da: (1) je filozofija uvek u suprotstavljanju, ali nikada kao isključivo filozofija (kao „čista“ filozofija); (2) lutka (filozofija, istorijski materijalizam + teologija) uvek *odgovara* na potez; uvek je neko drugi prvi na potezu; (3) drugi je igrač ili šahista (*Schachspieler*)<sup>1</sup>; neizvesno je ko je drugi ili ko je pora-

---

<sup>1</sup> Za francuske prevodioce *Schachspieler* je „partenaire“ i „adversaire“. U pripremnim papirima za svoje teze o istoriji, u ma-



ženi za Benjamina; (4) alegorija se upotrebljava zato što se ne zna ko je subjekt pobjede – patuljak, lutka, uzica, ruka (filozof, teolog, istoričar, revolucionar, mesija) ili ko je subjekt (objekt) poraza; (5) Benjaminova iluzija je zapravo prevara (pobednik vara (nije sâm) i zato navodno pobeđuje); (5) neizvesno je kakvi su „plodovi pobjede“, da li pobjeda menja uopšte raspored figura na sceni?; da li se pobjeda uopšte događa?; i na kraju, (6) Benjaminova fantazija nije dobitna kombinacija jer filozof (istoričar materijalista) i njegov patuljak nisu tokom svih ovih decenija ostvarili pobjedu ili revoluciju. „Danas“ još uvek nije „mesijansko“ danas.

Benjaminovom pokušaju da započne (ili sačuva) konstituisanje „pobjede“ kao takve (poslednje totalne pobjede) u tezi 1. prethodi veoma duga i komplikovana revolucionarna istorija čiji je on svedok. Njegovo nastojanje je, čini mi se, dvostruko: (1) da sačuva izvornu tvrdnju Marksa [Marx] (Plehanova, Lenjina, Trockog itd.) o konačnoj nužnoj pobjedi proletarijata koja je simultana s padom (*Untergang*) buržoazije (buržoazija sama sebi proizvodi grob (*Bourgeoisie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber*)) i suprotstavi je dosadnim i beskonačnim raspravama i fantaziranjima revizionista i socijaldemokrata o karakteristikama ove pobjede (da li pobjeda demokratije prethodi pobjedi proletarijata?; da li je pobjeda zapravo katastrofa?; itd.); Benjamin čuva Mar-

---

nuskriptu koji je obeležen sa *Ms 466v*, u kome Benjamin govori o materijalizmu (a ne o istorijskom materijalizmu), ovaj *Schachspieler* je obeležen i kao *Gegner* (protivnik). Cf. W. Benjamin, *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, t. 1, 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, str. 1247.

ksov putokaz o pobedi, uvažava kasnije verzije Marksovog stava, pokušavajući da reguliše dvosmislenost koja je već kod njega prisutna – da dominator *de facto* sam sebe pobeđuje, da sam sebi kopa grob, odnosno da je već poražen; i (2) da onda istog ovog Marksa iz „Manifesta“ i uopšte revolucionarni marksizam, suoči, a onda i oplemeni, jednim izuzetnim novim principom ili filterom koji je otkrio u svom tekstu „Kritika nasilja“. Naime, pobeda ili pobednik pripadaju mitu (mitskom nasilju) i pobednik stvara novo pravo koje održava takozvanim pobedničkim nasiljem (policajskim nasiljem) (zar ovo već ne ukazuje na kritiku i na Benjaminove rezerve u odnosu na „diktaturu proletarijata“?). Benjamin se u nekoliko fragmenta sistemske suprotstavlja „pobedničkom“ nasilju (*siegreiche Gewalt*). Dva fragmenta dobro pokazuju ograničenje logike pobjede i poraza, poraženih i pobeđenih, i najavljuju takozvanu „politiku čistih sredstava“<sup>1</sup>. Drugi fragment, koji se nalazi u završnom odlomku Benjaminovog teksta, otkriva nam značenje slavne poslednje rečenice teksta o „božanskom nasilju“ koja je vladajuća ili suverena (*waltende*), koja jeste „beleg i pečat“ (*Insignium und Siegel*),

---

<sup>1</sup> Prvi fragment: „To je strah od štete koja sve pogoda. A takva šteta je posledica nasilnog obračunavanja, bez obzira na to kako će se ono završiti. Kada je reč o sukobu interesa privatnih ličnosti, šteta je očigledna u bezbroj slučajeva. Dručije стоји kada se sukobe klase i nacije, jer su tada oni viši poreci koji podjednako prete da nadjačaju i pobednika i pobedenog – još skriveni većini ljudi po osećaju i skoro svima po shvatanju. Suviše bi nas daleko odvelo traženje takvih viših poredaka i njima odgovarajućih zajedničkih interesa koji pružaju najpostojaniji motiv za politiku čistih sredstava“. W. Benjamin, „Prilog kritici nasilja“, *Eseji*, str. 68. U ovom fragmentu definitivno je prisutna Benjaminova rezerva u odnosu na svaki oblik katastrofe.

koja je paradigma i karakteristika novog pobednika (*Sieger*):

Zakon toga kolebanja zasniva se na tome što svako nasilje koje održava pravo, suzbijanjem neprijateljskih suprotstavljenih sila (*feindlichen Gegengewalten*), tokom svog trajanja posredno samo slabim nasiljem koje postavlja pravo, reprezentovano u njoj (na neke takve simptome ukazali smo tokom ispitivanja). To traje sve dotle dok neka nova ili ranija suzbijana nasilja ne pobeđe sadašnje nasilje koje postavlja pravo i time zasnjuju novo pravo, koje će ona (nasilja) sa svoje strane dati (*die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen*). Na probijanju tog kružnog kretanja (*Durchbrechung dieses Umlaufs*) u stegama mitskih pravnih formi, na odstranjenju prava zajedno sa silama na koje je pravo upućeno, kao što su i one na njega, u krajnjoj liniji, dakle, državne vlasti, zasniva se novo istorijsko razdoblje (*ein neues geschichtliches Zeitalter*). Ako je vlast mita ovde-ondje u sadašnjici već razbijena, onda se to novo ne nalazi u tako nezamislivo dalekoj budućnosti, da bi zalaganje protiv prava samo po sebi bilo nepotrebno. Ali ako je nasilju i s one strane prava osigurano njegovo postojanje kao čistog neposrednog nasilja, onda je time dokazano da je mogućno i revolucionarno nasilje...<sup>1</sup>

„Pobeda“, kojom Benjamin započinje svoje teze o pojmu istorije jeste s one strane prava, s one strane dosadašnjih pobeda i poraza, i izgleda da ona nije ili ne bi trebalo da bude „katastrofalna“. Benjamin čak pokazuje

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Prilog kritici nasilja“, str. 77.

da je pronašao nasilje (koje je u isto vreme i božansko i revolucionarno i čisto) koje treba da karakteriše takvu jednu pobedu. U tom smislu, sa svim neugodnostima i dilemama koje Benjamin čini kada pokušava da definiše takvo jedno čisto i beskrvno nasilje koje uništava, njegove teze „O pojmu istorije“ zaista mogu da se čitaju kao produžetak teksta o nasilju. Određujući „šta jeste pobjeda“, „ko i kako treba da pobedi“, „ko je gubitnik“, Benjaminova namera je da pokuša, između ostalog, i da usavrši upravo svoj opis božanskog ili revolucionarnog nasilja. Benjaminova dilema (i drama u isto vreme) očigledna je u razmeni pisama s Maksom Horkajmerom povodom teksta o Fuhsu [Fuchs]. Evo odlomka iz odgovora Horhajmeru od 28. marta 1937.:

Oduvek je za mene bilo važno pitanje, kako treba da se razume ova jezička figura (*Sprachfigur*): izgubiti jedan rat, jedan proces (*einen Krieg, einen Prozess verlieren*). Rat i proces nisu međutim ulog (*Einsatz*) već čin odluke o njima samima (*der Akt der Entscheidung über denselben*). Na kraju sam to ovako podesio (*zurechtigelegt*): ko izgubi rat, proces, za njega je u tom obračunu (*Auseinandersetzung*) koji se desio, stvarno ispunjena (*abgeschlossen*) i time *izgubljena* njegova vlastita praksa (*seiner Praxis verloren*); za partnera (*Partner*) koji je pobedio, to nije slučaj. Pobeda donosi svoje plodove sasvim drugačije nego što proizilaze učinci iz poraza. Ovo nas vodi u potpunu suprotnost u odnosu na reči Ibsena: „Sreća je rođena iz gubitka, večno je samo ono

što je izgubljeno“ (*Glück wird aus Verlust geboren, / Ewig ist nur, was verloren*)<sup>1</sup>.

Ovaj odgovor na Horkhajmerovo pismo od 16. marta 1937. godine u potpunosti pripada drugom registru u odnosu na Benjaminov komentar istog pisma zapisanog u „Pasažima“ (N 8, 1), gde teologiju i podsećanje (*Eingedenken*) suprotstavlja shvatanju istorije kao nauke. Osim toga, ovo pismo pokazuje neprestanu Benjaminovu rastrzanost i uznemirenost u trenucima kada misli pobedu, odnosno poraz.

Šta to znači da poraz ukida svaku delatnost, praksu poraženog? Ko je poraženi u ovom kontekstu? Kakva vrsta melanholije ili opreza pritiska Benjamina da bi ozbiljno uzimao u obzir romantičarsku Ibzenovu rečenicu („sreću“ – Benjamin detaljno ispituje u „Teološko-političkom fragmentu“)?

Sva ova pitanja i sve ove nedoumice veoma dobro su prenesene u ostalim Benjaminovim „tezama“, kao i ova velika nejasnoća koja se nalazi u korenu subjekta revolucije ili novog pisca istorije: kako onaj ko je uvek bio poražen može da pobedi, odnosno da li postoje izvesne „rezerve“ prakse na koje večiti poraženi još uvek može da računa ne bi li prekinuo istoriju poraza?

Upravo od ovog totalno neizvesnog prelaska „poraženog“ u „pobednika“, koji veoma brine Benjamina, treba da započne minijaturna rekonstrukcija Benjambove

---

<sup>1</sup> Cf. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, t. 5, 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, str. 1338.

autosabotaže koja se proteže od teze broj 2 do teze broj 7. Usuđujem se da odmah insistiram da retuširana teza broj 12 (možda bi samo istorija pisanja i brisanja ove teze bila dovoljna da objasni sve Benjaminove nevolje) predstavlja ključ ne samo svakog budućeg konformizma i svake buduće hipo-kritičnosti / hipokrizije revolucionarne ideje (levice), nego i mesto gde se verovatno odlučuje sADBINA svakog novog budućeg velikog napora.

Pre završne vlastite dekonstrukcije teze broj 13, Benjamin demonstrira tri tačke na kojima drhti konstrukcija njegove teorije poslednje pobeđe:

– U tezi broj 7 Benjamin se obraća novom istoričaru (materijalisti) insistirajući – to je zaključak ove teze – da je njegov zadatak da se distancira od tradicije, da korača suprotno od istorije, kako bi izbegao sve opasnosti koje se inače dešavaju istoričarima. Naime, istoričar koji pripada školi istoricizma, dakle istoričar u pravom smislu te reči, uživljava se ili koristi postupak empatije prilikom proučavanja istorije:

(...) ako postavimo pitanje u koga se to, u stvari, uživljava (*einfühlt*) istoričar koji pripada školi istoricizma. Odgovor bez ustezanja glasi: u pobednika (*Sieger*). Ali oni koji vladaju naslednici su svih dosadašnjih pobednika. Zato uživljavanje u pobednika (*Die Einfühlung in den Sieger*) uvek ide na ruku vlastodršcima. Time je istorijskom materijalisti dosta rečeno. Onaj koji je stalno pobeđivao, sve do dana današnjeg, korača u triumfalnom pohodu što današnje vlastodršce vodi preko danas pobedenih. Kao što je oduvek bilo uobičajeno,

u trijumfalnom pohodu se nosi i plen (*die Beute*). Taj plen se naziva kulturnim dobrima (*die Kulturgüter*)<sup>1</sup>.

Poslednja reč, ili poslednja rečenica ovoga fragmenta, potpuno zaokuplja dalje Benjaminovu pažnju i on završava ovu tezu trijumfalno, pretpostavljajući da će istoričar materijalista imati distancu i prema kulturi jer je kultura zapravo u isti mah pravi dokument varvarstva pobednika, te je treba integrisati u borbu klasa. Diskutabilno je zašto Benjamin potpuno napušta i ne objašnjava ponovo ovo poređenje pobednika i poraženih iz prošlosti sa aktuelnim borbama današnjice. Po mišljenju Benjamina, da bi istoričar materijalista pobedio, presudno je da ne liči na prethodne pobednike, nego, verovatno, na prethodne gubitnike. Ili, možda, da potpuno okrene leđa istoriji. Benjamin (pisac, filozof, istoričar, šahista, Turčin, patuljak, grbavac) pokušava da pronađe takvu formulaciju ili takav oblik pisanja (on ipak daje prednost istoričaru materijalisti nad ostalim figurama) koji bi otvorili mogućnost za pobedu (revoluciju, Mesiju) odnosno za čisto nasilje. Njegove teze, kao „teorija“ i kao program i uputstvo za rad istoričara revolucionara, treba da otkriju jedan još uvek tajni misaoni potencijal (jednu rezervu), koji je uslov za promenu. Međutim, ne prethodi intervencija istoričara materijaliste – revoluciji (Mesiji, pobedi), nego se radi o potpuno simultanom procesu. Ovaj Benjaminov pervertirani hegelijanizam i blazirani marksizam

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Istorijsko-filozofske teze“, str. 82. W. Benjamin, *Sul concetto di Sul concetto di storia*, str. 30.

(i danas na snazi, oblikovan i zaprljan psihoanalizom i Lakanom), neprestano podgreva nada da u istoriji (ili u suprotstavljanju toj istoj istoriji) postoji nekakav emancipatorski element i da su ključevi pobeđe uvek „u“ istoriji. Sve je „do“ istorije: revolucija ili revolucije su se već desile, „slaba mesijanska snaga“ iz teze broj 2 dolazi iz prošlosti, kao i „potencijal“ za pobedu. To je razlog što Benjamin daje prednost istoričaru i zašto piše svoje teze „O pojmu istorije“. Na početku velikog fragmenta koji je u arhivu označen sa *Ms 447* i *Ms 1094* – Benjaminova teza broj 7 predstavlja uglavnom prerađeni kraj ovoga fragmenta (ponavljam da me posebno interesuje Benjaminova tehnika konstruisanja njegovih teza i njegovi otpaci, iako veoma često teze otpadaju od mnogo važnijih odlomaka) – Benjamin je veoma eksplicitan:

Jedna predstava istorije, koja je oslobođena od sheme napredovanja unutar jednog praznog i homogenog vremena (*Schema der Progression in einer leeren und homogenen Zeit*), vratiće u igru (aktiviraće na sceni) (*ins Feldführen*) napokon destruktivne energije istorijskog materijalizma, koje su tako dugo bile iznemogle (*lahmgelegt*)<sup>1</sup>.

Tri destruktivna momenta, koja Benjamin pominje u belešci koja prethodi ovom fragmentu (*Ms 446*), i koji oslobađaju ovu destruktivnu energiju, jesu tri gesta istinskih istoričara materijaliste protiv istoricizma: uništenje

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, t. 1, 3, str. 1240.

univerzalne istorije (*Abbau der Universalgeschichte*) (ovo je takođe blago korigovanje Marks-a), eliminacija epskog elementa (*Ausschaltung des epischen Elements*) (zabluda da se istorija može prepričati; istorija ne pripada naraciji nego teoriji) i definitivno suprotstavljanje trećem najjačem bastionu istoricizma koji je najteže zauzdati (*stärkste und schwerst zu berennende*): uživljavanja u pobedniku (*die Einfühlung in den Sieger*)<sup>1</sup>. Benjaminova odluka da u tezi broj 7 govori isključivo o ovom trećem momentu i da potpuno zanemari kontekst i destruktivni potencijal novog pobednika, ponovo uvodi slabost i bezvoljnost na scenu. Imaginarni pobednik je blokiran pred bivšim i sadašnjim pobednicima i poraženima, jer Benjamin okleva da mu preporuči ono čemu se sâm divi kod Marks-a: mržnju i prezir, i prohtev za borbom<sup>2</sup>.

– Snaga prezira (ili mržnje) je oslabljivana neprestanim Benjaminovim menjanjem naziva objekta borbe (šahista, partner, protivnik, kapitalist – kapitalizam, fašist – fašizam) i preuveličavanjem snage pobednika. Teza broj 6 ispunjava i razvija dalje oba ova elementa.

Mesija ne dolazi samo kao iskupitelj (*Erlöser*), već i kao pobednik (*Überwinder*) Antihrista. Sposobnošću da iz prošlosti raspire iskru nade obdaren je samo onaj istoričar koji je prožet sveštu da ni mrtvi neće biti si-

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, t. 1, 3, str. 1241.

<sup>2</sup> Ms 449. „Stärke des Hasses bei Marx. Kampflust der Arbeiterklasse. Die revolutionäre Zerstörung mit dem Erlösungsgedanken zu verschränken (Netschajev. Die Dämonen)“. *Ibid.*

gurni pred neprijateljem (*Feind*), ako pobedi (*wenn er siegt*). A taj neprijatelj nije prestao da pobeđuje (*Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört*)<sup>1</sup>.

Paradigmatične su dve poslednje rečenice ove teze. Čim uvede genijalnog istoričara koji je sposoban da u prošlosti pronađe onu „destruktivnu energiju“, Benjamin odmah sabotira svoj vlastiti optimizam (tezu broj 1), tvrdnjom da neprijatelj i dalje ima budućnost jer upravo sada pobeđuje.

– Zanimljivo je da Benjamin nikada nema u vidu poslednju pobedu kao pobedu svih koji prethode (porazenih, pobednika, mrtvih) i svih sada. Implicitno i mesijanizam i revolucija pretpostavljaju prekid neprijateljstva i kraj istorije. Umesto jedne ovakve opcije koja bi odlučno korigovala Marksа i pomirila istoričara, materijalistu i teologa, Benjamin romantičarski falsificuje i umiruje „materijalizam“ i „spiritualnost“ novog pobednika. U tezi broj 4. on piše:

Klasna borba, koju istoričar školovan na Marksу uvek ima u vidu, borba je za sirove i materijalne stvari, bez kojih nema tananih i spiritualnih. Uprkos tome, ove poslednje su u klasnoj borbi drukčije prisutne od predstave o plenu (*Beute*) što pripada pobedniku. One su u toj borbi žive kao pouzdanje, kao hrabrost, kao humor, kao lukavstvo, kao nepokolebljivost, i deluju na budućnost (*und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück*).

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Istorijsko-filozofske teze“, str. 81. W. Benjamin, *Sul concetto di Sul concetto di storia*, str. 26.

One će stalno svaku pobjedu vlastodržaca staviti pod znak pitanja<sup>1</sup>.

Fantazija o karakteristikama pobjede i o budućem pobedniku konačno se precizira u tezi broj 12, u kojoj Benjamin napokon veštom kombinatorikom treba da spoji Marksuvu mržnju, poražene u prošlosti i budućnost.

Subjekt istorijskog saznanja jeste sama borbena, podjarmljena klasa. Kod Marks-a se ona pojavljuje kao poslednja porobljena, kao osvetnička klasa, koja delo oslobođenja privodi kraju u ime generacije potučenih (*im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt*)<sup>2</sup>.

Benjamin kaže dalje da je zahvaljujući socijaldemokratiji Marks izneveren, dok je radničkoj klasi totalno oduzeta najbolja sila (*beste Kraft*), jer postaje obični oslobođilac budućih generacija.

(...) klasa se u toj školi brzo odučila kako od mržnje (*Hass*) tako i od požrtvovanosti (*Opferwillen*). Jer i jedno i drugo hrani se slikom porobljenih predaka, ne idealom oslobođenih unuka.

Problem svakako nije samo u Benjaminovom skraćivanju prve verzije, ili prvih verzija, ove teze. U „napuštenim verzijama“, koje je i dalje teško precizno rekon-

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Istorijsko-filozofske teze“, str. 85. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, str. 24.

<sup>2</sup> *Ibid*, str. 91-92; *Ibid*, str. 42.

struisati, Benjamin poentira jednim prilično asimetričnim razlikovanjem „boljševičkog“ i „nemačkog“ modela. U pitanju je poreklo revolucionarnog izvora ili pobedničke inspiracije. Boljševici se, naoružani Marksovom „mržnjom“ (osvetom, požrtvovanjem), identificuju s bivšim generacijama poraženih. Benjamin kaže da boljševičko herojsko geslo, „*Kein Ruhm dem Sieger, kein Mitleid den Besiegten*“ (nema slave za pobednika, nema milosti za pobeđenog), savršeno predstavlja „solidarnost s mrtvom braćom“ (*Solidarität mit den toten Brüdern*)<sup>1</sup>. „Nemački“ model („solidarnost s potomcima“ (*mit den nachgeborenen*)), koji Benjaminu služi za konačnu kritiku socijal-demokratije, dobro je opisan u jednom Helderlinovom [Hölderlin] pismu bratu iz septembra 1793: „*Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte*“ (volim pokolenje u nastupajućim vekovima). U tom pismu Helderlin insistira da ono što mu daje posebnu snagu i aktivnost jeste nada da će naši potomci biti bolji od nas i živeti u boljem vremenu od našeg. Mi živimo u epohi u kojoj je sve usmereno ka boljim danima koji tek dolaze.

Ukoliko se izostavi ovo preciziranje razlike o izvoriu inspiracije za borbu i pobedu (napominjem da ova razlika više uopšte nije aktuelna<sup>2</sup>, što otežava novo i nužno

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, t. 1, 3, str. 1237 (1245). U nekim verzijama ovaj boljševički moto prevodi na nemački i kao „*Keine Beute dem Sieger, kein Mitleid den Besiegten*“.

<sup>2</sup> Još 1964. godine Markuze izražava određene rezerve prema ovoj razlici. Cf. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere*

mišljenje pobede), ostaje samo Benjaminova dijagnoza o subjektu revolucije koji je nekada davno posedovao silu i raspolagao nasiljem potrebnim za pobjedu. Zapravo, sve što ostaje jeste žalost za starim vremenima potencije. Uzdisanje, međutim, ne odlikuje istinskog istoričara materializma, a ni poslednjeg pobjednika.



## RATNIK-GUBITNIK:

### O razlogu rata (*Kriegsgrund*)

*Und da bin ich nun (ohne sagen zu können j'y suis  
j'y reste)<sup>1</sup>.*

*J'y suis j'y reste.*

*Tu sam gde sam.*

Ovaj izraz koji se pripisuje slavnom francuskom generalu Mak Maonu [Mac Mahon] je mnogoznačan. Prvo, general se ne seća, legenda kaže, da je ikada izgovorio ove reči; drugo, ako ih je izgovorio to je učinio posle velikog podviga i osvajanja jedne važne „pozicije“ (strateške pozicije) („Malakovljeva kula“); treće, ako ih je ikada izgovorio, one su bile odgovor na upozorenje jednog engleskog generala da treba da se povuče jer je njegova pozicija ipak slaba i jer se očekuje katastrofalna eksplozija (naime, neprijatelji, Rusi, minirali su kulu

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, Pismo majci od 13.10.1918., 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, 1979, str. 613.

prilikom povlačenja). Na kraju, ako su te hrabre reči i bile izrečene, one su bile samo manifestacija zatečenosti velikog generala, koji je u zamci i koji više ne može nazad. Za razliku od generala, koji izgovara da jeste tu gde jeste i da ostaje na mestu koje tek što je osvojio, Franc Rozencvajg u Beogradu oktobra 1918. godine kaže da ne može da kaže, ili da nije sposoban da kaže, ili ponovi napor slavnog generala iz rata o kome je nedavno pisao<sup>1</sup>. Sada sam ovde, u Beogradu, piše Rozencvajg majci, ali ipak ne mogu da odložim još malo poraz i kažem: „*j'y suis j'y reste*“<sup>2</sup>. Ovde sam, ali ne mogu ovde da ostanem, ne pristajem da sam tu gde sam.

Usuđujem se da potpuno stavim u drugi plan buduću kapitulaciju Nemačke, mir koji je skoro sasvim siguran (to su početne reči pisma: „*Der Frieden ist ja nun ganz sicher*“)<sup>3</sup>, malariju koja je primorala Rozencvajga da mesec dana provede u vojnoj bolnici u Beogradu, probleme sa slanjem pošte majci u Kasel ili Rozencvajgovo svakodnevno očekivanje vesti o vozu koji poslednje ranjenike imperije treba da izvede izvan omražene i varvarske Srbije<sup>3</sup>. Rozencvajgova žurba – danas je relativno lako

---

<sup>1</sup> Rozencvajg piše o Krimskom ratu, godinu dana pre ovoga pisma u tekstu „*Oekumene*“. *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 3. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Haag, Martinus Nijhoff, 1982, str. 333.

<sup>2</sup> Pismo majci od 13.10.1918., *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 612.

<sup>3</sup> U tekstu „*Deutschland und der Weltkrieg*“ (29.08.1914) Fridrih Majneke [Friedrich Meinecke] kaže da su Austrija i Nemačka isprovocirane da uđu u rat zato što su država i narod Srbije bili nesposobni da vode jedan časni i lojalni rat (*loyale Krieg*), već su sprovodili

pokazati da je ona neopravdana i da ga je malarija koju je zaradio južno od grada Niša čak spasila sigurne smrti<sup>1</sup> – i poraz vojnika i nemačkog intelektualca Rozencvajga, u senci su jednog mnogo ozbiljnijeg poraza koji on definitivno priznaje u Beogradu. U pismima majci, od 13. i 19. oktobra, Rozencvajg kaže da je mir uslovio da je njegova neobjavljena ratna opera (*ungedruckte Kriegsopera*) ili *das blonde Putzanium*, postala definitivno neaktuelna. Zanimljivo je da on činjenici da je rat prestao i da je njegova „pozicija“, koju neumorno „osvaja“ tokom cele 1917. godine, potpuno propala, odmah dodaje još dve konstatacije: prva je slom ideje Srednje Evrope („*Mitteleuropa ist Essig*“) i ništavnost teorije Fridriha Naumana [Friedrich Naumann], propovednika srednjeevropskog mišljenja<sup>2</sup>, a

---

fanatičnu, varvarsku i kriminalnu politiku. Majneke insistira da potpuno razume želju Srba da osnuju svoju nacionalnu državu, ali da bi jedan narod to uspeo nužno je da prvo dokaže da je on kulturni narod (*Kulturvolk*). F. Meinecke, *Politische Schriften und Reden, Werke*, t. 2, Darmstadt, Siegfried Töche-Mittler Verlag, 1958, str. 96-97.

<sup>1</sup> Ovde mislim na zločine prema poraženoj austrijskoj i nemačkoj vojsci koji se dešavaju na teritoriji Srbije u poslednjim mesecima rata.

<sup>2</sup> „Ne može Srednjoevropljanin da stvari Srednju Evropu, nego Srednja Evropa stvara Srednjoevropljanina“. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 612. Nauman je svakako prva referenca Rozencvajgovih geopolitičkih razmišljanja od samog početka rata pa sve do poznih godina. Rozencvajg čita Naumanove novinske tekstove za vreme rata i često referira na ideje (nemačke) „nove orientacije“, „ratnoga cilja“, „Srednje Evrope“, „nužnoga rata kao stvaraoca srednjoevropske duše“, kao i na programsko prvo poglavlje Naumanove knjige *Mitteleuropa „Der gemeinsame Krieg und seine Folgen“* (Berlin, G. Reimer Verlag, 1915, str. 1-32). Cf. F. Rosenzweig, „Nordwest und Südost“, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben*

druga je iznenadjujuća primedba, da je on tek sada razumeo u kojoj meri je tokom čitavoga rata želeo kralja i bio monarhist!

Ova pozicija je toliko neodrživa, prepostavlja Rozencvajg, da mu više uopšte ne dozvoljava da ostane tu gde je, da je brani i da onda može da kaže: „*j'y suis j'y reste*“.

Šta se onda dešava 1917. godine i u čemu se sastoji Rozencvajgov neuspeli i nemogući projekat? Da li je nužno misliti taj projekat sa Rozencvajgom, a potpuno protiv Rozencvajga, kako bi sačuvali ili možda korigovali njegove namere? Da li je uopšte moguće rekonstruisati ovaj pokušaj i nastaviti knjigu koja je ostala nezavršena? Ili knjiga o ratu („*ein Buch über den Krieg*“) tek treba da počne da se piše?

Postoje i druga pitanja ili druge grupe pitanja koje bi uvodile još veću neizvesnost u pogledu statusa Rozencvajgovog projekta. Jedan smer propitivanja odnosio bi se na pretpostavku da ovakav projekat striktno zavisi od trajanja rata. Izgleda da je mir savršeni neprijatelj pisanju o teoriji uzroka i cilja rata. U tom slučaju bi bilo važno обратити pažnju на Rozencvajgove patriotske igre, на uticaj ratne propagande на njegove tekstove<sup>2</sup>, на njegove analize novinskih vesti и njegov permanentni pokušaj да anticipi-

---

und Denken, str. 304-305; „Mitteleuropa“, „Globus“, F. Rosenzweig, Zweistromland, str. 344-346.

<sup>1</sup> Pismo majci od 19.10.1918., *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 614.

<sup>2</sup> Cf. M. Crépon & M. de Launay, „Predgovor“ za F. Rosenzweig, *Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*, Paris, Vrin, 2003, str. 15.

ra pomeranja na frontu i u svetskoj politici, odnosno, da uskladi konstruisanje svoga teksta sa ritmom rata. Kako razumeti njegovo očajanje i njegov potpun gubitak vere u ishod rata (odnosno u sudbinu svoga teksta), kada saznaje za ostavku *Reichskanzlera* Betman-Holvega [Bethmann-Hollweg], umerenog patriote koji je, po Rozencvajgu, bio svestan značenja rata u oblikovanju sveta?<sup>1</sup> Kako razumeti njegove brojne brutalne i prebrze komentare, njegov bes u vezi sa rezultatom rata (*Kriegsausgang*) („Es (Engleski narod) ist ein barbarishes Volk. Stvarno je nesreća što su oni (Englezi) pobedili u ratu“)?<sup>2</sup> Ili, kako razumeti njegova nestrpljiva iščekivanja, da li će Amerika i Japan ući u rat ili ne, i njegovu hitnu promenu paradigme u konstrukciji svoga teksta (tekst „Thalatta. Hegemonija na moru i sloboda mora“, od preko 40 kucanih strana, napisan je za četiri dana, od 23. do 27. decembra 1917)?

Način i brzina Rozencvajgovog pisanja uvode nas u jednu još komplikovaniju problematiku koja se tiče statusa teksta koji je napisan (i nije uništen), ali je njegovo objavljivanje odloženo. Ovde ne mislim samo na nikada do kraja razumljive, suštinski neprihvatljive i uvek op-

---

<sup>1</sup> Pismo roditeljima od 20.07.1917., 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, Haag, Martinus Nijhoff, 1979, str. 422-423. Cf. P. Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, str. 323-325.

<sup>2</sup> Ovo je Rozencvajgov komentar napisan povodom posete njegovih rođaka (*die Londoner*), koje nije video devet godina i u kojima prepoznaće blagu „promenu u suštini“ (*Englischkeit des Wesens*). Pismo Gritli od 06.07.1920. F. Rosenzweig, *Die Gritli-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Hussey*, Tübingen, Bilam Verlag, 2002, str. 621.

skurne „politike arhiva“ (*der Dunkelheit der Archive*)<sup>1</sup>, nego na određene tehničke probleme u rekonstrukciji pojedinih rukopisa, kao i na ono što bih nazvao „arhivske fikcije“. Nije moguće rekonstruisati korektno tekstove koji su pisani na razglednicama i malim kartoniranim papirima, niti je moguće u objavljenim tekstovima štampati tekst sa margina koji je Rozencvajg naknadno beležio<sup>2</sup>. Osim toga, praktično je nemoguće napraviti kritičko izdanje Rozencvajgovih „ratnih“ tekstova jer su njegova inspiracija često novinski tekstovi i komentari koje on nikada nije citirao. Na kraju, tekstovi koji nikada nisu štampani i nikada nisu postali javni, neprestano bude fantazije o njihovom „fiktivnom uticaju“ na druge autore iste epohe kao i na njihove tekstove.

---

<sup>1</sup> O „opskurnosti arhiva“ govori Kant u knjizi *Metaphysica moralis*, u § 61. Neki veoma zanimljivi fragmenti iz „Dnevnika“ Rozencvajga su potpuno nepotrebno ostali neobjavljeni. Ipak, najznačajniji dokument, koji nikada nije objavljen i koji je presudan za razumevanje Rozencvajgovih „ratnih“ tekstova je lista knjiga koje je čitao od februara 1916. do avgusta 1918. „Bücherliste“. Ovaj dokument nosi oznaku „V“ i ima sedam strana. „Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 3; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History“. Knjige su navedene po mesecima kada ih je Rozencvajg čitao i ukupno je zabeleženo preko 300. naslova.

<sup>2</sup> Odličan primer je jedan od najvažnijih Rozencvajgovih tekstova o ratu, koji je napisan u decembru 1917. „Cannae i Gorlice. Objasnjenje strateškog pojma prostora“. U rukopisu je, na primer, Rozencvajg sistematski brisao reč „Vernichtungsstrategie“ i zamenio je rečju „absolute Krieg“. Ova promena je neobična kao i veliki tekst na margini posvećen Klauzevicu [Clausewitz] koji se nalazi na strani 2. manuskripta (GS, Zweistromland, str. 284). „Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 2; folder 34; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History“.

Svoj ratni projekat<sup>1</sup>, nazovimo ga „ratni“ i prihvatićemo da je to bio i ostao samo jedan genijalni „projekat“, Rozencvajg imenuje različitim oznakama. Pored imena „Kriegsopera“ i „Putzianum“ (inspiracija proistiće od njegovog rođaka Viktora Erenberga [Victor Ehrenberg] zvanog Putzi, sa kojim Rozencvajg pravi zajednički plan), on ga zove još i „Hansiaca“ (jer sa prijateljem Hansom Erenbergom [Hans Ehrenberg] pravi slični projekat o zajedničkoj knjizi), zatim „Kriegsausgang“ i „Kriegsgrund“, ali i „Theatrum Europaeum. Ein Versuch über den Schauplatz der Weltgeschichte“<sup>2</sup>. U tri pisma upućena na tri različite adrese u prvom polugodlu 1917. godine<sup>3</sup>, Rozencvajg detaljno objašnjava poreklo svoje ideje o velikoj knjizi o ratu i konačno objavljuje da je počeo

<sup>1</sup> Jedanaest Rozencvajgovih tekstova iz 1917. godine koji „sačinjavaju“ ovaj projekat nisu bili objavljeni u vreme kada su nastali sa imenom njihovog autora (četiri su objavljena pod pseudonimom). U *Gesammelte Schriften* ovi tekstovi su klasifikovani pod oznakom „Zur Politik“, a u „Leo Baeck Institute“ ovi tekstovi su razvrstani u tri grupe: 1. „Globus“, 2. „Vox Dei?“ i „Cannä und Gorlice“ su u velikoj grupi tekstova koja nosi oznaku „Other“, dok se ostalih osam tekstova nalaze pod imenom 3. „Prolegomena zur Politik“.

<sup>2</sup> Frančesko Paolo Čilja [Francesco Paolo Ciglia], urednik italijanskog izdanja i prevoda teksta *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio* (Trad. S. Carretti, Genova, Marietti 1820, 2007), priredio je, kao dodatak Rozencvajgovoj studiji, detaljni pregled pisama i beležaka koje rekonstruišu njegov projekt. Cf. „Sezione documentaria. Lettere e appunti personali sul Globus“, str. 113-140.

<sup>3</sup> Radi se o pismima roditeljima od 11.01.1917, Rudolfu Erenbergu [Rudolf Ehrenberg] od 29.03.1917 i Gertrud Openhajm [Gertrud Oppenheim] od 01.05.1917. F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 334-335, 375, 395.

sa pisanjem, svestan da sigurno ne može na frontu da uradi sve ono što je zamislio. Za nas je svakako nužno da prihvatimo da je tekst „Globus“, tekst koji je upadljivo veći od svih ostalih deset tekstova, osnovni deo te prve zamišljene knjige, na isti način kao što su to i ostali tekstovi – minijaturni dodaci i delovi iste te velike knjige. Rozencvajg kaže da je 1910. ili 1911., dakle tokom pisanja teze o Hegelu i državi, nameravao da napiše istoriju razloga rata (*Kriegsgrund*). On žuri da što pre završi svoj doktorat, da bi se hitno posvetio radu, jer je 25. novembra 1910. Karnedži [Carnegie] osnovao svoju fondaciju koja je upravo trebalo da finansira projekte koji se bave problemom porekla rata i uzrocima ratova<sup>1</sup>. Rozencvajg, u ova tri fragmenta iz januara, marta i maja 1917. precizira još nekoliko stvari: da je želeo da analizira ratove od 1494. godine pa do danas; da ga je posebno interesovao odnos između razloga (uzroka) rata (*Kriegsgründen*) i početka rata (*Kriegsanfängen*); da sada piše prevashodno o onome što se sada dešava (*des aktuellen Ausgangs*); da je ranije nameravao da radi u diplomatskim arhivima i ispituje sve ono što je uvodilo u ratove, odnosno razloge koji su učinili da ratovi počnu; da takvu jednu knjigu danas uopšte ne može da napiše; da, ako bi je danas pisao, takva knjiga bi bila deo neke veće knjige (*als Teil eines grösseren*), što zahteva još vremena; da zato sada mora opet da „abortira“ knjigu...

Izgleda da je danas nemoguće precizno rekonstruisati ovaj „početak“ projekta o kome govori Rozencvajg.

---

<sup>1</sup> Karnegijeva fondacija je tada bila organizovana u tri sekcije. Druga sekcija je trebalo da „study the causes and impact of war“.

Ne postoji nikakva beleška iz perioda njegovog pisanja doktorata koja može da potvrdi da je on zaista imao namjeru da piše knjigu o razlogu rata, niti postoji bilo kakav jasan trag o *Kriegsgrund* u njegovom objavljenom doktoratu (predgovor za tezu „Hegel i država“ piše posle rata, maja 1920. u Kaselu)<sup>1</sup>. Nekoliko meseci posle odbrane doktorata, Rozencvajg veoma nadahnuto govori o novom ratu, o svetskom ratu koji dolazi, koji je na vidiku, čiju formu i čiji moral još uvek ne poznajemo:

Ne predstoji nam jedan rat (*einem Krieg*), nego epoha ratova (*Epoche von Kriegen*), i sa evropske tačke gledišta – mi smo već unutar ove epohe (*und europäisch gesiehn sind wir sogar schon drin*)<sup>2</sup>.

To je sve. Ipak, nema nikakvog razloga da se isključi mogućnost da je Rozencvajg zaista mogao da marta o ovom projektu kao o perfektnom dodatku Hegelovoj teoriji rata. Takođe, Rozencvajg na nekoliko drugih mesta u svojoj prepisci tokom rata i neposredno posle njega, stavlja svoj projekat o ratu u isti registar kao i svoj doktorat (svoga „Hegela“)<sup>3</sup>. Čak, nekoliko puta Rozencvajg svoj položaj u ratu upoređuje sa Hegelovim u Jeni. Me-

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962 (1920), t. 1, str. V-XIII.

<sup>2</sup> Pismo Hansu Erenbergu, kraj novembra 1912, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 124.

<sup>3</sup> U pismu Mavrik Kann [Mawrik Kahn], koje je verovatno napisano u jesen 1919, Rozencvajg svoj tekst „Globus“ i svoga „Hegela“ naziva mrtvim rukopisima (*gestorbene Schriften*). F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 652.

đutim, možda je potrebno odmah preventivno insistirati na određenim rezervama u pogledu ove Rozencvajgove samo-interpretacije o „istovetnom“ registru dve njegove potpuno različite koncepcije. Naime, Rozencvajg je u svome doktoratu, verovatno kao niko pre njega, dekonstruisao (i demolirao, u isto vreme) nekoliko ključnih tačaka Hegelove teorije prava koje upravo štite smisao rata i smisao države „uspostavljene na oružju“ (*Staat aus Waffen gestellt*): pojam nasilja i legitimisanje putem nasilja, žrtvovanje i žrtvovanje za domovinu, vezu patriotizma i suverenosti, analogiju suverenosti i organizma, itd. Zanimljivo je da se Rozencvajg samo u jednom tekstu iz 1917. vraća ovim temama, kada analizira žrtvovanje za domovinu, ali, u jednom prilično različitom kontekstu i bez bilo kakvog antihegelovskog entuzijazma.<sup>2</sup> Osim toga, zar Rozencvajgov projekat o ratu nije zamišljen da upravo uradi ono što Hegel nije uradio – da misli rat, da daje i pronađe smisao ratu, ali ne ratu kao osnovnom elementu koji konstituiše jednu državu (ili bilo koju državu, ili čak, jednu jedinu svetsku državu), nego kao ključnom faktoru koji stvara svet bez država, svet bez granica i mir<sup>3</sup>? U tom smislu ovaj projekat je u svom poreklu i u svojoj intenciji apsolutno hegelijanski, ali njegovo aktuelizovanje, odno-

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. 1, str. 133.

<sup>2</sup> Cf. „Vox Dei? Die Gewissensfrage der Demokratie“, F. Rosenzweig, *GS, Zweistromland*, str. 267-282.

<sup>3</sup> „(...) država u ratu dobija formu koja bi je vodila izvan njenih granica u vreme mira, kako spolja tako i u unutra; država u ratu ima oblik buduće države koja će tek nastati sa mirom“ (*das Werdebild eines zukünftigen Friedensstaats*). F. Rosenzweig, „Cannä und Gorlice“, *GS, Zweistromland*, str. 294.

sno Rozencvajgovo konkretno traganje za razlozima i za ciljevima rata, donosi potpuno antihegelijanske rezultate i definitivno udaljava Rozencvajga od njegovog mentora Majnekea.

Tako ovaj rat nije bio, kao što tvrdi Majneke, politički neproduktivan i takođe bez svrhe (*zwecklos*). (...) Majnekeova fundamentalna greška (*Grundfehler*) je da *malgré tout* on još uvek misli na države (*Staaten*), a ne na saveze država (federacije, *Staatenverbänden*). On kaže: savezi država čine da su ratovi beskorisni, da ratovi ne donose ništa politički kreativno, te time Majneke hoće da kaže da ratovi kreativno deluju isključivo na pojedinačne države. Ali države uopšte više nisu nosioci istorije već su to savezi država, i upravo na njih rat, pre svega ovaj rat, stvaralački deluje. Realpolitičko ispravno jezgro (*realpolitisch berechtigte Kern*) pacifističke ideje jeste: prevazilaženje nacionalnog u saveznoj državi (*die Überwindung des Nationalen im Verbandsstaat*<sup>1</sup>).

Ovaj odlomak iz pisma roditeljima je deo veoma burne i nervozne reakcije Rozencvajga na Majnekeov pacifistički angažman i njegov tekst iz septembra 1917. „*Demobilmachung der Geister*“<sup>2</sup>. Ovo nije bila samo do-

---

<sup>1</sup> Pismo roditeljima od 01.10.1917, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 459. Komentari na Majnekea nastavljaju se i u narednim pismima iz toga perioda.

<sup>2</sup> Rozencvajg u svojoj korespondenciji nigde ne pominje naslov ovog teksta koji je objavljen u *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt* od 23.09.1917 (tekst je ponovo preštampan u F. Meinecke, *Politische Schriften und Reden, Werke*, t. 2, str. 195-200). Majneke

**J**bra prilika za Rozencvajga da ponovo izrazi svoje rezerve prema pacifizmu i detaljno pokaže granice i militarističko (i profano) poreklo pacifizma, ili da akcentuje nepoverenje prema konzervativizmu svoga učitelja, nego i da objasni da nema svetskog mira čak ukoliko se i države i „duhovi“ (intelektualci) potpuno pacifikuju i „demobilisu“. Kao da Rozencvajg računa da rat još uvek ne sme da se završi jer neće ispuniti svoju osnovnu ulogu stvaranja zajedničkog prostora sveta, jedinstva naroda, ukidanja država i pomeranja i transformacije granica<sup>1</sup>. Kao da ovaj kratki programski tekst Fridriha Majneke forsira, ali i anticipira budući kraj neprijateljstva među državama i

---

je druga glavna referentna tačka Rozencvajgovih geopolitičkih tekstova. U pismu roditeljima od 30.01.1917. (str. 342) Rozencvajg beleži osim Naumana i Majnekea, i imena Kjelen [Kjellen], Lojš [Leusch], Trelč [Tröltsch], Zimel [Simmel], Ranke, kao onih autora koji odlučujuće utiču na izvođenje njegovog projekta o ratu (Rankeov tekst iz 1833. „Die grossen Mächte“ je posebno značajan za F.R.; Majneke je uredio posebno izdanje Rankeovog teksta i objavio ga 1916.). Ovim autorima dodao bih naslove nekoliko knjiga koje je Rozencvajg čitao i bez kojih njegov pokušaj ne bi bio moguć: jula 1916. godine Rozencvajg čita kratku knjigu Juliusa Kirsta [Julius Kierst] *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung* (1903); januara 1917. knjigu Eugena Šifera [Eugen Schiffer] *Vom Kriegsgrund zum Kriegsziel* (1889); maja 1917. Klauzevica, *Vom Kriege* (1816-1830). „Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 3; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History“.

<sup>1</sup> U uvodu u tekst „Globus“, koji piše na kraju, kada je ceo projekt završen, Rozencvajg kaže: „Biti oivičen (*Begrenzbarkeit*) granicama je u prirodi zemlje, odsustvo svake granice (*Unbegrenztheit*) jeste njena poslednja svrha“. F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, str. 313.

brzi kraj Prvog svetskog rata. Ono što je sigurno, sada je moguće uporediti Rozencvajgovu nervozu koju ima posle čitanja ovog pamfleta, sa dva epiloga koji se nalaze u njegovom tekstu „Globus“. Mislim na poslednje poglavlje prvog dela („Oekumene“) koje se zove „Svet“ i u kome Rozencvajg kaže da se „najveće borbe, najveće bitke za istinsku ideju sveta (*die wirkliche Weltidee*) tek očekuju“ (u poslednjoj rečenici on zaključuje da je svet *a priori* jedan, jer ga je Bog „ratnik“ (*Kriegsmann*) tako stvorio!), i mislim na finale drugog dela („Thalatta“). Čini mi se da je Rozencvajg i jednu i drugu stvar napisao u ona tri dana, na kraju 1917. godine.

Dakle, na kraju „Thalatta“ – kraj ovoga teksta je u isto vreme kraj teksta „Globus“, kraj Rozencvajgovog pokušaja, kraj i prekid ratnog projekta i trag ili ostatak „abortirane knjige“ koja nikada nije napisana – Rozencvajg tvrdi da su i dalje ostale granice i podele unutar sveta, da i dalje ima oblasti koje su odvojene i koje ne pripadaju svetu (oblasti koje su isuviše daleko; koje su u svetu i koje istovremeno nisu deo sveta) i da „čovečanstvo još uvek nije sabrano u jedan jedini dom (*nicht im einen Hause*)“<sup>2</sup>. Možda je potrebno odgurnuti i ostaviti po strani onu paradoksalnu poslednju rečenicu o Evropi

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, str. 348. U pismu roditeljima od 17.02.1917. Rozencvajg otkriva da je citirao Luterov prevod, „der rechte Kriegsmann“ (*Mojsije* 2, 15:3), dok „Jevreji imenuju u jutarnjoj molitvi Boga sa Meister der Kriege, Schöpfer des Neuen“. F. Rosenzweig, *1. Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 350.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, str. 368.

koja još uvek nije postala duša sveta (*die Seele der Welt*), kao i različita Rozencvajgova razmišljanja o Turskoj, o islamu, o Dalekom istoku itd, koja se s vremena na vreme pojavljuju u Rozencvajgovim političkim tekstovima. Rozencvajgova vizija sveta i globusa (a ne samo Evrope) – ovako formulisana, ova vizija daleko prevazilazi neke zavodljive analogije i komparacije sa Šmitovim konceptom *Nomos-a* ili Šmitovim razlikovanjem zemlje i mora – ostaje nedovršena jer naprsto ratna stvar nije gotova, pošto rat nije ispunio njegova očekivanja. Drugim rečima, Rozencvajg nije zadovoljan svojim tekstom jer nije zadovoljan kako se rat „okončava“, kako rat prestaje i kako rat prekida i završava njegovo vlastito pisanje<sup>1</sup>.

Ovo ipak nije prosto nezadovoljstvo završetkom rata, ubičajeno u godinama posle rata. Verovatno bi razočarenje povodom kraja rata, kao posledica višegodišnje iscrpljenosti ili mobilizacije, ili patriotizma, moglo da

<sup>1</sup> Ova „drama“ između rata i pisanja manifestuje se u čestim Rozencvajgovim nekontrolisanim izjavama. Tokom čitave 1917. godine on je veoma uzbuden i srećan što napreduje tekst. Dan uoči pisanja „Thalatta“ on svedoči koliko je rad na pripremi ovoga teksta veoma značajan za njega (*Arbeit sehr wichtig*), da bi za četiri dana roditeljima rekao da mu se tekst više uopšte ne sviđa (*dass mir Thalatta garnicht mehr gefällt*). Vremenom Rozencvajg ima zamerke na njegovu formu, zatim na tekst koji nije naučno „objektivan“ itd. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 497, 502, 504. Argument Hilarija Patnama [Hilary Putnam], da Rozencvajg nije htio da objavi za života njegovu knjigu *Das Büchlein vom guten und kranken Menschenverstand*, zato što je ona bila antifilosofska, delimično može da se odnosi i na spis „Globus“. H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, str. 19.

bude zajedničko i za Šmita, Majnekea, Koenu, Naumana ili za Franca Rozencvajga takođe. Svi oni pišu o ratu.

U čemu su onda Rozencvajgove „upotrebe rata“ drugačije? Zašto se Rozencvajgovo pisanje o istoriji razloga rata naglo, za samo nekoliko meseci transformiše u pisanje o aktuelnom ratu? Zašto pisanje o *Kriegsgrund* i *Kriegsziel*, prelazi u pisanje kao neprestano očekivanje rezultata rata (*Kriegsausgang*)?

Rozencvajgovo evociranje početka svoga projekta, tokom januara 1917. godine, upravo u trenutku kada ponovo počinje (ili kada se ponovo vraća svome projektu), posebno je važno za nas. Podsećanje na početna razmišljanja o projektu, implicira veliku dilemu o tome kako i zašto će rad na toj velikoj ili maloj knjizi o ratu oba puta biti prekinut i totalno stavljen u drugi plan.

Da li je onda moguće prepostaviti da studiranje jevrejskih tekstova oba puta blokira Rozencvajgovu geopolitičku konstrukciju? Prvi put, u godinama između doktorata i rata, kada sâm sebe uvodi u ove tekstove, i drugi put, na kraju rata, ili čak na kraju 1917, kada je nezadovoljan onim što je napisao o ratu i kada ponovo ostavlja po strani tekstove o istoriji u korist jevrejskih knjiga<sup>1</sup>. Rozencvajg ovaj svoj dvostruki prekid obeležava na isti način u razmaku od pet ili šest godina objašnjavajući šta je to jevrejska teorija rata i zašto rat koji je počeo nije uopšte njegov problem i njegova stvar.

---

<sup>1</sup> Cf. Pismo Hansu Erenbergu od 26.12.1917, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 501-503.

Devetog oktobra 1914. on zapisuje u svome dnevniku:

U razlikovanju prava na rat u verskom i svetovnom ratu nalazi se cela suština jevrejstva. Hrišćanstvo poznaje samo verski rat. Jevrejstvo ih jednako poznaje, i u slučaju drugog (to jest verskog rata), ne stavlja sebe iznad etike vremena (svakidašnjice, epohe; P. B). To takođe znači da verski rat služi ustanovljenju postojanja, dok ostatak sveta ostaje „veoma daleko od tebe“<sup>1</sup>.

U knjizi *Zvezda iskupljenja* koju piše neposredno po završetku Prvog svetskog rata, Rozencvajg menja neke reči.

Najznačajnijim delovima našeg drevnog zakona pripada razlikovanje (*Unterscheidung*) između pukog rata (*gewöhnlichen Kriegs*) protiv jednog „vrlo dale-

<sup>1</sup> *In der Scheidung des Kriegsrechts in Religions- und Profsankrieg (5. Mose 20, 15-16) steckt das ganze Wesen des Judentums. Das Christentum kennt nur den Religionskrieg. Das Judentum kennt beide nebeneinander und erhebt sich in der Ethik des zweiten nicht über die Ethik des Zeitalters. Auch bezeichnend, dass der Religionskrieg nur der Existenzbegründung dient, die übrige Welt bleibt* נֶרְמָנָה קְרָבָה מִמֶּנָּךְ, גַּם אֲנָךְ.

„So tue allen Städten ‚sehr entfernt von dir‘ (*heraym harcho-kot mimecha me’od*). Mojsije, V, 20:15“. F. Rosenzweig, 1. Briefe und Tagebücher, t.1, 1900-1918, str. 175-176.

Cf. O ovom razlikovanju, koje je sa postojanjem države Izrael danas više nego aktuelno pišu: J. D. Bleich, „Preemptive War in Jewish Law“, *Tradition*, 21, br. 1, 1983, str. 3-41; G. B. Levey, „Judaism and the Obligation to Die for the State“, *AJS Review*, 12, br. 2, 1987, str. 175-203; M. Walzer, „The Idea of Holy War in Ancient Israel“, *Journal of Religious Ethics*, 20, br. 2, 1992, str. 215-228; M. Walzer, „War and Peace in the Jewish Tradition“, ur. T. Nardin, *The Ethics of War and Peace*, Princeton, Princeton University Press, 1996, str. 95-113.

kog“ naroda (*gegen ein „sehr fernes“ Volk*), rata koji se vodi po univerzalnim pravilima ratnog prava i rata koji predstavlja puku ospoljenost života u skladu sa tipom države, i verskog rata (*Glaubenskriegs*) protiv „sedam naroda“ hananskih, koji dopušta Božijem narodu da osvoji životni prostor za kojim ima potrebu. (...) Narodi hrišćanskog doba (*der christlichen Weltzeit*) nisu u stanju da održe tu razliku. U skladu sa hrišćanskim duhom koji ne dopušta granice (*Grenzen*), za hrišćane ne postoje „dalekih narodi“. (...) Oni čak nisu u stanju da znaju u kojoj meri je jedan rat sveti rat ili, naprosto, svetovni rat (*bloss weltlicher Krieg*). Ali u svakom slučaju, poznato im je da se na neki način (*irgendwie*) božja volja ispunjava u ratničkim sudbinama njihovih država (*in den kriegerischen Geschicken ihres Staates verwirklicht*). Na neki način... Način ostaje zagonetan (*Irgendwie – das Wie bleibträtselhaft*) (...) rat jedini odlučuje (*entscheidet*), rat se desi ne osvrćući se na pojedinačne svesti<sup>1</sup>.

„Na neki način... Način je zagonetan“.

Kako (*wie*) se volja Boga ostvaruje? Kako Bog odlučuje i upravlja državama (hrišćanskim državama)? Kako (*wie*) rat (Bog) odlučuje? Kako (*Wie*)?

Isključivo ova zagonetka i ova pitanja objašnjavaju Rozencvajgov napor i njegov projekat iz prethodnih godina. Ne postoji nijedna rečenica u ovom slavnom odlomku Rozencvajgove knjige koja već nije ovako ili onako napisana u njegovim dnevnicima, pismima ili tekstovima za vreme rata. Još nešto: ovu zagonetku koja uznemirava

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, str. 367.

Rozencvajga i koja je tajna njegovog „ratnog angažmana“ (zagonetku sačinjava neshvatljiva „veza“ hrišćanskih naroda i država – koji rizikuju da iščeznu u ratu – i Boga, koji odlučuje i njima upravlja), Rozencvajg odmah stavlja u drugi plan. Naime, sledeća dva paragrafa su veoma jasno uputstvo jevrejskom narodu, ali i Jevrejinu, Rozencvajgu, nama ili bilo kome ko hoće da se ubuduće zanima razlogom rata. Kao što je Rozencvajgov projekat tokom rata „pritisnut“ jevrejskim tekstovima iz vremena pre i posle rata, tako se u tekstu *Zvezde*, ova zagonetka (*das Rätsel*) nalazi „između“ znanja o razlikovanju ratovala („supstanca jevrejstva“, kako je naziva Rozencvajg) i ove Rozencvajgove poruke jevrejskom narodu:

Ali pošto jevrejski narod zna za pojам svetog rata, on ne može da shvata ozbiljno (*ernst nehmen*) te ratove (te ratove koji su čisto politički)... (...) Stoga je, unutar hrišćanskog sveta, Jevrejin doslovno jedina osoba koja nije u stanju da shvati rat ozbiljno (*nicht ernst nehmen kann*), i u tom smislu, on je jedini autentični „pacifista“ (*der einzige echte « Pazifist »*)<sup>1</sup>. (...) jevrejski narod ostaje izvan sveta (*steht es ausserhalb der Welt*) (...) on živi u večnom miru i ostaje izvan ratničke vremenitosti (*steht es ausserhalb ener kriegerischen Zeitlichkeit*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Navodnici na reči „Pazifist“ postoje i u prvom izdanju knjige *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, J. Kauffmann Verlag, 1921, str. 416. Cf. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, 1900-1918, str. 183, 204, 210-214, 326-328.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, str. 368.

Izgleda da ovaj iznenadni strašni otpor prema vremenu sveta i rata može da bolje objasni snagu Rozencvajgovog napora iz prethodnih godina. Nenapisana knjiga o ratu („*ein Buch über den Krieg*“) je samo epilog jedne veoma komplikovane „mesijanske investicije“ koju sprovodi Rozencvajg. Postoji nekoliko uslova za rešenje zagonetke koje je Rozencvajg intenzivno pripremao u očekivanju rata ili poslednje odluke (*göttliche Gericht*)<sup>1</sup>:

Nužno je, insistira Rozencvajg, misliti („ovaj“) rat kao da je (*als ob*) poslednji<sup>2</sup>; izbegavati naivni šovinizam; razvijati „katastrofalno“ mišljenje (*katastrophal denken*), a ne samo ono „diferencijalno“ (*differential*)<sup>3</sup>; razlika i jedinstvo između rata, koji je „otac svih stvari“ (*Vater aller Dinge*) i mira, „majke svih stvari“ (*Mutter aller Dinge*), ispunjava se u sudbini sveta (*Schicksal der Welt*); tajni razlog (svetskog) rata (*der geheime Grund*)<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> „Der Krieg ist ein „göttliches Gericht“, aber kein einfaches Strafgericht, sondern „Krisis“, Scheidung, Böcke und Schafe“. Pismo roditeljima od 17.02.1917. F. Rosenzweig, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, 1900-1918, str. 350.

<sup>2</sup> „Paralipomena“, F. Rosenzweig, 3. Zweistromland. Kleinerre Schriften zu Glauben und Denken, str. 90. Cf. Čilja argumentuje da su ovi Rozencvajgovи fragmenti, koji su pronađeni pre trideset godina, pisani 1917, a ne 1916. godine. F. Rosenzweig, Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio, str. 126.

<sup>3</sup> „Paralipomena“, F. Rosenzweig, 3. Zweistromland. Kleinerre Schriften zu Glauben und Denken, str. 72.

<sup>4</sup> F. Rosenzweig, Pismo majci od 03.07.1918, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, 1900-1918, str. 586. U konstrukciji ove Rozencvajgove „mesijanske“ investicije koristio sam se knjigom Daniela Toti, Franz Rosenzweig: possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia, Roma, Gregoriana, 2000, str. 202-209.

i istorije je u tome što su narodi u potrazi za svojom dušom, za svetom bez granica i za svetom bez (dalekih) naroda; razlog rata (*Kriegsgrund*) se poklapa uvek sa ciljem rata (*Kriegsziel*)<sup>1</sup>; Mesija dolazi samo u ratničkom isticanju istorije sveta (*nur im kriegerischen Ablauf der Weltgeschichte*); „danas“ dolazi Mesija („Heute“ kommt *Messias*).

Ali, danas „još uvek nije istinsko ‚Danas‘“ (*es ist noch nicht das rechte ‚Heute‘*)<sup>2</sup>.



---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, „Globus“, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, str. 366.

<sup>2</sup> Paralipomena“, F. Rosenzweig, *3. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, str. 91.

**Drugo poglavlje**

**ONTOLOGIJA MESIJANSKOG  
DELOVANJA**

7  
1

## ŽRTVA

### Rozencvajg i figure približavanja

Pre nego što počnem da sledim Rozencvajgovu rekonstrukciju reči „žrtvovanje“, ili prazne reči *Opfer* (*Phrase das Wort, Opfer*) – verovatno „otvaranje“ ove reči znači pronaći trag „stvari“, jer žrtvuje se uvek stvar – i pre nego figuru „žrtvovanja“ oblikujem u kontekstu Rozencvajgove „borbe protiv institucija“ (to je parafraza nekoliko sintagmi iz Rozencvajgovog pisma Buberu od 3. jula 1925. i iz Buberovog odgovora)<sup>1</sup>, insistiram, bez ikakve rezerve i potpuno neoprezno, na nekoliko sledećih pretpostavki. Ima ih četiri:

(1) Rozencvajg, filozof i prevodilac, mogao bi da bude jedan od onih novih ljudi sa istaćanim temperamentom, koji zaista mogu da budu uspešniji od naprasitih proroka u borbi protiv institucija. U pomenutom pismu Buberu, Rozencvajg govori o devalvirajužrtvovanju kod

---

<sup>1</sup> „Paralipomena“, F. Rosenzweig, 3. *Zweistromland Kleine Schriften zu Glauben und Denken*, str. 91.

proroka i u psalmima (*der profetisch-psalmistischen Herabwertung des Opfers*) i priznaje da mu je borba proroka protiv institucije žrtvovanja uvek izgledala nemoguća. Zato on izražava potrebu za nekim novim ljudima koji će biti smireni, i verovatno sistematični, jer je borba protiv institucija isuviše dugoročna stvar za proroke burnog i kratkog daha<sup>1</sup>. Jevrejstvo, citira Rozencvajg jednog svog prijatelja nekoliko redova pre ovih reči, jeste sistem spoznaje (*Judenthum ist ein Erkenntnissystem*).

(2) Ako borba protiv institucije žrtvovanja, preciznije, ako borba protiv žrtvovanja koje postaje institucijom (*Institutionwerden*) ili koje se institucionalizuje – Buber koriguje Rozencvajga i transformiše apstraktnu reč institucija (*Institution*) u konkretnu institucionalizaciju (*Institutionwerden*) žrtvovanja koja se dogodila u Hramu<sup>2</sup> – dakle, ako ova borba koju započinju proroci, a koju nastavlja Rozencvajg, treba da se završi konačnom supstitucijom žrtvovanja dobročinstvom (*Wohltätigkeit*) i učenjem (*Lernen*)<sup>3</sup>, onda je status filozofije dvostruko

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, Martinus Nijhoff, Haag, 1979, str. 1049-1050. Buber odgovara na Rozencvajgovo pismo 5. jula 1925. M. Buber, *Briefwechsel aus Sieben Jahrzehnten*, t. 2, 1918-1938, Verlag Schneider, Heidelberg, 1973, str. 226-227.

<sup>2</sup> „Kampf gegen Institutionen ist eine viel zu langatmige Sache für den Sturmatem des Propheten“. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 1050.

<sup>3</sup> „Opfer – nein, gewiss nicht, gegen eine Institution haben die Propheten nicht gekämpft, aber gegen ein Institutionwerden“. M. Buber, *Briefwechsel aus Sieben Jahrzehnten*, t. 2, 1918-1938, str. 327. Rozencvajg nije u svome odgovoru od 7. jula komentarisao Buberove stavove o žrtvovanju. Tako ne vidimo da li je Rozencvajg

obeležen: s jedne strane, filozofija je oblik borbe protiv onoga što se institucionalizuje ili uokviruje (skamenjuje), jer „filozofirati“ jeste prevoditi i otkrivati neprevodivo (ono što je nemoguće prenosi, ali što je nužno prenosi), i s druge strane, filozofija, kao sistem spoznaje ili kao tekst, strukturisana je kao žrtvovanje. Filozofija, uvek bez mere i nikada determinisana i sputana zakonom, može da dopuni i uzvisi praksu žrtvovanja.

(3) Neizvesnost statusa filozofije kod Rozencvajga (ova neizvesnost je prepoznata i uvek prisutna kod „čuvara“ njegovog arhiva), određuje mogućnost ili nemogućnost prelaza jedne paganske prakse u jevrejstvo *par excellence*. Mogućnost jevrejske filozofije odlučuje pitanje supstitucije (ali i dopune) prakse žrtvovanja ili prazne reči „žrtvovanje“ (*Opfer*), u filozofski tekst koji je strukturisan kao *korban*. Dakle, filozofija može da bude prozvana „jevrejska filozofija“ jedino ako je *korban* zadržan u njenoj aktivnosti, ako ostaje u njoj i ako je preostao u njoj. Ukoliko filozofija ili filozofski tekst „približava“ drugom ili drugog, ukoliko (se) smanjuje distancu(a) prema drugom i u odnosu na drugog, onda filozofija ostaje u registru delovanja za mesijansko vreme. To znači da filozofija deluje radikalno, da filozofija podučava o teskoći radikalnog i da je filozofija radikalni uvod u radikalnu promenu, to jest u mesijansko vreme. Radikalna promena (*radikale Veränderung*), o kojoj govori Rozencvajg (ili

---

promenio mišljenje o Buberovom razumevanju žrtvovanja koje tri godine ranije karakteriše kao „nejasnu jevrejsku poziciju“. Cf. Pismo Eduardu Straussu od 5. januara 1922. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 738.

Jehuda Halevi)<sup>1</sup>, podrazumeva kraj pakla svetske istorije (*der Hölle der Weltgeschichte*), absolutnu odgovornost, blizinu boga (*Gottesnähe*) i ono što je možda najvažnije – vidljivost ili svevidljivost (*Sichtbarkeit, Allsichtbarkeit*), ili vidljivo žrtvovanje (*sichtbare Opfer*).

(4) Borba proraka i pesnika protiv institucionalizacije žrtvovanja, i tematizacija ove borbe koju obavlja Rozencvajg, označava zapravo najavu ponovne reinsticije žrtvovanja (*Wiederherstellung des Opferdiens*)<sup>2</sup>. Rozencvajgovo (i Buberovo) sistematsko brisanje reči „žrtvovanje“ (reči *Opfer*) u njihovom prevodu *Tore*<sup>3</sup> i dekonstrukcija osnovnih elemenata žrtvenih praksa, nije isključivo samo supstitucija žrtvovanja. Učenje, studiranje *Tore* ili filozofija kao teorija prevođenja *Tore* ne zamjenjuju žrtvovanje (sve ove operacije nisu samo *kao da*

---

<sup>1</sup> *Michna, Peah*, 1. 1. Cf. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 738. Rozencvajg navodi dve od pet delatnosti koje nisu predeterminisane zakonom i merom.

<sup>2</sup> Cf. Napomena uz pesmu J. Halevija „Im Heiligtum“. F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi, Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, Gesammelte Schriften*, t. 4, 1983, str. 206-208.

<sup>3</sup> *Ibid*, str. 206. Dilema koja se pojavljuje u knjizi *Menahoth* 110 a, o mogućnosti da se žrtvuje na bilo kojem mestu posle uništenja Hrama, tumači se na dva načina: „Onaj ko studira *Toru* je kao onaj ko prinosi holokaust (*hattat*), prilog (*asham*), žrtvu (*korban*) za greh, žrtvu koja nadoknaduje“. *Menahoth* 110 a. Dakle, onaj koji studira *Toru* može to činiti na bilo kom mestu. Cf. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (1909), Schoken Books, New York, 1961, poglavlje 17, „Forgiveness and Reconciliations with God“, str. 293-312. Rambam tematizuje ideju o mogućnosti postojanja privatnih oltara u periodu posle uništenja *Bet ha-Mikdash*. Cf. D. Bleich, *Contemporary halakhic problems*, t. 1, KTAV, Jersey City, 1977, poglavlje 12, „Reinstitution of the Sacrificial Order“, str. 244-267.

„istinskog“ žrtvovanja), nego ga nasuprot afirmišu. One su pre svega njegova dopuna (*Ergänzung*) i nadvisivanje (*Überhöhung*). U napomeni za prevod pesme Jehude Halevija „Leicht wiegt das Alles“, na koju se poziva u pismu Martinu Buberu<sup>1</sup>, Rozencvajg analizira Halevijevu anticipaciju budućnosti i pesnikov san o obnavljanju vidljivog žrtvovanja. Pesnikovo „žrtvovanje sopstvenoga srca“ u Hramu, ne predstavlja zamenu (*Ersatz*) za žrtvovanje, već ga Rozencvajg poredi sa „prophetisch-psalmistischen Kampf um die Opfer“ (borba za (*um*) žrtvovanje iz ove napomene, simultana je sa borbom protiv (*gegen*) žrtvovanja, iz pisma Buberu). Srce ne zamenjuje meso žrtvovane životinje, iako je dragocenije od njega – nastavlja Rozencvajg zajedno sa Halevijem – ali srce na oltaru Hrama kao da je uvod u poslednji cilj i poslednje od svih poslednjih ispunjenja – grob na svetoj zemlji<sup>2</sup>.

Ove četiri pretpostavke, možda mogu da budu u isto vreme i uslovi za jednu eventualnu rekonstrukciju Rozencvajgovog otpora, odnosno za njegovu teoriju o radikalnoj promeni. Teorija o „radikalnom“ je zapravo teorija o radikalnom približavanju Bogu. Poslednji cilj je

<sup>1</sup> Reč žrtvovanje ili nemačka reč *Opfer* se ne pojavljuje u prevodu *Tore* na nemački. Reč *Opfer* se u *Schrift*-u, posle verovatno samo Buberove redakcije, pojavljuje svega pet puta i to u Psalmima (*Ps 4,6; 27,6; 116,17*), kao prevod za hebrejsku reč *zabach*. Ova reč se međutim u *Levitskoj knjizi* prevodi sa *Dankmahlschlachtung*. Ovo poslednje pominje i Buber u tekstu „Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift“, *Die fünf Bücher der Weisung*, t. 1, Deutsche Bibelgesellschaft, Gerlingen, 1976, str. 20.

<sup>2</sup> U pitanju nije napomena za pesmu „Der Fern- und Nahe“, kao što tvrde urednici Rozencvajgovih „Sabranih dela“. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 1050.

**J**grob – grob na mestu gde je nekada bio Hram – a onda i blizina Boga u smrti (*Gottesnähe des Todes*)<sup>1</sup>. Pre nego se ovaj napor i ova intervencija Rozencvajga prepozna kao mesijanizam i možda kao jedna komplikovana i sistematska žurba ka novom vremenu, čini mi se da je važno da lociramo „registar žrtvovanja“ u ovom sistemu spoznaje. Uostalom, to je prva Rozencvajgova novina u odnosu na tradiciju. Rozencvajg nije ni pokušao niti je imao vremena da detaljno tematizuje figuru „žrtvovanja“ ili *korban* kao najopštije ime za ovu delatnost. Sve što imamo jeste nekoliko fragmenata iz različitih godina u pismima prijateljima koje Rozencvajg podučava o granicama i smislu žrtvovanja, i nekoliko njegovih zabeležaka o teškoći prevođenja i brisanja nemačke reči *Opfer*. Ali bez obzira na sve ovo, problem žrtvovanja je neprestano prisutan u krugu ljudi oko Rozencvajga i konačno, njegovi prvi saradnici (njegova supruga, Buber i fon Vajceker [von Weizsäcker]) odmah po njegovoј smrti, odlučuju da objave odlomke iz njegovih nekoliko pisama koji su posvećeni upravo žrtvovanju<sup>2</sup>. Jasno je da Rozencvajgova interpretacija žrtvovanja neverovatno evoluira i da tek pri kraju njegovog života, kada prevodi *Toru* i kada rekonstruiše reč *Opfer*, prepoznaže žrtvovanje kao *korban* („Približe-

---

<sup>1</sup> „(...) und die allerletzte der letzten Erfüllung und des letzten Ziels: das Grab in der heiligen Erde ...“ F. Rosenzweig, Jehuda Halevi, *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, t. 4, str. 226. Evo poslednjih stihova Halevijeve pesme u prevodu Franca Rozencvajga: „Und wohnen dort und binden dir mein Herz auf / den Altar, kostlicher als Tiereshessen, / Und werd mein Grab in deinem Lande haben, / aus dass es dort mir Zeugnis sei all dessen“. *Ibid*, str. 225.

<sup>2</sup> *Ibid*, str. 208.

nost nije žrtvovanje, već samo približenost“ (*Eine Darnahung ist kein Opfer, sondern aber eine – Darnahung...)*)<sup>1</sup>. Ipak, od samog početka, i kada on „prevodi“ i „misli“ žrtvovanje kao „poklon“ ili „prinos“ („prineti“), njegov napor je sasvim transparentan. Sve što Rozencvajg ispi-tuje jeste približavanje Bogu ili drugom.

Dakle, kako se približavamo ili šta je to približavanje drugom? Šta je to približenost? Kako se uspešno ili efikasno približavamo nekome, i obratno, kakvu radnju treba da izvršimo da bi se drugi približio? Ali i sasvim drugačije: kako potvrđujemo i radikalno otkrivamo već obećanu ili već postojeću blizinu? Rozencvajgova intervencija (ponekad je veoma teško razlikovati i odvojiti Buberov uticaj i rekonstruisati njihove razmene) u svojim temeljima nasleđuje jedan veliki napor rabina Samsona Rafaela Hirša [Samson Raphael Hirsch]<sup>2</sup>. Međutim, ne-

---

<sup>1</sup> Poslednji broj prvog jevrejsko-hrišćanskog časopisa *Die Kreatur* (t. 3, 1929/30, str. 424-434.), objavljuje grupu fragmenata pod naslovom „Aus Franz Rosenzweigs Nachlass“. Pretpostavljam da je Fon Vajcaker (Rozencvajg ga pominje i u pismu Buberu od 3. jula 1925.) odgovoran za ovaj izbor fragmenata i da je njegova razmena sa Rozencvajgom u vezi sa žrtvovanjem i dalje neobjašnjena (bez obzira na tekst Wolfganga Jakoba [Wolfganga Jacoba] koji je izgovoren na prvom Rozencvajgovom Kongresu u Kasselju 1986). Такode, njegova teorija o žrtvovanju u medicini, teorija o eutanaziji, kao i njegova delatnost za vreme Trećeg rajha i dalje su potpuno nejasne („Kao lekari mi smo takođe odgovorno umešani u žrtvovanje individue za celinu (*Aufopferung des Individiums für die Gesamtheit*). Bilo bi iluzorno i ne bi bilo fer da nemacki lekar ne učestvuje odgovorno u nužnoj politici eksterminacije“. 1935.).

<sup>2</sup> Pismo Gertrud Oppenheim od 10. jula 1928. F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 1192.

dovoljno je reći da Rozencvajg samo dovršava jedan zadatak koji je Hirš već definisao kao težak i kao skoro nemoguć – da se *korban* (u množini, *korbanot*; koren *karav*, u tranzitivnom *hif'il* obliku, *hakrev*, znači prići bliže, ali i biti približen) zaista prevede na nemački jezik, da se prenese šta *korban* sakriva i šta je u reči *korban* preostalo od gesta koji je nekada bio obeležen ovom rečju<sup>1</sup>. Rozencvajg je prvenstveno nezadovoljan Hiršovim tumačenjem (svakako i njegovim prevodom), i na izvestan način ga ovaj otpor prema Hiršu uvodi u polemiku i sa prorocima i sa doktorima u vezi sa granicama mogućnosti supstitucije žrtvovanja sa drugim radnjama<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mislim pre svega na Hiršov prevod i komentar *Tore*. S. R. Hirsch, *Der Pentateuch*, J. Kauffmann, Frankfurt am Main, 1873. Posebno videti tom 3, *Leviticus*, str. 3-8. Ipak Rozencvajgovo pozivanje na Hirša je minorno, dok kod Bubera ono praktično sasvim izostaje. U tekstu „Offene Anfrage an Martin Buber“ koji je potpisao R. B., a koji je objavljen u časopisu *Nach'lath Z'wi* (sveska 9/10, 1931; izdalo ga je *Rabbiner Hirsch Gesellschaft*), autor detaljno pokazuje zaslugu Hirša u prevodenju reči *Opfer* koju je Buber potpuno zaboravio. Na kraju teksta autor pita Bubera zašto čuti i poznaje li uopšte Hirša i njegov doprinos u korigovanju Luterovog [Luther] prevoda (str. 318).

<sup>2</sup> Lev. 1:2, „Kaži sinovima Izrailjevim i reci im: kad ko između vas hoće da prinese Gospodu žrtvu od stoke, prinesite žrtvu svoju od goveda ili ovaca ili od koza“. Rozencvajg i Buber prevode ovu rečenicu: „Ein Mensch, wenn er von euch IHM eine Nahung dar-naht (jakriv mikem korban Ladonai), vom Vieh; von den Rindern und von den Schafen, mögt ihr eure Nahung darnahn (ta'krivu)“. Luter prevodi sa „Welcher unter euch dem Herrn ein Opfer tun will...“, a Hirš sa „ein Mensch wenn er von Euch ein Opfer Gott nahebringen will, (...) sollt ihr euer Opfer nahebringen“. *Der Pentateuch, Leviticus*, t. 3, str. 4-6.

Rozencvajgovu poziciju karakteriše nekoliko važnih momenata. *Korban* je već „institucija“ jer predstavlja opšte ime za nekoliko drugih specifičnih „žrtvenih oblika“ približavanja Bogu (*olah, minchah, chelamim, hattat, zabah, asham*, itd.). Rozencvajg ga zamišlja kao do sada najefikasniju delatnost koja je ikada postojala, a koja tek treba da bude vidljiva i stvarna. Žrtvovati kao „približavati“ (nešto) Bogu i kao „približavati se“ Bogu (prinošenjem, zajedničkim davanjem, ubijanjem životinje, uništavanjem životinje, jedenjem, spaljivanjem, itd.) nije paradigma procesa koji smanjuje distancu, nego simptom da je blizina već unapred prisutna i obezbeđena. Rozencvajg ovo objašnjava na sličan način u genijalnom pismu svom velikom prijatelju Edvardu Štrausu [Eduard Strauss]<sup>1</sup>. Žrtvovanje (*Opfer*) je simptom za uređeno stanje stvari (*das Symptom für den geordneten Zustand*).

Ako može da se žrtvuje na jevrejski način onda je to .  
zbog toga što je Bog proizveo poredak stvari. Poredak  
stvari se ne proizvodi putem žrtvovanja. Već je žrtvova-  
vanje vidljivi znak da je poredak stvari proizведен<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Interesantno je da Naum Glacer [Nahum Glatzer] u tekstu iz 1976. godine „The Concept of Sacrifice in Post-Biblical Judaism. Quest for Substitutes for Sacrifices after the Destruction of the Second Temple“, nijedanput ne pominje Rozencvajga i njegove rezerve u vezi sa supsticijom. Cf. N. N. Glatzer, *Essays in Jewish Thought*, University of Alabama Press, 1978, str. 48-57.

<sup>2</sup> U jednom pismu iz 1919. Rozencvajg naziva Štrausa „ein profetische Jude“. Pismo Štrausov od 5. januara 1922. je Rozencvajgov odgovor na Šrausov „*Opferbrief*“. Sasvim je verovatno da je saставni deo ovoga Šrausovog pisma, bio i rukopis koji nema datuma „Über die Opfergebet“ i koji se danas čuva u „Eduard Strauss Coll-

**L**Vidljivost o kojoj neprestano govori Rozencvajg u ovom pismu – otkrovenje (*Offenbarung*) je vidljivo; „molićemo se za vidljivost“ (*Wir betten also um die Sichtbarkeit*); „samo zapovest tvori vidljivost“ (*nur Gebote wirken Sichtbarkeit*) – preuzeta je iz „Musaf Kedušah“ („Mussaf Keduschah“). Rozencvajg spominje ovu molitvu koja se recituje za vreme praznika i koja evocira takozvano dodatno žrtvovanje (*mussaf* znači dodatno), da bi pokazao da je žrtvovanje gest koji čini vidljivim blizinu ili prisustvo Boga. Žrtvovanje je dodatak koji pokazuje da blizina postoji ili da se blizina dodaje (pričičava). „Žrtvovati“ znači učiniti vidljivim blizinu tako što se još nešto dodaje ili pričičava. Ovo je kardinalni momenat Rozencvajgovе interpretacije. „Jevrejski“ žrtvovati predstavlja za Rozencvajga jasno suprotstavljanje i razgraničenje u odnosu na pagansku ili hrišćansku praksi žrtvovanja<sup>1</sup>. Izgleda da Rozencvajg zaista usvaja Hiršovu interpretaciju reči *korban* (iako je izvesno da je nju čitao veoma kasno), ali je znatno radikalizuje. Radikalnost Rozencvajgovog odnosno Rozencvajgovog i Buberovog prevoda i mišljenja reči *korban* započinje razgraničenjem. Suprotstaviti se paganskom obliku žrtvovanja za Rozencvajga znači ne tumačiti i ne prihvativati žrtvovanje kao sredstvo (*als*

---

ection“; AR 7192 / MF 703; box 6; folder 83; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History“.

<sup>1</sup> „Wenn jüdisch geopfert werden darf, ist die Ordnung der Dinge wie Gott sie will hergestellt. Sie wird nicht durch Opfer hergestellt. Sondern das Opfer ist das sichtbare Zeichen, dass sie hergestellt ist“. F. Rosenzweig, 1. Briefe und Tagebücher, t. 2, 1918–1929, str. 739.

*Mittel*) za približavanje drugom ili Bogu. *Korban* nije sredstvo ili *korban* prevazilazi pagansku ekonomsku logiku od koje se Hirš nedovoljno distancira prilikom razlikovanja žrtvovanja u jevrejstvu i u paganizmu<sup>1</sup>. Iako Rozencvajg preuzima Hiršovu osnovnu strategiju mišljenja žrtvovanja u suprotstavljanju prema paganizmu, iako ponavlja neke njegove stavove<sup>2</sup>, on nije zadovoljan Hiršovim prevodom reči *korban*. Bez obzira što Hirš kaže da *korban* na kraju nema veze sa poklonom i davanjem, da *korban* jeste „*nahen, nähen kommen, also: in innigere Beziehung zu Jemandem gelangen*“<sup>3</sup>, on zadržava

---

<sup>1</sup> Ovo dvostruko suprotstavljanje Rozencvajg razvija za vreme Prvoga svetskoga rata. U pismu Ojgenu Rozenštoku [Eugen Rosenstock] od 7. novembra 1916. Rozencvajg paralelno analizira Avramovo, Agamemnonovo i Isusovo žrtvovanje, pokušavajući da žrtvovanja na Golgoti i na Moriji zajedno suprostavi paganskom žrtvovanju. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, Haag, 1979, str. 284-285. U svome doktoratu o Hegelu i u knjizi *Stern*, žrtvovanje za državu je interpretirano kao hristijanizovani i duhovni oblik paganskog žrtvovanja. Žrtvovanje kod Hegela je uslov postojanja države, prava ili poretna. Cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962 (1920), t. 1, str. 127, 159-160; F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, 1982, str. 270-274.

<sup>2</sup> U komentaru Hirša na *Lev. 10:1*, paganin žrtvuje da bi boga instruirao i prilagodio svojoj sopstvenoj volji, dok Jevrejin putem žrtvovanja želi da se stavi u službu Bogu; svojim žrtvovanjem on želi da se podvrgne volji Božjoj. Ekomska logika obnovljena je kod Jozefa, ali pre svih kod Isusa. Kod Marka (7:11) i kod Mateja (27:6) *korban* se pojavljuje u grčkom tekstu i ima značenje radije zaloga nego zaveta.

<sup>3</sup> Na primer već Hirš govori o latinskom *offerō* kao poreklu nemačke reči *Opfer*, o Luteru koji žrtvovanje ne prevodi sa hebrejs-

u svom prevodu i reč žrtvovanje (*Opfer*) i reč „doneti“ (*bringen*): „*Ein Mensch wenn er von Euch ein Opfer Gott nahebringen will, (...) sollt ihr euer Opfer nahebringen*“ (Lev. 1 :2). Hiršovo kompromisno rešenje (pre svega je ovo kompromis sa Luterom) podrazumeva da mi donosimo nešto što je naše i što nam je dragoceno – u blizinu ili bliže Bogu, a razlog za ovakvu akciju je verovatno (to je u Hiršovom prevodu sasvim sakriveno), da mi sami budemo po volji Bogu. Za Rozencvajga je ovakav prevod i shvatanje žrtvovanja potpuno besmisленo. Rozencvajgovo i Buberovo brisanje reči *Opfer* i zadržavanje predloga „*dar-*“ koji podrazumeva kretanje (umesto reči *Darbringen*, njih dvojica upotrebljavaju veoma retku reč *Darnahung*), omogućuje potpuno eksperimentalni prevod: „*Nahung Darnahung*“. „Mi Njemu (Bogu) bliskost približavamo“ ili „Mi Njemu približavamo našu bliskost“ (nas same Njemu približavamo).

Buberovo tumačenje upotrebe *hif'il* oblika reči *korban* u Korejevoj pobuni, iz njegovog slavnog predavaњa iz 1927. godine<sup>1</sup>, najverovatnije je definitivno odredilo ovaj prevod, a onda i otkrilo Buberovu i Rozencvajgovu nameru. Naime, za razliku od *paal* ili *qal* forme imenice *korban* (*karav*, znači približiti, *nahen*), tranzitivna *hif'il* forma (*hakrev; darnahen*, kod B. i R.; *opfern* kod

---

skog nego sa grčkog (u *Septuaginti* reč *korban* se prevodi sa *doron* (poklon) ili sa *doreisthai*; Lev. 7:15), o neadekvatnosti prevoda *korban* sa „priložiti“, „pridoneti“ (*Darbietung, Darbringung*), itd. S. R. Hirsch, *Der Pentateuch*, t. 3, *Leviticus*, str. 6.

<sup>1</sup> Predavanje „Die Bibel als Erzähler“ objavljeno je u M. Buber, *Werke*, t. 2, *Schriften zur Bibel*, Kösel Verlag, München, 1964, str. 1135-1139.

Lutera)<sup>1</sup> ukazuje na takozvanu kauzalnu formu glagola. U tom slučaju nije akcenat na onome što mi danas zovemo subjekt radnje – na primer na meni koji se približavam i koji vršim približavanje (na meni koji se približavam oltaru), niti je akcenat na meni koji se približavam oltaru sa nečim u rukama (to bi značilo da ne mogu da pridem oltaru ili drugom ukoliko nemam ništa u rukama, što izgleda besmisleno), niti je akcenat upravo na onome što imam u rukama – nego na približavanju onoga (drugoga) kome se ja približavam. Kada se mi Njemu približavamo, to činimo jer nam je rečeno da priđemo i jer je blizina već unapred data. Približavamo se jer smo već blizu. Tako se jedna zapovest ili imperativ: „Približi se!“ (ili „Žrtvuj!“) pretvara u „Približavam Ti se jer Ti približavam blizinu, jer si Ti blizu, jer Te obavezujem da budeš blizu, jer si Ti rekao da ćeš biti blizu, itd<sup>2</sup>.

*Korban* kao „(samo)približavanje“ („približiti se bliže“; „približiti bliskost“; „približavanje drugoga“) i

---

<sup>1</sup> Rozencvajg ovo razlikovanje pominje na dva mesta. Cf. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 4. *Sprachdenken im Übersetzen*, t. 2, Martinus Nijhoff, Haag, 1976, str. 134; takođe u sinopsisu jednog razgovora o prevođenju koji je 7. jula 1927. rekonstruisala njegova supruga. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 1164-1165.

<sup>2</sup> I Buber i Rozencvajg „otvaraju“ reč *korban*, sa druga dva stiha: Buber se poziva na Brojeve 15:4, „Darnache, wer seine Nahung JHWH darnacht...“, „biće bliži onaj koji približi svoju blizinu“ ili „približiće k sebi onoga ko mi se približava“, M. Buber, *Schriften zur Bibel*, str. 1137; a Rozencvajg se poziva na Lev. 10:3, „An meinen Nahen erheilige ich mich“ (*bikrovai ekadesh*), „u onima koji mi se približe – biću svet“, F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 1164.

Rozencvajg i Buber stavlju u prvi plan u odnosu na Hiršovo magijski<sup>1</sup> obojeno žrtvovanje kao sredstvo da se postigne naklonost drugog ili nagodba sa drugim ili da žrtvovanje predstavlja identifikaciju sa ubijenom životinjom onoga koji je ubija. Ne ubijam i ne uništavam da bih uklonio bilo kakvu prepreku između mene i Boga, niti dajem da bih nešto dobio, niti ubistvom životinje manifestujem ili simuliram ili zamišljam svoje sopstveno ubistvo. „Naposletku, imam svoje telo. Jedem i pijem“<sup>2</sup>, kaže Rozencvajg i odbacuje „komično“ protivljenje „ubijanju nevinih životinja“ od strane proverenih ne-vegetarijanaca. „Prirodno uzimanje hrane“ i „On koji daje hranu“ mogu da budu dovoljni razlozi za opravdanost žrtvovanja koje pripada starim vremenima, jednako kao i sveti ratovi<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> U komentaru za *Er Rief* 1:1-2, Rozencvajg piše: „Ali ovde mi je (u pitanju je Hiršov prevod; P. B.) Hirš veoma nesimpatičan. Žrtvovanje kao sredstvo da bi se bilo bliže Bogu je veoma magično“ (*Das Opfer als Mittel zur Gottesnähe ist doch arg magisch*). To bi značilo, nastavlja Rozencvajg, da čovek može sa mesta koje mu je dato ili sa mesta gde se on nalazi, da prinese (*nachbringt*) nešto Bogu, što je toliko smisleno, kao kad bi malo dete dopustilo roditeljima da odgrizu parče od njegovog kolača (*Dagegen daß der Mensch aus seinem ihm eingeräumten Gebiet Gott etwas nachbringt, ist so sinnvoll, wie wenn ein kleines Kind seine Eltern abbeißen läßt*). F. Rosenzweig, 4. *Sprachdenken im Übersetzen*, t. 2, str. 134.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, 1918-1929, str. 738.

<sup>3</sup> Masovna ubijanja životinja svakako prethode vremenu Hrama. Možda je opravданo da parafraziramo Rozencvajgov dvosmisleni stav o pacifizmu, o Jevrejinu kao jedinom istinskom „pacifistu“ (*der einzige echte « Pazifist »*). *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, str. 368. Jevrejin je jedini istinski „vegetarijanac“ (*der einzige echte « Vegetarier »*).

Samo jevrejski narod pamti žrtvovanje i poznaje njegove granice (i granice supstitucije žrtvovanja):

Stvoreno ne iščezava. Raditi da ono što je stvoreno iščezne, to je askeza. Budizam je legitimna konsekvenca staroindijske religije žrtvovanja. Jevrejsko žrtvovanje je strogo odricanje od askeze. Ovde se „samo“ žrtvuje. Ni manje ni više. Postojanje sveta je potvrđeno. Ne radi se o *auf*-geopfert. Jer žrtvuju se samo stvari<sup>1</sup>.

Ne radi se o tome da se sve uništi, da se sve žrtvuje zajedno sa onim ko vrši žrtvovanje (*Aufopferung* je glavna Hegelova ili Vajcekerova reč). Žrtvuje se, kaže Rozencvajg šest godina ranije u pismu Rozenštoku, a da se ništa time ne dobija, *osim* što samo žrtvovanje preostaje kao trajni ostajući (*Bleibende*), permanentni element vere i blizine<sup>2</sup>. U tome se sastoji preokret u odnosu na paganizam.

Na kraju, reč *korban* može da bude opšte ime i za neke sasvim druge prakse koje obnavljaju narušenu blizinu. Rozencvajg piše na različitim mestima o ljubavi prema bližnjem (drugom), o ljubaznosti i dobročinstvu,

---

<sup>1</sup> „Die Schöpfung verschwindet nicht. Sie verschwinden machen, ist Askese. Der Buddhismus ist die legitime Konsequenz der altindischen Opferreligion. Das jüdische Opfer ist die strenge Ablehnung der Askese. Es wird da „nur“ geopfert. Nicht je mehr umso besser. Es wird das Vorhandensein der Welt anerkannt. Sie wird nicht „auf“-geopfert. Sondern es wird nur von den Dingen geopfert“. F. Rosenzweig, 1. Briefe und Tagebücher, t. 2, 1918-1929, str. 738-739.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, str. 285.

o fantaziji pesnika koja smanjuje udaljenost u odnosu na Boga, o molitvi koja uspostavlja blizinu u isto vreme kada sadrži reči o blizini i o ponovnoj instituciji žrtvovanja, o (poslednjem) ratu koji dovršava istoriju i ubrzava dolazak Mesije.

Značaj filozofije kao prevođenja, odnosno značaj filozofiranja kao približavanja drugome i filozofije koja eliminiše strah od blizine (strah od smrti), otkriven je vrlo rano. Filozofija, na kraju Rozencvajgovog života, najavljuje i tematizuje teškoću radikalne promene i potvrđuje poslednji cilj – grob na mestu gde je nekada bio Hram, a onda i blizinu Boga u smrti (*Gottesnähe des Todes*). Deset godina ranije, zadatak filozofije ne sastoji se samo u suprotstavljanju filozofiji (*in philosophos!*) i mogućnosti spoznaje Svega:

Utroba neiscrpne zemlje porađa neprestano novo  
i svako je podvrgnut smrti, svako čeka sa strahom i  
drhtanjem dan prelaska u tminu. Ali filozofija poriče  
ove teskobe zemlje (*Aber die Philosophie leugnet diese  
Ängste der Erde*). Ona se iskrada iznad groba (*Sie reisst  
über das Grab*) koji se otvara pod svakom stopom i pre  
svakog koraka. Ona prepušta da se telo strovali u ponor,  
dok slobodna duša leprša povrh svega<sup>1</sup>.

Sedamnaestog novembra 1906. Franc Rozencvajg, još uvek student medicine, zapisuje šest fragmenta u svom *Dnevniku* o razlikovanju filozofiranja i nefilozofiranja. *Worte sind Grabsteine* (Reči su humke; grobno

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 1.

kamenje)<sup>1</sup> – tako glasi prvi fragment. Reči su ili mračni iznad provalija ili daske iznad okna (rupe) i oblikuju se prolazi oprezno iznad ne osmatrajući što će nalaziti u dole. Ukoliko se pogleda dole, dobije se vrtoplavica. I juti koji nisu skloni filozofiji (*Der unphilosophische Mensch*) ne zlikuju se od onih koji to jesu po tome što ih ne interesuje što se to nalazi aktuelno u grobu (*was nun eigentlich in*

---

<sup>1</sup> Ova stranica *Dnevnika* je propuštena da bude objavljena „Diaries III-IV 1906 Sept. 29 – 1908 Mar. 4. Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 18; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History“.

„Worte sind Grabsteine.“

Worte sind Brücken über Abgründe. Man geht hinüber, meist ohne runterzusehn.

Tut man es doch, so wird einem leicht schwindlig.

Worte sind auch Bretter, die über einen Schacht gedeckt sind, sodass man ihn nicht mehr sieht.

Philosophieren heißt: Gräber öffnen, in die Abgründe hineinspähen, in die Schächte hineinklettern.

Der unphilosophische Mensch unterscheidet sich vom philosophischen darin, dass er die Grabinschrift liest, ohne dabei zu denken, was nun eigentlich in dem Grab liegt (selbst dem – unphilosophischen – Gelehrten, den Historiker, liegt diese Frage fern; er deutet nur die Inschrift und fragt, wie sie gemeint sei);

weiter darin, dass er über die Brücke einfach läuft, um auf die andere Seite zu können

(oder – wenn er zufällig Dichter ist – weil ihm das Gehen spass macht);

weiter darin, dass er von Schächten, die ins Erdinnere führen, nichts weiß.

In ihrem Verhältnis zu den Worten unterscheiden sich also die beiden. Der eine läuft über sie weg, der andere stolpert über sie. beide aber – und das macht die Sache so kompliziert – haben sie ein Portemonnaie und können nur mit ihnen zahlen“.

*dem Grab liegt*), nego šta piše na grobovima, eventualno – šta znači to što piše. Neki naprsto prelaze preko mosta da bi prešli na drugu stranu i upoznali je, neki uživaju u šetnji itd.

Filozofirati znači: otvarati grobove, motriti (gledati) u provalije, pentrati se u grotlu (*Gräber öffnen, in die Abgründe hineinspähen, in die Schächte hineinklettern*).

## PACIFISTA-JEVREJIN

### Rat i „*Pazifistischer Zug*“

Rozencvajgove strategije i politike upotrebe navodnika – pre svega je to sasvim sigurno posledica njegovog dugotrajnog i detaljnog čitanja Hegela, „majstora navodnika“ – verovatno mogu da odlučno odrede jednu eventualnu „etiku rata“ („Ethics of War“), čiji je značaj poslednjih godina veoma veliki. Moj dodatak i moji navodnici na sintagmi *Ethics of War*, upravo treba da odmah pokažu oklevanje u odnosu na Rozencvajgove interpretacije rata i pacifizma, i njihov neizvestan uticaj na teorije pravednog (ili bolje nepravednog) rata unutar jevrejske političke tradicije. Dakle, stavljajući sasvim u drugi plan razlikovanje Hegelovih i Rozencvajgovih upotreba i forsiranja „navodnika“ (znaka navoda, *Anführungszeichen*), namera mi je da preliminarno pokušam da konstruišem jedan (ne)mogući (ili „mogući“) uticaj Rozencvajgovih tekstova (pisama, dnevničkih beležaka, malih tekstova) na savremeno mišljenje rata. Pokušaću da komplikovani projekt o teoriji „razloga rata“ (*Kriegsgrund*), koji Ro-

zencvajg *de facto* na kraju odbija da tematizuje i okonča („Jevrejin je doslovno jedina osoba koja nije u stanju da shvata rat ozbiljno“), razumem u svetlu njegovih rezervi u odnosu na pacifizam. Čini mi se da bi njegovi veoma opskurni fragmenti o pacifizmu, njegovo suprotstavljanje i njegovo sasvim originalno tumačenje, a onda i „pristajanje“ na pacifizam (na „divlju sektu“ pacifista)<sup>2</sup>, najbolje mogli da demonstriraju teškoću konstituisanja pravednog rata odnosno opravdanost poslednjeg mesijanskog rata. Nekoliko pitanja: Da li Rozencvajgovi fragmenti o ratu i miru, njegovi argumenti i njegova neprestana oklevanja i promene mišljenja, uopšte mogu da budu korisni u današnjim polemikama o poslednjim i novim ratovima? Da li je moguće sa Rozencvajgom misliti višedecenijske ratove države Izrael i nove etičke teorije rata i prava na rat? Ili se Rozencvajgova „Mesijanska politika“ i Rozencvajgov pokušaj da misli „mesijanski rat“ odnosi isključivo na budućnost, na budućnost koja „povlači“ sadašnjost, na budućnost koja „izvlači“ i „otvara“ „danas“ koje još uvek nije pravo i autentično danas<sup>3</sup>?

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, J. Kauffmann Verlag, 1921, str. 416.

<sup>2</sup> U pismu Gritli od 28.12.1918. Rosenzweig pise: „*Quisque patimur suos manes - jeder hat seine eignen Pazifisten in der Familie, ihr ja auch; es ist ein wilde Sekte.*“ <http://www.argobooks.org/gritli/1918.html>

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 3. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, str. 91.

Ova tri veoma različita i komplikovana pitanja dobro otkrivaju moju nameru da pokažem da bi Rozencvajgovi fragmenti o pacifizmu mogli da potencijalno predstavljaju uslov i uvod u Rozencvajgovu „teoriju“ mesijanizma. Čini mi se da uprkos Rozencvajgovo nesistematičnosti i nekonzistentnosti prilikom određivanja pacifizma (rata, mesijanizma itd.) i bez obzira na moja oklevanja da Rozencvajgove „sugestije“ sačuvam od moga nasilnog redukovanja i simplifikovanja i striktno argumentativne demonstracije, Rozencvajgovo originalno razlikovanje dve vrste pacifizma daje mogućnost novoga razumevanja rata i novih ratova (usuđujem se da ih nazivam „poslednjim“ ratovima). Rozencvajgov „idealni pacifista“ (Jevrejin) i jevrejski narod kao istinski čuvar tajne razlikovanja ratova, imaju posebnu ulogu u Rozencvajgovom mišljenju rata. Namera mi je da na kraju pokušam da ratove države Izrael mislim sa i protiv Rozencvajga. Insistirao bih da država Izrael i ratovi „jevrejskog naroda“ ne moraju da budu nužno u koliziji sa Rozencvajgovim „sistecom“, već nasuprot, mogu da delimično pravdaju i potvrđuju vezu izmedju rata i mesijanizma.

Jedno poglavlje iz knjige *Stern*, koje je naknadno Rozencvajg obeležio sa „Narodi sveta: mesijanska politika“ – ovih desetak stranica su njegov „politički“ testament i predstavljaju uvod u veoma kratko i opskurno poglavlje „Večnost obećanja“ u kome se insistira da je „večni narod“ nešto što je uvek strano i suprotno od države i univerzalne istorije (ili drugačije, „istinska večnost večnoga naroda mora da uvek ostane strana i izvan drža-

ve i istorije sveta“) – otvara važno objašnjenje o jevrejskom narodu koji je konačno „pred ciljem“ („na cilju“; *am Ziel*):

U ciklusu svoje godine, budućnost je pokretna snaga (*die bewegende Kraft*); kružni pokret (*die kreisende Bewegung*) se, u izvesnom smislu ne rađa u potisku (*durch Stoß*), već putem cuga (*sondern durch Zug*); ne nestaje sadašnjost zato što je prošlost gura unapred (*Vergangenheit sie weiterschiebt*), već zato što je budućnost izvlači ka sebi (*sie heranreißt*)<sup>1</sup>.

Razliku između dve potpuno više značne reči *Stoß* i *Zug*, Rozencvajg dodatno objašnjava u drugom delu rečenice: ne nestaje sadašnjost, pre svega, zato što je „prošlost gura unapred“ (*Vergangenheit sie weiterschiebt*). Budućnost koja kao takva jeste snaga (budućnost ne poseduje snagu nego jeste snaga, kaže Rozencvajg), *izvlači* sadašnjost. Konstrukcija ove Rozencvajgovе rečenice, u kojoj je možda „najjasnije“ opisana „mesijanska topologija“ i uopšte, „mesijanska akcija“ ili „mesijanski pokret“, možda može da bude deo jednog idealnog uvoda u teoriju mesijanskog vremena. Rozencvajgov dodatak i odlučujući obrт nije postignut prostim suprotstavljanjem snage budućnosti – snazi prošlosti, niti zamenom dva oblika kretanja („guranje“ i „izvlačenje“), nego upotreboru reči

---

<sup>1</sup> „In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft; die kreisende Bewegung entsteht gewissermaßen nicht durch Stoß, sondern durch Zug; die Gegenwart verstreicht, nicht weil die Vergangenheit sie weiterschiebt, sondern weil die Zukunft sie heranreißt“. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 364.

*Zug (sondern durch Zug).* Dakle, zašto reč „*der Zug*“ i da li uopšte ova reč, sa svim svojim različitim značenjima i dvosmislenostima, zaista pripada „mesijanskom registru“? I kakve veze ima ova reč sa nasiljem i ratom? Kada uporedimo druge Rozencvajgove upotrebe i varijacije reči *Zug* iz perioda kada piše svoju knjigu *Zvezda iskupljenja* – izgleda da Rozencvajg prevashodno na kraju rata, 1917. i 1918, ponavlja ovu reč – da li bi onda bilo opravdano misliti mesijanizam u kontekstu rata i obratno?

Rozencvajg nekoliko puta upotrebljava reč *Zug*, posebno u sintagmi „*Zug um den Mund*“, danas dosta retkoj u nemačkom jeziku. Za nas je, međutim, značajnije Rozencvajgovo insistiranje i spajanje reči „pacifizam“ i „*Zug*“ („*pazifistischer Zug*“ ili „*pazifizistischer Zug*“). Tri varijante koje su veoma slične i koje će pokušati da razlikujem i objasnim, pokazuju na koji način Rozencvajg rešava svoje dileme i teškoće sa pacifizmom. Kao da pacifizam, onako kako ga na kraju interpretira Rozencvajg i pored svih njegovih oklevanja i odustajanja, jeste „*kretanje*“ koje približava rat i mesijanizam. Pacifizam je bezuslovni uslov mesijanskog rata (mesijanskih ratova).

Prva i druga varijanta „pacifističkog kretanja i prolazeња“ (osnovni i najmanje pogrešni „sinonim“ za reč *Zug* može da bude „*kretanje*“) uvek asocira na naglo i revolucionarno usmerenje. „Revolucionarno“, koje je eksplicitno prisutno u ove dve Rozencvajgove rečenice otvara revolucionarni oblik kretanja budućnosti odnosno „revolucionarno“ kao *Zug*, kao mesijanizam i „revolucionarno“ koje jeste suprotno od guranja (*Stoß*). Rozencvajgovo *durch Zug* podrazumeva naglo i iznenadjuće izvlačenje nečega skrivenog, nečega što je u rupi. „Mesi-



jansko“ je dvostruko: ono je uvek prisutno kao prikriveno u sadašnjem (danас „još uvek nije istinsko ‚Danas‘“) i ono se uvek pojavljuje odjedanput i iz trzaja. Izvlačenje ili potezanje nečega trzajem i jednim pokretom je zaista više od običnog postepenog izvlačenja odnosno od izvlačenja u nekoliko etapa i iz nekoliko koraka. Ove dve Rozencvajgove formulacije su sasvim komplementarne: prva, „I Robespjer [Robespierre] je takođe imao „pacifičku crtlu na licu“ (na ustima)“ (*Auch Robespierre hatte den „pazifistischen Zug um den Mund“*)<sup>1</sup>; i druga, „Ali tako kao Lenjin ne smete izgledati, to je Jensenov Mongol samo bez – nažalost bez – surovosti, već radije puki „pacifički trzaj“, ne samo oko usta, već oko svih telesnih otvora, očiju i ušiju i nozdrva i - mogu da se zakunem : takođe oko... i oko...“ (*Aber so wie Lenin dürfen sie nicht aussehen, das ist ja Jensens Mongole, nur ohne - leider ohne - Grausamkeit, sondern lauter „pazifizistischer Zug“ nicht bloss um den Mund, sondern um alle Körperöffnungen, Augen und Ohren und Nasenlöcher und - ich möchte darauf schwören: auch um ... und um ...*)<sup>2</sup>). Ako iz teksta u tekst, i naročito, iz pisma u pismo, pratimo Rozencvajgov

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig – Gritli, 10.11.1918. <http://www.argobooks.org/gritli/1918.html>

<sup>2</sup> F. Rosenzweig – Eugen Rosenstock, 15.12.1917. <http://www.argobooks.org/gritli/1917.html> Ovaj odlomak je izostavljen u Rozencvajgovim sabranim delima. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, str. 489. Objavljena Rozencvajgova korespondencija, kao i njegovi *Dnevnići* sistematski su cenzurisani i različiti odlomci su često sasvim nepotrebno izostavljeni. Cf. „Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 17-19; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History“.

napor da razume i da dâ smisao pacifizmu (da ga ne odbacuje), videćemo da se njegovo nezadovoljstvo pojavljuje uvek prilikom teškoće „integrisanja“ pacifizma, kao bezrezervne želje prema miru, u rat i u militarizam. Rozencvajgova ideja jeste da pacifizam treba da služi ratu i da je inkorporiran u militarizam, a njegovo nezadovoljstvo i svest da je promašio, pre svega je „jezičko nezadovoljstvo“ i otpor prema bilo kojoj vrsti „poetizacije“<sup>1</sup>. U ova dva „revolucionarna“ primera pojavljuju se otvori i rupe, odnosno tragovi (osobine, crte, potezi) pacifizma „oko“ njih. Otvori se pre svega nalaze na licu, a sintagma „Zug um den Mund“, pomaže Rozencvajgu da pacifizam locira i kao „grimasu rata“ odnosno kao Robespjerovu i Lenjinovu retoriku zalaganja za mir. Treba da ostavimo po strani u ovom trenutku možda ono najatraktivnije iz ova dva primera: ne samo metaforu „rupe“ koja se pojavljuje kod Rozencvajga na različitim mestima i oblicima („grob“ i „ponor“ su varijacije otvora)<sup>2</sup> ili ostale rupe na Lenjinovom telu oko kojih se „grupiše“ pacifizam, već svakako i Hegelove tragove u Rozencvajgovom tekstu. Ovde mislim pre svega na neke fragmente iz *Filozofije prirode* u kojima Hegel govori o seksualnoj razlici, kao i ona mesta iz *Estetike* gde govori o stidu.

U čemu se sastoji Rozencvajgova intervencija na pacifizmu ili na pridevu „pacifističko“? Dakle, osim što

<sup>1</sup> Cf. F. Rosenzweig an die Eltern, 17.08.1916. i F. Rosenzweig an die Eltern, 1.09.1916. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, str. 204 i 214.

<sup>2</sup> I u mladosti i kasnije, na samom početku *Der Stern der Erlösung*, kada definiše filozofiju, Rosencvajg često koristi metaforu groba ili otvora.

„pacifizam“ ostavlja trag i moguće ga je locirati „oko otvora“ i osim što je „pacifizam“ zalepljen za jednu silovitu akciju koju Rozencvajg obeležava rečju *Zug* (nije samo rat ili militarizam surov, nego je to očigledno i pacifizam), Rozencvajg neprestano ima problem da pacifizam odredi u odnosu na rat. Neizvesno je da li je pacifizam dodatak ili pribor rata, da li prethodi ili dolazi posle rata, da li je simultan sa ratom ili je duboko u unutrašnjosti rata, ili je čak njegovo rođenje položeno u neprijatelju protiv koga se ratuje. Sve ove „pozicije“ pacifizma u polju rata određuje glavna Rozencvajgova dilema: da li pacifizam sprečava i ometa rat koji se dešava, koji se pretvara u svetski rat i onda u „mesijanski rat“ (ili „mesijanske ratove“), ili nasuprot, da li pacifizam proizvodi i pospešuje dolazak novog vremena jer poseduje znanje o jednom istinskom miru koji upravo dolazi posle poslednjeg rata?

Posle mnogo Rozencvajgovih peripetija i mnogo njegovih pokušaja – podsetimo da je avgusta i septembra 1916. Rozencvajg uveren da pacifizam treba napustiti jer „krajnji mir“ (*Endfrieden*) nije delo čoveka (*Menschenwerk*) već neposredna delatnost Boga (*Einwirkung Gottes*)<sup>1</sup>, dok decembra 1922. i dalje pominje neadekvatnost verovanja u pacifizam i u snagu „duhovnog oružja“<sup>2</sup> – možda je moguće sada insistirati na dva njegova pred-

---

<sup>1</sup> Cf. F. Rosenzweig an die Eltern, 17.08.1916, F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, str. 204; beleška u *Dnevnicima* napisana je septembra 1916, str. 90-91.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig – Martin Buber, 12.12.1922. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 2, str. 874.

loga. Oba predloga o funkciji i ulozi pacifizma u ratu („mesijanskom i svetskom ratu“) utemeljeni su na Rozenzvajgovom pristajanju na nasilje i uverenju da je putem rata zaista moguće dostići nešto što nije moguće uraditi mirnim putem, to jest na njegovoj teoriji o dva mira ili o dve vrste pacifizma. Dakle, Rozencvajg je sasvim siguran, kao i Valter Benjamin na primer, da nasilje može da nešto napravi (na primer da nasilje pravi novo pravo ili da se putem nasilja staro pravo pretvara u neko novo pravo)<sup>1</sup>. Takođe, geopolitičko teološka konstrukcija pomaže Rozencvajgu da tvrdi da se samo putem rata može izvršiti tranzicija nacionalnih država i Evrope u planetu i svet (rat kao tranzicija), kao i da je rat neka vrsta subjekta (Boga) koji sâm odlučuje o svome početku, trajanju i kraju („*Der Krieg ist der groÙe Entscheider*“)<sup>2</sup>. U neobično važnom i opširnom pismu roditeljima od 1. Septembra 1916<sup>3</sup>, Rozencvajg govori o miru pre (uoči) mogućeg rata, to jest o miru koji postoji u raju (*paradiesischen*) i o miru posle rata (ili ratova), koji vlada u vremenu Mesije i hiljadu-

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 370.

<sup>2</sup> Cf. Rozencvajg često govori o ratu koji odlučuje i sudi, a pre svega u tekstovima „Globus“ i „Vox Dei? Die Gewissensfrage der Demokratie“. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 3. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, str. 279; „*Der Krieg ist ein „göttliches Gericht“, aber kein einfaches Strafgericht, sondern „Krisis“, Scheidung, Böcke und Schafe.*“ F. Rosenzweig an die Eltern, 17.02.1917. 1. Briefe und Tagebücher, 1900-1918, str. 350.

<sup>3</sup> Cf. F. Rosenzweig an die Eltern, 1.09.1916, F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, str. 210-214.



godišnjeg carstva. Prvi mir (prirodno stanje ili prirodni mir) o kome se stara takozvani materijalistički pacifizam, jeste mir između stvorenja i stvari koje nemaju nikakve veze između sebe, gde su trenje i razdor svedeni na minimum, i gde su identiteti i entiteti sasvim odvojeni jedni od drugih. Unutar međunarodnih odnosa takav je mir zasnovan na toleranciji svih naroda. Drugi mir ili drugi svetski mir, idealistički i mesijanski (*idealisten, messianischen*), oko koga se angažuje idealistički pacifizam i koji dolazi posle poslednjeg rata – Rozencvajg napomije da ga zagovaraju nemački mislioci – insistira na bliskoj povezanosti naroda i ljudi, odnosno ispituje razloge ratova i pokušava da ih transformiše u razloge za mir i za novi zajednički život. Uslov ovoga novoga mira i ulog idealističkog pacifizma, prema mišljenju Rozencvajga, ponavljam još jedanput, jeste poslednji rat(ovi).

Ovakvom strategijom, koja zaista podseća na Šmitovo striktno razlikovanje između mira i pacifizma<sup>1</sup>, Rozencvajg uspeva da odbrani smisao pacifističkog an-

---

1 Bez obzira na mnoštvo sličnosti između Šmita i Rozencvajga (odnos prema pacifizmu, opsednutost geopolitikom, tematizacije figure neprijatelja i originalna razlikovanja između zemlje i mora, itd.), ne postoji nikakvi dokazi da su jedan drugog čitali. Šmit pominje Rozencvajga jedanput i sasvim usputno u posleratnim dnevnicima koji su objavljeni pod imenom *Glossarium* (Berlin: Duncker & Humblot, 1991) na strani 153, kada govorio o tragediji asimilacije u Nemačkoj. U Šmitovom arhivu u Dizeldorfu postoji nekoliko dosjeva koji potvrđuju Šmitovo izuzetno zanimanje za Benjamina, Solema, Bloha, Markuzea, Lukača itd. U arhivu, na osnovu mojih istraživanja, međutim, ne postoji nikakve indicije da je Šmit poznavao nekoliko Rozencvajgovih tekstova napisanih pod pseudonimom za vreme Prvog svetskog rata.

gažmana unutar njegove ideje o svetskom katastrofalnom ratu kao početku novog vremena i novog mišljenja. Dakle, parafrazirajući Rozencvajgovu analogiju između rata, preokreta i života, iz njegovog slavnog teksta „Novo mišljenje“, rat mora da upravo započne ratom, a ne mirovnim ugovorom, kao što bi žezeleli pacifisti („materijalistički“ pacifisti). Rat prethodi miru i rat mora da se prvo zaista dogodi.

Dva Rozencvajgova originalna priloga istorijama rata i pacifizma ili dva Rozencvajgova predloga za rešenje „pacifističke dileme“, nalaze se na kraju pisma roditeljima od 6. Januara 1917. Neposredno posle zvanične ponude mira neprijateljima od strane Vilhelma Drugog [Wilhelm II] (12.12.1916.), Rozencvajg piše da mu je tek sada postalo jasno šta je to pacifizam:

Pacifizam je ustvari – to mi je ovih dana, od dva naestog postalo jasno – nužni pribor rata (*notwendiges Zubehör des Krieges*). Dakle, rat se ne vodi da bi se protivnik (*Gegner*) prisilio (*zwingen*) – to bi bilo nemoguće da dugo traje –, već da bi se potčinio (*unterwerfen*), da bi mu se nametnula (*aufzwingen*) sopstvena volja, da bi se njegova volja *zamenila* (*ersetzen*) mojom voljom. Pobednik ne želi da napravi oruđe (*Werkzeug*) od pobjednog (jer on na tome ne *moež* dugo da istrajava) nego svog roba. Cilj pobjednika nije *uništenje* neprijatelja (*Vernichtung des Feindes*), već utemeljenje jednog novog ugovora. Ali to prepostavlja da u protivniku spava jedan komad „žudnje za mirom“ (*Friedenssehnsucht*), a zadatak rata je da probudi ovu žudnju. Ako je ova želja za „mirom po svaku cenu“ postala jača od sposobnosti da se pati (Heroizam), onda je kucnuo čas mira. Sve ovo naravno važi i kod dva pobjednika kao i kod jednog.

Stoga je pacifizam „star isto koliko“ i rat (naime *ljudski*, na porobljavanje usmereni rat; životinje poznaju samo uništavalački rat, stoga nemaju pacifizam)<sup>1</sup>.

Uz sve moguće rezerve koje danas možemo da imamo kada čitamo ovaj nepotpuni i kontroverzni fragment, insistiram na dva momenta koja zaista mogu da budu presudna za etiku rata. Prvi je da je pacifizam ili „žudnja za mirom“ (*Friedenssehnsucht*) nužni dodatak ratu koji ga svakako opredeljuje da ne bi prestao da bude rat; drugi je da se on u ratu nalazi uvek kod protivnika, kod onog drugog. Izgleda da „žudnja za mirom“ (*Friedenssehnsucht*) ili žudnja za „mirom po svaku cenu“ (*Frieden um jeden Preis*) ne dolazi odnekud sa strane, već je integralni deo vojnog sukoba i nalazi se u suštini nasilja i prisile, odnosno unutar samoga rata. Bez obzira na moguće konotacije i kolokvijalna značenja reči *Zug* ili *Zubehör*, „pokret“ za mirom proizilazi iz samoga rata. Rat poziva na mir i nastavlja se u miru; mir se budi iz rata. Rat nasleđuje potpuno nova zajednica u kojoj se protivnici približavaju i koegzistiraju na potpuno novi način.

Vratimo se trećoj i poslednjoj Rozencvajgovoju upotrebi sintagme „*pazifistische Zug*“ iz 1917. godine koja se ne odnosi ni na Lenjina ni na Robespjera. Jedan tekst njegovog mentora Fridriha Majnekea (citirao sam njegov deo), ponovo pomaže Rozencvajgu da po ko zna koji put otkloni svaku nesigurnost u odnosu na pacifizam. Ovo-

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig an die Eltern, 6.01.1917, F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 1. Briefe und Tagebücher, t. 1, str. 327-328.

ga puta, pacifizam („materijalistički“) je, smatra Rozencvajg, istinski pobednik svakoga rata, ali umesto mira i slobode koje pacifizam samo želi (*will*), on medjutim stvara uvek „samo“, „*pax* („Landfrieden“) und *Libertät*“<sup>1</sup>. U pismu roditeljima od 1. Oktobra 1917. Rozencvajg opisuje ključnu grešku svoga mentora:

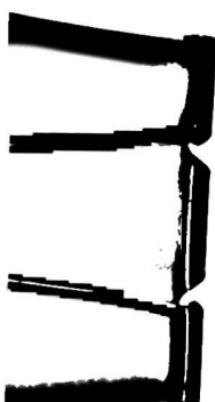
Ali države uopšte više nisu nosioci istorije već su to savezi država, i upravo na njih rat, pre svega ovaj rat, stvaralački deluje. Realpolitičko ispravno jezgro (*realpolitisch berechtigte Kern*) pacifističke ideje jeste: prevazilaženje nacionalnog u saveznoj državi (*die Überwindung des Nationalen im Verbandsstaat*)<sup>2</sup>.

Ovo takođe pokazuje, nastavlja dalje Rozencvajg, da su nacionalna i liberalna državna ideja u njihovim počecima (*in ihren Anfängen*) *einen pazifistischen Zug*. Obe ove formulacije, pesimistička – da pacifizam ne dospeva do istinskog svetskog mira i slobode, već samo do imperialnog mira opredeljenog granicama i vlašću –, i optimistička – na osnovu koje je pacifizam („idealistički“) onaj deo ratne maštine koji ruši granice država – pomeraju značenje sintagme „*pazifistischer Zug*“. Ideja (nacionalne ili liberalne države) ne poseduje *Zug* nego jeste *Zug*, i to na svome početku, na mestu gde tek započinje da se konstituiše. Međutim, to što jeste početak njenog konstituisanja, jeste zapravo početak njenog budućeg kraja. Biti ili imati „*pazifistischer Zug*“ znači na kraju prestati

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 1. *Briefe und Tagebücher*, t. 1, str. 462.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig an die Eltern, 1.10.1917, *ibid*, str. 459.



biti ili prestatimati – ne biti nacionalna država i nemati suverenost. Dakle, u jednom sasvim drugom registru, Rozencvajg pronalazi unutar same države – njene glavne karakteristike su nasilje (pravo), rat i revolucija – upravo ono što je kao takvu potpuno razara. „*Pazifistischer Zug*,“ kao dekonstruktivni ili afirmativni elemenat koji se nalazi unutar konstrukcije i u temeljima same nacionalne države, naslućuje se na nekoliko mesta u poglavljiju „Narodi sveta: mesijanska politika“, i to onda kada Rozencvajg iznenađujuće inspirativno govori o državi i o otporu jevrejskog naroda da ima državu i da pripada narodima sveta zahvaljujući njoj. Rozencvajg otkriva da u državi postoji nešto suprotstavljeno jevrejskom narodu, nešto sasvim alternativno što, paradoksalno, zapravo ima snagu da oduzme večnost večnom narodu. Rozencvajg zaista potvrđuje potencijal države da ostvari nešto sasvim novo i alternativno („ako bi država mogla da postigne ono ka čemu teži“) i da dovede do toga „da narod ovladava svojim neprijateljem.“ Zar jedan eventualni „*pazifistischer Zug*“ države Izrael nije najavljen na ovome mestu?

Ali ko otkriva svet (svetski mir) i ko je idealni subjekt pacifizma? Ko treba da bude nosilac ovoga procesa po mišljenju Rozencvajga? Paradoksalna Rozencvajgova formulacija, koja konačno na savršeni način rezimira sve njegove dileme u vezi sa pacifizmom, nalazi se u knjizi *Zvezda iskupljenja*, takođe u poglavljiju „Narodi sveta: mesijanska politika“. Pripremna beleška za ovu formulaciju mogla bi da bude jedna naznaka iz pisma roditeljima iz novembra 1917. gde Rozencvajg daje prednost jevrejskom

internacionalizmu, koji se ostvaruje zahvaljujući pacifizmu radije nego cionizmu<sup>1</sup>.

Za razliku od ovog trajnog života u verskom ratu (*Glaubenskrieg*), jevrejski narod svoj verski rat ima iza sebe u mističnoj prošlosti. Otuda su svi ratovi koje trenutno proživljava za taj narod čisti politički ratovi (*rein politische Kriege*). I pošto jevrejski narod zna za koncept verskog rata, on takve ratove, dakle, ne može shvatati ozbiljno, kao što su to radili drevni narodi kojima je ovaj koncept bio nepoznat (*fremd*). Stoga, unutar hrišćanskog sveta, Jevrejin je doslovno jedina osoba koja nije u stanju da shvata rat ozbiljno (*nicht ernst nehmen kann*), i u tom smislu, on je jedini autentični „pacifista“ (*der einzige echte « Pazifist »*). (...) živeći večni mir, jevrejski narod ostaje izvan sveta (*steht es ausserhalb der Welt*) (...) on živi u večnom miru i ostaje izvan ratničke vremenitosti (*steht es ausserhalb einer kriegerischen Zeitlichkeit*); negujući cilj koji anticipira u nadi, jevrejski narod se izdvaja od onih koji se ratu približavaju tokom vekova<sup>2</sup>.

„Der Jude ist der einzige echte „Pazifist““. „Ja der Jude ist eigentlich der einzige Mensch in der christlichen Welt, der den Krieg nicht ernst nehmen kann, und so ist er der einzige echte „Pazifist““. Jevrejin je pravi ili autentični (*authentique, autentico*) „pacifist“, zato što ne može da uzme za ozbiljno ratove koje hrišćanske države vode između sebe. Dva puta Rozencvajg podvlači da Jevrejin „ne može“ da prihvati ili da prida značaj ovim

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig an die Eltern, 21.11.1917, *ibid*, str. 481.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 368.



političkim ratovima. Oni su mu strani jer ne pripadaju registru ili pojmu (*Begriff*) verskih ratova. Bez obzira što u poglavlju „Verski ratovi“, koje prethodi ovome fragmentu, Rozencvajg kaže da za razliku od hrišćanskih naroda, jevrejski narod poznaje i jedne i druge ratove i jedini čuva znanje o razlici između njih, i bez obzira što Rozencvajg otkriva možda mogućnost za postojanje još jedne vrste, „treće“ vrste ratova (u kojima se meša versko i političko), – jevrejski narod ostaje potpuno izvan sveta i izvan „ratničke vremenitosti“ (*kriegerischen Zeitlichkeit*). Evo još jedanput i odlomka iz poglavlja „Verski rat“:

Najznačajnijim delovima našeg drevnog zakona pripada razlikovanje (*Unterscheidung*) između pukog rata (*gewöhnlichen Kriegs*) protiv jednog „vrlo dalekog“ naroda (*gegen ein „sehr fernes“ Volk*), rata koji se vodi po univerzalnim pravilima ratnog prava i rata koji predstavlja puku ospoljenost života u skladu sa tipom države, i verskog rata (*Glaubenskriegs*) protiv „sedam naroda“ Hananskih, koji dopušta Božijem narodu da osvoji životni prostor (*Lebensraum*) za kojim ima potrebu. (...) Narodi hrišćanskog doba (*der christlichen Weltzeit*) nisu u stanju da održe tu razliku. U skladu sa hrišćanskim duhom koji ne dopušta granice (*Grenzen*), za hrišćane ne postoje „daleki narodi“. (...) Oni čak nisu u stanju da znaju u kojoj meri je jedan rat sveti rat ili, naprsto, svetovni rat (*bloss weltlicher Krieg*). Ali u svakom slučaju, poznato im je da se na neki način (*irgendwie*) božja volja ispunjava u ratničkim sudbinama njihovih država (*in den kriegerischen Geschicken ihres Staates verwirklicht*). Na neki način... Način ostaje zagonetan (*Irgendwie – das Wie bleibt rätselhaft*) (...) rat

**jedini odlučuje (*entscheidet*), rat se desi ne osvrćući se na pojedinačne svesti<sup>1</sup>.**

Nekoliko poslednjih rečenica u ovom fragmentu zaista bi mogle da budu interpretirane u „mesijanskom ključu“. Postoje ratovi među državama i narodima (narodi u njima rizikuju da budu uništeni – to je za Rozencvajga osnovna odlika takozvanih „političkih“ ratova) o kojima, na neki čudestan i sasvim zagonetan način, odlučuje „božija volja“ ili „rat sâm“, i koji su s one strane svesti individua. Da li je zaista moguće da su i ovakvi ratovi potpuno bez važnosti za Rozencvajga, za Jevrejina? Zar se čitav napor Rozencvajga nije sastojao upravo u pokušaju da premosti onu striktnu razliku između dve vrste ratova unutar jevrejske političke tradicije i konstruiše ili ponovo obnovi ideju poslednjih mesijanskih ratova? Ako ostavimo po strani Rozencvajgove sumnje, nezadovoljstvo završetkom Prvog svetskog rata i napuštanje projekta o „razlogu rata“, šta to uopšte znači ne obazirati se na političke ratove i biti jedini istinski „pacifista“<sup>2</sup>?

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 367.

<sup>2</sup> Kada pratimo Rozencvajgovu intenciju da razliku između dve vrste ratova unutar jevrejske tradicije učini operativnom u njegovom vremenu i pronađe neko treće rešenje koje se odnosi na svetski rat i tadašnji sukob između naroda, izvesno je da on prevashodno ponavlja napor Majmonida. Rozencvajg ne koristi hrišćansku sintagmu „sveti rat“ koju je eliminisao Majmonid (*Mischna Yadaim* 4, 4; Maimonides, *Sefer ha-mitsvot* 187). Zatim, Rozencvajg, identično kao i Majmonid, zbog nepostojanja Sanhedrin ili Odluke suda, koji prepostavljaju postojanje političkih ratova, pravi dvostruko oklevanje i nepreciznost: ili sve ratove redukuje na isključivo političke ratove drugih naroda (rečenica „Te stoga, svi ratovi koje trenutno

**J**Čini mi se da bi pravilni odgovori na ova teška pitanja mogli da opravdaju ne samo aktuelnost Rozen-cvajgovih „argumentacija“ u prilog rata (radije su to „argumentativne skice“, intuicije, sugestije), već i da možda objasne još jednu epohu u istoriji Jevrejskog naroda koju Rozencvajg nije imao na umu – Holokaust, formiranje države Izrael, ratovi države Izrael, novi ratovi (preventivni, asimetrični, itd.) za svetsku vlast, itd. Iako Rozencvajg u svom političkom manifestu „Narodi sveta: mesijanska politika“ Jevrejski narod situira potpuno s one strane bilo kakve države i sukoba između država sveta, možda bi ipak bilo moguće braniti konzistentnost i logiku njegovoga projekta „dopisujući“ u njega postojanje države Izrael. Isto tako, čini se da bi bilo važno zalagati se i za paradoksalnu harmoniju njegovog projekta sa promenama u svetu koje su se desile posle njegove smrti. Odbrana Rozen-cvajgovog angažmana unutar složene jevrejske političke tradicije bi mogla da se kreće u tri koraka:

Prvo. Rečenica „*Der Jude ist der einzige echte „Pacifist“*“, očišćena od ključne dvosmislenosti Rozen-

---

proživljava (*dir es noch erlebt*) za taj narod su čisti politički ratovi (*rein politische Kriege*),“ ipak ne znači da nisu mogući i „jevrejski“ politički ratovi; takođe, iako ovi politički ratovi mogu da budu „neozbiljni“ i „nevažni“, to još uvek ne implicira da nije moguće učestvovati i u ovakvim ratovima); ili političke ratove redukuje na religijske ili mesijanske ratove. Za Majmonida, obavezni rat njegovoga vremena bio bi „rat kojim se Izrael oslobođa od neprijatelja koji ga je napao“ (*Hilkhot Melakhim*, 5.1). Ovakva konstrukcija ne postoji u *Talmudu*, kao što ne postoje ni drugačiji oblici obaveznih ratova (*milhemet hashihrur*, rat za nezavisnost (Izraela)) kod savremenih nastavljača Majmonida, nedavno preminulih Jehude Amitala [Yehudah Amital] i Jicaka Kaufmana [Yitzhaq Kaufman].

cvajgove upotrebe navodnika na reči pacifist, i kontroverzne blizine između reči *istinski* i reči „*pacifista*“ – da li je Jevrejin zaista jedan jedini istinski i autentični pacifista ili jedan jedini istinski i autentični „pacifista“ (u drugom slučaju on je jedan jedini istinski pseudo pacifista, ili pravi pacifista koji nije pacifista, „militantni pacifista“) – vraća nas na ključnu reč *der einzige*. Jedino je Jevrejin istinski idealistički pacifista. U tom kontekstu Jevrejina ne zanimaju čisto politički ratovi, već ono što im sledi – istinski „Mir po svaku cenu“ koji ih prekida; Bog (rat) koji odlučuje o njihovom kraju; Mesija koji političke ratove pretvara u poslednje ratove obznanjujući napokon večni mir.

Drugo. Rozencvajg *de facto* čuva razliku između verskog rata i uobičajenog(ih) rata(ova) (*gewöhnlichen Kriegs*)<sup>1</sup>, ali veoma oprezno otvara jedno neizvesno polje gde se ova razlika može umanjiti. Postojanje velikog svetskog rata omogućuje Rozencvajgu da konstruiše ideju o političkom ratu ili političkim ratovima koji ne smeju da se prekinu pre nego postanu poslednji i mesijanski ratovi. Samo poslednji rat može da prestane i to onda kada ga božija volja okonča ili kada neprijatelj bezuslov-

---

<sup>1</sup> Razliku između opunomoćenih, nametnutih ili obaveznih ratova (*milchemet mitzvah*) i diskrecionih, autorizovanih ili dobровoljnih ratova (*milchemet reshut*) (*Babylonian Talmud, Sotah 44b*; *Mishnah, Sotah 8:70*; Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhot Melakhim* 5:1), Rozencvajg sasvim sigurno preuzima iz slavnih Hiršovih komentara. Cf. S. R. Hirsch, *Der Pentateuch. 5. Deuteronomium* (Frankfurt am Main, V. J. Kaufmann, 1878), str. 331 i dalje.

no prihvati mir. Ovo je novina u istorijama mišljenja i opravdavanja rata<sup>1</sup>.

Treće. Novi svetski rat i postojanje države Izrael i njenih ratova, ne mora da nužno degradira Rozencvajgov projekat, niti veličinu jednog naroda koji je nekada bio „na cilju“. U pitanju nije ni zatvaranje ni ekspanzija jedne države nego pre svega novo ubrzavanje istorije sveta... obnavljanje onoga što je Rozencvajg jednom davno nazvao *pazifistischer Zug*.

Dodatak: o nemogućoj državi Izrael „*wäre er nicht mehr Staat*“ Rozencvajg i Šeling [Schelling] o državi s onu stranu države

U jednom od najargumentisanijih i najpreciznije demonstriranih tekstova Franca Rozencvajga, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*<sup>2</sup>, iznenaduje nepostojanje komentara

<sup>1</sup> Danas postoji nekoliko važnih pokušaja da se drevnom razlikovanju između dve vrste ratova priključe još neka. Cf. „preemptivni ili preventivni ratovi“. N. Solomon, „The Ethics of War: Judaism“, ur. R. Sorabji & D. Rodin, *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions* (Burlington, Ashgate, 2006), str. 111; „zabranjeni ratovi“. M. Walzer, „War and Peace in the Jewish Tradition“, ur. T. Nardin, *The Ethics of War and Peace. Religious and secular perspectives* (Princeton, Princeton University Press, 1996), str. 97; „odbrambeni ratovi“. R. Firestone, „Holy War in Modern Judaism? „Mitzvah War“ and the Problem of the „Three Vows“, *Journal of the American Academy of Religion*, decembar 2006, god. 74, br. 4, str. 968.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund“. *Zweistromland: Klei-*

misterioznog fragmenta tog kratkog dvostranog rukopisa, koji je Rozencvajg otkrio 1914. godine u Pruskoj državnoj biblioteci u Berlinu. Rozencvajg detaljno analizira svaki njegov deo dokazujući činjenicu da rukopis kojim je napisan ovaj dokument ne podrazumeva da je Hegel i autor tog teksta, potpuno stavljajući u drugi plan onaj slavan, sasvim anarhističan i radikalni fragment o državi. Dakle, moje pitanje je zašto izostaje Rozencvajgova argumentacija o Šelingovom razumevanju države ili preciznije, kako su Šelingovi stavovi o državi inkorporisani i transformisani u tekstovima Franza Rozencvajga? Kako Rozencvajg upotrebljava ove fragmente i zašto nigde ne tematizuje Šelingove refleksije o državi ili Šelingovo revolucionarno učenje o državi (*eine revolutionäre Staatslehre*), kako ga naziva u pomenutom tekstu?

Evo tog poznatog fragmenta iz *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*:

Od prirode stižem do ljudskog dela. Ideja čovečanstva prednjači – želim da pokažem da ne postoji ideja države, ima je onoliko malo koliko je i mašina sadrži. Samo ono što jeste predmet slobode zove se ideja. Dakle, moramo prevazići i državu! – Jer svaka se država mora prema ljudima ophoditi kao prema mehaničkom zupčanom mehanizmu, a da to ne bi trebala činiti; znači, ona mora prestati (da postoji)<sup>1</sup>.

---

nere Schriften zu Glauben und Denken, t. 3, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, 1984, str. 3-44.

<sup>1</sup> Ibid., str. 5-6. „Von der Natur komme ich aufs Menschenwerk. Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, dass es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist, so wenig



Dva ključna dela ovoga fragmenta koji najavljuju prekid s državom, *Wir müssen also auch über den Staat hinaus!* (*Il nous faut dépasser l'Etat!*<sup>1</sup> So we must go beyond the State<sup>2</sup>) i poslednji deo, *und das soll er nicht; also soll er aufhören* (*or cela, il ne le doit pas; donc, il doit cesser*<sup>3</sup>) (Hegel ili Šeling podvlače poslednju reč), kao da se na izuzetno pravilan način transformišu u gotovo komplementaran Rozencvajgov fragment: „*wäre er nicht mehr Staat*“. Naime, u odlomku *Zvezde iskupljenja* koji se bavi narodima sveta, odnosno mesijanskom politikom, Rozencvajg eliminiše potrebu za budućim postojanjem države ako se uklone dve najvažnije realnosti (*Wirklichkeit*) putem kojih se sama država manifestuje: rat i revolucija. Evo tog odlomka:

Tako su rat i revolucija jedina stvarnost koju država poznaje, i u jednom trenutku kada se ni jedno ni drugo ne bude dešavalo – makar samo u vidu neke pomisli na rat ili revoluciju –, države više neće biti (*So ist*

---

*als es eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heist Idee. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Den jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören*“.

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*. Paris, PUF, 1991, str. 49.

<sup>2</sup> H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight*, Oxford, Clarendon Press, 1972, str. 510.

<sup>3</sup> Francuski prevod Laku-Labarta i Nansija je slobodniji: „*et c'est ce qu'il ne doit pas; il faut donc qu'il disparaisse*“. J.-L. Nancy, Ph. Lacou-Labarthe, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, str. 53.

*Krieg und Revolution die einzige Wirklichkeit, die der Staat kennt, und in einem Augenblick, wo weder das eine noch das andre statthätte – und sei es auch nur in Gestalt eines Gedankens an Krieg oder Revolution –, wäre er nicht mehr Staat*)<sup>1</sup>.

Šelingov imperativ da država ne odgovara Ideji, da nema nikakve Ideje o državi, odnosno da država kao čovekovo delo (*Menschenwerk*) može biti zamenjena nečim drugim, jednom rečju, Šelingov imperativ i u izvensnoj meri Šelingov optimizam o eventualnom postojanju jednog drugačijeg ljudskog stvaranja (danas bi rekli da Šeling najavljuje jedan novi oblik institucionalizma), Rozencvajg zamenjuje u finalu svoje knjige jednom sa svim drugom strategijom. Država je redukovana na samo dva oblika (i dva misaona oblika – to je posebno važan Rozencvajgov dodatak), i država ne postoji ili neće je biti ukoliko više ne bude onoga što je *de facto* potvrđuje: ako nema rata ili ako nema revolucije. Da bi se odbranila komplementarnost ove dve strategije, ili ove dve vrste argumentacije o ukidanju države, i da bi Rozencvajgov angažman zaista mogao da bude deo Šelingovog projekta ili zadatka koji on izlaže *zajedno* sa svoja dva prijatelja 1796. godine, nužno je dovesti u pitanje prirodu čitanja, ili recepciju jednog teksta ili jedne filozofske ideje (čak i jednog filozofskog projekta, imperativa ili naloga). Ako Rozencvajg daje prednost Šelingu u odnosu na Hegela, u vreme pisanja svoje knjige o Hegelu i državi (kasnije se

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 370.



u njegovim pismima i tekstovima, Šeling i njegov imaginarni projekat *Schellingianum*<sup>1</sup> više ni ne pominju), zašto onda Rozencvajg odustaje ili odlaže da tematizuje razliku između dve teorije o državi koje je, kako sam kaže, veoma dobro svestan? Šta je to onda „revolucionarno učenje o državi“ (*eine revolutionäre Staatslehre*) i na koji način ga Šeling, a onda i Rozencvajg, potvrđuju u svojim tekstovima? Na kraju, da li se osnovna Rozencvajgova teškoća tematizacije Šelinga odnosi na postojanje nekoliko različitih Šelingovih teorija o državi ili nekoliko različitih Šelinga? U jednom odlomku iz knjige *Hegel und der Staat*, u kome govori o afirmaciji duhovnosti države kod Hegela, Rozencvajg implicitno ukazuje da ne postoji samo jedan Šeling:

Sa ovim da on se stoga svrstava u poredak idealističkog pokreta započetog s Kantom: niko od tih njegovih neposrednih prethodnika, izuzimajući jedino Šelinga u programu sistema iz proleća 1796. godine, nije u potpunosti i načelno htio lišiti državu duha<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> „Ich bin Antihegelianer (und Antifichteaner); meine Schutzheiligen unter den Vier sind Kant und – vor allem – Schelling. Dass grade ich das Schellingianum gefunden habe, ist ein ganz merkwürdiger Zufall.“ („Ja sam antihegelijanac (i antifichteanac); moji sveci zaštitnici među ova četiri su Kant i – prije svega – Schelling. To da sam upravo ja našao Schellingianum, je skroz čudna slučajnost.“) Iz Rozencvajgovog pisma majci od 15. aprila 1918. godine. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, 1. Briefe und Tagebücher. 1900-1918, 1979, t. 1, str. 538. Cf. Pismo roditeljima od 31. augusta 1917., *Ibid.*, str. 433.

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Frankfurt am

Ako odmah ostavimo po strani nekoliko mogućnosti, koje možda nije potrebno detaljno obrazlagati, ali koje bi takođe mogle da budu deo komplikovanog odgovora na pitanje o razlogu nepostojanja Rozencvajgove interpretacije Šelingovog novog učenja o državi<sup>1</sup>, bilo bi zaista dobro razmotriti još dva sasvim direktna uticaja Šelinga iz *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* na ranog Rozencvajga. Prvi, koji *de facto* vremenski dolazi posle drugoga, evidentan je u skici predavanja *Der Jude im Staat* održanom decembra 1920. u Kaselu, a koja započinje kratkom analizom relativno nove reči *Staat*. Reč *Staat* ne postoji na hebrejskom i nemoguće je prevesti na hebrejski kao i iscrpeti značenja koja ova reč, transformisana u *Nationalstaat*, ima u devetnaestom ve-

---

Main, Suhrkamp, 2010, 359.

<sup>1</sup> *Schellingianum* kao projekat je napušten, jednako kao što Rozencvajg nikada nije uradio svoju veliku knjigu o ratu (*Kriegsopera*, *Kriegsgrund*), jer je rad na jevrejskim knjigama postao mnogo važniji. Zatim, po uzoru na Šelinga, Rozencvajg usvaja drugačiji model filozofiranja ili ne-filozofiranja, drugačiji oblik demonstracije, ili preciznije, tematizaciji Šelingovih refleksija o državi on suprotstavlja inkorporisanje istih u temelje svog mišljenja. Dodajmo ovde dva poznata Rozencvajgova razmišljanja o Šelingu, prvi, iz pisma Margrit Rosenstock 22.11.1920., gde govori o poslednjem Šelingovom delu *Philosophie der Offenbarung*: „Ich nenne es gar nicht mehr philosophisch“ („Ja to više ne nazivam filozofskim“), F. Rosenzweig, *Die Gritli-Briefe* 2002, str. 686; i drugi, iz pisma Rudolf Ehrenberg od 28.05.1917: „Ako Šeling kaže u *Dobu sveta* da budućnost filozofije treba da bude „ispričana“ (*erzählend*), onda je to takođe subjektivno (ne samo objektivno kako je to on mislio)“. F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*. 1900-1918, 1979, t. 1, str. 410.

**ku<sup>1</sup>. Država za Jevreje za razliku od ostalih naroda, kaže Rozencvajg, ne predstavlja ništa životno.**

Jevrejin, i u svojim 'klasičnim epohama' i u svojoj zemlji, i pre prvog razaranja hrama, nikad nije bio čovek polisa ili rob države kao što je to inače bio čovek antike. Jevrejska država jedina među svima ima anti-političko sveštenstvo (bez-državnu 'crkvu'), metapolitičko proročanstvo (bez-državnog duha) (*Der jüdische Staat hat als einziger unter allen ein antipolitisches Priestertum (eine staatsfreie 'Kirche'), ein metapolitisches Prophetentum (eine staatsfreien Geist)*). Stoga ono svoju državu nije moglo dovesti do ničega. (...) Eto najdubljeg razloga nemogućnosti političkog cionizma (*Deshalb hat es sein Staat zu nichts bringen können.* (...) *Das ist also der tiefste Grund für die Unmöglichkeit des politischen Zionismus*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, „Der Jude im Staat“. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 3. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Haag, Martinus Nijhoff, 1982, str. 553.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 554. Žan-Franoa Kurtin [Jean-François Courtine] je nedavno preveo na francuski Šelingov odgovor, koji on piše kao tajni savetnik Maksimilijana II, na molbu suverena od 13.11.1848. da mu objasni značaj donošenja eventualnog zakona koji bi „*sicherste Mittel sei, die Israeliten zu ruhigen Staatsbürgern zu machen*“ („bio najsigurniji način kojim bi od Jevreja napravio mirne građane“). Na kraju svoga života Šeling govori o Jevrejima u Pruskoj, o Jevrejima u stranoj državi: „Eto zašto Jevreji, u skladu s njihovom prirodom, imaju neprijateljski stav prema uredenim strukturama države: sasvim su lišeni najmanjeg smisla za institucije nemačke države jer je načelo superiornog razmatranja na kojoj počiva ta država za njih beskonačno nepojmljivo“. Citat preuzet iz teksta J.-F. Courtine, „*La place du Judaïsme dans la Philosophie de la révélation*“, ur. J.-F. Courtine, *Schelling*, Paris, Cerf, 2010, str. 449.

U polemikama neposredno posle Prvog svetskog rata, Šelingova revolucionarna teorija svakako je veoma dobar oslonac za Rozencvajgov anticionizam.

Drugi neposredni uticaj Šelingove političke filozofije i pre svega ovih njegovih ranih razmišljanja o državi, pronalazimo u Rozencvajgovom veoma komplikovanom razumevanju rata, koje je izloženo u prepisci, i nekoliko geopolitičkih tekstova neprocenjive vrednosti, nastalih na ratištima južnog Balkana. Rozencvajgov projekat o ratu nije zamišljen da upravo uradi ono što Hegel nije uradio – da misli rat, da daje i pronađe smisao ratu, ali ne ratu kao osnovnom elementu koji konstituiše jednu državu (ili bilo koju državu, ili čak, jednu jedinu svetsku državu), nego kao ključnom faktoru koji stvara svet bez država, svet bez granica i stvarajući time mir<sup>1</sup>.

Već u svojim tekstovima za vreme Prvog svetskog rata, Rozencvajg uspeva da kombinuje nekoliko Šelingovih refleksija o državi iz različitih njegovih dela: država nikada nije cilj po sebi već je sredstvo kojim se ostvaruje nešto drugo (na različitim mestima Šeling varira ovaj stav<sup>2</sup>) – ovaj stav je samo implicitno prisutan u *Das äl-*

<sup>1</sup> „(...) država u ratu dobija formu koja bi je vodila izvan njenih granica u vreme mira, kako spolja tako i u unutra; država u ratu ima oblik buduće države koja će tek nastati sa mirom“ (*das Werdebild eines zukünftigen Friedensstaats*). F. Rosenzweig, *Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, t. 3, 1984, str. 294.

<sup>2</sup> Kasnije, na početku 24. predavanja *Philosophische Einleitung in die „Philosophie der Mythologie“*, država je u poređenju sa višim razvojem (*die höhere Entwicklung*), podloga, hipoteza, prolaz-

**E**ste Systemprogramm des deutschen Idealismus; zatim, analogno, ideja o čovečanstvu (*die Idee der Menschheit*) koja će u različitim Šelingovim knjigama biti rekonstruisana ili kao poslednja država – organizam koja se nalazi na kraju istorije<sup>1</sup>, ili kao idealna univerzalna država koja tek treba da se institucionalizuje ali i kao jedan budući idealni entitet koji je očišćen od bilo kakvih analogija i metafora (mehanizma, maštine, organizma, tela, ili kasnije, ličnosti<sup>2</sup>) ili kao nekakva svetska, nužno hrišćanska, imperija (*Weltherrschaft* ili *Weltreich*)<sup>3</sup>. Praktično, nekoliko fragmenta iz *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* već najavljuju sve ove mogućnosti. Zato mislim da je ipak sasvim neizvesno i skoro nemoguće razumeti Rozencvajgovo oklevanje da piše o Šelingovom revolucionarnom učenju o državi ili da eksplicitno opravda Šelinga kao autora fragmenta o državi iz *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, isključivo kao posledicu Šelingove nekonzistentnosti (postojanje više različitih „Šelinga“). Nasuprot tome, iako je možda zaista komplikovano precizno razdvojiti tri prijateljske ruke (Hegelovu, Šelingovu i Helderlinovu (*Höl-*

---

na tačka (*Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt*). F. W. J. Schelling, *Sämmliche Werke*, Augsburg, Kotta, 1856-1861, str. 553.

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, *Sämtliche Werke* V, str. 316.

<sup>2</sup> Na kraju 10. predavanja u *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Šeling kaže da se uopšte ne radi o konstruisanju države kao takve, već obratno, o konstruisanju apsolutnog organizma u formi države (t. 5, str. 316).

<sup>3</sup> Schelling, t. 9, str. 544-545.

*derlin*) kada je u pitanju ovaj fragment – razdvojiti ih međusobno i u odnosu na Kanta i Fihtea (*Fichte*) takođe – upravo kasniji, odnosno poslednji Šelingovi spisi, lako potvrđuju snagu Šelingovog prvog projekta i važnost njegove mladalačke vizije.

Dakle, šta je to revolucionarno (novo, neponovljivo), što detektuje Rozencvajg u ovih nekoliko fragmenta o državi? Čini se da upravo ovaj Rozencvajgov atribut ne treba samo da potvrdi Šelinga kao autora teksta *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, ili da pokaže razliku u odnosu na ostale moguće autore ovoga projekta. Postojanje Šelingove novine, koja se ovako ili onako opire tematizaciji, mogla bi da objasni prirodu Rozencvajgove akcije koji vlastitu teoriju političkog mesijanizma ili mesijanskog delovanja, izloženu u njegovoj glavnoj knjizi, organizuje u harmoniji sa Šelingovim nalogom ili zadatkom. Citiraću još jednom ovih nekoliko rečenica:

Od prirode stižem do ljudskog dela. Ideja čovečanstva prednjači – želim da pokažem da ne postoji ideja države, ima je onoliko malo koliko je i mašina sadrži. Samo ono što jeste predmet slobode zove se ideja. Dakle, moramo prevazići i državu! – Jer svaka se država mora prema ljudima ophoditi kao prema mehaničkom zupčanom mehanizmu, a da to ne bi trebala činiti; znači, ona mora prestati (da postoji) (*Von der Natur komme ich aufs Menschenwerk. Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, dass es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der*

*Freiheit ist, heist Idee. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Den jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören).*

Organizam (koji se ne pominje u programu, ali je prisutan)<sup>1</sup>, odnos organizma i mašine u analogijama s državom, ili odnos države i slobode (slobode pojedinaca: država smanjuje i u isto vreme povećava slobodu pojedinca), odnos države i crkve, različiti oblici prisile i sile, ili, čak, država kao negacija, kao negativno – o svemu ovome konačno detaljno piše Rozencvajg u svome doktoratu ali i u *Der Stern der Erlösung* – nisu isključivo Šelingov pronalazak<sup>2</sup>. Kada pratimo kako će Šeling kasnije

---

<sup>1</sup> U poglavlju „Die Polis“ knjige *Der Stern der Erlösung*, kada pravi razliku između antičke zajednice i moderne države, Rozencvajg ne upotrebljava reč organizam nego *Organisation*. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, str. 59-60.

<sup>2</sup> Karl Šmit u knjizi *Politische Romantik* nabraja različite Šelingove zasluge u formiraju novoga pojma države ili nove ideje države. Čini mi se da organizam neopravdano dominira u njegovoj argumentaciji. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, str. 156-159. Cf. Alexander Hollerbach, poglavljje „Der Organismusbegriff in den naturphilosophischen Schriften Schellings. Hinweise auf organisches Rechts – und Staatsdenken vor Schelling“, u: A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1957, str. 140 i dalje. Posle nedavno objavljenih Hajdegerovih [Heidegger] predavanja iz zimskog semestra 1934. o Hegelovoj teoriji države, bilo bi zanimljivo odrediti Šelingov odnos između države i organizma u odnosu na dva Hajdegerova stava o Hegelovom shvataju organizma: Hegel organizam ne misli biološki nego kao sistem i rečenicu „*Geist als Organismus ist eben der Staat*“ („Duh kao organizam je upravo država.“).

dekonstruisati ovu svoju vlastitu konstrukciju u pokušaju da eventualno spasi državu, da preimenuje državu nečim drugim što ima ideju i što može da bude samom sebi vlastita svrha (na primer, u *Uvodu u filozofiju mitologije* on kaže: „*Sie ist z.B. nicht Construktion des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats*“ „Ona, na primer, nije konstrukcija države kao takve, već apsolutni organizam u formi države.“<sup>1</sup>), pro-nalazimo da uvek na kraju pobeđuje otpor prema državi, najava neuspeha pravljenja države i poziv na prekid i odustajanje (u knjizi *System des transzendentalen Idealismus*, na primer, pravni poredak Šeling prvo „proizvodi“ u prirodni poredak, pokušavajući da prevaziđe mašinu i mehanizam, potom zamislja savršeno državno ustrojstvo, tj. *Staatsverfassung*, pa zatim federaciju, i na kraju sve-jedno otkriva nemogućnost ovakvog projekta<sup>2</sup>).

---

M. Heidegger, *Gesamtausgabe 86. Hegel – Schelling*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011, str. 642 (19.12.1934).

<sup>1</sup> Schelling, t. 5, str. 316.

<sup>2</sup> „*Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe erstens die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind...*“ („Dakle, ne može da se misli ni na kakvo sigurno opstajanje, ni pojedinca, pa ni onog prema ideji potpunog državnog ustrojstva, bez organizacije koja nadilazi pojedinačnu državu, bez federacije svih država koje jedne drugima međusobno garantuju njihovo ustrojstvo, ali koja opšta međusobna garancija opet nije moguća pre nego što se najprije



Oklevanja Rozencvajga, *der Jude im deutschen Staat* (Jevrejin u njemačkoj državi) i nemački vojnik, jednako su dramatična. U tom slučaju bi bilo važno obratiti pažnju na Rozencvajgove patriotske igre, na uticaj ratne propagande na njegove tekstove, na njegove analize novinskih vesti i njegov permanentni pokušaj da anticipira pomeranja na frontu i u svetskoj politici, odnosno, da uskladi konstruisanje svog teksta s ritmom rata.

Mislim da država kao takva, piše Šeling u svojim predavanjima u Štutgartu, uopšte ne može da nađe jedinstvo, da su sve države samo pokušaji njegovog pronalaženja, pokušaj postajanja organskom celinom (*organische Ganze zu werden*), a da ona nikad ne može postati ili u najmanju ruku podeliti sudbinu svakog organskog bića da zri, potom stari i konačno umire. Šta se može održati u ideji umne države (*Vernunftstaats*) (...) Najviše ostvarenje nastaje međusobnom kolizijom država, a najviši fenomen jedinstva nije pronađen i ne može se pronaći, jer je rat nužan onoliko koliko je nužna borba elemenata u prirodi. Ljudi se ovde ponašaju sasvim kao prirodna bića, jer se ustremljuju jedni protiv drugih (*Die höchste Verwicklung entsteht durch die Collision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der Krieg, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menschen ganz in das Verhältniß von Naturwesen gegeneinander*)<sup>1</sup>. Aleksander Holerbah

---

sveopšte ne rašire načela istinskog pravnog ustrojstva“). Schelling, t. 3, str. 586-587.

<sup>1</sup> Schelling, t. 7, str. 462.

nas, setimo se, informiše da je Šeling prilikom ovoga predavanja, upravo na ovom mestu izgovorio i sledeće reči: „*Daher ist ein Vernunft-Staat etwas unmöglich. Die wahre Republic kann nur in Gott sein*“., „Stoga je država uma nešto nemoguće. Istinska republika može da bude samo u Bogu“<sup>1</sup>.

Bez obzira na to što je Šeling u narednom periodu svedok fantastičnog napredovanja Hegelovog sistema i teorije absolutne države, njegov dosledni anti-institutionalizam i danas bi mogao da zadrži ime kojim ga je obeležio Franc Rozencvajg.

---

<sup>1</sup> A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, 1957, str. 190.

## HEROJ

### O pozivu na mir, Jinger i Levinas

Predgovor Emanuela Levinasa knjizi „Totalitet i beskonačno“, predgovor Levinasa Levinasu, predgovor Rozencvajga Levinasu, put od rata i Rozencvajga, do rata i Levinasa, jeste naš put. Kao da Levinasov predgovor – u kojem je naznačeno da je filozofija i njeno mišljenje bića uvek tokom istorije mišljeno kao rat – okončava ovakvu praksu filozofije zazivajući eshatologiju i proroke, i najavljujući mir. Franca Rozencvajga, čije se ime pominje na početku u kontekstu njegovog suprotstavljanja ideji totaliteta, i Emanuela Levinasa zbližavaju iskustva rata u kojima su učestvovali ili svedočili. Knjige *Stern der Erlösung i Totalité et infini* nastaju u iskustvu smrti, žrtve, Jevrejstva i u otporu prema ratu.

I jedna i druga knjiga jesu polazište novoga puta u istoriji mišljenja – iznenadni trenuci kada proročka tradicija biva „ubrizgana“ u filozofiju, jer nagoveštava i najavljuje spas od rata. Filozofija koja je do tada svoje poreklo prepoznavala kod Grka, u hrišćanstvu ili kao „čista“ filo-

zofija koja tematizuje vlastitu samo-konstituciju, od tada (preciznije bi bilo reći, tek od sada) nalazi se pred jednim potpuno novim izazovom. Sasvim sigurno je da iskustvo Rozencvajga, a onda i Levinasa, obeležavaju veliki sporovi o cionizmu s kraja XIX i s početka XX veka: revolucije u Rusiji, Prvi svetski rat, odnos Jevreja prema svojoj uvek alternativnoj domovini<sup>1</sup>, asimilacije, emancipacije, komunizam, „jevrejski patriotizmi“ i vrlo visoki procenat Jevreja, vojnika, oficira i heroja, nosilaca visokih odlikovanja, gvozdenih krstova u austrijskoj vojsci, i naravno, kasnije, za Levinasa, holokaust, problem teritorije, tlo i tragedija države Izrael, ratovi Izraela...

Jevrejski duh izrasta<sup>2</sup>, kako vidimo, u ratu koji nije „naš“ (njihov) rat, unutar krvi i ratnog jezika i u neprestanom promišljanju istorije vlastitih ratova i svetskog mira. Upravo svetski mir koji jeste najsrodniji ovom duhu i koji nastaje u ruševinama sveta, jeste mesto gde bi se razlika

---

<sup>1</sup> Cf. J. Derrida, „Interpretations at war“, ur. D. Lories, B. Steven, *Phénoménologie et politique*, Bruxelles, Ousia, 1989, str. 209-292.

<sup>2</sup> Pismo Franca Rozencvajga ujaku Rihardu Erenbegu od 28. Decembra 1917, napisano sa balkanskog fronta, obiluje ratnim metaforama koje treba da osvetle ulogu istorije i svega onoga što nedostaje, nama, Jevrejima. Rozencvajg najavljuje vraćanje izvorima, dok istoriju vlastitoga naroda valja staviti na periferiju, jer, iako je ona uvek bila glavno oružje, ona je i „mač sa dve oštice“. Istorija je mogla pre da zavede nego da nas ojača. Za onoga ko već ima neki pristup jevrejstvu, za njega bi ona bila „oružje – zaštita“ a ne „mač“. „Mač može da bude jevrejska etnička svest ili jevrejski život“, ali šta je to što nam nedostaje, što je presudno za naše živote? – jevrejski duh“ (*jüdischer Geist*). F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, 1. Briefe und Tagebücher*, t. 1, str. 502-503.

**L**u odnosu na ostale evropske koncepte i deklaracije, mogla najbolje sagledati. Drugačiji doživljaj rata – ne samo mržnja prema ratu, već i potraga za poreklom rata i za vezom sa svetim ratovima i sa snagom vlastitog naroda – Rozencvajgu i Levinasu pomaže da misle razliku između rata i mira na posve drugačijim osnovima. Naime, rat koji nije sveti, mora doneti i mora zagovarati svetski mir.

Levinasov predgovor knjizi *Totalité et infini*, zadržava i produbljuje temu rata. Rat je uvod ili celokupna filozofija i njeno pisanje tokom istorije uvodi Levinasov predgovor, u isti mah, najavljujući svetski i eshatološki mir. Ovaj početak i odjavljivanje velike scene filozofije iskristalisane u ratu i državi, treba da se prati unazad. I tada će nas zateći iznenadenje. Kao da se predgovor i kraj knjige *Totalité et infini* upotpunjuju, kruže oko istih figura i vrlo precizno ih marginalizuju. Ipak, jedna tema ostaje isuviše „okamenjena“, reklo bi se trajna i nestvarnija, nego što je bila na početku. Krenuti s Levinasom ka Levinasu, ka prorocima, označava i proces brisanja onoga što je Levinas, neprestano mu pružajući otpor, svojim pisanjem, paradoksalno, izgradio. Kao da pisanje, kolikogod da napreduje u polemogramima i polemologijama, na kraju utvrđuje i nesvesno ustoličuje upravo ono što sve vreme razara. Jer, šta je zaključak, na ovakav način izvedenog Levinasovog ispitivanja i nastojanja oko drugog. Sigurno da Levinas osvajajući Drugog (*Autrui*) iznova zatiče svoga antipoda, svoga neprijatelja.

Potpuno nasuprot subjektu koji živi u beskonačnom vremenu plodnosti (*le temps infini de la fécondité*) nalazi se izolovano i junačko biće (*l'être isolé et héroïque*)

koje država proizvodi svojim muževnim vrlinama. Ono doseže smrt pomoću čiste hrabrosti, ma kakav da je razlog zbog kojeg ono umire.

Antipod, junačko biće ili herojsko biće (*l'existence héroïque*), ne živi ali postoji, nalazi se, traje (*se situe*). On(o) je, ili ovo postojanje jeste, zapravo, proizvod države i njene muževne vrline, i traje nasuprot beskonačnog, beskonačne plodnosti, ili subjektivnosti slobodne kao vetar (*un subjectivité libre comme le vent*)<sup>1</sup>. Poslednje stranice *Totalité et infini* prejako naglašavaju ili podrazumevaju razliku plodnosti ili subjekta naspram antipoda, muškosti, naspram heroja. Ipak, ko je junak? Svakako da junak ili heroj o kojem govori Levinas, pamti pobjede, jer se evropsko mišljenje odlikuje prevlašću tradicije koja objavljuje potpunu nedostojnost poraza. Naravno, prema Levinasu, „neuspeh će samo postati nužnost zaustavljanja nasilja“ (*l'échec seulement viendrait la nécessité de mettre un frein à la violence*)<sup>2</sup>. Levinas, međutim, pro-nalazi različite slabosti ovom heroju:

Tvrnjom da ljudska volja nije herojska, mi se nismo opredelili za ljudski kukavičluk, ali smo pokazali nestvarnost hrabrosti koja se održava na rubu svoje slabosti (*lequel se tient au bord de sa propre défaillance*)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, str. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 263; E. Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo, Veselin Masleša, str. 222.



Levinas pronalazi slabosti heroju, i odista figura heroja na kraju *Totalité et infini*, iako u naporednom trajanju sa subjektom plodnosti i u poziciji bića, ipak ne poseduje nikakvu moć. U poglavlju „Promet, istorijska relacija i lice (*visage*)“ kada govori o odvojenom biću, Levinas najavljuje ideju *fatuma* (Levinasov kurziv), koja je ključna u preokretu (*le retournement*) i oslabljivanju heroja. Ovde Levinas upotrebljava reč uloga (*un rôle*), to jest opisuje ulogu koju heroj igra, njeno funkcionisanje, u isto vreme dodajući i nešto što vlada herojem i što ga prevazilazi. „Apsurdnost fatuma osujeće suverenu volju“ (*l'absurdité du fatum déjoue la volonté souveraine*)<sup>1</sup>. Levinas izvodi da izolovano, usamljeno herojsko stoji nasuprot životu subjekta. Dakle, iako njegova figura i dalje traje, iako je nevažna i bez suverenosti, heroj je i dalje blizu, pored, jednako kao i država koja ga ustoličuje i štiti.

Stranice koje Levinas piše u poglavlju „Promet, istorijska relacija i lice“ sigurno su plod nekih njegovih čitanja iskustava s frontova Prvog ili Drugog rata. Konačno, ideja fronta i granica, iako nije uvek eksplikirana, posredno se pojavljuje u opisima stanja i položaja ratnika – heroja, polja smrti, suprotstavljanja. Jednako je i s državom koja sav svoj pojam crpi na frontu, na liniji razgraničenja. Front je ključno mesto države i to je razlog zašto je država pre svega stanje, zašto se ona vrlo slabo pomera, i zašto stoji. Pošto „stoji“, pošto je „situirana“, iznutra je moguće izvršiti „apsolutnu mobilizaciju“ (*une mobilisation absolu*). Skup heroja, skup sudbina koje se

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, str. 251; E. Levinas, *Totalitet i beskonačno*, str. 209.

okreću jedna ka drugoj pod prisilom i unutar uloga kada se više međusobno ne susreću (*jouer des rôles où elles (les personnes ne se retrouvent plus)*) predstavlja najjednostavniji opis konstitucije jedne države.

Bilo bi zanimljivo sagledati sada biće heroja, heroja koji *de facto* izlazi iz svog bića, iz svoje države, i njegovu muku u izolovanosti. U pitanju je heroj koji se odriče herojskog i koji poziva na mir. Kako se zagovara mir i šta je to poziv na mir? Kako će nas poziv na mir vratiti nazad ka ratu ili uputiti napred ka ratu? Kojim tehnikama figura mira ispoveda rat i „diskurs“ bića? Kako poziv ka miru otvara ili obnavlja instituciju filozofije?

U istom ratu, u istoj armiji, isto poraženi – Franc Rozencvajg i Ernst Jinger [Ernest Jünger], doživljavaju različitu sudbinu. Samo je Jinger heroj i pobednik u svojoj izolovanosti, jer je država kao sudbina i fatum odgovorna za njegovu krv i rane. Ratnik koji se u svojoj suštini nalazi sâm pred sudbinom biva otet od države. Država staje na mesto soubinskog. Tada nije dovoljno shvatanje da je rat deo nekakvog prirodnog stanja ili „poretka“. Kako objasniti drugačije to „mi“, to „naša“, u slavnoj Jingerovoj rečenici o ratu kao ocu svih stvari, o ocu koji je kao i rat takođe naša stvar (*Der Krieg, aller Dinge Vater ist auch der unsere*)<sup>1</sup>. Rat daje suštinu i čini da smo mi to što jesmo. I kako drugačije objasniti jedinu ratnikovu plodnost, zapravo plodnost države koja je u stanju da rađa vlastitog oca, da sama postaje sudbina i vladar svoga oca: ne samo

---

<sup>1</sup> E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, Junius, 1922, str. 2.

da je rat naš otac, nego je i naš sin (*Nicht nur unser Vater ist der Krieg, auch unser Sohn*).

Levinasova Evropa koja ne trpi poraze, prema mišljenju Jingera, tokom svetskog rata će morati da se bori protiv sebe same, da bi naravno i sama postala pobednik (uostalom Nemac vodi rat da bi postao dobar Evropljanin (*der Deutsche hat der Krieg gefuhrt (...) - ein guter Europaer zu sein*)<sup>1</sup>).

Trenutak kada figura mira ponovo osvaja izgubljeno i državom zaklonjeno – „beskonačno“, prema Levinasu, jeste trenutak kada filozof postaje iznova izolovan od strane same države, ponovo sâm i verovatno, iznova u ulozi Heraklita<sup>2</sup> i s potpuno patvorenom figurom „bića“ – s mirom umesto s ratom, i sâm s fatumom. Fatum je jači od države, a mesto gde se fatum odvaja od države jeste mesto porodice, mesto sina i Jingerove plodnosti (i mesto odakle se priziva mir – Pariz, glavni grad Evrope po mišljenju Rozencvajga). Pisanju knjižice ili malog teksta „Mir“<sup>3</sup>, prethodi, dakle, opasnost za plod i nastojanje oko plodnosti i budućnosti, Jingerov mrtvi sin i heroj Dru-

---

<sup>1</sup> E.Jünger, *Die totale Mobilmachung*, Berlin, Junius, 1931, str. 22.

<sup>2</sup> U Kirhorstu, 14. Februara 1945, Jinger svedoči da čita „malog dvojezičnog „Heraklita“ koji mu je poklonio Karl Šmit 23. Marta 1933.“ E. Jünger, *Das zweite Pariser Tagebuch, Strahlungen 2*, München, DTV-Taschenbuch, 1995.

<sup>3</sup> E. Jünger, „Der Friede – Ein Wort an die Jugend Europas und an die Jugend der Welt“, prvo izdanje 1945, str. 50. U engleskoj okupacionoj zoni je bilo 10 izdanja ove knjižice, a tekst je bio rezervisan samo za prijatelje; od 1945. do 1948. godine u Francuskoj su se pojavile četiri verzije teksta.

goga svetskoga rata, sumnja u rat, komplikovana zavera protiv Hitlera, saznanje o logorima, i naravno, samoća poraženog. Pisanju „Mira“ prethodi i konstantni nedostatak papira<sup>1</sup>. Za mir nikada nema dovoljno papira.

Jinger vrlo precizno opisuje sve što se dešava sa ovim spisom: kontekst(e), prve čitaoce i prijatelje, šifre, tajne i smrti oko njega (general Romel [Rommel] je prvi čitalac koji ga pre samoubistva sklanja na sigurno mesto; on smatra da je upravo to tekst na kome bismo mogli da radimo u „budućnosti“), korekcije, tajne pošiljke, kopije<sup>2</sup>, zabrane objavlјivanja ovog spisa do 1949, tajna izdanja, itd. Ipak, osnovni „označitelj“, ključna lozinka spisa i pisanja o miru uvek je papir:

Kada tokom zime 1941. godine, u hotelu „Mažestik“, to jest zapravo u trbuhu Levijatana, napisah na belom listu papira reč MIR (*je traçai sur une feuille blanche ce mot: LA PAIX*) osetih da se upuštam u po-

---

<sup>1</sup> Jinger nas sistematski obaveštava nekoliko puta da kupuje papir za njegov rukopis o miru, 5.01.1942; da uništava različite papiere među kojima je i plan knjižice o miru na kojem je radio tokom zime, zbog čega kupuje agendu na ulici Vagram u prodavnici gde zapaža neverovatnu mržnju prema njemu u očima mlade devojke koja ga uslužuje, 18.08.1942; da spaljuje rukopis tokom zime, 1941/1942, 26.07.1942; E. Jünger, *Das erste Pariser Tagebuch, Strahlungen 1*, München, DTV-Taschenbuch, 1995.

<sup>2</sup> „Töpfer je došao popodne. Poneo je jednu kopiju *Poziva za Ciglera [Ziegler]* u Hamburg. Drugu čuvam u mojoj futroli za vizit karte. Treća je ostala u Parizu. Četvrta je sakrivena u Kirhorstu, u kutiji za insekte koja ima duplo dno, 24.08.1944. E. Jünger, *Das zweite Pariser Tagebuch, Strahlungen 2*, München, DTV-Taschenbuch, 1995.

**duhvati koji je mnogo značajniji od samog rata, u kojem sam i učestvovao još od 1914... (Jingerovo pismo Banin [Banine], januar 1947.)**

Neverovatna je ta borba između mastila i papira koje mir teško uspeva da ujedini. Kao da papir treba da ostane prazan i kao da je upravo ta praznina, to tajno mastilo, to ništa na papiru uslov da jedan projekat postane realnost. „Prazan“ papir, papir koji Jinger kupuje specijalno za ovu priliku, kao da već u sebi mora da sadrži nevidljivu skicu teksta o miru. Želja da se napiše i objavi, pozove i obaveže na mir, ispoljena je simultano s velikom potrebom za čitaocima, za obveznicima, ili još pre, potrebom, zahtevom da se bude čitak i sasvim nedvosmislen. Na ovoj sudbinskoj liniji između pisanja i papira koji uvek izmiče, kao da je postavljena jedna institucija koja se bavi sopstvenim okvirima, sopstvenim govorom o samoj sebi, sopstvenom prazninom, praznim mestom i „praznim“ tekstrom (papirom). Ali to ne važi isključivo za Ernsta Jingera, heroja, koji „igra“ ulogu heroja u knjizi *Totalité et infini*, koga Levinas tajno čita, nikada ga ne citirajući i nikada ne obrazlažući svoj odnos prema njegovim tekstovima. Scena rata i projekat ili „papir mira“, usloviće da tekst o miru nikada ne bude do kraja okončan i završen. Otuda postoje neprestane verzije, dodaci, korekcije, naknadna brisanja i novine... i kod Kanta, Šelera [Scheller], kod Helderlina i kod Levensa. Prazan papir, kao institucija ili okvir institucije u

<sup>1</sup> Jingerovo „Lettre à Banine“ predstavlja zapravo mali predgovor od četiri stranice francuskom prevodu knjige E. Jünger, *La Paix, Paris, La Table ronde*, 1992.

koju nešto drugo nadolazi – biće, sudbina, drugo, bog, smrt – zakazuje pred figurom mira. Ipak, kao da ovu filozofsku „papirologiju“ problematizuje, i u isti mah uspostavlja figura mira. Mir je ono što čini da je papirologija nedostatna, izvodeći tako suštinu filozofske institucije u njenom beskonačnom institucionalizovanju ili institucionalizovanju ka beskonačnom. Tako će rat ostati zauvek govorna stvar<sup>1</sup>.

Rat odlaže proglašenje, deklaraciju, propisivanje, jednom rečju, rat preči natpis i poziv na mir.

„Biti čitak i jasan“. šestog Juna 1943. Jinger svedoči o neverovatnim teškoćama da se piše, da se bude jasan, da je sve jasno i da nema nikavog nesporazuma kada se poziva na mir. „Ključno je da budem veoma jednostavan i razumljiv, ali da ne upadnem u opšta mesta (27.07.1943). „(...) Ne pišem kao pre, kao u mom prvom eseju, na hermetički način, već pišem jedan jasan i direktni tekst“ (28.07.1943).

Ipak, za trenutak, da vidimo kuda smeraju ovakva Jingerova priznanja. Hermetično i opskurno pisanje, pripada periodu herojstva, mladosti, slavljenju rata i ponavljanju Heraklitovog tona u mišljenju Zapada. Tada nije potrebno niti sebi samome „pojašnjavati“, niti tražiti adresata u drugima: država može da pruži slobodu i da dâ subjektu na volju, rečju, da dozvoli umornom ranje-

---

<sup>1</sup> U jednom sasvim drugom registru, koji ponekad varira, Levinas nam kaže isto: „Rat može nastati samo tamo gde je govor (*le discours*) bio moguć: govor podržava sam rat“ (*le discours sous-tend la guerre elle-même*). E. Levinas, *Totalité et infini*, 1971, str. 248; E. Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo, Veselin Masleša, str. 207-208.

nom ratniku da pripoveda svoje stare susrete s fatumom. Ovoga puta, kada se izlazi iz rata uvek pozivom na mir (ne postoji način da se rat drugačije prekine!), tekst mora da bude toliko jasan i direktan, jer je Jinger sam sa sobom u susretu sa sudbinom. Sa svakim pozivom na mir i sa svakim slavljenjem mira, „esej kao ovaj, postaje opasan i za pisanje i za čitanje“.

Izgleda da samo veliki tekstovi koji najavljuju i prizivaju mir, svaki na svoj način, u isti mah, pozivaju na oprez i posebno insistiraju na pažnji i dobroj volji čitaoca: Levinas, na kraju predgovora knjige *Totalitet i beskonačno* („Hteli bismo da čitaoca pozovemo da se ne zaplaši od praznine nekih staza, od nelagode prve partije (knjige)...“); Kant, takođe, kada govori o *reservatio mentalis o kazuistici jezuita*, na početku i na kraju teksta o večnom miru i kada govori o načinima kako mirovni i pravni ugovori treba da budu napisani, da bi se u potpunosti izbegla pogrešna tumačenja, i napisletku Helderlin, kada u „uvodniku“ pesme „Friedensfeier“ moli da se list papira (*Blatt*) na kome je pesma napisana čita isključivo sa dobrom voljom, jer samo tako poema neće biti nerazumljiva i isto tako napadna i neprikladna. Ukoliko, kaže Helderlin dalje, i pored dobre volje neki čitaoci pronadu da jezik na kojem je poema napisana nije odgovarajući, onda ih uveravam da nisam mogao da uradim drugačije (*So muss ich Ihnen gestehen: ich kann nicht anders*).

Svi su dali sve od sebe, i svi se nadaju da je sve jasno, i da sve može biti sasvim jasno. Ipak, Jinger u pismu Banin od januara 1947. ukazuje na još nešto.

Međutim ovih pedesetak stranica koje sam napisao o miru, zadale su mi više nevolja nego hiljade stranica koje sam posvetio ratu.

Na neki čudesan način, Jinger neprestano priznaje svoju samoću i bol, jer heroj rata, zaštićen od svoje države nije postao „heroj mira“, iako je to izgledalo kao moguće. Ne postoji heroj mira, kolikogod verovali njegovim nevoljama. Izlazak iz svoje države, mišljenje „iznad države“, učinili su da je tek sada Jinger, ratnik i filozof, osetio samoću pred sudbinom i izvan države, ostao je sam na „frontu“. Da li je međutim, ova izolovanost koja je već prošla put odvajanja od države, i sama plod države kako to naslućuje Levinas? I to upravo države koja je neprilagođena na poraz i na svoje vlastito iščezavanje?

Zaključak, ili tačnije kraj zaključka *Totalité et infini* možda može da bude jedan od ključeva tajne arhitektonike poziva na mir. Naime, heroj nije preživeo, ali je on „o(p)stao“, i Levinas se sve vreme određivao spram njega i njegove subbine u državi i države kao njegove subbine. Heroj, kao egzistencija i kao proizvod države izgleda da jeste jedna vrsta alternative, negativna figura i nosilac rata i nasilja, kojoj Levinas ipak ne nalazi mesta u životu i u beskonačnom. Kao da je figura heroja nešto do kraja spolja, nešto što ne poseduje mesto, ali predstavlja odlučujući otpor za sâmo-izvođenje Levinasovog teksta koji najavljuje mir.

Figura Jingera, heroja države, koji bi ponekad da zađe iza njenih granica (jer herojstvo nosi u sebi klicu sudbinskog koju država ne može uvek do kraja odrediti) jeste dobar putokaz da se s tekstrom Levinasa gleda u

suštinu rata i filozofije. Ponekad ova figura, figura „Jinger“, spaja u sebi i svom putu nešto što je podvojenost po sebi, što i Levinas razdvaja kada najavljuje opis ideje beskonačnog.

Vratimo se ponovo junačkom biću i pitanju njegovog spasa. Vratimo se onome što je jednako obeleženo kao i kod Levinasa, pitanju mira ili još preciznije, „miru kao pozivu“. Dakle, Jinger insistira da je pisanje ovog spisa usmereno ka „maloj grupi prijatelja“ (Pismo Banin, januar 1947.) i da je ovaj proglaš o miru služio zaverenicima, odnosno da je Romel bio upoznat sa ovim tekstrom pre nego je Hitleru uputio svoj ultimatum i zahtev za trenutnim primirjem. Ovo su već dve adrese koje su nam poznate (prijatelji i zaverenici protiv Hitlera; radi se zapravo o razočaranim herojima iz prethodnog rata), i dodajem ih mladima sveta i Evrope, kojima Jinger posvećuje knjigu na početku teksta o miru.

Pošto ovaj spis poseduje sigurno više od deset verzija, nemoguće je na žalost pratiti sve geneze i promene. Ipak, i dalje je upitan razlog tolikog broja revizija i izdanja? Zašto heroj kaže da su mnoge njegove koncepcije promenjene (*beaucoup de mes conceptions ont changé*)? Da li tema i priroda samoga „poziva“ na mir, diktira ove promene? Ili nešto drugo?

Uostalom, u ovome se sastoji sva problematika ovoga spisa i različitih spisa o miru unutar tradicije Evrope uopšte. Tekstovi o miru ili proglaši i pozivi na mir, uvek nam kažu da se „nešto menja“, ili da se „nešto promenilo“, te implicitno izgledaju uvek zastareli, a onda i nedovršeni. Tekstovi o miru, uvek su „himera“, za svaku sledeću generaciju (*La paix imaginé par un Français*,

*nommé l'abbe de Saint Pierre est une chimére*, Volter [Voltaire]).

Predlozi: Jinger smatra, suprotno od Kanta, da mir ne bi trebalo da bude utemeljen na ljudskom umu (*Der Friede darf nicht allein auf menschliche Vernunft ge-gründet sein*); umesto pravnog ugovora (*Rechtvertrang*), Jinger predlaže, razvijajući Novalisa, „sveti ili sakralni ugovor“ (*heiliger Vertrag*) i hrišćansku evropsku crkvu kao ključ mira (nosilac mira je ustav Sinoda (*Synodalver-fassung*)); u temeljima novoga mira treba da bude novo prijateljstvo Nemačke i Rusije. Jingerovi predlozi nisu samo proizvod njegovog razočarenja u ugovor (Versajski ugovor, pre svega), već, preciznije, u dokumentalnu ili papirološku prirodu ugovora kao takvog. Ugovor je obična „retorička fasada ili prazna teorija“ (*rhetorische Fassade oder leere Theorie*)<sup>1</sup>. Zbog toga je nužno da se papir „osigura“ ne samo razumom (ili umom), koji je možda njegovo prvo ishodište, nego nečim još jačim što ga podržava i prevazilazi. Otuda crkva, Biblija, vera, ljubav, prijateljstvo kao bezuslovni uslovi mira. Ipak, ne treba precenjivati značaj ovih iskaza. Želji da se mir zaista obezbedi i dogodi, a papir zaista zaobiđe, prethodi činjenica, da mir mora „na papir“, pre svega zato što rat nije završen (papir je prvi uslov da rat prestane). Nema te dovoljno ubedljive vizije koja bi umirila heroja iz prostog razloga što pisanje za njega jeste borba za vlastiti spas.

---

<sup>1</sup> Jinger je autorizovao francuski prevod. „*La partie du traité de paix consacrée à l'ensemble est moitié construction sur le papier, moitié théorie vide de sens*“. E. Jünger, *La Paix*, Paris, La Table ronde, 1992, str. 101.



U trenucima kada ga poneše njegovo herojstvo i titansko obliče, on spaljuje „skice mira“ i kreće u borbu za mir. Heroj nastoji da interveniše, da uskladi svet po svojoj volji i snazi, da izađe iz situacije i bića i države i postane više od njih. Osim toga heroj ne može bez svoje države i kada sudbina ide u prilog tome. „Na kraju, ja volim svoju domovinu“ (*enfin, j'aime ma patrie*)<sup>1</sup>.

Na osnovu čega je onda ovaj poziv na mir – poziv koji može da bude uslišen i koji ima budućnost? Da li postoji nešto u njemu što ga izdvaja iz evropske tradicije proglaša i primirja i različitih projekata večnoga mira? Da li postoji mesto, makar jedno zajedničko mesto koje heroja može približiti Levinasu i koje ga može održati u njegovoj blizini, a onda i dovesti u pitanje suprotstavljanje i suprotnost (*l'antipode*) između njih?

Videli smo da heroj ne izlazi iz registara „herojskog“ i onda kada nastoji da se „oslobodi“ države i ostane sam. Da li onda preostajanje u herojskom može nadživeti funkciju države? Da li postoji i jedan trenutak kada se heroj oslobađa od nje, kada se vraća sudbini i kada se pročišćuje i oslobađa od velikih projekata rata i mira? Levinas ne daje nikakvu nadu u uspeh „miru koji izlazi iz rata“ (*à la paix qui est sortis de la guerre*). Takav mir „počiva na ratu“ (*reposé sur la guerre*). Filozofi, kaže Levinas, najavljuju mir (*annoncent la paix*) koji se ne događa i koji se nikada neće dogoditi. Početak mira označava, dakle, veliku rekonstrukciju institucije filozofije u čijem su poreklu rat i nasilje.

---

<sup>1</sup> Pismo Banin. E. Jünger, *La Paix*, str. 11.

## **Treće poglavlje**

### **O SUPROTSTAVLJANJU ZLU SILOM**



## OSVETNIK

### O nasilju protiv nasilja

Pokušavam da objasnim vezu između nasilja (nečijeg nasilja), potom mog ili nasilja Emanuela Levi-nasa ili državnog nasilja kao odgovora na ovo prvo nasilje (nasilje protiv nasilja) – „nasilje protiv nasilja“ je moja parafraza jednog velikog Levinasovog oklevanja koje se tiče upotrebe ili prava na nasilje (*droit à la violence*<sup>1</sup>) – i na kraju, nasilja koje preostaje u ustima, u grlu, u ukusu (*goût*) ili u gađenju (*dégoût*) i koje Levinas pominje u knjizi „*Textes Messianiques*“ iz 1963, kao „gorki ukus nasilja“ ili „preostali ukus nasilja“ (*cet arrière-goût de violence*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996, str. 70.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963; „un quelconque arrière-goût de dégoût“ (neki zaostali ukus gadenja; *a sort of aftertaste of disgust*). (Levinas 1982: 66). E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, str. 66.



Pre nego započnem sa ovim ostatkom i citiram Levinasov fragment i pre nego govorim o trećem (*tiers*) (o politici i državi kod Levinasa, o instituciji, o legitimnosti „nužnog nasilja“ ili o „etičkoj nužnosti“ – sve su to Levinasovi termini koje on zaista veoma retko upotrebljava), preliminarno moram da insistiram na nekoliko teškoća. Ima ih tri, sve su Levinasove i sve tri zapravo dovode u pitanje svako gostoprимstvo i otvorenost za drugog (za nasilje drugog ili za nasilje bližnjeg (*prochain*)). Skica ove tri teškoće treba da se primeni na jednu hipotetičku situaciju od koje uvek počinjemo: „šta je nasilje?“

Tri teškoće (ili tri Levinasova oklevanja) imaju poreklo u fenomenologiji, u Levinasovim, istovremeno, i vernosti i otporu prema Huserlu [Husserl]:

Prva teškoća se tiče određenja nasilja. Čini mi se da prva Levinasova objašnjenja šta jeste nasilje, ne daju mogućnost određenja ekstremnog nasilja ili uništavalačkog nasilja<sup>1</sup>. Nasuprot tome, Levinas daje iluziju da je

---

<sup>1</sup> Termin „apsolutni drugi“ (1957. godine Levinas kaže da je taj termin Jankelevičev [Jankelevich]; ovaj termin je i Hegelov) nikada nema negativnu konotaciju; kada na nekim mestima Levinas upotrebljava reč „neprijatelj“ ili „neprijateljstvo“, on isključivo pokušava da pronađe figuru koja je apsolutno druga i koju je nemoguće assimilovati. „Neprijatelj ili Bog (*L'ennemi ou le Dieu*), nad kojim ne mogu moći, koji nije deo moga sveta, ostaje još u odnosu sa mnom i omogućuje mi volju, ali jednu volju koja nije egoistična, volju koja prožima suštinu želje čije se gravitaciono središte ne podudara sa Ja potrebe, želje koja je za Drugoga“ (*d'un vouloir qui se coule dans l'essence du désir dont le centre de gravitation ne coïncide pas avec le moi du besoin, d'un désir qui est pour Autrui*) E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Boston, Londres, Martinus Nijhoff, 1961, str. 212–213; E. Levinas, *Totalitet i Beskonačno*, Sarajevo, Veselin

prednost drugog beskonačna, da je prihvatanje drugog bezuslovno i da je gostoprимstvo apsolutno i bez ikakvih granica. U četiri glavna teksta na početku pedesetih Levinas govori o nasilju kao delimičnoj negaciji („*Négation partielle qui est violence*“ u „*L'ontologie est-elle fondamentale*“ iz 1951!) – ubistvo kao totalna negacija je već 1951. ublaženo Levinasovim neprestanim ponavljanjem da je „u prisustvu lica (*visage*) drugog“ ili „u odnosu s drugim licem u lice“, nemoguće ubiti<sup>2</sup>. Osim što su ove prve Levinasove definicije nasilja sasvim obeležene uticajem Erika Vejla [Eric Weil]<sup>3</sup>, Levinas konstruiše tri nove ideje: prva je da je „nasilna svaka akcija u kojoj čovek deluje kao da je jedini koji deluje: kao da ostatak univerzuma postoji samo da bi primio akciju; sledi da je nasilna isto tako svaka akcija koju podnosimo a da pritom nismo u potpunosti sa-delatnici“ („*violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir*“ (est violente, toute action que nous subissons sans en être en tous

---

Masleša, 1976, str. 219. Verovatno Levinas nikada nije konsultovao Huserlove „E“ rukopise iz 1934. godine [,Neprijateljstvo je totalna negacija drugog bića u njegovom potpunom životnom delanju“ (*Feindschaft ist die totale Negation des anderen Seins in allen seinen Lebensbetätigungen*)], E III 8, str. 12.

<sup>1</sup> E. Levinas, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, str. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 21; Levinas prvi put pominje lice (*visage*) u tekstu „Le temps et autre“, koji je izgovoren 1946–1947, a objavljen 1948.

<sup>3</sup> U tekstu „Ethique et esprit“ iz 1951. godine Levinas pominje Vejlovu knjigu *Logique de la philosophie* iz 1951. i njenu važnost u razumevanju nasilja u opoziciji prema diskursu. E. Levinas, *Difile liberté. Essais sur le judaïsme*, str. 17-18.



*points les collaborateurs))*<sup>1</sup>; dve godine kasnije u tekstu „Liberté et commandement“, Levinas menja i dopunjuje ovu formulaciju: „nasilna akcija nije nasilna u odnosu prema drugome; preciznije, radi se o akciji u kojoj kao da jesmo sami“ (*L'action violente ne consiste pas en rapport avec l'Autre; c'est précisément celle où on est comme si on était seul*)<sup>2</sup> i pokazuje da kao da nasilje dolazi izvana i da principijelno ne postoji između dvoje; treća ideja se nalazi u jednom od najkomplikovanih i najvažnijih njegovih tekstova iz 1954. godine „Le Moi et la Totalité“, u kome on konačno pronalazi da je poreklo pravog nasilja izvan „intimnog društva“ ili „društva ljubavi“, „zatvorenog društva“, „para“, „odnosa između dvoje“ (*société intime; société de l'amour; „société close“, couple, entre deux*) – u „jednom istinskom“ društvu („*dans une véritable“ société*) koje se odnosi na nešto „treće“: „trećeg čoveka“, „treći put“, „istinsko ‘ti’“ „mnoštvo trećih“ (*le troisième homme*, „*une troisième voie*“, „*le ‘tu’ véritable*“, „*une multiplicité de tiers*“)<sup>3</sup>. Međutim, Levinas potpuno desakralizuje ovaj prostor nasilja i nepravde karakterišući ga kao prostor stvari i dobara, tela i novca (ne zaboravimo da je ideja pravde za Levinasa pre svega ekonomска,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, str. 20. Engleski prevod je neodgovarajući: „Violence is consequently also any action which we endure without at every point collaborating in it“ E. Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, London, The Athlone Press, 1990, str. 6.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Liberté et commandement*, Paris, Fata morgana, 1994, str. 43-44.

<sup>3</sup> E. Levinas, „Le Moi et le Totalité“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, 1954, str. 358. Interesantno je da Derida ne analizira ovaj Levinasov tekst u tekstu „Nasilje i metafizika“.

„ekonomska pravda“ (*la justice économique*)<sup>1</sup>; pravedna reparacija putem novca jedino može da prekine istoriju ljudskog nasilja, kaže Levinas). Takođe, iako treće implicira postojanje „*istinske povrede*“ i „*rane*“, izgleda da treći nije subjekt nasilja. Levinas neprestano govori u prvom licu, o meni koji može da povredi treće i napravi mu štetu<sup>2</sup>. „Ja“ donosim nasilje, ja povređujem, a ne drugi ili treće.

Ovo nas uvodi u drugu Levinasovu teškoću: ko je subjekt nasilja i ko trpi nasilje? Ko je nasilan? Ja (isto), drugi ili treće? Bliski (*proche*) ili bližnji (*prochain*)? Ili država? Ili Bog? Ko treba da se brani, ko koga treba da zaštiti, ko kome nanosi štetu? Zar se u osnovi svih ovih pitanja, koja Levinas neprestano ponavlja i beskonačno mnogo puta iznova formuliše, ne nalaze prva pitanja o konstituciji subjekta i o granicama intersubjektivnosti? S druge strane, kako se smanjuje nasilje ili kako se briše nasilje? Ako oprost i osveta ne mogu da prekinu „pakeni krug nasilja“ (*cercle infernal de la violence*) („zlo porađa zlo i oprost ga hrabri do u beskonačno“<sup>3</sup>), šta nam preostaje? Možda bi bilo nužno i delimično opravdano

---

<sup>1</sup> Nasuprot tome, Derida u knjizi *Adieu* neprestano govori o pravu, o „zahtevu pravde kao prava“ (*l'exigence de la justice comme droit*).

<sup>2</sup> E. Levinas, „Le Moi et le Totalité“, str. 365.

<sup>3</sup> E. Levinas, „Le Moi et le Totalité“, str. 373. U ovom tekstu Levinas donosi hipotezu o pravednosti koja može da prekine nasilje. Ponavljam, još uvek Levinas ne povezuje striktno pravdu sa državom ili sa pravom. Uostalom Levinas i kasnije vrlo retko upotrebljava reč pravo. Problem „prekidanja lanca nasilja“ u knjizi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* iz 1974. rešava se pozivom na strpljenje.

na ovom mestu, uzdrmati i one prve temelje Levinasovih tekstova: zar nam istorije strašnih zločina i ubistava ne govore da lice (*visage*) ne zaustavlja zločin (nasuprot tome), i da se razlozi postojanja nasilja možda mogu objasniti odsustvom drugih? Možda je nasilje moguće zato što drugi (ili treće/treći) nije prisutan?

Treća teškoća je metodološka i verovatno najsloženija. Čini mi se da je potrebno sistematski i veoma oprezno objasniti i argumentovati kako Levinas razumeva „instituciju“ i šta to znači „institucionalizovati“ (*instituer*) za Levinasa. I ovaj preliminarni zadatak bi trebao ponovo da pokaže Levinasove blizine i udaljavanja od Huserla<sup>1</sup>, ali i nešto mnogo značajnije. Kada Levinas 1977. godine piše o trećem (*tiers*), o pravdi, o mojoj relaciji s drugim (*autrui*) (koja je „uvek relacija s trećim“ (*toujours la relation avec tiers*)), on insistira na sledećem:

Treba da se poredi, vaga, misli, da se sprovodi pravda, izvor teorije. Celokupno ponovno zadobijanje Institucija (*Toute la récupération des Institutions*) – i teorije

---

<sup>1</sup> Ovde mislim na Levinasovo razumevanje izvorno Huserlovih pojmove „institucionalizovati“, „prvobitno institucionalizovati“ (*stiften, urstiften*), kao i na Huserlove prve čitaocе i prevodioce u Francuskoj koji su pisali o instituciji (Merle-Ponti [Merleau-Ponty], Riker [Ricoeur], Liotar [Lyotard]). Paradoksalno, odgovornost za ukidanje konzistentnosti i jedinstvenosti ovih reči pripada Levinasu, koji prevodi reč *Urstiftung* u *Kartežianskim Meditacijama* (1929) na dva načina. U § 38 Levinas and Pajser [Peiffer] (Aleksandar Koire [Alexandre Koyré] je pregledao ovaj prevod) prevode *Urstiftung* kao „formation première“, a u čuvenom § 50 kao „création première“. E. Husserl, *Méditation Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1992, str. 135, 181.

kao takve – filozofije i fenomenologije: objasniti pojavnost – sprovodi se, po meni, na osnovu trećeg<sup>1</sup>.

Nužno je pažljivo pratiti desetine Levinasovih pokušaja i varijacija ove rečenice u kojima on objašnjava vezu filozofije i institucije odnosno države<sup>2</sup>. Već 1953. godine Levinas piše:

Smisliti i realizovati ljudski poredak, jeste institucionalizovati pravednu državu, koja je, sledstveno tome, mogućnost da se prevaziđu prepreke koje prete slobodi. To je jedino sredstvo da se ona zaštiti od tiranije.

Godine 1982. Levinas nastavlja:

Postoji jedno moguće slaganje između etike i države. Pravedna država će nastati od pravednika i svetitelja pre nego na osnovu propagande i proricanja<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, str. 132.

<sup>2</sup> „Institucije i sâma država mogu se pronaći uz pomoć intervencije trećeg u bliskom odnosu. Mogu li institucije proizilaziti iz definicije „čovek je čoveku vuk“, radije nego da je čovek talac drugog čoveka? Koja je razlika između institucija koje nastaju iz ograničavanja nasilja ili onih koje nastaju iz ograničavanja odgovornosti? U najmanju ruku ova: u drugom slučaju bismo se mogli pobuniti protiv institucija u ime onoga zbog čega su nastale.“ E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993, str. 211–212; E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, str. 248, 251, 256, 263; E. Levinas, *Totalité et infini*, 196, str. 276, 282, 284.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, str. 131.



Filozofija (ili teorija ili fenomenologija) treba da unese pravdu u institucije ili u državu. Na ovom mestu bih odmah postavio dva pitanja: da li je filozofija odgovorna za regulaciju nasilja („suprotstavljanje zlu silom“, „legitimnost nasilja“, „pravednost nasilja“, „nécessité éthique“, „éthiquement nécessaire“) i da li filozofija „čini“ da nasilje bude pravedno? Da li filozofija unosi element pravde u nasilje ili u rat?

Ovo pitanje zaista proistiće iz slavnih Levinasovih insistiranja (iz *Totalité et infini*) da je filozofija na zapadu proizvodila rat i da je struktuisana kao rat (naravno, nepravedni i zločinački rat). Drugo pitanje je posebno problematično: kako Levinasova filozofija popravlja (daje pravdu) institucije (državu) ili možda svetsku državu, zakone, itd.? Ovo pitanje podrazumeva odgovore na pitanja kako čitati i prevoditi danas Levinasa, kako pisati o njemu, da li i kako Levinasova teorija može da funkcioniše u anglosaksonskom prostoru i u Izraelu, u novim diskusijama o „etici rata“, o samoodbrani i odbrani civilnog stanovništva, o imunitetu civilnog stanovništva (*noncombatant*), o *permissible killing*, o asimetričnom ratu, itd.

Ako bih pokušao da skiciram jedan mali odgovor na ovo veliko pitanje o Levinasovoj intervenciji na postojeće institucije ili na jednu idealnu buduću instituciju (konačno, uvek prisutnu u filozofskom gestu), moram da počnem od neizbrisivog traga nasilja. U mesijanskim tekstovima i komentarima koji su nastali pedesetih godina (objavljeni su kasnije, tek 1963.), sasvim u harmoniji sa „ekonomskom pravdom“ (*la justice économique*) iz 1954. godine, Levinas prvi put detaljno tematizuje nasilje drugih (zlih) i mogućnost jednog pravednog nasilja.

Levinas ispituje nekoliko fragmenta iz Talmuda i dolazak trećeg (drugog, najbližeg, Mesije) „kao ličnosti što dolazi da čudesno prekine nasilja koja upravljaju ovim svetom“ (*comme une personne qui vient mettre miraculeusement fin aux violences qui régissent ce monde*)<sup>1</sup>. Osim kraja nasilja i političkog ugnjetavanja (*fin de la violence et de l'oppression politique*) u mesijanskoj epohi, Levinas posebno strahuje da li Mesija ukida siromaštvo i socijalno nasilje. Evo tih nezaboravnih rečenica:

Da li se okončanje političkih nasilja razdvaja od okončanja socijalnih nasilja? Da li Šmuel najavljuje kapitalistički raj: bez rata, bez obaveznog služenja vojnog roka, bez antisemitizma; ali pritom se ne diraju bankarski računi i socijalni problem ostaje bez rešenja? Zar paralelni tekst – jer u Talmudu postoji veliki broj paralelnih tekstova – ne upućuje na razloge koje navodi Šmuel u prilog ove teze: između mesijanskog doba i ovog ovde sveta ne postoji druga razlika osim okončanja nasilja i političkog pritiska, jer je u Bibliji napisano (Peta knjiga Mojsijeva 15. 11): ‘Jer neće biti bez siromaha u zemlji’“ (Berachoth, str. 34 b)<sup>2</sup>.

Ovaj problem otvara sledeći problem. Na koji način će nasilje i nepravda biti izbrisani? Levinas nastavlja:

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, str. 83-87.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, str. 87. U tekstu o jevrejstvu i revoluciji iz 1969. Levinas se ponovo vraća pravednom nasilju (nasilju koje završava svako buduće nasilje), nužnom nasilju protiv zla i „*Dieu des armée*“. E. Levinas, *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, str. 45.



Jer u mesijanskom trenutku treba žrtvovati zle u korist dobrih. Jer u pravednom činu preostaje nasilje koje nanosi patnju. Čak i kada je taj čin razuman, čak i kad je pravedan, on je nosilac nasilja (...) Eto zašto je neophodni angažman toliko težak za Jevrejina, eto zašto Jevrejin ne može da se angažuje a da se istog trena ne osloboди od angažmana, eto zašto mu uvek preostaže taj gorki ukus nasilja, čak i onda kada se angažuje u pravednoj stvari (*voilà pourquoi le juif ne peut pas s'engager sans se désengager aussitôt, voilà pourquoi il lui reste toujours cet arrière-goût de violence, même quand il s'engage pour une cause juste*), nikad Jevrejin ne može krenuti u rat širom raširenih zastava uz pobedničke zvuke vojne trube i blagoslov jedne Crkve<sup>1</sup>.

Levinas prvo menja perspektivu i prestaje da definiše nasilni akt kao takav. Pravedni ili ispravni akt (racionalni takođe), sadrži nasilje verovatno zato što donosi bol i patnju drugome (zlom, nepravednom). Ipak, ovo nasilje ne može da obriše ni pravda ni racionalnost. Ali, isto

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, str. 110. „Cet arrière-goût de violence“ ne postoji u prevodu na engleski jezik. „Because at the messianic moment He must sacrifice the wicked to the good. Because in the just act there is still a violence that causes suffering. Even when the act is reasonable, when the act is just, it entails violence (...) This is also why the necessary commitment is so difficult for the Jew; this is why the Jew cannot commit himself without also disengaging himself, even when he commits himself to a just cause; the Jew can never march off to war with banners unfurled, to the triumphal strains of military music and with the Church's blessing“. E. Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, 1990, str. 79-80.

tako, nasilje ne može da sakrije i zaboravi ni država, niti zajednica ili „kolona u maršu“, ni crkva ili religija. Gorčina u ustima ili ostatak nasilja u grlu – na jednom drugom mestu Levinas govori o Avramovom „preostalom (gor-kom) ukusu pepela i prašine“ (*arrière-goût de cendre et poussièr*)<sup>1</sup> – jeste uslov istinskog svedočenja da je nasilje postojalo (i da će se tek desiti) i da uvek postoji večna odgovornost za njega. Tek ovaj ostatak nasilja koji se nalazi *a priori* u svakom svedočanstvu Levinasa i koji najbolje objašnjava njegov neprestani govor o odgovornosti za drugog, može da nas uvede u ispitivanje nasilja koje drugi čini trećem ili treće drugom. Ali, ponavljam još jednom sa Levinasom, „*cet arrière-goût de violence*“ apsolutno eliminiše moj govor ili moje svedočanstvo o nasilju učinjenom nada mnom. To je velika novina Levinasa.

Želeo bih sada da navedem nekoliko rečenica iz jednog veoma poznatog intervjuja Levinasa od 28. septembra 1982. godine<sup>2</sup>. I u ovom intervjuu se pominje dr-

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996, str. 92.

<sup>2</sup> E. Levinas, „Israël: éthique et politique“, *Les Nouveaux Cahiers* 18, 1983, str. 1–8. Ovaj intervju je poslednjih godina često kritikovan u Engleskoj i Americi. Na engleski je preveden pod naslovom „Ethics and Politics“, u *The Levinas Reader*, ur. Sean Hand, London, Basil Blackwell, 1989. Kao uvod ovom prevodu na strani 288. objašnjava se geneza incidenta koji se desio 15. septembra kada su „hrišćanski vojnici masakrirali nekoliko stotina ljudi u Sabri i Šatili, palestinskom logoru, a da ih izraelske vojne snage u tome nisu sprečile. U prvom trenutku, Begin je odbio istražni postupak, izjavivši u Njujork Tajmsu, 26. septembra 1982: ‘Gojim ubija Gojima i oni odmah kreću da vešaju Jevrejina’“.

žava Izrael, Jevrejin i nasilje koje drugi čini trećem i treće drugom.

Pre i posle ovoga intervjua, sasvim sigurno u harmoniji s teškoćama konstituisanja pravedne države Izrael, Levinas počinje da govori o „mojem“ legitimnom otporu na nasilje. Godine 1977. Levinas kaže:

Moj otpor započinje u trenutku kad mi on (radi se o „drugom“, P. B.) nanosi zlo. Moj otpor započinje onda kad zlo koje mi čini nanosi trećem koji je meni bližnji (*est fait à un tiers qui est mon prochain*). Taj treći je izvor pravde, te stoga i opravdane represije; to nasilje koje podnosi treći opravdava nasilno zaustavljanje nasilja drugog<sup>1</sup>.

U intervjuu „Philosophie, Justice et Amour“ koji daje početkom oktobra 1982. (3. i 8. oktobra), Levinas pomera i obrće perspektivu:

Kada govorim o pravdi, uvodim ideju o borbi protiv zla i odvajam se od ideje neopiranja zlu. Ukoliko samo-odbrana predstavlja problem, „dželat“ je onaj koji preti bližnjem i, u tom smislu, poziva na nasilje i više nema lice (...) Tu se otvara celokupna problematika dželata: polazeći od pravde i odbrane drugog čoveka, mog bližnjeg (*mon prochain*), i nikako ne polazeći od pretnje koja mene dotiče (...) Postoji izvesni nivo nužnog nasilja koje polazi iz pravde (...) Postoji deo nasilja u državi koji može biti nosilac pravde. To ne znači da je nije potrebno izbegavati u meri u kojoj je to moguće; sve što je zamenjuje u životu među državama, sve što se može prepustiti pregovaranjima, prepustiti reči, ap-

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982, str. 134.

solutno je suštinsko, ali se ne može reći da ne postoji nasilje koje nije legitimno. (...) Drugi vas se tiče čak i onda kad mu neko treći nanosi zlo, i sledstveno tome, vi se suočavate s nužnošću pravde i izvesnog nasilja. Treći tu nije sasvim slučajno. Na izvestan način, svi drugi su prisutni u licu drugog (*tous les autres sont présents dans le visage d'autrui*) (...) 'Nudim obraz onome koji udara...' Ali, ja sam odgovoran ukoliko se moji bližnji (*prochains*) progone. Ako pripadam jednom narodu, taj narod i moji bližnji isto tako su moji bliski. Oni imaju pravo na odbranu kao i oni koji nisu moji bližnji (*Si j'appartiens à un peuple, ce peuple et mes proches sont aussi mes prochains. Ils ont droit à la défense comme ceux qui ne sont pas mes proches*)!

Još jedna Levinasova varijanta ove ideje nalazi se u intervjuu iz 1985. godine, „Violence du Visage“:

Nasilje je u osnovi opravdano kao odbrana drugog, bližnjeg (bilo da je on moj rod ili moj narod) ali ona je uvek nasilje prema nekome (*La violence est originellement justifiée comme la défense de l'autre, du prochain (fût-il mon parent ou mon peuple !), mais est violence pour quelqu'un*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Entre nous*, str. 115-116.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata morgana, 1995, str. 74. Čini mi se da se „bližnji“ (drugi u moralnom smislu (*au sens moral du terme*), kako kaže Levinas), pojavljuje prvi put u tekstu „Langage et proximité“ iz 1967. Levinas ga tada piše velikim slovom, *le Prochain*. U predgovoru knjizi *L'Au-delà du Verset: Lectures et discours talmudiques* (Paris, Minuit, 1982) koji je napisan septembra 1981. Levinas govori o „mojem“ narodu i „mojoj porodici“, koji takođe kao i stranci traže pravdu i zaštitu (oni su drugi, bliski meni i mojim bližnjima (*autres, proches i prochains*)).



Levinas nigde ne tematizuje razliku između *prochain* i *proche*. Verovatno je to prvi razlog zašto se *proche*, bliski, na engleski jezik prevodi sa „*kin*“ i kao „neko ko mi je blizak“ (*prochain* se redovno prevodi sa sused, „*neighbour*“). Međutim, *le proche*, bliski, je onaj koji mi je bliži od *le prochain* (*le proche* može da bude moj priatelj i može da bude svakako druge nacionalnosti). Levinas implicitno to kaže. Ponoviću nekoliko Levinasovih sugestija koje bi zaista mogle da budu eventualni uslovi za jedan budući tekst o glavnom Levinasovom problemu, o „samoodbrani“. Da li, i kada, i ko može ili mora da se brani od drugoga (od trećeg)?

Sve ove sugestije nalaze se u senci transformacije Levinasovog (mojeg) straha da ne povredim trećeg iz 1954. i mog strahovanja za nevinog iz 1969, u moje strahovanje za drugog (*la crainte pour autrui*) iz 1983. godine (godine su sasvim provizorne). Dakle, Levinas znatno kasnije uvodi mogućnost da neko drugi ili treći može da čini nasilje. I njegov odgovor je eksplicitan: ja sam za to odgovoran, ja moram da upotrebljavam nasilje i zaštitim drugog, ja moram da umrem za drugog i žrtvujem se za drugog, itd. Dve novine: za razliku od Hajdegera, moja briga je uvek briga za drugoga; za razliku od Hobsa [Hobbes], nužnost postojanja pravedne države (instance zaštitnika) posledica je moga straha za život i bezbednost drugoga<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Entre nous*, str. 139.

<sup>2</sup> „Radi se o državi u punom značenju tog pojma, državi s vojskom i oružjem, vojskom koja bi mogla imati obezoružavajuće, a ako je nužno, i odbrambeno značenje. Njegova nužnost je etička: radi se, u stvari, o staroj etičkoj ideji koja nalaže upravo odbranu

Levinasovi predlozi: (a) Levinas daje isto ime – bližnji, *neighbour* (*prochain*), i onome koji je moj drugi i moj treći (*tiers*); (b) *le proche*, bliski, nema nikakvo povlašćeno mesto u odnosu na onoga ko nije moj *proche* (oboje imaju pravo na odbranu (*droit à la défense*)); (c) „imati pravo na odbranu“ (*avoir le droit à la défense*) je dvosmislena formulacija: „imati pravo“ da se sâm branim ili „imati pravo“ da me neko brani; (d) povlašćeno mesto *le proche* u odnosu na *le prochain* – samo *le proche* „ima prava na odbranu“ (*avoir le droit à la défense*), Levinas definitivno poništava jer ponekad drugi napada trećeg, a nekad treći drugoga. Dakle, moj *proche* može da bude nasilan prema onome koji je samo moj *prochain*.

U intervjuu od 28. septembra 1982. godine, neposredno posle masakra civila (*non-combatant*), Levinas ponavlja ovu ideju o nasilju koje nema uvek isti pravac. Ovo je Levinasova igra ličnih zamenica koja počinje s nasiljem koje trpimo „mi“ (*nous*) ili „ja“ (*moi*), ali se definitivno završava s trpljenjem „drugih“ (*autres*).

Uopšte ne verujem da bilo koja odgovornost ima granice, da odgovornost „u meni“ može imati granice. To „ja“, ponavljam, nikad nije namireno u odnosu na drugog. Ali mislim, a potrebno je to i reći, i da svi koji nas tako žestoko napadaju, na to nemaju pravo i da, sledstveno tome, na strani tog osećanja odgovornosti sigurno postoji neograničeno mesto odbrane, jer, ne radi se uvek o „meni“ već i o mojim bliskima koji su moji

---

naših bliskih. Branimo bližnjeg onda kada branimo jevrejski narod, svaki Jevrejin posebno brani bližnjeg kada brani jevrejski narod“. E. Levinas, „Israël: éthique et politique“, 1983, str. 4.



bližnji (*car il ne s'agit pas toujours de « moi » mais de mes proches qui sont mes prochains*). Ovoj odbrani ja dajem ime politike, i to etički neophodne politike. Na strani etike postoji mesto i za politiku<sup>1</sup>.

Međutim, drugi koje treba braniti, isti su drugi od kojih treba da se brane neki drugi.

Moje određenje drugog (*l'autre*) sasvim je različito. Drugi, to je bližnji (*le prochain*), koji nije nužno blizak (*le proche*), iako isto tako može biti blizak. I u tom smislu, time što postojite za drugog, vi postojite i za bližnjeg (*le prochain*). Ali ako vaš bližnji napadne jednog drugog bližnjeg ili je prema njemu nepravedan, šta možete činiti? Tu drugost poprima drugačiju osobenost, tu u toj drugosti može se pojaviti jedan neprijatelj (*un ennemi*), ili se u najmanju ruku može pojaviti problem oko toga ko je u pravu i ko je u krivu, ko je pravedan i ko je nepravedan. Postoje ljudi koji nisu u pravu<sup>2</sup>.

„Ali ako vaš bližnji napadne jednog drugog bližnjeg ili je prema njemu nepravedan, šta možete činiti?“ (*Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire?*). Zar poreklo i granica ovog pitanja, ovog opreza i ovog oklevanja Levinasa, nije pronađeno u prethodnom objašnjenju. „Eto zašto je neophodni angažman toliko težak za Jevrejina, eto zašto Jevrejin ne može da se angažuje a da se istog trena ne oslobodi od angažmana, eto zašto mu uvek preostaje taj gorki ukus nasilja, čak i onda kada se angažuje u pravednoj stvari...“.

---

1 E. Levinas, „Israël: éthique et politique“, 1983, str. 3.

2 *Ibid.*, str.5.

## EKSTREMIST

### Filozofija hitlerizma

Ko je subjekt nasilja? Ko deluje nasilno ili ko čini ekstremno nasilje? Kako identifikovati nosioca sile i nosioca velikog nasilja, i kako zatim objasniti ovakvu jednu delatnost koju Levinas ponekad definiše kao „ekspanziju“, a ponekad, na jednom drugom mestu i znatno kasnije, kao „lošu negaciju“ (*schlechte, unbrauchbaren Negativität*; Hegel)<sup>1</sup>?

---

<sup>1</sup> „Wolzogen: Postoji međutim u *Estetici* jedno mesto gde Hegel govori o lošoj negaciji, koja ne služi ničemu, koja je „samo negativna“ (*nur Negativen*). Aušvic je bio za nas danas jedan takav primer. Levinas: Da, video sam to mesto u *Estetici*, stvari prolaze, ostaju izvan istorije, i nemaju nikakvog smisla“. „Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen E. Levinas und Ch. V. Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris“, E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, str. 137-138.

U poglavljju „Die allgemeinen Mächte des Handelns“ Hegel piše:

„Pa ipak, zlo je uopšte u sebi šturo i bez vrednosti (*kahl und gehaltilos*), jer iz njega ne postaje ništa drugo nego opet samo nešto



Izgleda da ova pitanja, koja zaista predstavljaju odmah refleksiju ili refleksije ne samo na Levinasov tekst iz 1934. godine „*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*“<sup>1</sup>, nego i na Levinasove refleksije na njegov vlastiti tekst (posebno me ovo interesuje), odmah pokreću mnogo teža i komplikovanija pitanja i probleme koji se odnose ne samo na dolazak Hitlera na vlast i „filozofiju hitlerizma“, nego i na dolazak različitih ekstremnih političkih partija (*les partis politiques extrémistes*) na vlast danas i uopšte u svim vremenima<sup>2</sup>. Dakle, da li interpretirati ili objasniti ili imenovati nešto što Levinas zove

---

negativno (*als selber nur Negatives*), kao što su razaranja i nesreće, dok prava umetnost treba da nam pruži prizor neke harmonije u sebi“. G. W. F. Hegel, *Estetika*, Beograd, Bigz, str. 220. G. W. F. Hegel, *Werkausgabe*, t. 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, str. 288-289.

<sup>1</sup> Ovaj tekst je objavljen prvi put 1934. u časopisu *Esprit*. Koristim izdanje E. Levinas, *Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlerisme*, sa pogовором M. Abensour, Paris, Rivages, 1997, str. 7-24. Levinasov tekst je na engleski preveden 1990, zajedno sa Levinasovom uvodnom beleškom u formi pisma uredniku profesoru Davidsonu, 28. Mart 1990. E. Levinas, „Reflections on the Philosophy of Hitlerism“, *Critical Inquiry*, god. 17, jesen 1990, str. 64-71. E. Levinas, *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, sa esejom Mihela Abensura, prevod D. Milošević, Beograd, Filip Višnjić, 2000, str. 5-15.

<sup>2</sup> „Il est difficile de ne pas remarquer que les partis politiques extrémistes, puissants en Allemagne aujourd'hui, sont fascinés par cette notion de spiritualité“. E. Levinas, „La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande“ (1933), *Cité*, br. 25, 2006, str. 132. Ovaj tekst je prevod Levinasovog teksta koji je objavljen na litvanskom 1933. u časopisu *Vairas*, Kaunas, god. 7, br. 5, str. 271-280.

„le mal élémental“<sup>1</sup> i, u isti mah, identifikovati veliku opasnost i anticipirati neverovatne zločine koji će uslediti, može da predstavlja kraj intelektualnog angažmana, ispunjen zadatak filozofa i dovoljni razlog za postojanje filozofije? Naime, Levinas „filozof“, jedan svakako novi i drugačiji filozof, 1934. pokazuje granice različitih ideologija (pre svih liberalizma<sup>2</sup>) i zapadne filozofije, koje ne samo što nas nisu zaštitile od mogućnosti da se pojavi figura ekstremiste i „filozofije ekstremizma“, nego su ih na ovaj ili onaj način proizvele. U isto vreme, Levinasov slavni i komplikovani tekst „Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme“ ne uspeva, ili nije uspeo da spreči strašno nasilje koje uskoro sledi i trajaće više od deset godina, niti da mobiliše u borbi protiv nacizma kako intelektualce (čitaoce) u svom vremenu, tako i prijatelje i mlade ljude (hrišćansku i jevrejsku mladost).

Zašto?

Čini mi se da bi ispitivanje, možda nepromišljeno i možda neprimereno i opasno, jedne sasvim imaginarne odgovornosti Levinasa (i ne samo Levinasa, ili upravo najmanje Levinasa), moglo, u najmanjoj meri, na ovaj ili onaj način da spreči današnja potpuno nekritička čitanja i provizorna tumačenja tekstova kao što je „Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma“. Dakle, zašto

---

<sup>1</sup> Pismo uredniku profesoru Davidson, 28. Mart 1990, *Critical Inquiry*, str. 63.

<sup>2</sup> Otpor prema liberalizmu Levinas pominje i više od pola veka kasnije u „post-scriptumu“ prevoda „Refleksija“ na engleski jezik.



identifikacija i detektovanje jedne ekstremne filozofije, u ovom slučaju Hitlera i njegovih sledbenika, ne podrazumeva automatski poziv na otpor i suprotstavljanje, na preventivnu borbu i pobedu? Preciznije, da li nekakva specifična konstrukcija teksta o filozofiji hitlerizma, stil i različite implikacije i veze s nekim drugim Levinasovim (i ne samo njegovim) tekstovima, nužno ne mogu da objave opasnost, a onda i da pozovu na suprotstavljanje zlu, na suprotstavljanje zlu silom? Kako pozvati na oprez ili borbu protiv nadirućeg i nadimajućeg zla, u isti mah prepoznaјući ga i tematizujući ga?

Moja namera se ipak ne sastoji samo u tome da ovaj Levinasov tekst pridružim velikoj grupi komplikovanih i mutnih tekstova (neki od njih su svakako Benjaminovi „Kritika nasilja“ ili „Destruktivni karakter“) i knjiga o nasilju koje i danas preterano čitamo i interpretiramo pokušavajući, uvek bezuspešno, da ih segmentiramo i opravdamo njihov cilj, niti da mladoga Levinasa iz tridesetih godina suprotstavim Levinasu koji veoma precizno razlikuje sunarodnika i suseda i opravdava nasilje protiv onoga koji mom (našem) sunarodniku nанosi povredu i bol. Postojanje države Izrael u vreme kada se profiliše „filozofija hitlerizma“ svakako bi odredilo i poremetilo i ideju o ovoj filozofiji i eventualni Levinasov tekst iz 1934, ali bi sada bilo potpuno nepravilno reći da je Levinasova teorija nasilja i odgovornosti evoluirala isključivo zbog postojanja ove države. Takođe, moja namera svakako nije ni da *ad hoc* dovedem u pitanje jednu ovaku skicu i konstrukciju „*la philosophie de*

*I'hitlérisme*“, koja ne samo što je potpuno neutemeljena (da postoji jedna takva „disciplinovana filozofija“ ona bi već u vreme kada Levinas piše svoj tekst bila precizno tematizovana od strane stotine različitih nemačkih „školskih“ i sistematičnih „filozofa“ koji u to vreme veličaju rasu, krv i *Führer-a*), nego je i savršeno privlačna kao potpuno fiktivna i nepostojeća. Ova póslednja primedba se ne odnosi samo na optimiste, na različite ekstremne nacionaliste i *skinheads-e*, koji se nalaze uvek u publici kada se javno interpretira ovaj Levinasov tekst, nego na određene Levinasove mistifikacije i spiritualizacije („elementalizacije“) jednog sirovog i praktično, siromašnog fenomena.

Argument ili skica jednog potpuno neobrađenog dokaza koji bih pokušao da izložim tako što ću nabrojati nekoliko misli (refleksija) o Levinasovom gestu, odnosi se na kontekst u kome se konstruiše Levinasova teorija o drugom. Naime, ne postoji kod Levinasa ideja o suprotstavljanju nacizmu, jednostavno jer on u tom periodu isključivo brani postojanje jevrejskstva. Onoliko koliko Levinas spiritualizuje hitlerizam, u toj istoj meri mistikuje jevrejskstvo. U tom smislu hitlerizam i jevrejskstvo su komplementarni, te stoga jedno drugom daju legitimitet. Drugim rečima, „filozofija hitlerizma“ prevashodno služi da bi se konstituisalo jevrejskstvo. Na ovaj način je sasvim nehotice umanjena ekstremna opasnost nacizma koja pogarda ili koja će uskoro pogoditi svakog Jevrejina (ili hrišćanina) pojedinačno, te je tako realno zlo izgubilo svoju dovoljnu konkretnost i elementarnost.

Evo nekoliko refleksija koje, čini mi se, mogu takođe da doprinesu i novim rekonstrukcijama Levinasove skice filozofije hitlerizma:

Konkretno, realno. Bez obzira što se u veoma kratkom Levinasovom tekstu reči „konkretno“, „realnost“ i „realno“ pominju zaista mnogo puta (na ovaj ili onaj način „konkretno“ je i „prvi označitelj“ ovoga teksta), nijima je potpuno oduzet sadržaj i značenje koje imaju u kolokvijalnoj upotrebi ili u svom etimološkom poreklu (konkretno je ono što je najbliže i što se razvija ili menja „ispred“ svih nas). Naime, verovatno se osnovna mistifikatorska intervencija Levinasa sastoji u tome što on insistira da ono što *izgleda kao da je* realno i konkretno, ili što bi trebalo da zaista *jeste* konkretno i realistično, zapravo to nije (krv, telo, rasa, „biologije“, bol, sirovost, čovek, „elementarna osećanja“). Neko ko bude imao nameru da precizno razmotri ove zaista komplikovane i potpuno nepravilne upotrebe ovih izraza u Levinasovim rečenicama, morao bi da, pre svega, ovu zbruku uprosti tako što će razdvojiti nekakvo, Levinasovo, razumevanje konkretnog u svetlu fenomenologije i Huserla iz knjige *Teorija intuicije u Husserlovoj fenomenologiji*<sup>1</sup> od epohe,

<sup>1</sup> „Konkretno“ nema samo instrumentalni značaj u ovoj knjizi gde se pojavljuje nebrojeno puta, niti je „konkretno“ deo metodološkog aspekta izvodenja „fenomenološke operacije“, nego je konkretno pojam (*concept*) koji sprovodi „*la délimitation de l'être*“ ili ima ključnu ulogu u prevazilaženju teorije suština (*théorie des essences*) i realizovanju uslova egzistencije (*les conditions de l'existence*). E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie*.

konteksta, ili neprocenjivog značaja koju reč „konkretno“ ima upravo unutar „nemačke“ filozofije i prava toga vremena (kod Karla Larenca [Karl Larenz] ili Šmita, na primer). Levinasov pronalazak „konkretnog“ i „biološkog“ momenta u filozofiji hitlerizma, potom umanjivanje važnosti „biološkog“, „krvi“ ili „rase“, u neprestanoj je koliziji, takođe, sa značajem koji ovi pojmovi predstavljaju za konstituciju jevrejskstva.

Spiritualno. Bez obzira na Levinasove pozniye upotrebe i analize „metafizičke“ ili „spiritualne“ prirode ili suštine antisemitizma, tekstu o filozofiji hitlerizma neposredno prethodi tekst o razumevanju i razlikovanju spiritualnog unutar francuske i nemačke kulture. Preciznije, ovaj tekst koji je izvorno napisan na litvanskom, a nedavno preveden na francuski jezik, praktično predstavlja uvod u „Refleksije“. Osim različitih uprošćavanja i nepreciznih tvrdnji („Nemačka kultura je naslednik bilo antičke, bilo francuske tradicije“; „Francuzi ne prave filozofiju (*ne font pas de la philosophie*) u njihovim pornografskim romanima“, za razliku od Nemaca, u čijim se romanima sličnog žanra mešaju spiritualno i telesno; spiritualno je pronađeno u nemačkom romantizmu, psihoanalizi (!), Heideggerovoj egzistenciji i egzistencijalnoj filozofiji, itd.!), Levinas u ovom tekstu ponovo upotrebljava fantastične sintagme: „Nemci polaze od *l'existence*

---

gie de Husserl, Paris, Vrin, 1930, str. 168

<sup>1</sup> E. Levinas, „La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande“ (1933), *Cité*, str. 129-132.



*spirituelle concrète*“, za razliku od Francuza koji odvajaju telo od duše (Dekart); ili, Hajdegerov izbor reči „*existence*“ imao je za cilj da dâ značaj „konkretnosti duše i njenoj dramskoj osobenosti“ (*concrétude de l'âme et son caractère dramatique*). Levinas piše:

Teško je ne primetiti da su ekstremne političke partije, danas moćne u Nemačkoj, fascinirane pojmom spiritualnost (*spiritualité*). One se ne uzdaju u razum, jer se on suprotstavlja njihovoj vitalnosti; one ne slušaju razum koji kaže „da“ u trenutku kada čitavo njihovo postojanje (*existence*) kaže „ne“. Nemci veruju da je bol realnija od razuma koji želi da uguši bol, i da istina ne proizilazi iz celovitog sagledavanja večnih ideja, već ona jeste užasavajući krik egzistencije (*existence*) u borbi za svoj opstanak. Lako je zaboraviti sebe samoga i izgubiti ravnotežu zamišljajući da se osluškuje mistički glas (*la voix mystique*) iz dna svoje duše. Istina je da se ovde radi o deformaciji nemačkog idealja, ali interesantno je podvući da se, čak i u svojim lutanjima (*errements*), ovaj ideal suprotstavlja zastranjivanjima (*égarements*) i manama francuske duše<sup>1</sup>.

Problem nije samo u tome što Levinas nikada dovoljno ozbiljno neće analizirati ove deformacije „nemačkog idealja“ – hitlerizam je tome nasuprot plod kontinuiteta, a u nemačkom romantizmu, koji on često pominje, mogu se već naslutiti i prepoznati različiti sirovi i ekstremni elementi – već je problem u Levinasovom razumevanju spiritualnog i koliziji koja postoji između ovog

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, str. 132.

„mističkog“ elementa (vrtoglavice), koji svakako najavljuje neprilagođenost „nemačkog“ u svetu i uvek spremnu volju za napuštanjem sveta, i Levinasovog insistiranja na „les mystérieuses voix du sang i blizini tela“ kao „suštini (nemačkog) čoveka, koja (suština) više nije u slobodi nego u nekoj vrsti okovanosti (*une espèce d'enchaînement*)“. Mistički element ili slobodarski zamah spiritualnog, koji je svakako jedna od važnih karakteristika „nemačkog“ idealta, tako je bez dovoljnog razloga „konkretizovan“ isključivo u telu i telesnom, a onda i u paganizmu.

Izbavljenje. Umaći samom sebi. „Paganizam je radikalna nemoć da se izade iz sveta“ (*Le paganisme est une impuissance radicale de sortir du monde*)<sup>2</sup>. Ono što je u filozofiji hitlerizma nemoguće – „moć da se umakne samome sebi“ (*le pouvoir d'échapper à soi-même*)<sup>3</sup> – postaje ključna vrlina i istinska prednost jevrejskstva. Ovo zapožanje otvara sledeći veliki problem, koji veoma dobro može da se rekonstruiše u prvim Levinasovim refleksijama na tekst „Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme“. Radi se o radovima koje Levinas objavljuje 1935. u časopisu *Paix et Droit*, kao i o poznatom tekstu

<sup>1</sup> E. Levinas, *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, str. 12; E. Levinas, *Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlerisme*, str. 19.

<sup>2</sup> E. Levinas, „L'actualité de Maïmonide“, *Paix et Droit*, br. 4, 1935, str. 6-7.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, str. 14; E. Levinas, *Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlerisme*, str. 21.



iz 1935. „De l'évasion“<sup>1</sup>. Naime, šta je zapravo „rezultat“ teksta o filozofiji hitlerizma iz 1934. godine i koji su prvi odgovori Levinasa na dijagnozu o stanju u Nemačkoj u kojoj je jedna ekstremna politička partija upravo došla na vlast? Kada Levinas opiše funkciju i značaj tela u nacizmu, u finalu teksta „Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme“, on veoma naglo, služeći se različitim asocijacijama (Zaratustra, mistička i krvna zajednica), prelazi na razlikovanje ideje univerzalnosti i ideje ekspanzije. Filozofija hitlerizma se rasprostire (*propagation*) i širi kao „ekspanzija jedne sile“ (*l'expansion d'une force*) (dakle, ne kao što se šire ideje i znanje), obrazuje na takav način zajednicu „gospodara“ (*maîtres*), potčinjava sve oko sebe i direktno implicira rat i osvajanje. Filozofija hitlerizma, kaže na kraju Levinas, dovodi u pitanje ono prvo i osnovno – čovekovu čovečnost (*l'humanité même de l'homme*)<sup>2</sup>. Rasizam, ključ „filozofije hitlerizma“, reč koju Levinas upotrebljava u poslednjem odlomku svoga teksta, ne suprotstavlja se samo svim osnovnim tekovinama zapada, nego ugrožava suštinu čoveka – čovečnost („u pitanju je“ atribut). Ovaj filozofski gest na kraju teksta – nije ugrožen samo Jevrejin ili hrišćanin, čovek gra-

---

<sup>1</sup> E. Levinas, „De l'évasion“, *Recherches philosophiques*, t. 5, 1935-1936. Ovaj tekst je kasnije objavljen kao knjiga sa velikim predgovorom koji je napisao Jacques Rolland. E. Levinas, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, str. 15; E. Levinas, *Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlerisme*, str. 24.

đanin, demokrata, vernik, liberal, komunista, ili u množini, nisu ugroženi ljudi, svi ljudi na zapadu i ne samo na zapadu – da je „dovedeno u pitanje“ (*qui est en cause*) (i to je *par excellence* filozofski trik) ono po čemu čovek jeste čovek, paradoksalno, na neki način sputava dramu i opasnost koju je Levinas genijalno naslutio, umesto da je pojačava. Interesanto je da se Levinas u mesecima koji dolaze posle pisanja i objavljivanja ovoga teksta bavi tematizacijom napuštanja sveta i izbavljenja – ponovimo, sveta, u kojem je veoma jasno uočen subjekt ekstremnog nasilja koji dovodi u pitanje isti taj svet. Ipak, ovom „napuštanju“ sveta i izbavljenju od sveta kao suštini jevrejstva, prethodi velika drama i opasnost da se pred hitlerizmom i rasizmom napusti jevrejstvo. Hitlerizam je ispit koji onemogućava da se pobegne iz jevrejstva (*On ne peut plus le fuir*<sup>1</sup>), iako rasizam predstavlja ispit ili problem, priznaje Levinas, koji je nemoguće rešiti (*résoudre*), već možda samo prevazići (*surmonter*) ili zapravo izbeći (*Le racisme est indigne de réfutation*). U završnom odlomku teksta „L’inspiration religieuse de l’Alliance“ moguće je primetiti oklevanja i nedoumice koje muče Levinasa i, očigledno, tadašnju jevrejsku zajednicu u Francuskoj (i naravno, ne samo u Francuskoj). Levinas piše:

(Taj savez) je na rubu vrtoglave praznine od trenutka od kada je s varvarskim i primitivnim simbolom rase – jedinim koji bi jednom obožavatelju Tora mo-

---

<sup>1</sup> E. Levinas, „L’inspiration religieuse de l’Alliance“, *Paix et Droit*, br. 8, 1935, str. 4.



gao prevesti povezanost s duhovnom sudbinom – Hitler podsetio da je nemoguće napustiti jevrejstvo. Da li bi trebalo, ne bi li izmakli pred tim ponorom, da se odreknemo te sudbine i postanemo sledbenici onoga koji ljudima nudi samo zemaljsku dobrobit? Zar težak put na koji nas upućuje savez, ne bi mogao da pruži savremenom Jevrejinu, pocepanom iznutra, jedinstvo i smisao? Zar obožavana institucija (saveza) nema uvek pravo da priziva jevrejsku omladinu, koja, više nego ikada, oseća žed za tim, istovremeno realističnim i herojskim idealizmom koji danas nazivamo *mistikom*?<sup>1</sup>

Princip ličnosti i mnoštvenosti. Mnogo godina posle „Refleksija“, Levinas ponovo čita svoju skicu iz tridesetih i inkorporira je u svoju glavnu knjigu *Totalité et infini*. Nejasno je kako različiti komentatori (Abensur [Abensour] je bio jedan od prvih) nisu primetili način na koji se Levinas vraća „rasističkoj filozofiji“ (hitlerizam je transformisan u rasizam), jer je zaista bilo dovoljno zapitati se o veličini i sadržaju jedne fusnote i razlogu njenog

<sup>1</sup> „Celle-ci se penche sur un vide vertigineux depuis que dans le symbole barbare et primitif de race – le seul qui pour un adorateur de Thor puisse traduire l'attachement à une destinée spirituelle – Hitler a rappelé que l'on ne déserte pas le judaïsme. Faut-il que, pour échapper à ce vertige, nous renoncions à cette destinée et devissions les disciples de celui qui ne propose aux hommes qu'un lot terrestre? La voie difficile que nous indique l'Alliance ne peut-elle pas donner aux déchirements intérieurs que connaît le juif contemporain, une unité et un sens? La vénérable institution ne se trouve-t-elle pas toujours en droit de faire appel à la jeunesse juive, qui, plus que jamais, ressent la soif de cet idéalisme à la fois réaliste et héroïque que l'on appelle aujourd'hui la mystique?“ E. Levinas, „L'inspiration religieuse de l'Alliance“, str. 4.

postojanja u knjizi u kojoj fusnota praktično ni nema. U poglavlju „Ja užitka nije ni biološko ni sociološko“ (6. *Le moi de la jouissance n'est ni biologique ni sociologique*) knjige *Totalitet i beskonačno*, Levinas, govoreći o oduševljenju biološkim životom ličnosti (*l'exaltation de la vie biologique la personne*), upućuje na knjigu izvesnog Kurta Šilinga [Kurt Schilling] iz 1939. godine<sup>1</sup> i piše:

Prema ovoj knjizi, tipičnoj za rasističku filozofiju (*philosophie raciste*), individualnost i društvenost (*socialité*) bi bili događaji života što prethode individuama i stvaraju ih da bi se bolje prilagodile i mogle živeti. U toj filozofiji nedostaje koncept sreće sa onim što podseća na individualno. Beda – *not* – preti životu. Država je jedna organizacija tog mnoštva koja omogućava život. Ličnost (*personne*) do kraja ostaje – čak i kao upravnik (*chef*) – u službi života i stvaranja života. Pravi princip ličnosti (*personnalité*) nije nikada cilj<sup>2</sup>.

U potpuno drugačijem kontekstu i s pronađenim drugim (sreća o kojoj govori Levinas se odnosi na susret s drugim kao takvim, s drugim u svojoj drugosti), Levinas sada pokazuje manjkavosti kako filozofije hitlerizma

---

<sup>1</sup> K. Schilling, *Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1939. Šiling je bio profesor filozofije na Univerzitetu u Minhenu. Levinas čita posebno treći deo knjige, poglavljje 8 „Der Mensch als Person. Das Recht und seine Entstehung“ u kome se opisuje odnos ličnosti i države kao institucije.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, str. 125; E. Levinas, *Totalitet i beskonačno*, str. 104-105. Blago korigujem ovaj prevod.

(biološko Ja), tako i liberalizma (sociološko Ja). Konkretna mnoštvenost ili konkretna zajednica (i ovde se pojavljuje reč „konkretno“) koju Levinas najavljuje u ovom poglavlju knjige *Totalité et infini*, to jest samo konkretna zajednica istinskih ličnosti, mogla bi da se suprotstavi ekstremnom nasilju, ali i da bude spremna za kolektivnu ili institucionalnu odgovornost. Naravno, uvek ostaje otvorenno pitanje o poziciji države – kao nosioca ekstremnog nasilja i kao zaštitnika od njega.



## ODGOVORAN

### Uračunljivost i uračunljiva grupa

Pojam uračunljivosti (*imputacija, imputatio*) bi mogao da spoji dva para pojmove čiju različitost bih da razmotrim: „kolektivna odgovornost i mir“, i „kolektivna odgovornost i rat“. Kolektivna odgovornost nije jedini uslov, ali je jedan od uslova (dodatni uslov, iako ponekad mislim da je poslednji ili bezuslovni uslov) koji donose mir. Ako ima kolektivne odgovornosti, onda ima mira, ili preciznije, ako se već postojećim uslovima koji vode miru i postojećim vrstama odgovornosti (individualna odgovornost je bez svake sumnje prva i osnovna) doda i kolektivna odgovornost, onda prisustvujemo procesu koji umiruje i donosi mir. Kako? Na koji način?

Poreklo nepreciznosti ili nemogućnosti da se ovo pitanje razreši, ne nalazi se samo u teškoći da se pokaze kako i da li uslov i uslovljavanje „rade“ između ova dva polja. Izgleda da je mnogo problematičnije pokazati, odnosno klasifikovati, sve teškoće u određenjima i kolektivne odgovornosti i mira. Osim toga, postoji ključna

asimetrija u upotrebama i investicijama: dok su se teorije o mogućnosti ili nemogućnosti „kolektivne odgovornosti“, posle poslednjih velikih i malih ratova u prošlom i ovom veku, veoma razvijale i neprestano dopunjavale, „mir“ je uvek ostajao u senci velikih i uvek interesantnih diskusija o *just and unjust wars* ili o *ethics of war*!. Ostavljajući sada sasvim u drugom planu veoma komplikovane istorije konstruisanja i dekonstruisanja „kolektivne odgovornosti“<sup>2</sup>, uveo bih nekoliko sasvim pre-

---

<sup>1</sup> Nisam siguran da je danas moguće slediti dilemu Kelsena o „miru (ostvarenom) kroz silu ili o miru (ostvarenom) kroz zakon“ (*peace through force or through law*) ili sledeću njegovu definiciju: „Mir je stanje koje karakteriše odsustvo sile“ (*peace is state characterized by the absence of force*). U povelji Ujedinjenih nacija, mir uopšte nije eksplicitno definisan, već nasuprot postoji negativna definicija mira (izostanak rata ili izostanak međudržavnog sukoba (*the lack of war or the lack of interstate war*), a ne pozitivna. Jedini novi pokušaj mišljenja mira predstavlja skica „velike teorije o miru“ (*grand theory of peace*) japanskog profesora Shin Chiba o kojoj je nedavno pisao i Ričard Folk [Richard Falk].

<sup>2</sup> Čini mi se da je veoma teško konstruisati jedno istraživanje koje bi moglo da obuhvati sasvim raznolike pokušaje definisanja kolektiva i (kolektivne) odgovornosti tokom istorije mišljenja i delovanja. Jedna ovakva avantura bi morala da uzme u obzir različite tematizacije samo-odgovornosti (od Huserlove „Meditation über die Idee eines individuellen und Gemeinschaftslebens in absoluter Selbsverantwortung“ i Veberovih slavnih rečenica o odgovornosti, do Vajšedela [Weischedel], Ingardena, Jonasa ili Levinasa) ili radove Hane Arent (pre svega tekst „Collective Responsibility“ iz 1968. u kome se ona pita o poreklu ove ideje i razlikuje je od kolektivne krivice; Margaret Gilbert je implicitno veoma lako dovela u pitanje zaključke Arendt. Cf. M. Gilbert, „Group Wrongs and Guilt Feelings“, *The Journal of Ethics*, god. 1, 1997, str. 65-84). Ipak, siguran sam da su danas moralni argumenti uspeli da nadjačaju argumente

liminarnih zapažanja koja bi možda mogla da opravdaju veličinu i komplikovanost ovoga zadatka. Dakle, namera mi je da pokušam da vezu između odgovornih članova jednog „odgovornog“ kolektiva ili grupe – ova veza odmah prepostavlja mir, „mirna“ je, odvija se u miru, kao što i najavljuje mir između grupa i institucija, novi globalni mir (Marta Nasbaul [Martha Nussbaum] je sintagmi „*global responsibility*“ dala prednost nad nekim drugim) – objasnim evocirajući Kantovu interpretaciju alternativnog termina za odgovornost (*responsibility* ili za *accountability*), termina die *Zurechnung (imputatio)*<sup>1</sup>. Namera mi je, isto tako, da pokušam da „imputiram“ Kantu jednu ideju ili da pokažem da njegova fikcija o postojanju neke više instance (čovečanstva, boga ili sveta) pred kojom smo svi odgovorni (ili u koju *de facto*, a ne *de jure*, „imputiramo“ sami sebi), predstavlja preambulu za svako buduće uračunavanje grupi ili kolektivu. Samoodgovorno pristajanje na zajedničku odgovornost svih, moglo bi da institucionalizuje grupu koja je onda uračunljiva (*imputable, ascribable, attributable, Zurechnungsfähig*), a ova operacija bi mogla da vodi miru. Dakle, institucionalizacija mira (pokušavam da u ovom

---

koji dolaze iz filozofije jezika i metafizike. Danas je veoma teško proglašiti za besmislene iskaze kao što su: „nacija ili država X je napadnuta“; „tim je poentirao“; „upravni odbor je isključio osobu X“ ili „firma X je producirala X“. Zato je polje „kolektivne odgovornosti“ veoma pogodno sa plodni susret kontinentalne i anglosaksonske tradicije u filozofiranju.

<sup>1</sup> O ovom pojmu su važne stranice napisali Kelsen i Joakim Hruška [Joackim Hruschka], a u porodici pojmljova kojima i ovaj pojam pripada nalaze se i *attribution, shift, inculpation* itd.

trenutku zaobiđem Kantovu formulaciju da mir „mora da se ustanovi ili institucionalizuje“ (*muss also gestiftet werden*) podrazumeva prvo da se proces imputacije sprovodi na svim nivoima društva (biti odgovoran znači biti autor, agent, onaj koji prihvata svoje akte za svoje i za zajedničke u isto vreme). Šteta od neuračunjivog (*unzurechnungsfähig* ili *unimputable*) pojedinca – to nije samo onaj koji odbija da prihvati ono što je uradio nego, paradoksalno, i onaj koji odbija da *a priori* prihvati i ono što nije uradio<sup>1</sup> – mogla bi da se umanji samo ukoliko bi preventivno postojao pristanak svih da su deo čovečanstva (a onda i deo institucije, korporacije, grupe, nacije, države, itd.)<sup>2</sup>. Ako bi akt onoga koji odbija da prihvati kao svoje vlastito i ono što nije učinio, imenovali kao primitivnu ili varvarsku neodgovornost (parafraziram Luisovu [H. D. Lewis], i ne samo njegovu, poznatu definiciju kolektivne odgovornosti)<sup>3</sup>, čini mi se da bi tek na taj način mogli da izvršimo istinsku rekonstrukciju našeg pojma kolektiva<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> *A priori*, to znači zajedno sa drugima, svi zajedno. *A priori* pretpostavlja zajednicu.

<sup>2</sup> U jednom drugačijem kontekstu, kolektivna odgovornost kao preventivni institut može da značajno smanji različite štete u društvu. Virdžinia Held [Virginia Held] piše: „(...) ones I have suggested as central: a practice in which people see themselves as sharing responsibility will decrease the enormous harms that groups bring about“. V. Held, „Group Responsibility for Ethnic Conflict“, *The Journal of Ethics*, br. 6, 2002, str. 166.

<sup>3</sup> H. D. Lewis, „Collective Responsibility“, *Collective Responsibility*, ur. L. May & S. Hoffman, Lanham, Rowman and Littlefield, 1991, str. 17.

<sup>4</sup> Uputio bih ovde na nekoliko novih i veoma uspelih pokušaja redefinisanja kolektiva: M. McKenna, „Collective Responsibility

kao i teorije identiteta grupe odnosno suverenosti države i svetske vlasti. Institucije su neuračunljive (ili „supstancialno“ neodgovorne – veoma neoprezno i po analogiji upotrebljavam ovde slavnu Skenlonovu [Scanlon] sintagmu) zato što su hijerarhijski organizovane. Neodgovorni pojedinci na vlasti „čuvaju“ identitet (suverenost) svojih institucija ili (a) žrtvujući svoje delove (insistirajući da su pojedinci odgovorni) ili (b) sprečavajući otpor i nepoverenje pojedinaca koji bi hteli da podele i prihvate odgovornost svih.

Negacija koja postoji u reči „nepoverenje“ (ovu reč samo na ovom mestu pominjem), mogla bi da bude zgodna da bih se približio Kantu iz jedne drugačije perspektive. Radi se o prvoj sceni odgovornosti ili neodgovornosti.

„Nisam ja“.

„Nisam ja“, „nismo mi ovo učinili“, „nisam ja ili nismo mi autori“, „nismo mi pred kompjuterom“ (*com + putare*), „ne računajte da smo uračunljivi“, „ne teretite nas“, „nismo mi odgovorni“...

Pra-oblik i početna tajna svake (ne)odgovornosti i svakog odgovora jeste odbijanje kao prebacivanje tereta odgovora i odgovornosti na nekoga drugog ili na nešto

---

and the Agent Meaning Theory“, ur. P. A. French & H. K. Wettstein, *Shared Intentions and Collective Responsibility*, *Midwest Studies in Philosophy*, god. 30, str. 17; M. Gilbert, „Who's to Blame? Collective Moral Responsibility and its Implications for Group Members“, *ibid*, str. 95-96 (ovaj tekst je nedavno preveden na nemački jezik u knjizi *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, ur. D. Gerber & V. Zanetti, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, str. 31-66).

drugo koje se ne može odazvati, odgovoriti, odgovarati ili *snositi* odgovornost. Prekid odgovornosti i traganja za odgovornim autorom jednog čina, Ambroz Birs [Ambrose Bierce] u svom *Devil's Dictionary*, opisuje kao ključ i prvu odrednicu imenice „odgovornost“ (*responsibility*).

*RESPONSIBILITY(n.): A detachable burden easily shifted to the shoulders of God, Fate, Fortune, Luck or one's neighbor. In the days of astrology it was customary to unload it upon a star.*

Moje prvo pitanje jeste da li možemo ovde dodati i uvek neizvesne entitete kao što su grupa, država, institucija, korporacija, itd.?

Ako postoji grupa i ako na osnovu toga proističe odgovornost koja je podeljena između njenih članova<sup>1</sup> (i dalje je svako odgovoran za svoj individualni udeo u grupi), na koji način ta grupa može da predstavi samu sebe, obznani svoju odgovornost i sebe kao autora jednog čina? Ili, kako grupa odriče svoje autorstvo ili koautorstvo (ko je uopšte „jedinka“ koja je u stanju da izgovori, u množini: „Nismo mi“)? Kako grupi pripisati ili uračunati jedan događaj? Kako grupa potpisuje svoje autorstvo i kako prihvata odgovornost, zadržavajući u isto vreme odgovornost svakog dela grupe ponaosob?

Kako biti i *individualno* i *kolektivno* odgovoran (u isti mah)?

---

<sup>1</sup> Ingarden ovo zove *geteilte Mitverantwortung*. R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, Stuttgart, Reclam, 1970, str. 23.

Dakle, ovaj „đavolji put“ uvek počinje sa odricanjem deteta (ludaka, bolesnika, slabića (*imbecillus*)) da bude u blizini i da *prihvati*, da *zapamti*<sup>1</sup> i da *prizna svoj vlastiti* čin ili događaj koji je sam proizveo („Nisam ja ovo uradio“ – „on ili ona ili oni (su to uradili/a)“; „ne znam ko je to uradio“, itd.) i nastavlja se zadobijanjem svesti i slobode i „izvanredne privilegije odgovornosti“ (*ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit*)<sup>2</sup>. Na kraju puta, tokom kojeg se dalje osvaja i oblikuje identitet ili suverenitet grupe, zajednice, nacije, naroda, države, sveta i njihove odgovornosti, verovatno treba da se neprestano održava i afirmise snaga veznika „i“ – „individualna i kolektivna odgovornost“<sup>3</sup>.

Da li je moguće pronaći uslove i okvire unutar kojih kolektivna odgovornost može da poseduje, ne puku prednost, nego upravo simetričnost u odnosu na individualnu odgovornost?

Prvo, grupna ili kolektivna odgovornost ne treba da zamenjuje, nego da upotpunjuje individualnu odgovornost. Grupna odgovornost bez individualne, sakriva autore događaja i radnji, ograničava znanje i istoriju, i *de facto* uništava svaku odgovornost. Individualna odgovornost bez kolektivne, isključuje i žrtvuje delove jed-

<sup>1</sup> O „Unterbrechung des Gedächtnisses“ piše Ingarden. R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, Stuttgart, Reclam, 1970, str. 56-57.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, „Zweite Abhandlung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes“, § 2.

<sup>3</sup> Ingarden opisuje situaciju u kojoj više njih učestvuje u jednoj delatnosti. R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, 1970, str. 23-24.

ne zajednice u ime njenog uvek manjkavog integriteta i jedinstva. „Deliti (*share*) odgovornost“ podrazumeva da je svako individualno odgovoran i da su istovremeno svi zajedno odgovorni kao jedan.

Drugo, „podela“ uvodi broj, količinu, račun, stepen i meru odgovornosti (ili, na primer, meru i samerljivost, „procentualnost“ odgovornosti ili „procentualnost“ suverenosti!). Rekonstrukcija figure „odgovornosti“ je stoga višestruka: (a) „odgovornost“ je izvedena iz postupka „imputiranja“ (uračunavanja, ubrojavanja, i sabiranja) jedne radnje ili jednog događaja, nekom zbiru pravila (zakon) i nekom subjektu kao počiniocu; (b) subjekt ne mora nužno da bude jedan i jedinstven (individualan)<sup>2</sup>; (c) odnos dela ili delova i celine (skupa) jeste osnovna karakteristika.

---

<sup>1</sup> U prvim velikim otporima prema strašnim kaznama i prema „kolektivnim“ odgovornostima, kod Avrama (*Postanje 18:20*) ili Mojsije (*Brojevi 16*), uvek je u pitanju „broj“. Na primer, u slučaju Sodome i Gomore, koliko je potrebno da jedan grad ima dobroih ljudi (10?) da bi bilo sprečeno njegovo totalno uništenje? V. Held piše: „*Moral responsibility does have degrees. While we may be required in cases of legal responsibility to conclude that persons are either legally responsible, or not, we should resist such rigidity in moral contexts. It is more appropriate to assess degrees of responsibility and degrees of sharing responsibility for the wrongs for which our groups are to blame*“ V. Held, „Group Responsibility for Ethnic Conflict“, str. 168.

<sup>2</sup> Ovaj stav je potpuno suprotan od teorije Ingardena ili, u jednom drugačijem kontekstu, od Jan Narvesona: „Individuals or agents are the fundamental (ključni) units of responsibility. Only individuals have moral agency. (...) No one else can be morally responsible for what they do“ J. Narveson, „Collective Responsibility“, *The Journal of Ethics*, br. 6, 2002, str. 179.

ristika „odgovornosti“; (d) reč „odgovornost“ je složena i izvedena, te podrazumeva nekoliko relacija, pojmove ili kriterijuma koji je bliže objašnjavaju: subjektivizacija, kvantifikacija, pripadnost, uzročnost, obavezivanje, sankcije i reparacije, prevencija, reprezentacija, itd.

Treće, zločin, monstruozan i neoprostiv i uvek teško zamisliv (*mala in se* ili *scelus infandum*)<sup>1</sup>, zločin koji prevazilazi zločin, a potom i moguću adekvatnu kaznu,

---

<sup>1</sup> Idiome – *mala in se* ili *scelus infandum*, „zla po sebi“ (*wrongs in themselves*) ili „neizgovorljivi (ne(o)svedočeni) zločin“ (*unspeakable crime*) (zločin veći od svakog mogućeg zločina; termin „genocid“ može da bude reč iz sličnog registra i jedna od alternativa), upotrebljava Karl Šmit u jednoj „fusnoti“ koja je napisana 25. avgusta 1945. u Berlinu. C. Schmitt, „Note as Conclusion of the Opinion of prof. Dr. Carl Schmitt on ‘Das international-rechtliche Verbrechen des Angriffskrieges’ (August 1945)“, ur. H. Quaritsch, *Das international-rechtliche Verbrechen des Angriffskrieges; und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, str. 80-81.

Šmitova rečenica da „*scelus infandum* mora neizostavno da bude presedan“, kao i njegovo insistiranje da „Hitlerov *scelus infandum* i naročito monstruozne strahote koje su počinile SS jedinice i *Gestapo*, ne mogu da budu podvrgnuti i obuhvaćeni, u svojoj posebnosti, kroz pravila i kategorije pozitivnog prava“, predstavljaju uslove za neprestanu rekonstrukciju međunarodnog prava i procedure (presude) jednog „Tribunala“. Na primer, u optužnici koju je potpisao tužilac Ričard J. Goldston 13. februara 1995, jedan haški osuđenik se tereti za 140 najtežih krivičnih dela.

U jednom kasnijem Šmitovom tekstu, *malum in se* vrši takozvani svetski zločinac (*Weltverbrecher*), a za njega do danas nije pronađen medunarodni kazneni sud. C. Schmitt, „Völkerrecht. Ein juristisches Repetitorium, 1948/50“, *Frieden oder Pazifismus?*, Arbeiten zum Völkerrecht und mit Anmerkungen versehen von G. Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 2005, str. 766, 823.

obavezu i odgovornost, uvodi grupnu, kolektivnu, državnu, nacionalnu ili globalnu (internacionalnu) odgovornost. Trag ovog *malum in se* i dalje postoji danas u međunarodnom pravu u terminu „*internationally wrongful act*“, koji se koristi za međunarodnu pravnu odgovornost jedne države. Naime, „*international wrongful act*“ je delo koji pre svega nije smelo da se dogodi, a ukoliko se dogodilo, implicira ili prepostavlja „*reparative and not punitive damage on state*“<sup>1</sup>. Na ovom neizvesnom i komplikovanom prelazu između individualne i kolektivne odgovornosti (ili podeljene odgovornosti), pronalazimo zadatak filozofa (filozofa koji dopunjuje pravnika ili sudiju) i filozofski problem. I takođe, „*philosophical focus*“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> „In the event that a state breaches an international obligation and commits an „internationally wrongful act“, it incurs an obligation (i) to cease that wrongful act, if it is still continuing, and (ii) to make full reparation for any material or moral damage caused. (...) An internationally wrongful act is not a permissible act for which a price is charged or an act which a state is entitled to perform so long as it provides adequate reparation for any resulting harms; it is an act which should not be done; if done and the performance is ongoing (as when one state is unlawfully occupying the territory of another), it should cease“. J. Crawford & J. Watkins, „International Responsibility“, *The Philosophy of International Law*, ur. S. Besson & J. Tasioulas, Oxford, Oxford University Press, 2010, str. 285, 286.

<sup>2</sup> Ovde ponavljam i sledim, zajedno sa Virdžinjom Held, reči koje je izgovorila Anet Bajer [Annette Baier], predsedavajući plenarnom sednicom „Eighty-Seventh Annual Eastern Division Meeting of the APA“, u Bostonu, 29. decembra 1990. u tekstu koji je nazvala „*A Naturalist View of Persons*“: „(...) kada smo u bilo kakvoj vrsti rata (*any kind of war*; kada ratujemo), spremni smo da se sa individualne prebacimo na kolektivnu odgovornost. (...) Naš *philosophical focus* treba da bude, isto toliko na kolektivnoj koliko i na individualnoj odgovornosti, kada tragamo da razumemo nas same kao ličnosti“. *APA*

Ova tri komplikovana „momenta“, koji pokreću još mnogo drugih sporednih konsekvenci, biće uvek teško razložno formulisati i „prevesti“ u precizni argument u prilog simetrije između individualne i kolektivne odgovornosti. Pitanja mogu da krenu s kraja, sa filozofijom. Zašto baš filozofija i zašto je zadatak filozofa, pre svih, usmeren na poimanje grupne ili kolektivne odgovornosti? Da li je potreban rat i nepojmljiv zločin, koji jedan pojedinac nije mogao sam da izvrši bez koordiniranja celokupne zajednice, da bi odgovornost postala opšta stvar? Ali i obratno, da li su ratovi proizvod prevlasti individualne odgovornosti i usud fatalne asimetrije između odgovornosti individua i odgovornosti grupe i nacija? Na koji način je fenomenu ili pojmu „odgovornosti“, tokom duge istorije ispovedanja pred bogom, procesiranja krivice, propitivanja i saslušavanja, potpuno istregnuta matematička ili računovodstvena „podloga“? Kako je „ritualizovana“ i „teologizovana“ ekonomija i zašto zajednica ima prednost u odnosu na pojedinca (iako su, na primer, podignute optužnice uglavnom protiv svih vođa i vojne elite zemalja učesnica u sukobu u bivšoj Jugoslaviji, iako se tragalo za krivcima za velike zločine koje su počinile sve strane, zašto se nikada nisu dovodili u pitanje suvereniteti novonastalih država?)?

Na kraju, da li i kako grupa ili kolektiv može da bude i jeste osoba, jer je samo „Osoba (*Person*) onaj subjekt čije su radnje podobne za uračunavanje (*dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*)“<sup>1</sup>?

---

*Proceedings*, t. 65, br. 3, str. 6. Cf. V. Held, „Group Responsibility for Ethnic Conflict“, *The Journal of Ethics*, br. 6, 2002, str. 157-178.

<sup>1</sup> „*Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer*

U uvodu u spis *Metafizika morala*, u poglavljju u kome definiše „prethodne“ pojmove (*Vorbegriffe*) morala, Kant kaže da za razliku od moralne ličnosti (*Persönlichkeit, personality*) ili osobe (*Person*), koja nije ništa drugo nego sloboda jednog umnog bića pod(vrgnutog) moralnim zakonima<sup>1</sup>, stvar (*Sache*) nije sposobna za uračunavanje i nema slobodu (*Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist*). Osoba, nastavlja dalje Kant, na osnovu svega ovoga, sledi zakone ili podvrgнута je zakonima koje sama sebi daje – „sama ili barem zajedno sa drugima“ (*entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen*). Samo nekoliko strana dalje, Kant daje svoju definiciju imputacije, ili, preciznije, Kant pokušava da precizira i sažme različite odredbe ove pravne kategorije koja poseduje bogatu istoriju upotreba od kraja sedamnaestog veka, od Pufendorfa, Baumgartena i drugih misilaca teorije prava i morala.

Uračunavanje (*Zurechnung*) (imputatio) u moralnom značenju jeste sud (*das Urtheil*) kojim se neko smatra začetnikom (*Urheber*) (*causa libera*) neke radnje (*Handlung*), koja se onda zove čin (*That*) (*factum*)

---

*Zurechnung fähig sind*". I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften, t. 6, str. 223. Prevod na engleski jezik je sledeći: „*A person is a subject whose actions can be imputed to him*“ (Meri J. Gregor).

<sup>1</sup> „*Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist*“. *Ibid.*

i stoji pod zakonima; što bi, mada sadrži u sebi ujedno i pravne posledice iz tog čina, bilo pravosnažno (*rechtskräftige*) (*imputatio iudicaria, s. valida*), ali inače samo ocenjivačko uračunavanje (*nur eine beurtheilende Zurechnung*) (*imputatio diiudicatoria*). Ono (fizičko ili moralno) lice (*Person*) koje ima ovlašćenje da pravosnažno uračunava zove se sudija ili sudište (*iudex s. forum*)<sup>1</sup>.

Ne mora biti ni posebno smela niti ishitrena pretpostavka da je u ovom Kantovom tekstu, koji je napisan na samom kraju osamnaestog veka, vešto skiciran trodimenzionalni oblik figure koju danas obeležavamo rečju odgovornost ili *Verantwortung* (u ženskom rodu). Bez zaleta u neke druge Kantove tekstove i fragmente, bez striktnog tematiziranja znatno komplikovanije razlike između Kantovog *Zurechnung* i Kantovog *Verantwortung*, usuđujem se da nagovestim da *Die Metaphysik der Sitten* otkriva ili sažima tri lika ili tri momenta odgovornosti. Otkriva tri, i istovremeno, sakriva jedan. Prva dva momenta su pomenuta u ovom fragmentu i oba se tiču reči *Zurechnung*. Naime, Kant izobličava poznato (pre njega, ali i njegovo vlastito) razlikovanje između *imputatio facti* i *imputatio iuris*. Hajde da prvo odmah kažemo da reč *imputatio* podrazumeva određenu količinu „prisile“ da se iza jedne radnje (akcije) ili jednog događaja (obe ove reči pokriva Kantova reč *Handlung*) pronađe i utvrdi njihov autor, osoba, lice, entitet ili nešto slično. Imputirati znači prvo „po-vratiti“ jednu radnju nazad u okrilje

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 227; I. Kant, *Metaphysika morala*, prevod Dušica Guteša (redaktor prevoda Danilo Basta), Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993, str. 29.

i blizu onoga ko je – danas bi sasvim uprostili ovaj iskaz i rekli – u blizinu onoga ko je za nju „odgovoran“. Da bi autor jedne radnje bio autor, on (ili ona? ili oni?; kod Kanta nema ovih finesa u rodu i broju) treba da pristane (da izjavi da pristaje, da potpiše) da se obavezuje ili da se ne odriče iste te radnje. Ovo je „kauzalna akcija“ jer podrazumeva da je jedna radnja otpala od svoga tvorca, da je amputirana i udaljena i zaboravljena (i u prostoru i u vremenu). Zato je u igri imputiranje, kao ponovno privozivanje i zašivanje onoga što je amputirano i zanemareno. Kada sam pomenuo „prisilu“ ovog pri-vraćanja jedne radnje svome uzročniku, ovo pretvaranje jedne anonimne radnje u čin koji ima svoga „potpisnika“, nisam još uvek na pragu prava (policija, ispitivanja, tortura, inkvizicija, proces i tako dalje) i u *imputatio iuris*, nego sam samo sledio negativnu konotaciju ili negativni akcenat koji prati ovu latinsku reč i njene moguće upotrebe i etimologiju<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Etimologija glagola *putare* je sasvim neizvesna. Značenje reči *imputatio* bi moglo da bude naslućeno ukoliko se prvo uzme u obzir sintagma „uzimanje u obzir“ (uobziravanje, „u-obziriti“ nekoga, učiniti ga obzirnim, ali i „uzimati u obzir“, držati pred očima, evidentirati nečiju radnju). *Putus*, pridev, se odnosi na čišćenje, na čišćenje srebra, na raščišćavanje i na sravnjivanje. Potom, reč *putativus* može da označava pretpostavku i „činjenicu“ koja nije sasvim sigurna. Recimo, putativni glagoli ili obavezujući glagoli (na engleskom, *may*, *can*, *should*) ukazuju na nešto što nije sasvim sigurno i njihova upotreba uvodi u pronalaženje onoga što tek treba da bude evidentno. Ipak, reči kao što su *imputationis*, *imputator*, *imputo* i tako dalje, odnose se isključivo na računanje nečijih dugova, na terećenje za novac, na kreditiranje, na uzimanje u obzir nečijeg troška i duga, ili na brojanje (u-brojavanje) i „udaranje recki“ nečijih novčanih akata i transakcija. Reči kao što su *Zurechnung* (*rechnen* je računati, urediti) ili *accountability* ili „uračunavanje“ su sasvim doslovni prevodi latinskog *imputatio*. Ciceron koristi reči *assignare* i *ascribere*, upisivanje ili pripisivanje (Kant takođe upotrebljava reč *Zuschreiben*),

Osim jedne sasvim kognitivne operacije, koja naravno ne mora da bude uvek lišena sile – jednostavno, autor je promenio mesto, proteklo je vreme i ne znamo ko može da bude „upitan“ odnosno ko je „odgovoran“; uz nemirenost neznanjem nagoni na potragu i žurbu da se pronađe onaj kome je moguće pripisati (*zuschreiben*) ovu radnju ili ovaj događaj – institucija *imputatio* odnosila se prevašodno na one radnje koje stvaraju neku dužničku obavezu. To su one radnje ili događaji koje je moguće zbrajati i sabirati, računati i uračunavati nekome u obavezu i dug. Imputirati nekome nešto znači navesti ga da pamti, da radnja koju je učinio bude njemu sapričadna (pripojena) i neprestano „prisutna u njemu“. Podložnost uračunavanju, naravno, obeležava se rečju „uračunljivost“. Prinuda na kojoj neprestano insistiram, prinuda pretvaranja jedne radnje ili događaja u činjenicu (fakt, *factum, That*), kako kaže Kant, obavezuje „uračunljivog subjekta“ da plaća svoje račune i da ne postupa tako kao da nije začetnik jedne radnje, odnosno da ne postupa kao da se radnja nikada nije ni desila. Preformulisanje instituta *imputatio facti* i Kantova originalnost, zasnovana je, sasvim sigurno, na redukciji, ali i na transformaciji ova dva momenta (kognitivnog, „Ko je ovo uradio?“ i računovodstvenog, „Ko ovo treba da plati?“), ali na potpuno dva različita načina.

Prvo pitanje, „Ko je ovo uradio?“ (to je ono nečujno pitanje na koje sam ja odmah odgovorio „Nisam ja“) i

---

što ukazuje na dvostruko pomeranje prvobitnog *imputatio*: to što se broji, to se istovremeno i piše (pamti pisanim, stavlja na račun), te može da se predstavi napismeno; i to što se nekome broji (i pamti) može da se upiše, da podleže, da bude deo zakona ili pravila koji su u pisanoj formi.

prvi momenat koji uvodi u „odgovornost“ – Kant ga je sa-krio od nas i on se nigde ne pojavljuje u *Metafizici morala* (a baš je taj momenat uslov sva ostala tri koja pokušavam da formulišem) – predstavlja u isto vreme uobičajenu de-finiciju *imputatio facti*. Dvadeset godina pre, u nekoliko fragmenata o moralnoj filozofiji (oni su kasnije numeri-sani i objavljeni u 19. tomu njegovih dela), Kant razrađuje razliku između pripisivanja ili upisivanja (*Zuschreiben*) i uračunavanja (*Zurechnung*). *Imputatio practica*, kaže Kant, jeste „*Zuschreiben nach regeln der freyheit*“. Za razliku od *imputatio legis* (ili *imputatio iuris*), „koja pod-vodi jednu radnju pod moralni zakon“, *imputatio facti* (ili pripisivanje) podvodi radnju pod zakon uopšte, a na osnovu pravila slobode. „Uračunavanje (*Zurechnung*) se uvek tiče radnje koja ima legalnu podlogu“ (...) „tako da se nekom čoveku može pripisati ili upisati (*Zuschreiben*) nečija smrt, a da mu ona nije uračunata (*ohne ihn ihm zu-zurechnen*)“. Kantov primer koji sledi, automatski otvara ono drugo pitanje („Ko ovo treba da plati?“), koje se tiče računa i uračunavanja, i fatalnog stavljanja u drugi plan „*mathema*“ i „ekonomije“ odgovornosti:

Ukoliko bi to bila smrt bika a ne čoveka, onda ne bi bilo mesta uračunavanju!

---

<sup>1</sup> „*Die Zurechnung betrifft immer die wirkung, welche eine legale Folge hat. Man kan dem Menschen den Tod eines andern Zu-schreiben, ohne ihn ihm zuzurechnen. Wenn es ein Ochs und kein Mensch wäre, so würde keine Zurechnung statt finden. Wenn es ein Ochs und kein Mensch wäre, so würde keine Zurechnung statt fin-den*“. I. Kant, *Reflexionen zur Moral-, Rechts- und Religionsphiloso-phie, Gesammelte Schriften*, t. 19, § 7134, 7135, 7297, 7298.

Ubistvo bika pripada registru pripisivanja i *imputatio facti*, a ne registru uračunavanja to jest *imputatio moralis*, koje je još tada Kant skoro sasvim poistovetio sa *imputatio legis*. Razlog se sastoji u tome što se „uračunavanje vrši na osnovu zakona moralnosti“ (*Zurechnung nach Gesetzen der Sittlichkeit*), a ovi zakoni se odnose samo na ljudi, a ne na životinje. Drugim rečima, pripisivanje ne obavezuje i „proces pripisivanja“ se završava sa „prepoznavanjem“ autora jedne radnje. Ubiti bika – Kant svakako ne govori o biku koji je vlasništvo nekog drugog čoveka (ali, možda je to važnije, da li postoji i da li je ikada postojao bik koji nije bio nečije vlasništvo?) – znači ne biti obavezan da za to bilo šta plaćas (ili odgovaraš). Ubistvo bika je evidentirano i pripisano, ali se ne broji i ne računa i ne važi („Jesam (ubio sam), pa šta!“). Sama mogućnost da postoje radnje ili događaji koji ne potпадaju pod zakon (koji nisu fakti; koji su se desili, ali se ne pamte i ne padaju istoriji jer se na njih nikada ne vraćamo niti nas iko prisiljuje da se njima vratimo), otvara posledice koje su značajne za oblike i izobličavanja figure „odgovornosti“ od Kanta do danas. Prvo, postoje štete koje ne moraju da se pamte jer nisu deo nikakvog i ničijeg računa – ne postoji „kasa“ koja ih evidentira (odgovornost i delovanje, tako, definitivno gube njihov zajednički osnov koji bih označio rečju „kalkulacija“); drugo, životinje, i naravno, ne samo životinje, su isključene iz sveta moralnosti; treće, životinjsko stanje (*der Zustand des Tiers*) (Hegelov raj ili zoološki vrt (*Tiergarten*), lišeni su spoznaje dobra ili zla) ili stanje besvesti (*Bewusstlosigkeit*) je i dalje prisutno unutar stanja čovečnosti. Tako je izneveren slavni Hegelov stav da „stanje čovečnosti jeste stanje uračunavanja, odnosno sposobno-

sti za uračunavanjem (*Der Zustand des Menschen ist der Zustand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit*) ili sposobnosti da se bude krv (*Schuld heisst im allgemeinen Zurechnung*)<sup>1</sup>.

Kantova poslednja intervencija (nekoliko godina pre smrti), započinje zanemarivanjem i stavljanjem u drugi plan, ovih prvih „sadržaja“ figure „*imputatio*“, na kojima neprestano insistiram. Ponavljam još jedanput Kanta: „Uračunavanje (*Zurechnung*) (*imputatio*), u moralnom značenju (*moralischer Bedeutung*)...“ – tako počinje njegova definicija, i akcenat je baš na ovom značenju – „jeste sud judgment (*das Urtheil*)“. Uračunavanje ili odgovornost se tiče suda ili stava, ili, drugim rečima, uračunavanje jeste suđenje (prosudjivanje), koje za rezultat ima rečenicu ili skup rečenica koje manje ili više obavezuju. Stepen obavezivanja ili neobavezivanja je trostruk – to su tri momenta koja sam najavio, i na koje *računam* da iscrpljuju današnji „pojam“ odgovornosti – i zavisi od načina kako se dolazi do suda, odnosno kako „nosilac“ (subjekt) prosudjivanja, vrši ovu radnju. Ne zaboravimo da je i samo uračunavanje radnja koja „tretira“ i „vrednuje“ druge radnje, odnosno „radnja čiji je objekt radnja“.

Tri momenta odgovornosti su tri uslova da bi odgovornost ispunjavala i oblikovala jednu zajednicu mira. Preciznije, zajednica, kao mreža obaveza i obavezivanja, postoji, ako i samo ako se neprestano i simultano obavlja uračunavanje u sva tri oblika. Ukoliko izostane samo jedan od njih, onda Kantov subjekt (ličnost) nije do kraja podoban za uračunavanje i nije uračunljiv. Ne treba olako

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, t. 16, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, str. 263.

**potcenjivati Kantovu nameru i smatrati da subjekt kod Kanta nije isto što i zajednica, da je značaj prisustva drugih kod Kanta smanjen i neoprezno oslabljen (setimo se one čudne Kantove rečce, „barem“ (*wenigstens*), kada govorи o osobi koja sama sebi daje zakone, „sama ili barem zajedno sa drugima“ (*entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen*)<sup>1</sup>), da je Kantu važniji proces „uračunavanja kao prosuđivanja“ (ko je odgovoran a ko nije, koja radnja ima pravne posledice, a koja ne), od „uračunavanja kao uračunljivosti“, kao prihvatanja i „preuzimanja odgovornosti“, itd.**

Kada sam upotrebio reč „zajednica“ i imputirao je Kantu (reč koja postoji samo u naznakama i sasvim implicitno u ovim Kantovim fragmentima o imputaciji), pokušao sam da pomoću nje obeležim ili naslutim i postojanje jedne grupe ljudi koja nije „uračunljiva“ i čiji računi, ovako ili onako nisu čisti (*putus*). S jedne strane, dakle, imamo jedno idealno stanje uračunavanja i uračunljivosti, stanje mira, gde su ispunjena ona tri oblika koja će odmah obrazložiti. To je stanje u kome su i individualna i kolektivna odgovornost nerazdvojive i nerazdeljive i a priori prisutne i simetrične. S druge strane, imamo jedan entitet, grupu ili zajednicu<sup>2</sup>, u kojoj se više odriče nego

---

<sup>1</sup> „(...) daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist“. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 223.

<sup>2</sup> Poslednjih godina je takva jedna kvazi institucija ili pseudo zajednica je dobijala različite nazive. Ona svakako nije nikakva Kantova idealna zajednica, u kojoj vlada „čisti zli princip“, nego, zapravo, zajednica koja nikako ne može da se konstituiše kao zajednica (na primer, „zajednica“ gusara ili delikvenata). Ovaj poslednji termin koristim referirajući na nemački prevod teksta Toni Erskin

što se potvrđuje i potpisuje odgovornost za nešto što je učinjeno, i u kojoj se ubija, žrtvuje ili jede, bez mere i bez računa. Ako zamislimo sada jedan takav, gotovo rajske kolektiv (skup) u kome nema krivice i nevinosti (i raj i zoološki vrt, istovremeno, kako kaže Hegel), u kome svaki duguju i niko nikom ne duguje, i ako zamislimo da takav jedan, visokim zidovima opasani entitet ili poveljom Ujedinjenih nacija zaštićeni prostor, nije kolonizovala niti jedna druga grupa ili zajednica – razlika između individualne i kolektivne odgovornosti će biti iscrтana i njihova nesimetričnost lako uočena. Ovo suprotstavljanje dve fikcije i sukob između dve ili nekoliko grupa (da li možemo da kažemo da je poreklo udruživanja, grupisanja i deljenja u grupe, prva posledica poremećaja u *imputation?*) predstavlja nerazrešivi paradoks ili tešku komplikaciju koju je Kant (i ne samo Kant) rešavao na sasvim različite načine<sup>1</sup>.

U čemu se onda sastoji sličnost između kolektivne odgovornosti jedne primitivne zajednice, o čemu govori jedan drugi slavni naslednik Kanta (Ernst Kasirer [Ernst

---

„Krieg und korporative Verantwortung. Das Problem der Bestrafung „delinquenter“ Staaten“, *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, ur. D. Gerber & V. Zanetti, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, str. 239-271.

<sup>1</sup> Na primer, Kant prvi insistira na zabrani napadačkog rata, i u isto vreme smatra da je dostizanje stanja blagostanja i sreće, odnosno da je „najviši stadijum kulture – stanje rata naroda jednakih (ili uravnoteženih) između sebe...“ (*Die höchste Stufe der Cultur ist der Kriegszustand der Völker im Gleichgewicht...*). I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Gesammelte Schriften*, t. 7, str. 411. Ovo je početak Kantovog vlastitog komentara na 87. paragraf njegove knjige o *Antropologiji*.

Kassirer<sup>1</sup>) i kolektivne odgovornosti većinskog dela stanovništva jedne države protiv koje se sprovodi humanitarna intervencija? Zar kolektivna odgovornost, nije uvek bila uslov institucije napadačkog rata (Anet Bajer)? I zar prekid rata nije bio uvek nova prilika da se svedu računi i uspostavi „odgovorni“ poredak ili poredak mira?

Dva od tri eventualna lika odgovornosti, rekao sam već, Kant obeležava rečju „imputacija“. Prvi se odnosi na *imputatio iuris*, na pravnu ili krivičnu odgovornost. Institut *imputatio iuris* podrazumeva da postoji osoba (*Person*), sudija (ili zbor, nekoliko sudija), koja „ima ovlašćenje da pravosnažno uračunava“. Dakle, osoba koja reprezentuje volju svih osoba (svih drugih), presuđuje o pravnim posledicama nekog čina neke osobe (subjekta) i uskladjuje ih sa postojećim zakonima.

Drugi oblik je pozna Kantova preformulacija instituta *imputatio facti* iz *Die Metaphysik der Sitten*: sud, putem koga je neka radnja već pripisana nekom agentu (koja se imenuje rečju „čin“ ili *factum*), sada se procenjuje i rekonstruiše. Kant ovaj proces ispitivanja i procene prelaska jedne radnje ili jednog događaja u *factum* (dakle, u „podložnost“ zakonu) proglašava za ocenjivačko uraču-

---

<sup>1</sup> „As a matter of fact in all primitive societies ruled and governed by rites individual responsibility is an unknown thing. What we find here is only a collective responsibility. Not the individuals but the group is the real 'moral subject'“. E. Cassirer, *The Myth of the State*, London, Oxford University Press, 1946, str. 285. Osim Kassirera i Luisa, bilo bi veoma važno razmatrati još dve važne upotrebe prideva primitivno: Serl [Searle] govori o primitivnom pojmu „kolektivne intencionalnosti“, dok Antonio Kasizi [Antonio Cassese] piše da je „medunarodna zajednica u toj meri primitivna da još uvek dominira arhaični pojam kolektivne odgovornosti“. A. Cassese, *International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2005, str. 241.



navanje (*eine beurtheilende Zurechnung*). Ocenjivačko ili procenjivačko (*schätzende*) uračunavanje (u nekim svojim fragmentima Kant ove izraze upotrebljava kao sinonime) stoji u suprotnosti prema „egzekuciji“ koju sprovodi sudija (*dijudication versus execution*). Ono se sastoji u konkretnizovanju ili u kvalifikovanju jednog suda, odnosno u javnom kritikovanju nečijeg čina<sup>1</sup>. Ovaj proces „institucionalizovanja odgovornosti“ možemo da imenujemo kao procenu o osnovu (da li jedan „predmet“ treba da ide kod sudije ili ne) i razmatranje o odnosu autora jedne radnje i drugih, prilikom izvršenja iste (takođe, rekonstrukcija zakona, donošenje novih zakona, teorija reče „barem“ i tako dalje, obavljaju se u ovom prostoru).

Treći momenat odgovornosti, i poslednji veliki uslov jedne eventualne „institucije odgovornosti“ ili „idealnog“ svake moguće odgovornosti, Kant obeležava na tri različita načina u *Die Metaphysik der Sitten*: čovek je u „svojoj vlastitoj ličnosti odgovoran čovečanstvu“ (*der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist*); „savest kao subjektivni princip“ zamišlja sebe kao od-

---

<sup>1</sup> „Subjektivno stepen uračunljivosti (*Grad der Zurechnungsfähigkeit*) (imputabilitas) radnji treba procenjivati (*schätzen*) prema veličini prepreka koje su pri tom morale biti savladane. — Što su veće prirodne prepreke (*Uhlости*), što je manja moralna prepreka (dužnosti), to više se dobar čin uračunava u zaslugu (*zum Verdienst angerechnet*). Na primer, kad nekog meni sasvim stranog čoveka svojom znatnom požrtvovanostu spasim iz velike nevolje“. I. Kant, *Metafizika morala*, str. 29-30; „Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniß (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet; z.B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette“. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 228.

govornost (*Verantwortung*) i savesnost (*Gewissenhaftigkeit*) ili *religio*, sebe predstavlja kao *Verantwortlichkeit* (*odgovornost*)<sup>1</sup>. Između, s jedne strane, stvari (*Sache*)

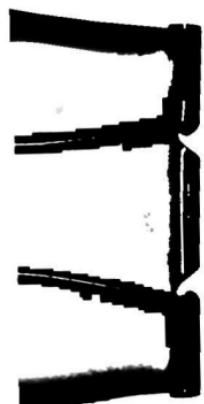
---

<sup>1</sup> Sva tri Kantova poteza upotpunjena su takozvanim „analoškim fikcijama“ (Fainger [Vaihinger]) koje štite instituciju uračunavanja: (1) kod „odgovornosti čovečanstvu“, Kant dodaje: „mada ta tačka, koja spada u pravo čovečanstva (*Recht der Menschheit*), a ne u pravo ljudi, ovde nema svoje pravo mesto, nego se navodi samo uzgredno radi boljeg razumevanja onoga što je ranije ukratko rečeno“ (*aber nicht Eigenthümer von sich selbst (sui dominus) über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Recht der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständniß des kurz vorher Gesagten angeführt wird); (2) „... a takvo moralno biće koje ima vlast nad svim zove se Bog, to će se savesst morati zamisliti kao subjektivn princip odgovornosti koja se snosi pred Bogom zbog svojih dela“ (*so wird das Gewissen als subjectives Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen*); (3) „Medutim, to ne znači da čovek zahvaljujući ideji ka kojoj ga neumitno vodi njegova savesst ima pravo, a još manje da je ovom obavezan, da takvo najviše biće izvan sebe prihvati kao stvarno (...) i čovek pomoću nje, samo po analogiji s nekim zakonodavcem svih umnih svetskih bića, dobija puko uputstvo da predstavi sebi savesnost (koja se naziva i *religio*) kao odgovornost, pred jednim svetim bićem... (...und der Mensch erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen)“. I. Kant, *Metafizika morala*, str. 72, 239, 240; I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 270, 439, 440. Sva tri Kantova određenja kao da su ponovljena, formulisana mnogo godina kasnije u prvom sistematskom istraživanju pojma odgovornosti kod Vajšedela. Cf. „soziale Verantwortung (soziale Grundverantwortung), religiöse V., Selbstverantwortung“, W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*,*

koja, setimo se, nije slobodna i nije sposobna za uračunavanje i „psihološke ličnosti koja jeste tek moć da se bude svestan sebe samoga“ (da li je opravданo požuriti i, nasuprot Kantu, neprimetno, životinje smestiti ovde?), i pripisivanja, *imputatio facti*, i *imputatio iuris*, s druge strane, Kant pronalazi jedan neizvestan i nejasan oblik koji prilično dosledno i konzistentno i u drugim svojim tekstovima obeležava izvedenicama reči odgovarati (*Verantworten*). Za razliku od u-pisivanja ili u-računavanja koje vrše sudija i grupa (drugi), ovaj gest je subjektivan i samoinicijativan. Ličnost nema samo unutrašnju odgovornost (*innere Verantwortung*) i čovek nije odgovoran samo prema sebi (*der Mensch sich selbst verantwortlich*), o čemu Kant piše u svojim radnim sveskama i dodacima, nego ličnost pokazuje otvorenost i slobodu da sama sebi uračunava ili upisuje ne samo nešto što nema pravne posledice ili nešto što uopšte nije učinila, nego pronalazi i izmišljaju instance koje su zajedničke za sve i pred kojima su svi „zajedno pojedinačno odgovorni“. Biti odgovoran čovečanstvu ili pred čovečanstvom, pred svima, ne podrazumeva samo jednu *ad hoc* preventivnu odgovornost koja dodatno reguliše moje delovanje, niti je to samo *a priori* otvorenost pred čovečanstvom da ono (čovečanstvo, svi, svet) može da meni upisuje i uračunava radnje za koje su drugi ili svi odgovorni, nego je čovečanstvo (ili Bog ili grupa) instanca koja štiti instituciju odgovornosti (uračunavanja) i *kao da ubrojava i uračunava svakoga od nas individualno u jedan imaginarni kolektiv bez granica.*

## **Četvrto poglavlje**

### **DA LI SE NEPRIJATELJU MOŽE BITI VERAN?**



THE JOURNAL OF CLIMATE

## NOSTALGIČAR

### O izlaženju iz rata kao večnom vraćanju u rat

*Ich wil heim, Ich wil heim.*

U paragrafu 4, svoje teze *Nostalgia oder Heimwehe*, odbranjene 22. juna 1688. na medicinskom fakultetu Univerziteta u Bazelu, Johan Hofer [Johannes Hofer] opisuje tešku povredu i agoniju jedne devojke, seljančice iz okoline Bazela. Posle pada s visine, ona nekoliko dana leži nepomična i bez svesti, da bi posle upotrebe različitih lekova i hirurgije, u improvizovanoj bolnici, ona lagano došla k sebi. Probudivši se i ugledavši nepoznate žene koje su neprestano brinule o njoj, nju najednom obuzima nostalgijska (Nostalgia statim correpta), kaže Hofer, te ona odbija hranu i na sva pitanja odgovara identično: „Hoću kući, hoću kući“. Pošto su roditelji na kraju dozvolili da se ona, raslabljena, vrati svome domu (*Tandem ergo a parentibus licet maxime imbecillis domum est delata*)<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> J. Hofer, *Dissertatio medica De Nostalgia, oder Heimwe-*

njeno stanje se bez ikakvih lekova naglo popravilo. Ovaj slučaj, kao i slučaj mладог studenta, iz dobrostojeće porodice izložen u istom paragrafu, koji dolazi na studije u Bazel i teško se razboljeva (njegovo stanje će se naglo popraviti pošto mu se naloži da se hitno vrati kući), pomazu Hoferu da konstruiše svoj argument o pojavi jedne potpuno nove i čudne bolesti, i objasni zašto se masovno razboljevaju švajcarski vojnici.

Šta kažem kada kažem „hoću kući“?

Na početku, ili pre svakog početka, u preambuli jednog istinskog učenja o nostalgiji (*die Heimweh-Lehre*)<sup>1</sup> – ovo „učenje“ je obeleženo naslovom i podnaslovom koji impliciraju da je nostalgija u blizini melanholije, ili da je nostalgija vrsta melanholije, da je u vezi sa žestokom ljubavlju prema domovini<sup>2</sup>, te da stoga nostalgija jeste uslov prekida rata ali i uslov novog nasilja i novog rata – evo dva objašnjenja, ili dva opravdanja, koja bi možda mogla da štite okvir ovog teksta ili ovoga uvoda u čudesne simulacije povratka kući, k sebi, majci:

1. Hofer rečju „nostalgija“ prvi imenuje nešto što je svakako poznato davno pre njega i pokušava da nabraja-

---

he, Basel, 1688, str. 8; engleski prevod Carolyn Kiser Anspach, „Medical Dissertation on Nostalgia by Johannes Hofer, 1688“, objavljen je u *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, br. 2, 1934, str. 376-391.

<sup>1</sup> F. Ernst, *Vom Heimweh*, Zürich, Fretz & Wasmuth Verlag, 1949, str. 57.

<sup>2</sup> Cf. „Si cui verò magis arrideat Nostomanias aut Filopatri-domanias appellatio, perturbatum animum ob impeditum in Patriam à qualicunque causa redditum denotans, per me omnino licebit“. J. Hofer, u F. Ernst, *Vom Heimweh*, str. 62.

njem različitih slučajeva odbrani postojanje jedne bolesti, kao i da ukaže na vrste terapija uz pomoć kojih se ona leči. Napor švajcarskog lekara je samo početak veoma duge istorije rekonstrukcije ovoga fenomena. Ključno je da se do dijagnoze „nostalgija“ dolazi istragom, ili tokom „*talking cure*“, s pacijentom (često se sasvim slučajno otkriva da se „stanje“ pacijenta menja pošto terapeut, ili pacijent, pomenu reči „kuća“, „detinjstvo“, „rodni kraj“, odnosno da se terapija sastoji od prizivanja prošlosti pacijenta/pacijentkinje, te stoga, da se proces „prisećanja“ osobe koja boluje poklapa s procesom i vremenom „izlječenja“ koje se odvija u didaktičkoj formi). Zanimljivo je, takođe, da se ova bolest „pronalazi“ kada postoji još neka nevolja (pad s visine i teška povreda devojke, naporno studiranje u tudini ili veliki fizički napor vojnika, itd.); da sve ove nevolje podstiču nekakvo povlačenje, regresiju ili retardiranje, nekakvu želju za povratkom ili vraćanjem („kod sebe“, „kod kuće“, u „svoje“, „u pre“, „kod“ mame, „u toplo“, „unutra“, „u nutrinu“, u „utrobu“...) i izazivaju opšte stanje nesigurnosti, nestalnosti, gubitka čvrstog tla pod nogama. Manifestacija „nostalgije“ bi tako mogla da budi silu, nasilno ponašanje prema sebi, ali i prema drugome/drugima jer zahteva pokret unazad. Ova bolest, koja na paradoksalni način ujedinjuje vojнике i devojčice, internirane i ekspulsirane, zatvorene i patvorene, izmetnute i odmetnute („bolest“ je primećena u Švajcarskoj između nekoliko jezika, granica i regija), prepostavlja postojanje nekih često nerazlučivih prepreka i podrazumeva da treba da je „razreši“ ili „oslobodi“ neko drugi. Ova bolest (danас je ova „bolest“ degradirana u „osećaj“ ili „raspoloženje“) jeste, zapravo, izražavanje tihog i pa-

sivnog otpora u vidu neposlušnosti, slepila i nepriznavanja autoriteta: autoriteta roditelja koji „šalju čerke na priznati rad“, a potom bi trebalo da dozvole da se devojčica vрати kući iz tuđine, ili autoriteta otadžbine, „autoriteta vlasti koju nad pojedincem ima armija neke države ili pseudo države“, s kojim se dopušta, ili uslovjava, povratak vojnog obveznika kući. Kao otpor prema nekoj višoj ili snažnijoj instanci ili višoj sili, nostalgija tako postaje „navodna“ bolest koja služi za izbegavanje rata (obaveze, rada, službe, discipline, zajednice), dok bi terapije ove navodne bolesti, zapravo, samo simulirale, te time i potvrđivale, postojanje iste. Dovoljno je – svedoče različiti nadrilekari od Hofera pa do Frojda [Freud] – da pacijent/kinja samo pomisli, ili izgovori, da hoće kući i da mu/joj bude bolje. Dovoljno je, isto tako, istinski se pretvarati i simulirati ovu bolest, da bi se od autoriteta dobila „dozvola za povratak“. Dovoljno je pisati, neprestano pisati, da bi(h) se vratio/vratila i da bi(h) stigla/stigao.

2. Ipak, zašto se konstrukcija ili simptom ove navodne bolesti („bolesti“) manifestuje u iskazu „Hoću kući“ ili „Hoću k sebi“ (*Ich wil heim*)? Zašto nostalgija podrazumeva registar govora koji je okrenut k sebi/ka svome, i koji je nužno „iz sebe“, „iz ja“, iz ovidijevskog vapaja drugome o sebi, iz direktnog ili navodnog govora, ili govora pod navodnicima, i zašto se u njemu nagovestava volja za povratkom? Još jedanput:

„Šta kažem kada kažem „hoću kući“?

Želeo bih da odmah uputim na različite oblike „paradoksa“ nostalgije (ili „epidemije nostalgije“<sup>1</sup>), na njenu

---

<sup>1</sup> U grčkom jeziku reč *epidemija* (*epidemos*) označava svest

ratničku prirodu i objasnim vezu između nje i reči „*frikcije*“ koju pišem u kurzivu i u množini. Klauzevic je bio prvi koji je ovu reč „proizveo“ u pojам i upotrebljavao je uvek u jednini. Na nemačkom i našem jeziku, ona je u ženskom rodu i označava trenje. Nostalgija za Klauzevica (*mal du pays* ili „*ūočka ūo poguhe*“ kako podseća Vladimir Jankelevič [Vladimir Jankélévitch]<sup>1</sup>), dakle, jeste još jedan element koji dovodi do trenja, ometa ratnu akciju, poziva na dezterstvo, prekida rat i donosi mir. I obratno: povratak kući je povratak u novi rat. Istorije vraćanja od Homera, Vergilija i Dantea, podrazumevaju određeno vršenje nasilja (Odisej je na svom putu kući neprestano koristio preprednosti, varao je i ubijao; Enej je bežao od nasilja ali ga to nije sprečilo da počini isto), dok nas ostajanje u rodnom mestu, u provinciji, lako uvodi u različite vizije prepuštanja zaštiti i sigurnosti, odnosno, navodi nas na potragu za još jednim čuvarem kuće, to jest za suverenom i gospodarem.

„Paradoks“ nostalгије – kada kažem paradoks računam da je oko nostalгије uvek prisutna neka nasilna strategija (zar to nije priroda svakog čvora, zagonetke ili aporije?) – veoma lako pokazuje Andrej Tarkovskij<sup>2</sup>. Ne-

---

o pripadnosti grčkog čoveka njegovoј otadžbini i svoj pandan ima u reči *apodemija* (*a-podemos*), koja tome nasuprot opisuje stanje onoga koji pati jer je udaljen iz rodнog mesta.

<sup>1</sup> V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, str. 276. Jankelevičev tekst o nostalgiji nalazi se u šestom poglavlju (str. 276-313).

<sup>2</sup> „Želeo sam da napravim film o ruskoj nostalgiji – o posebnom stanju duše koje opseda Ruse kada su daleko od svoje rodne zemlje. Želeo sam da film govori o sudbinskoj vezi Rusa prema svo-

koliko opisa: u naslovu njegovog filma on dopisuje slovo „H“ (*Nostalghia*) kako bi sprečio italijanskog gledaoca da pročita „po svome“; film je „natopljen“ vodom koja neprestano curi (negde se neprestano skuplja, odlazi ili vraća); Andrejevi dijalozi su na italijanskom, a unutrašnji monolozi na ruskom jeziku. Između petnaestog i sedamnaestog minuta filma, Andrej insistira da je poeziju, kao ni muziku, nemoguće prevoditi, odnosno da niko (u ovom slučaju Italijanka) pojma nema o Rusiji. Kada njegova vlastita prevoditeljica Euđenija pokušava da ublaži ove reči napominjući da je prevodilac ruskog pesnika Tarkovskog poznati italijanski pesnik, da je prevođenje nužno kako bi se ljudi međusobno upoznavali, Andrej najpre cinično primećuje koliko mi „jadni“ Rusi uopšte nismo u stanju da razumemo Dantea, Petrarku i Maki-javeliju, a onda daje svoj maksimalistički recept života zajednice i međusobnog upoznavanja:

Treba uništiti granice (*distruggere le frontiere*), treba uništiti granice države (*dello stato*).

Da li treba odmah zaboraviti ove dve poslednje rečenice („granice“ u množini, a „država“ u jednini; „uništenje“ je iznenadujuće brutalna reč) jer su te reči proizvoljne i naizgled izrečene bez ikakve dodatne motivacije. Kako povezati i držati dva stava – da postoji nešto u meni (na primer nešto „rusko“) što je sasvim „vlastito“ i

---

jim nacionalnim korenima, svojoj prošlosti, svojoj kulturi, rodnim mestima, porodicama i prijateljima“. A. Tarkovskij, *Sculptig in Time. Reflections on the Cinema*, London, 1989, str. 202.

drugima totalno nerazumljivo, i da postoji zahtev da granice i države treba da nestanu – jedan pored drugog? Ako država (u jednini) ne bi postojala, da li bismo mi onda zaista bili zajedno, da li bismo imali jedan zajednički jezik i da li bi tako nestala pojedinačna sećanja, te konačno, i nostalgija? Ili tome nasuprot, da li nostalgiju budi sprečenost povratka (na primer, pobegao sam i nemam papire da se ponovo vratim)? Ili, da bih uopšte stigao, da li moram da uništavam sve prepreke na putu? Rešenje za zbrku u ovom dijalogu Tarkovskog, moglo bi se pronaći u istorijama konstruisanja diskursa o nostalgiji. Od Hofera i Rusoa, do Jaspersa, Hajdegera ili Frojda, možda je moguće izdvojiti jasno nekoliko trenutaka koji određuju figuru nostalgije. Evo nekih od njih:

a) *Nostalgia* (kao i alergija, homeopatija, itd.) izmišljena je grčka reč i velika etimološka konstrukcija (*das Heim-weh* je takođe nova nemačka reč), koju u disertaciji, napisanoj na kraju 17. veka, oblikuje Hofer suprotstavljujući je, takođe, francuskoj sintagmi *Maladie du Pays*. Hofer, i ne samo Hofer, živi u Alpima, između italijanskog, nemačkog i francuskog jezika, piše tezu na latinskom jeziku, a konstruiše „svoju“ bolest na grčkom jeziku: *nostos* jeste *Reditum in Patriam* (u nemačkom prevodu iz 1779. *die Rückkehr ins Vaterland*), dok je *algios* na latinskom *dolorem aut tristitiam* (*Schmerz oder Betrübnis*) ili *weh* iz reči *das Heim-weh*<sup>1</sup>. „Domovina“,

---

<sup>1</sup> F. Ernst, *Vom Heimweh*, str. 62-63. Najpreciznija etimološka obrada reči nostalgija i nemačke reči *Heimweh* nalazi se u knjizi Klausua Brunnerta, *Nostalgie in der Geschichte der Medizin*

„povratak u domovinu“ i „bol“ tri su prva i osnovna činioca nostalгије.

b) Nostalgija je prvo bolest, pa osećaj<sup>1</sup>, zatim stanje ili raspoloženje duše (*Heimwehverstimmung*) za Jaspersa, i na kraju, jezički ili diskurzivni proizvod (*Diskurs-Produkt*)<sup>2</sup>; dakle, nostalgija se prvo odnosi na domovinu ili otadžbinu (*Pothopatridalgija* i *Filopatridomanija* su kovanice Cvingera [Zwingera] i Hofera<sup>3</sup>), a ubrzo označava vapaj za povratkom svome domu (*Ich wil heim*; „Hoću kući“), roditeljima, bližnjima, detinjstvu, itd. Na kraju, Frojd govori o prenatalnoj separaciji... činjenica da ženski polni organ (*das weibliche Genitale*) ima nešto *Unheimli-*

---

(Düsseldorf, Tritsch Druck und Verlag, 1984, str. 29-43). U uvodu, Brunnert pronalazi da još pre Hosera postoje dva traga gde je nostalgija prepoznata kao bolest, ili kao fenomen koji se tiče bolesti: u tridesetogodišnjem ratu, u španskoj armiji, između 1634. i 1644. Šest vojnika je proglašeno da boluju od *el mal de corazón* ili *estar roto*, dok reč *Heimweh* 1569. godine prvi put upotrebljava Ludwig Pfyffer von Altishofen.

<sup>1</sup> R. Bernet, „Heimweh und Nostalgie“, ur. M. Heinze, D. Quadflieg, M. Bührig, *Utopie. Heimat*, Berlin, Parodos Verlag, 2006, str. 87.

<sup>2</sup> Cf. S. Bunke, *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*, Freiburg, Berlin, Wien, Rombach Verlag, 2009, str. 25.

<sup>3</sup> Hofer, autor spisa *De Hydrope uteri* (Plodova voda), pravi kovanicu sastavljenu od *filia, patria i mania*, dok Zwinger preštampava Hoferovu disertaciju 1710. pod drugim imenom, *De Pothopatridalgia, vom Heimwehe*, sistematski zamjenjujući reč *nostalgia* s *pothopatridalgia* (*potos, patris, algos*). ur. A. Prete, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992, str. 60.

che za „neurotične ljude“, otkriva ulaz u drevni zavičaj (*alte Heimat*) kome celokupan ljudski rod teži. *Liebe ist Heimweh*<sup>1</sup>, nastavlja Frojd u istom odlomku, citirajući narodnu izreku koja objašnjava prirodu nesvesnog, kao i susret sa onim što je *un-heimlich*<sup>2</sup>.

c) Od ove bolesti boluju prvo Švajcarci koji služe vojsku (ratuju) u Francuskoj, ili u nekoj drugoj vojsci. Kasnije, sve do kasnog 19. veka (Jaspersova disertacija je poslednji veliki sistematski pokušaj istraživanja nostalгије u kontekstu zločina i nasilja)<sup>3</sup>, egzemplarni pacijenti su devojčice koje roditelji šalju u različite internate, ili ih upošljavaju po tuđim kućama, kao guvernante ili sluškinje. One ubijaju decu koju čuvaju, i podmeću požare u kućama u kojima služe, ne bi li izdejstvovale da ih vrate njihovim kućama.

d) Muzika, ili različite patriotske arije podstiču velike epidemije nostalгије među vojnicima, o čemu

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Das Unheimliche und andere Texte*, nemačko-francusko izdanje, Paris, Gallimard, 2001, str. 112-113.

<sup>2</sup> Frojd daje prednost Šelingovom objašnjenju ove neprevodive reči... „ovom rečju se imenuje ono što je trebalo da ostane u tajni, u skrivenosti (*im Verborgenen*)... ali se ipak pojавило (*hervorgereten*)“. *Ibid*, str. 46-47. Cf. J.-C. Goddard, „Schelling ou Fichte. L'être comme angoisse ou l'être comme bonheur“, ur. A. Schnell, *Le Bonheur*, Paris, Vrin, 2006.

<sup>3</sup> K. Jaspers, *Heimweh und Verbrechen*. Diss. Med. (1909), u *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1963, str. 1-84. U svojoj tezi Jaspers analizira dvadeset slučajeva teških zločina, u čijem osnovu je želja da se prekine egzil i prisilno sproveđe povratak u roditeljski dom.

svedoči vojni lekari i generali. Žan Batist di Bo [Jean-Baptiste Du Bos] – svedoči 1719. – da je za manje od tri meseca umrlo šest hiljada ljudi u jednom gradu. Ruso, u pismu maršalu Šarl Fransoa Frederiku [Charles-François-Frédéric] od 20. januara 1763. piše o pesmi *ranc-des-vaches*, te pominje bolest koju ona izaziva i koja se zove *Hemvē*<sup>1</sup>. Različiti kneževi i komandanti osuđivali su na smrt one koji pevaju ove pesme.

e) „Nostalgija je oblik melanholijske podstaknute nelagodom (*ennui*) da se bude sa strancima koji nas ne vole. Učinilo mi se da sam otkrio“, piše 1777. u *Dictionnaires des Sciences, des Arts et des Métiers*, Albrecht von Haller, „da jedan od razloga nostalgie leži u političkom uređenju Švajcarske. Ovde dolazi malo stranaca i skoro niko ne uspeva da ostane, jer je pravo na boravak u njoj (*le droit d'y vivre*) vezano za rođenje i krv. (...) porodice iz istoga mesta (u Alpima) venčavaju se između sebe, skoro bez ikakvog mešanja s tuđom krvlju“<sup>2</sup>. Podrazumevajuća, ali i nikada dovoljno obrazložena veza nostalgie i melanholijske, obično se potkrepljuje nekim „trećim“ elementom koji bi mogao da bude zajednički i melanholijskoj i nostalgiji: „žalost zbog gubitka voljene osobe ili neke apstrakcije

---

<sup>1</sup> J. J. Rousseau, „Lettre à Charles-François-Frédéric de Montmorency-Luxembourg, maréchal-duc de Luxembourg“, *Correspondance complète de J. J. Rousseau*, Oxfordshire, 1972, t. 15, str. 52 (pismo broj 2440).

<sup>2</sup> „Video sam tu boljku nekoliko puta, i mogu da govorim o njoj sa sigurnošću. To je melanholijska uzrokovanata strašnom željom da se ponovo vide roditelji...“ Cf. F. Ernst, *Vom Heimweh*, str. 116-117.

kao što su domovina, sloboda“ (Frojd)<sup>1</sup>, „izgubljeni objekat“ (Agamben)<sup>2</sup>, „svest o nečemu drugom, svest o daljini (*conscience d'un ailleurs*), svest kontrasta između prošlog i sada, između prošlosti i budućnosti“ (Jankélévitch)<sup>3</sup>, hipocondrija ili histerija („melanholijski i nostalgiji najčešći su simptomi histeričnog stanja ovih momaka“)<sup>4</sup>.

f) Jedini lek za ovu bolest povratak je u domovinu, u dom. Različiti slučajevi iz 18. i 19. veka pokazuju da je za bolje raspoloženje, ili ozdravljenje, dovoljna i sâma pomisao na povratak (ili tek polazak na put kući)<sup>5</sup>.

g) Istorija nostalgije je istorija „slučajeva“, svedočenja, ali i ispovesti. U § 30 *Antropologije*, Kant kaže da

---

<sup>1</sup> S. Freud, „Žalost i melanholijski stanje“, *Delo*, br. 8-9, Beograd, Nolit, 1985, str. 120.

<sup>2</sup> G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 2006, poglavlje 1 i 2.

<sup>3</sup> V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, str. 280-281.

<sup>4</sup> Radi se o medicinskom izveštaju o stanju nekih pitomača prve godine „Mornaričke akademije“ u Anapolisu. Cf. S. Bunke, *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*, str. 240.

<sup>5</sup> „Uzrok ovog očaja nije bilo teško razotkriti. Kažem razotkriti, jer je bilo gotovo nemoguće iščupati priznanje iz te vrste bolesnika, nijedan od njih nije htio da prizna ono što je preživljavao. Bilo ih je takoreći stid da govore o boli koju su osećali, iako ih je izdavala radoš koja bi zablistala u njihovim očima na pomen obećanog odsustva“. Iz izveštaja Denis Guerbois, vojnog hirurga i nosioca prve teze o nostalgiji odbranjene na francuskom jeziku 1803. godine. Navod je preuzet iz teksta A. Bolzinger, „Il y a deux cents ans, premières thèses parisiennes sur la nostalgie“, *L'évolution psychiatrique*, br. 68, 2003, str. 101.

mu je neki iskusni general pričao o nostalgiji Švajcaraca. Kada se konačno vrate u svoje uglavnom siromašne predele, u svoju otadžbinu, tamo ipak nikada ne pronalaze vreme svoga detinjstva.

h) Nostalgija je čista fikcija (*Nostalgie feinte* (*nostalgia simulata*<sup>1</sup>)), kako je nazivaju Mesre [Meyserey], ili de Sovaž [de Sauvages] 1763. godine ili kasnije Starobinski i isključivo simptom postojanja neke sasvim druge bolesti. Nostalgija se simulira da bi vojnici izbegli svoju službu, a „zarazna“ je, jer se prenosi jezikom (diskursom, diskusijom, pričom, rečju)<sup>2</sup>.

Ova dva poslednja primera, koja konstruišu veliku istoriju figure nostalgije, trebalo bi da se misle pre svih ostalih, ali uvek zajedno i uvek istovremeno, čim Andrej (Tarkovskij) izgovori reči: „Niko mene (nas) ne razume“, ili „Treba uništiti granice“. Postoji nešto namešteno i pa-

---

<sup>1</sup> S. Bunke, *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*, str. 116-117. F. B. de Sovaž razlikuje tri vrste nostalgije: prostu (*simple*), koja je česta među vojnicima i može se potisnuti u drugi plan, ukoliko se vojnici neprestano zabavljaju, zagovaraju ili ukoliko im se ponekad pruži ono što traže; složenu (*compliquée*), koju ne leče nikakvi lekovi, a izlečiva je ukoliko vojnici zaista dezertiraju, ili se vrate kući; i lažnu (*feinte*), simuliranu i umišljenu da bi se izbegla služba. Cf. F. Ernst, *Vom Heimweh*, str. 96-100.

<sup>2</sup> Cf. Dva slavna teksta Starobinskog nastoje da pokažu fiktivnu strukturu nostalgije. J. Starobinski, „The Idea of Nostalgia“, *Diogenes*, god. 14, br. 81, 1966, str. 81-103 i „Sur la nostalgie. La mémoire tourmentée“, *Cliniques méditerranéennes*, br. 67, 2003, str. 191-202.

tetično, nešto „hipokrizično“ u nostalgičnim protokolima. Ipak, uopšte neće biti dovoljno da nostalgiju, kao moć uobrazilje, naprsto prenestimo u književnost ili u puki fantazam. Pokušaj Kanta da nostalgiju oslobodi od njenе prostorne dimenzije, da je ekonomski odredi i pripiše siromašnima, te sasvim udalji od domovine (ne samo što vraćanje otadžbini, vodi u smrt – *Qui Patriam quarit, Mortem invenit*<sup>1</sup>, nego je domovina tamo gde je dobro (*patria ubi bene*); Kant se tako suprotstavlja devetnaestovekovnoj ideji o vrednom Evropljaninu željnom zlata, koji radi na drugom kontinentu i jedva čeka da se vrati u svoj rodni kraj<sup>2</sup>), fatalno je degradiran kod Martina Hajdegera, kod njegovih različitih učenika i kroz uticaje koje je hermeneutika imala na ponovno čitanje starih tekstova. Ne radi se samo o Hajdegerovoj redukciji svega na nostalgiju, i o pronalasku skrivene nostalgije (*verborgene Heimweh*), ili ponovnom striktnom povezivanju *Heimweh* za *Heimat* (za tlo, kuću ili koren), već o forsiranju značaja „blizine“ i „vlastitosti“, a onda i o histeričnom ponavljanju, nikada dekonstruisane Humboltove ideje o neodgovljivosti jezika (*Sprache*) i domovine (*Heimat*). Čini mi se da bi se Humboltova slavna rečenica iz pisma Šarloti iz 1827. „*Die wahre Heimath ist eigentlich die Sprache*“<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> U svojoj najiscrpnijoj analizi nostalgije do sada, Simon Bunke tumači ovaj stav Bernardina Ramacinija iz 1700. godine, na stranicama 90-92. Cf. S. Bunke, *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*, pogl. „Heimweh und Militär“, str. 89-135.

<sup>2</sup> P. Pinel, „*Encyclopédie Méthodique. Médecine*“ (1821), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, ur. Antonio Prete, str. 70.

<sup>3</sup> W. von Humboldt, „*Brief an Charlotte vom 21. August*

sa svim različitim njenim verzijama i ponavljanjima od Hane Arent do Deride ili Gadamera, veoma dobro nastavljala u Hajdegerovom govoru povodom 700. godina njegovog rodnog grada Meskirha: „*Unsere Sprache nennt den Zug zur Heimat das Heimweh*“<sup>1</sup>. U snazi jezika, u snazi našeg jezika da imenuje rečju „nostalgija“ naše vlastito stremljenje (Zug je trzaj, nagli jaki iznenadni trzaj) ka domovini, treba da uočimo strast s kojom Andrej istovremeno isključuje druge jezike i štiti svoj unutrašnji ruski jezik. To je ista snaga koja poziva na rušenje granica.

Želeo bih da argumentujem i da insistiram da ovo Hajdegerovo „vraćanje“ iz Alpa u Alpe, u Švarcvald (u pesmi „Heimkunft“, koju Hajdeger detaljno analizira, Hölderlin, privatni učitelj, vraća se 1801. iz Švajcarske u svoj rodni kraj), uvek podrazumeva povratak zavičajnih obeležja a onda i uniformi, to jest da nostalgija obnavlja mučninu i ratnu neizvesnost. Osim toga, čini mi se da nekoliko najvažnijih preokretanja Hajdegerovog govora o *Heimat*, i dalje ostaju u registrima nostalgije i proizvode, ili podrazumevaju nasilje. Naime, Hajdegerovo, ili Andrejevo, insistiranje na neprevodivosti jezika i na „privatnom jeziku“, na negovanom dijalektu i na snazi idioma (dakle, na rodnom kraju), u harmoniji je s različitim teorijama o „neponovljivosti“ drugog, odnosno s

---

1827“, *Briefe von Wilhelm von Humboldt an eine Freundin*, deo 1, Leipzig, 1848, str. 322.

<sup>1</sup> M. Heidegger, „700 Jahre Messkirch“, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, GA 16, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, str. 578.

teorijama stranca kod Liotara, Levinasa ili kod Deleza [Deleuze]. Kada Delez pokazuje da se nijedan pisac ne oseća u svom jeziku kod kuće, da mu je svaki jezik, pa i maternji, potpuno stran, on paradoksalno ponavlja i Hajdegerov i Andrejev stav da postoji nešto u nama što je isključivo „naše“ (neprevodivo, neponovljivo, nedeljivo s drugima, nerazumljivo drugima, nekomunikativno i nepredstavljivo). Biti stranac, ili biti drugi, podrazumeva postojanje zavičaja (na primer, postojanje Izraela kod Levinasa, ili postojanje neke vlastite imaginarne teritorije izvan državne teritorije) – čak i kada se objavljuje da je vreme kuće zauvek prošlo (Adorno, *Minima moralia*, 1944. § 18). Kao što rečenica „Niko mene (nas) ne razume“ (ovaj stav podrazumeva rečenicu „Hoću kući“), proizvodi nesvodivu razliku i strance, preciznije, kao što stranac nužno proizvodi oko sebe strance, tako rečenica „Treba uništiti granice“ (i ona može da podrazumeva sintagmu „Hoću kući“, ukratko, „neću nikakve prepreke na povratku kući“) podrazumeva da svet treba da bude jedna velika kuća, a mi uvek kod sebe i kod kuće. Filozofi ili učenjaci (takozvani intelektualci) – to je uvek analog i preliminarni zaključak – treba da pretvaraju svet u kuću jer „filozofija je istinska nostalgiјa, žudnja da se bude svugde kod kuće“ (*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein*) (Hajdeger analizira ovaj Novalisov stav u § 2, na početku zimskog seminara 1929. godine<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, § 2b „Das Heimweh als die Grundstimmung des

**Čini mi se da, ukoliko bi institucija filozofije u budućnosti htela i mogla da se oslobodi ovakvih monstruoznih konstrukcija – kako bi svoj vlastiti prostor ponovo pronašla između kuća, i na ulicama – da nije dovoljno samo slediti i ponovo aktuelizovati Kantove otrežnjujuće stavove o istinskom filozofiranju koje nas štiti od bolesti uma, od čežnje (*Sehnsucht*) za drugim svetovima ali i od nostalгије (*Heimweh*)<sup>1</sup>. Nužno je da institucija filozofije neprestano otkriva i priznaje svoje eksplisitne i implicitne odgovornosti za različite ratove i nasilja tokom istorije.**

Dakle, zašto mi je potrebno Klauzevicovo „trenje“ (*Friktion*) da bih opisao funkcionisanje nostalгије? Klauzevic prvi put pominje reč *Friktion* u pismu budućoj ženi (29. septembar 1806.). On tada govori o problemima u komandovanju Pruskom armijom, koje je imao jedan od komandanata, Šarnhorst [Scharnhorst], a koga Klauzevic izdvaja kao najdarovitijeg. Komandant je bio totalno paralizovan i pasiviziran pred neprestanom frikcijom drugih ili drugačijih mišljenja, kaže Klauzevic. Šarnhorst

---

Philosophierens und die Fragen nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung“, str. 7-10. Interpretacije i transformacije ove Novalisove „izreke“ svakako bi trebalo pratiti kasnije kod Lukača, u knjizi *Teorija romana* i kod Adorna i Horhajmera u knjizi *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo, Veselin Maslesa, 1974, str. 90-91.

<sup>1</sup> Cf. „Der Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie (diese Krankheit; dodatak Erdmana) ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (Heimweh). Eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und andere Welten zu beziehen“. Beleška 5073. napisana je između 1776. i 1778. I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, t. 18, Kants handschriftlicher Nachlass 3, 5, Berlin, Walter de Gruuter & Co., 1928, str. 80.

ne može da se odvrije i kroz sve ovo, ne može da se odvrije i u sebi, ali u nekom drugom mjestu, u nekom drugom vremenu, u nekom drugom donesu odluke i da oni one budu i u drugim vremenima, u drugim mjestima. Klauzevičev deozvezdavač je uvek i uvek u potrazi za nekim dužu koji bi mogao slijediti neke posljedice, ali u tom slučaju se suprotnost jači i to je spremno dobiti neke posljedice u čitih elemenata. Dakle, sve ovo se može da bude u potrazi, sve prepreke i predrasude koji dolaze, ali u potrazi, parodikalno crtežu komičnosti, ali u potrazi, ali u potrazi, verovatno doresi i u to i spremno dobiti neke posljedice u potrazi" (*Frikcije u tezgama* 1992) napisao je Klauzevičev deozvezdavač, a u potrazi piše:

Trenutak je jedinstven i jedan i u potrazi, ali  
čin razlike je samo da se u potrazi živi, a u potrazi  
kličući i kog god je, da je "Trenutak je jedinstven".  
Vojna misljač je u potrazi, život je u potrazi, ali  
one što se tu žive, dočekuju i dočekuju, da  
na te izgledi da je njihovo živote tako vrlo lako, ali  
treba da se priznaju da nisu tako, jer su to oni, život, koji  
od jednog jednog komada, učestvuju u onu, životu, koji se  
sastavljeni od mnogih životnih i mrtvih, ali u  
taru o sve ovoj sreti.

Suprotno od Klauzevičevu deozvezdavaču pjesmu –  
ako hoćemo da takođe ne preduzimimo taj i ugađajmo  
ćimo, izgleda da moramo da se više ne utječemo na sve  
i dodajemo još novi elemente i taj, u potrazi, i u vidjelo. Takođe bi trebalo da se osjeti, otuzimo, da nije na  
ono što Klauzevič naziva "tako, u potrazi".

Nostalgija je svakako jedna od najčešćih temi  
i ona osoba i pričevanje, mala i velika, je u potrazi.

jući time prostor za odbranu. Vojnici sanjare o svojim domovima, i zamislimo ih kako se lagano vraćaju svojoj otadžbini i svojim kućama. Ali, zar postojanje vlastite kuće već ne podrazumeva spremnost da se kuća štiti – da se štiti ideja vlasništva i kuće, osigura i utre put koji vodi kući, da se uništavaju prepreke i granice na tom putu, da se brani (zajedno, s drugima) „princip kuće“ od manje nostalgičnih napadača? Postojanje vlastite kuće, odnosno jedna uvek latentna „nostalgija na papiru“, implicira uvek i postojanje jedne kuće koja je prestala da to bude, kuće u kojoj se odvija neprestani sukob (*stasis*) ideja, pola, roda, poroda, generacija... kuće u čije ime je nemoguće ratovati i za koju je nemoguće boriti se. To je razlog zašto Klauzevicova sintagma „rat na papiru“, paradoksalno, kao fantazija i fikcija čistog rata – kao frikcija – može da obustavlja rat, da izaziva i reguliše mir. Ipak, ne mislim da je moguće sprečiti rat ako se rat idealizuje, neprestano konstruiše i planira, ili ako se neprestano piše o ratu. „Rat na papiru“, pre svega treba da evocira da je poreklo nostalgije u melanholiji i u bedi intelektualaca (učenih) (*mysery of schollars*)<sup>1</sup>, i da postoji neraskidiv odnos između nostalgičnih vojnika i stručnjaka za opravdanje suverenosti, prava na rat i na ubijanje.

---

<sup>1</sup> R. Burton, „Love of Learning, or Overmuch Study. With a Digression of the Misery of Schollars, and Why the Muses Are Melancholy“, *The Anatomy of Melancholy*, New York, 1927 (1621), str. 259-261.

## SUVEREN

### O poreklu rata. Lajbnic *versus* Boden

U objašnjenju suverenosti (*Suprematu(s)*), to je ono što iznenađuje, teškoća je što moram da uđem u jedno polje koje je sasvim zapušteno. Razlog je što su oni koji o njoj (o suverenosti) najčešće pišu, zagledani u prošlost, u zakržljale tragove suverenosti kojih jedva da ima, dok potpuno zanemaruju ono što se sada dešava. Najmanje me čude puki pravni znalci (*jurisperitis vulgaribus*); za njih se sva mudrost nalazi u tomovima rimskog prava; (...) zbunjuju me upravo oni poznati zaslužni (*illustres dignitate*) ljudi, koji, kada nađu na teškoću u pisanju, radije posežu za uzorima i erudicijom, nego za iskustvom i sposobnošću da samostalno prosuđuju (*quam experientie atque judicii*) (...)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Caesarinus Fürstenerius, *De jure suprematus ac legationis principum Germaniae*. G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, *Politische Schriften*, t. 2, 1677-1687, Berlin, Akademie Verlag, 1984, str. 51. Pod pseudonimom C. F., Gottfried Wilhelm Leibniz je ovo delo objavio 1677. godine. Namera mu je bila da redefiniše pojam suverenosti i uskladi ga sa nastojanjem nemačkih prinčeva da



Jedan vek posle slavnog dela Žana Bodena [Jean Bodin] *Šest knjiga o Republici* (1576)<sup>1</sup>, u kome se prvi put stara reč, reč suverenost (*souveraineté*), upotrebljava kako bi se imenovala jedna navodno sasvim nova „stvar“. Lajbnic [Leibniz] pokušava da preuredi i ponovo osmisli jedno ime za koje se uopšte ne zna šta pokazuje, šta skriva, ili šta zanemaruje. Njegova intervencija i njegov pokušaj da razreši ovu veliku zbrku i nelagodu koju šire knjige i „ljudi od knjiga“, danas su i aktuelne i zaboravljene u isti mah. Prepostavljam da osnovni razlog Lajbnico-vog pretresanja reči suveren(o)(st) nije isključivo položen u prirodi i složenosti ove grandiozne izmišljotine koja je opsedala teoretičare i političare (vladare) i pre i posle slavnog nemačkog filozofa. Možda su značajniji upravo oni elementi koji Lajbnica nepobitno čine našim savreme-

---

budu tretirani kao suvereni u međunarodnim pregovorima.

<sup>1</sup> Knjiga *Les Six Livres de la République* je prvi put objavljena u Parizu kod Žak di Pija [Jacques Du Puys]. Do 1629. ovo delo je imalo četrnaest izdanja na francuskom jeziku, a odmah je prevedeno na nekoliko različitih jezika. Deset godina nakon prvog izdanja, 1586. Boden je sam preveo svoj francuski izvornik na latinski, često dopunjajući i menjanjući prvotni tekst. Cf. predgovor J. H. Franklin, u J. Bodin, *On Sovereignty*, Cambridge University Press, 1992, str. 36. Koristim izdanje u šest tomova iz 1986. (Fayard, Paris) i skraćeno džepno izdanje koje je priredio Žerar Mere [Gérard Mairet] (Paris, Le livre de poche, 1993). Izdanje u šest tomova, takođe nije „potpuno“ jer i u njemu izostaju brojne fusnote koje je Boden dodavao iz verzije u verziju. Na primer, dva glavna poglavљa posvećena suverenosti u knjizi I (poglavlje 8 i 10) sadrže još četrdeset posto od glavnog teksta u fusnotama. Skraćena verzija (str. 250) ovog Bodenovog spisa objavljena je 2002. godine u prevodu na hrvatski jezik, u izdanju „Političke kulture“, a u redakciji i sa predgovorom Dragutina Lalovića.

nikom, a nama olakšavaju posao u pronalaženju granica i neprimerenosti suverenosti u „današnjem vremenu“, na koje nas baš Lajbnic upućuje: Lajbnic je savetnik brojnih poglavara svoga vremena, izumitelj i osnivač različitih institucija, realista i pragmatičar koji prvi govori o ličnosti međunarodnog prava (*persona jure gentium*<sup>1</sup>) i o bratstvu suverena (*Fraternité entre les Souverains*<sup>2</sup>) hrišćanske Evrope (*Respublica Christiana*); Lajbnic matematičar je preteča moderne nauke o statistici i nove poreske politike; protestant i Evropljanin, veliki je neprijatelj islama, podstrekač mržnje i ratova protiv Turske i prvi sofisticirani teoretičar sukoba između civilizacija; Lajbnic, nesumnjivo načelnik evropske filozofije, prvi je mislilac koji sigurnost i bezbednost jednog poretka stavlja u prvi plan, a pre svakoga mogućeg patriotizma<sup>3</sup>; na kraju, Lajbnic piše na nekoliko jezika i sa Hobsom je, pre

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *Codex Juris Gentium diplomaticus* (1693), izdanje ur. Louis Dutens, *Opera Omnia*, t. 4, 1768, Geneva, *Praefatio*, str. 7. Ili, u *Sämtliche Schriften und Briefen, Politische Schriften*, t. 5, 1692-1694, Berlin, Akademie Verlag, 2004, str. 33.

<sup>2</sup> G. W. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Eugene* (Oktober 1677), *Politische Schriften*, t. 2, 1677-1687, str. 306.

<sup>3</sup> Njegovo pismo Falezou [Falaïsau], napisano u Hanoveru 8. jula 1705. godine, treba da bude zapamćeno. U njemu Lajbnic po prvi put imenuje državu imenom koje su koristili Rimnjani (*les Latins*), *Respublica*, i definiše je kao društvo čiji je cilj zajednička sigurnost (*la seureté commune*). Na kraju pisma Lajbnic kaže: „Dovoljeno je podanicima da se zakunu na vernost neprijatelju (*de prester serment de fidélité à l'ennemi*), gospodaru koji ih je osvojio, pošto njihov predašnji gospodar nije bio u stanju da im obezbedi sigurnost“. *Die Werke von Leibniz*, ur. O. Klopp 1884, Hanover, t. 9, pismo broj CC-CXXXI, str. 142-143

svih drugih, zaslužan za širenje, premeravanje i tumbanje francuske reči „suverenost“ u tadašnjim evropskim prostorima.

Da li je onda opravdano da, sledeći Lajbnicove napore u tumačenju i rekonstrukciji suverenosti, preciznije osvojimo onaj istinski nemir i nespokoj koji se nalazi u izvorima ove fatalne konstrukcije koju je započeo Žan Boden? Da li će ovakav pristup razotkriti sve one pretpostavke „zbog kojih ambiciozni vladari pristaju na krvava žrtvovanja nevinih“, o kojima govori Lajbnić, a koje se nalaze u načelima borbe za suverenost? I da li onda upotreba Lajbnica zarad prilaženja Bodenu, zaista obećava uspeh u razgradnji, ove teološko-političke skalamerije?

\*

Na početku, odmah, zamislimo jednu malu teritoriju<sup>2</sup> i jednu malu republiku. Zamislimo je na isti način na koji je pre puno vekova Lajbnić „osmislio“ maleno imaginarno kraljevstvo *Ivetot*<sup>3</sup>. *Ivetot* je naprsto njegov primer ili fantazija ili fikcija koja treba da reguliše snagu

<sup>1</sup> *De jure suprematus ac legationis principum Germaniae*. G. W. Leibniz, *Politische Schriften*, Ad Lectorem, str. 16. Deo ovog uputstva čitaocima preveden je na engleski jezik u knjizi *The Political Writings of Leibniz*, koju je priredio za štampu Patrick Riley (Cambridge, University Press, 1972, str. 111-113).

<sup>2</sup> Teritorija (*territorium*), po mišljenju Lajbnica, ne označava samo status ili upravljanje ili podelu zemlje, nego celokupnost (agregat, *aggregatum*) pravnih akata uspostavljenih (važećih) nad određenim komadom zemlje. *De jure suprematus ac legationis principum Germaniae*. G. W. Leibniz, *Politische Schriften*, str. 54.

<sup>3</sup> *Ibid*, str. 18, 61. Takođe, G. W. Leibniz, *Politische Schriften*, str. 419.

i domet jednoga imena koje nam stiže ili iz knjiga ili od nadobudnih i samozvanih poglavara. Zamišljanje male teritorije, malog stanovništva, male vlade i malog predsednika, a onda i jezika na kome govori malo ljudi, nije sasvim suprotno zamišljanju najvećeg i neuporedivog i višeg od svega uporedivog, koje se nalazi u prvom gestu pronalaska prideva „suvereno“ ili prideva „super“ (*super-rus, supra* su složene reči latinskog jezika koje su u poreklu francuske reči *souverain(e)*). Mala teritorija, o kojoj Lajbnic govori i koju zamišlja, nije sasvim u registru suverenosti, jer ona nije nikakav najmanji, neuporedivo sićušan i neuprizoren oblik, koji bi kao takav verovatno bio jednak suveren i, paradoksalno, jednakо strašan i jedini istinski neprijatelj u odnosu na „naj“, na ono „super“ što je iznad svega velikog<sup>1</sup>.

Već u aktu ovakvog zamišljanja jedne male teritorije, ni velike ni malene, Lajbnic pravi određenu štetu u odnosu na maksimalizam i u odnosu na napor za maksimalnim, koji je svojstven svemu što pripada suverenom. Funkcija malog (male teritorije, malog stanovništva, malog vrhovnika itd.) ili ne mnogo velikog, ponovo uvodi relativizam premeravanja, brojanja, poređenja, stepenovanja, što je Žan Boden svojim vizijama broja, zatvorenog skupa i srazmere htio da spreči i zauvek obustavi. Postojanje malog prepostavlja veliko ili veće, ili najveće, ali nesumnjivo ukida ono što je neuporedivo i spokojno,

---

<sup>1</sup> *Vavilonski Talmud (Shabat 77b)* donosi tumačenje da se najveće čudoviste i istinski suveren na zemlji sa kojim jedino Bog može da izade na kraj, *Levijatan*, jedino boji maloga crva (*kilbit*, preteča savremenog teroriste, P.B.), koji ulazi kroz škrge glomaznih riba i ubija ih.

i što je iznad svega ostalog i svega drugoga. Osim prisustovanja na postojanje mnoštva drugih i mnogo drugih (suverena) i osim relacije (i relativizacije) u odnosu na drugoga i poređenja sa drugima, postojanje drugoga (manjeg ili većeg ili različitog) uvodi vreme (neprestano ponavljanje srađnjivanja i merenja sa drugim(a)) i uništava supstantive (imenice „suveren“ ili „suverenost“) u prilog prideva. Lajbnicov iskaz „teritorija je mala“ (*le territoire est petit*<sup>1</sup>) odmah prepostavlja neizvesnost stupnja njene suverenosti. Ako je mala, da li je onda suverena, i još, u kojoj meri je suverena?

Ali, da li je uopšte smislen niz ovakvih pitanja koja ukidaju suverenost maloga?

Na primer, ukoliko „malo“ zamislimo kao „zatvoreno“, ukoliko je jedna teritorija apsolutno opasana i neprobojna, zar ona nije „suverena“ teritorija? Pride, zar naredba (*imperium*<sup>2</sup>) koja važi na ovoj teritoriji ne podrazumeva njenoga nosioca – „vladara“ (ili nosioca –

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Eugene*, str. 305.

<sup>2</sup> U seminaru o Parmenidu (1942-43), kada pokušava da predi grčko *pseudos* i latinsko *falsum*, Hajdeger traži izvorno značenje reči *imperium*. Od reči naredba, *Befehl*, Hajdeger napreduje do reči prekriti (*bergen*) ili poslati (*befehlen*) mrtvog u zemlju ili u vatru. Poslati nešto tako da bi ga prekrilo nešto drugo. „*Imparare (im-parare)* jeste namestiti (*einrichten*), preuzeti određene mere (*die Vorkehrung treffen*) (u smislu, pobrinuti se). „*Imperium* je teritorija (*Gebiet*) zasnovana na naredbi (*Gebot*), na kojoj su drugi poslušni (*botmäsig*)“. „Suština reči *imperium* sadržana je u aktu konstantne „akcije“ (*im actus der ständigen „Aktion“*). M. Heidegger, *Parmenides*, GA, t. 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, str. 58-60.

„narod“), i zar on nema pravo da se naziva „suveren“<sup>1</sup>? Ukoliko granice te male teritorije neko sa strane hoće da provali ili preinači ili premeri, zar suveren (vladar ili narod) ne brani „suverenost“ te male teritorije? Zar se „suverenost“ ne brani i kada jedan deo te male teritorije, deo manji od glavnine, najavljuje svoje otcepljenje i nezavisnost?

Ali, kako tada umišljati i zamišljati „nedeljivost“ maloga, ako je podeljenost već manifestovana u otporima, deobama i odbranama?

Sva ova pitanja koja lako pokazuju topljenje pridjeva u imenicama „suveren“ i „suverenost“ – tajna suverenosti se pre svega uspostavlja putem ovih preinaka

<sup>1</sup> Dovoljno je pratiti odredbe i neprestana variranja Bodena. „Prvi prerogativ suverenosti je zapovedati (naređivati) svima uopšteno, i svakome pojedinačno“ (*La première marque de Souveraineté est donner loy à tous en general, et à chacun en particulier*). J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, t. 1, 10, str. 306. Nekoliko redova pre, na istoj stranici: „(...) da, prvi prerogativ princa suverena je moć (*puissance*) da zapoveda (nareduje) svima uopšteno, i svakome pojedinačno.“ Nekoliko strana ranije (str. 300) Boden otkriva: „(...) zakon (*loi*) je naredba suverena koja dotiče (*touchant*) sve podnike ili stvari uopšte.“ Zakon (*lex*) označava pravo na naredbu i ovo pravo ima samo onaj ko ima suverenost (*qui a la souveraineté*), t. 1, 8. Tri oblika su na delu: suveren, suverenost kao stanje i suverenost kao imanje. Još dve napomene: suveren ne daje ili ne stvara nikakve zakone, kojima on sam nije podvrgnut; to je pogrešan prevod i nepravilno razumevanje sintagme *donner loi*; suveren nareduje, zapoveda, komanduje itd. Boden razlikuje *lex* kao *imperium*, kao naredbu, koja se sprovodi u domenu zakonodavstva i *lex* kao *ius* u smislu jednakosti i namirenosti. Cf. H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1927 (Ges. Sch. T. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1992, str. 36).

– otkrivaju istovremeno teškoću „relativiziranja“ ili „laj-bniciziranja“ projekta Žana Bodena. Osim toga, pokazati granice i skučenost fikcije suverenosti Bodena, podrazumeva rekonstrukciju svih ovih pitanja i svih političkih fantazija suverenosti i pre i posle Bodena, a onda i sasvim izvan njega i njegovog uticaja. Nema referenci na Bodena ni kod Kanta, ni u okvirima slavne Hegelove unutrašnje i spoljašnje suverenosti, niti u Fihteovoj [Fichte] *Zatvorenoj trgovačkoj državi* (1800), ali je „matrica“ koju je on položio ostala nepromenjiva u svim ovim stanovištima. Da bi se, dakle, zamislila jedna mala teritorija i da bi se time najavila granica suverenosti i sve ono što je nužno potresa, presudno je, čini mi se, pratiti propuste Bodena i zanimati se za neke od njegovih toposa koji ih skrivaju. Na primer, Boden, *par excellence* supstancijalista, neprestano nadoknađuje siromaštvo svojih fikcija suverenosti upotrebljavajući čitav assortiman različitih analogija. Dominiraju bio-analogije, upotrebe životinja ili delova živih bića, ili, jezikom Šelinga i Hegela, takozvani, „animalni organizam“ (*animalische Organismus*) ili animalne organizacije (u § 278 *Filozofije prava* Hegel upoređuje suverenost sa organizmom, govori o izolovanju njegovih delova kao o bolesti suverenosti, i upućuje na svoju filozofiju prirode i § 371 njegove *Enciklopedije*<sup>1</sup>). Ove vrste analogija bi na osnovu podele Faingera mogле da se nazovu „analoške fikcije“ ili „fiktivne analogije“, u su-

---

<sup>1</sup> O državi i organizmu, o bezuslovnoj podvrgnutosti delova celom, o isčezavanju svih delova u celom (*das „Verschwinden“ aller Glieder im Ganzen*) i sistematskom žrtvovanju individua za celo. Cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), 1962, str. 158-160.

protnosti prema „realnim analogijama“, koje do rezultata dolaze putem indukcija i na osnovu hipoteze. „Fiktivna analogija“ – „jedna od modernih i veoma popularnih je ona na osnovu koje se država poredi sa organizmom, ili svet sa organizmom ili umetničkim delom“ – jeste čista subjektivna konstrukcija i „mitska“ tvorevina<sup>1</sup>. U svom prvom velikom sačuvanom tekstu o suverenosti – radi se o poglavlju 6, „O ustavu Republika“ iz knjige *Méthode istorique* (1566), Boden ukazuje na značaj Aristotelovog određenja autoriteta, kritikujući, u isti mah, njegovo i Ciceronovo absurdno forsiranje značaja veličine jedne teritorije, ili broja stanovnika za konstituisanje i obeležavanje jednog entiteta:

Primetimo sada da se naše određenje Republike odnosi podjednako na varoši (*bourgs*), naselja (*villes*), gradove (*cités*), kraljevstva, svejedno koliko se daleko protežu, ukoliko oni ostaju ujedinjeni pod jednim te istim autoritetom (*autorité; modo ejusdem imperio coercentur*). Država ne bi mogla da se razazna na osnovu prostranosti, ili majušnosti njene teritorije, baš kao što slon ne može da bude prozvan više životinjom od mrava, pošto oboje imaju jednaku snagu da osećaju i da se kreću. Tako Dubrovnik ili Ženeva, čije imperije nimalo ne prelaze gradske zidine, nemaju manje pravo da se nazovu (*droit au titre*) Republikom od tatarskih imperija, čija se prostranstva mere kretanjem sunca<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*, Berlin, Reuther & Reichards, 1911, Prvi deo, glava 4, str. 27-31. „Recenzije“ za ovu knjigu pišu Šmit 1913. i Kelsen 1919, u okviru svojih tekstova o „pravnim fikcijama“.

<sup>2</sup> Jean Bodin, *La Méthode de l'histoire*, tr. Pierre Mesnard,

Zaista je ritual imenovanja ili pravo na naziv (*droit au titre*) – „pravo“ se ipak ne pominje u latinskom originalu na ovom mestu – uvek početak i kraj strategije Bodena. U tome se i sastoji prvi otpor prema Aristotelu, koji neke znatno veće teritorije ne naziva istim imenima. Zamisao Bodena jeste da suverenost ili republika, u ovom kontekstu, jesu alternativni nazivi za autoritet (reč koja nastaje kombinacijom srednjovekovnih upotreba *auctoritas* i *maiestas*) ili *imperium* (naredba). Potom, sva ova imena se odnose na svaki entitet nezavisno od njegove veličine i identična su sa njim. Ovu zbrku oko prevoda i gomilanja reči različitog porekla, moguće je razrešiti jednom prilično jasnom definicijom koja se nalazi u kratkom Bodenovom spisu, a koji je vremenski teško locirati, mada izgleda da on ipak prethodi „Metodi“ iako je objavljen znatno kasnije. *Imperium*, naredba (zapovest), kaže Boden u *Nacrtu opštег prava*, jeste javna ili privatna (*Publicum est, aut*

---

Paris, Les Belles Lettres, 1941, str. 143-144. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Oeuvres philosophiques de J.B.*, Paris, PUF, 1951, str. 169. Bez obzira što u ovom spisu Boden donosi svojih pet suštinskih atributa suverenosti (odeljak „O suverenosti“; *quid sumnum imperium*), sva njegova izvođenja započinju sa Aristotelovim razumevanjem autoriteta i vrhovne političke vlasti (str. 158). Na strani 159 (lat. verzija, str. 175), Boden upućuje na svoju knjigu o javnom autoritetu ili, doslovno, o pravu na naredbu (*l'autorité publique; de jure imperio*), na poglavje o pravu na suverenost (*droit de majesté; de jure majestatis*). Rukopis je Boden spasio pred smrt te tako knjiga nikada nije bila objavljena. Cf. Julian H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, PUF, 1993, str. 42-43. C. R. Baxter, „Jean Bodin's Daemon and his Conversion to Judaism“, ur. H. Denzer, *Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Beck, München, 1973, str. 19.

*Privatum*). Privatna je ona koja se sprovodi van javne vlasti, to je naredba putem koje se upravlja univerzitetom, različitim društvenim grupama, porodicom, ženom, decom ili robovima. Samo javna (opšta) naredba je suverena i nalazi se „kod“ vladara, aristokratije ili naroda (*Publicum rursus aliud Summum, velut Principis, Optimatum, Populi*)<sup>1</sup>. Analogija i protiv-analogija omogućavaju Bodenu da zaključi kako dva po veličini potpuno različita „organizma“ (ova će reč tek kod Lajbnica postati značajna za razumevanje „celog“ i zameniče „agregat“<sup>2</sup>; Boden obično upotrebljava reč telo, *corps*), funkcionišu jednakojer njima upravlja jedan jedini *Imperium* (naredba, zakon, suveren), koji u potpunosti pokriva i sjedinjuje celokupni njihov kvantitet. I po tome su ta dva entiteta,

---

<sup>1</sup> J. Bodin, „Tableau du droit universel“ (*Juris Universi*), *Oeuvres philosophiques de J.B.*, Paris, PUF, 1951, str. 94. Razrađena verzija ovoga stava nalazi se u *Les Six Livres de la République*, t. 2, 1, str. 7-9. Marsel David [Marcel David] je ispitivao „upotrebe“ suverenosti u vekovima pre Bodena. Kada se na primer kralj okvalificuje rečju „suveren“, to pre svega ukazuje da je kralj nosilac javne vlasti (*détenteur de la puissance publique*). M. David, *La souveraineté et les limites juridique du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*, Paris, Dalloz, 1954, str. 75. U spisu *Les Six Livres de la République* početna definicija suverenosti je sledeća: „Suverenost je absolutna i večna vlast (*la puissance absolue et perpetuelle*) jedne republike, koju su Rimljani nazivali *maiestatem*“ (*Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*) (...) a Jevreji, *tomeh šivet*, to jest, najveća komandna moć (zapovedna vlast; *power of command; la plus grande puissance de commander*). I, 8, str. 179. Cf. Amos 1:5,8.

<sup>2</sup> Cf. Stahl – Leibniz, *Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte*, Paris, Vrin, 2004.

svaki za sebe, suverena<sup>1</sup>. Njihova snaga ili njihova sila je jednaka, analogna ili srazmerna njihovoj masi, te tako, misli Boden, njihova osećanja i njihove kretnje mogu biti identični i simetrični (*cum utrique movendi ac sentiendi vis insit*). Da bi ovakve klasifikacije zaista funkcionalne i da bi se tokom istorije političkih demagogija, hipokrizija i fantazija neprestano pojavljivale, nužno je da se računa na ključnu neuporedivost onoga što se poredi (mrav i Dubrovnik), na zabranu da se bude doslovan (to bismo mogli nazvati teror analogije), na obustavljanje da se izvedu sve konsekvene koje jedna analogija pretpostavlja (u tome se sastoji njena prividna ubedljivost), na nedostatak „osećaja“ za realnost (o kome govori Lajbnic) i na višak ukusa. Naime, sasvim je neprilično hiljade analogija koje Boden upotrebljava (i ne samo Boden) sistematski razbijati i pokazivati da su besmislene. Ako se putem analogije, na primer, dovedu u vezu mrav i Dubrovnik, onda će na osnovu principa protiv-analogije, Dubrovnik morati da poseduje mnoštvo ili barem još nekoliko karakteristika mrava, a ne samo jednu karakteristiku – da je, u pore-

---

<sup>1</sup> Na samom početku drugog poglavlja prve knjige spisa *Šest knjiga o republici*, Boden se vraća ovoj analogiji i dodaje da grad ne čine pojedinci ili osobe (*personnes*), već jedinstvo naroda pod jednom suverenom vlašću (*l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine*). Još dva dodatka su neobično važna. Osim mrava Boden uvodi još jedno manje stvorene – *le ciron*: buva, vaška, gnjida, „bakterija“ (mrav po mišljenju La Fontena [La Fontaine] jeste pravi kolos za ovo stvorenje). Pored Tatara, Boden takođe govori o Turskoj imperiji. Posle deset godina, Boden se izjašnjava i o nosiocu suverenosti: „(...) tako je jedan maleni Kralj (*un petit Roy*) suveren onoliko koliko je i najveći Monarh na zemlji“ (*le plus grand Monarch de la terre*). J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, str. 41-42.

đenju sa Tatarskim carstvom, mali u istoj onoj meri u kojoj je, recimo, mrav mali u odnosu na slona. Mrav ima mnogo drugih određenja. Jedno njegovo svojstvo moglo bi da se manifestuje i kada je mrav nehotice zgažen od istog tog kolosalnog slona.

Hajde da sada pokušamo da navedemo neke nepreciznosti i uslove ove genijalne analogije Žana Bodena, koja ni po čemu nije egzemplarna i specifična u kontekstu njegovih spisa. U isti mah to će biti i uslovi za osvetu realnog koje analoške strategije neprestano izazivaju i najavljuju. Naposletku, to je i dobra prilika da se izdvoje prvi i najvažniji „atributi“ suverenosti, kakvi su se iskristalisali tokom viševekovnih „upotreba“ suverenosti, te da im se odmah suprotstave i oni drugi, koje je Lajbnic prvi tematizovao.

Preliminarno, ponavljam, potrebno je da neprestano pred očima imamo jednu malu teritoriju, da zamislimo malo stanovništvo, malu vladu i malog predsednika, a onda i jezik na kome govori malo ljudi. Pravo na ovakvu prostu i nepretencioznu viziju i verziju malog treba da funkcioniše kao regulativni faktor ove suverene i kardinalne razlike i istosti između slona i mrava o kojoj govori Boden. Suprotno onoj diskrepanciji i neprijateljstvu između najvećeg i najmanjeg, između *Levijatana* i *kilbita*, Boden prepostavlja da najveće i najmanje jesu nedeljivi (zato su suvereni; mrav je toliko sitan, a slon tako beskočan), da su neuporedivi i daleki jedno od drugoga (Dubrovnik ili Ženeva i Tatarsko carstvo se međusobno ne graniče i ne dodiruju), a da, istovremeno, paradoksalno, i jednom i drugom pripadaju potpuna nezavisnost i samostalnost koja im je upisana u imenu. „Suvereno“ ozna-

čava ono što je iznad svega drugoga, ali i ono što ukida sve drugo, što je apsolutno i jedno jedinstveno<sup>1</sup>. Igrati se sa ovom oznakom ili biti neoprezan u upotrebljama reči „super“ – jedne od najpopularnijih reči na ovoj planeti – znači prejudicirati postojanje jednog jedinog globalnog *Levijatana* koji je super-suveren (ovo je pleonazam), jer sadrži u sebi sve drugo i jer ništa drugo ne postoji izvan njega. Setimo se da naš terorista i neprijatelj zvani *kilbit*, boravi unutar njegove utrobe, i biće nam sasvim jasno da prelaz i promenu razumevanja „pojma“ suverenost od Bodena ka Hobsu diktiraju fantazije i „vizuelne strategije“, a ne nekakav rad „pojma“ ili kognitivna de latnost. Ukoliko su, dakle, bilo slon bilo vaška ili gnjida, „po oznaci“ i „na osnovu imena“, suvereni i samodovoljni (to jest nezavisni i nedeljivi i jedini), njihov rat do uništenja je već najavljen. Ovaj sukob među vrstama ili unutar jedne jedine vrste, sukob između delova ili organa, jeste „borba za ime“ i rat za suverenost (ili takozvana „odbrana suverenosti“). Važno je primetiti i pratiti – tako bi mogao da se definiše oprez o kome govorim – da ovaj sukob pulsira u ritmu prelaska atributa u superlativ<sup>2</sup> („super“),

---

<sup>1</sup> Starofrancuska reč *sovrain*, izvedenica od srednjevekovne latinske upotrebe *superanus* (ono što stoji iznad svega; predlog *super*, (iz)nad), ono što je superiorno ili nadmoćno ili nadležno, podrazumeva da je označeno prvo i najviše, ali i jedno i jedino. Cf. J. Dennert, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart, G. Fischer Verlag, 1964, str. 101. H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, t. 1, „Die Grundlagen“, Frankfurt am Main, Athenäum Verlag, 1970, str. 249 i dalje.

<sup>2</sup> Najmanje dve operacije su smeštene u izgradnji ovoga superlativa. Na početku se porede određeni entiteti, a potom se, da bi superlativ izgubio vlastitu „prošlost kompariranja“ i da bi zaista

u supstantiv i u ritmu prelaska simboličkog i ritualnog u „realno“. Sukob svakako ne mogu da spreče „nevine“ i bleferske fantazije Žana Bodena o jednakoj sili „da osećaju i da se kreću“, koju poseduju i mrav i slon. I mrav i slon kretanjem limitiraju prostor svojim istovrsnicima, ali i jedan drugome. Ukoliko osećaju, oni treba da osećaju i međusobno prisustvo. Pored osećaja i kretanja njihova sila se takođe ispoljava u radu, u otimanju i proždrljivosti, u ubijanju i ždranju, u parenju i sa-životu, rečju, u odnosu prema i sa drugima.

Šta će onda ostati od istovetnog imena „Republika“ ili istovetne „suverenosti“ Dubrovnika i Ženeve i Tatarske imperije i Vavilona, koji pominju i Aristotel i Boden, ako ovom „preplitanju“ i „dodirivanju“ mrava i slona dodamo još i

(a) da snaga velikog slona *de facto* daleko prevazi-lazi snagu sitnoga mrava,

---

bio „super“ (iznad svega), pristupa brisanju svega što ukazuje da je nastao razlikovanjem u odnosu na druge entitete. Razlog je jasan: da bi nešto bilo suvereno, nužno je da je *a priori* suvereno, odmah i bez poređenja sa drugim. Reč „Bog“ može da predstavlja superlativ koji negira svoje poreklo u kompariranju. Ipak, da li je moguće da se ovo „pasiviziranje“ prideva (prelaz reči „suvereno“, u „suverena“ ili „suverenost“) odvija po analogiji sa *supinom* i pasiviziranjem glagola? *Dictionnaire François-Latin* iz 1549. (Paris, str. 592) ne navodi supstantiv suveren ili suverenost, dok se pridev odnosi na suverenu presudu (*Jugement souverain*), tačnije, na presudu koja je vrhovna po svojoj pravosnažnosti (*efficacité*), jer na nju ne postoji pravo na žalbu. Na ovom mestu je položena veza između suverena i odluke, odluke poslednje i najviše instance. Cf. H. Quaritsch, *Souveränität: Entstehung und Entwicklung d. Begriffs in Frankreich u. Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, poglavlje 3.5 „Die absolute (letztinstanzliche) Entscheidung“, Berlin, Duncker und Humblot, 1986, str. 54-58.

(b) da nema dovoljnog razloga da se nešto, što je po obliku minorno, imenuje istim imenom kao i nešto grandiozno, imenom čije značenje pretpostavlja i nadmoć u veličini i masi<sup>1</sup>,

(c) da naredba (*imperium*) koja vlada i važi u okvirima jednoga tela, oblika, identiteta ili jednog organizma, teško može da bude imenovana kao suverena jer nije javna ili nije „re-publikanska“;

(d) da naredba (*imperium*) koja vlada i važi u okvirima jednog organizma smera neumitno da prekorači važenje i granice sopstvenoga entiteta i okupira drugo telo (tek tada, paradoksalno, ona bi postala javna, a onda i suverena),

(e) da sila ili nasilje (*vis*) koje pominje Boden, prevedi važenje jedne naredbe (ili norme) u njen učinak (princip pravosnažnosti, efikasnosti<sup>2</sup>), te je isto tako mo-

---

<sup>1</sup> Festus kaže da je suverenost (*maiestas*) izvedena iz *magnitudo*. Ovo beleži Boden u fusnoti svoga latinskog izdanja, za početno određenje suverenosti u knjizi t. 1, 8 (*Les Six Livres de la République*). Već prve upotrebe reči „suveren“ tiču se najvišeg bića ili fantazije o najvišem biću. Bog je *le souverain*, najviši sveštenik (*le prestre soverain*). Cf. H. Quaritsch, *Souveränität: Entstehung und Entwicklung d. Begriffs in Frankreich u. Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, str. 13-15.

<sup>2</sup> Država sprovodi važenje (*Geltung*) norme zato što je „država moć, sila, ukratko, jedna prirodna realnost, i kao takva, efikasna. Manifestacija toga su: topovi, mitraljezi, bombe, utvrđivanja, zatvori, vešala i gilotina“. H. Kelsen, § 4. „Eficacité de l'ordre étatique“ i § 5 „Validité et efficacité“, „Les Rapports de Système entre le Droit Interne et le Droit International Public“, 14, *RCADI*, Hague, t. 4, 1926, str. 237.

guće da jedan *imperium* nije efikasan i *de facto* ne vlasta na celokupnoj teritoriji jednog organizma,

(f) da se ista ta sila i (ekstremno) nasilje nalazi u izvorima i načelima svake republike ili bilo koje „suverene“ celine<sup>1</sup>,

(g) da postoje delovi jednoga organizma koji imaju prednost nad drugim delovima jer proizvode naredbe ili odlučuju o „specijalnim merama“<sup>2</sup>, ili sprovode iste te

---

<sup>1</sup> „Razum i zdravo razmišljanje (prirodna prosvećenost, *lumièrre naturelle*) nas je dovela do toga da verujemo da su sila i nasilje, kršeći zakone prirode (*forçant les lois de nature*), u izvoru i u poreklu Republika“. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, t. 1, 6, str. 112. Na sledećoj strani Boden ovo nasilje, koje stvara prve organizovane jedinice i krši zakone prirode, zove krajnjim ili ekstremnim nasiljem (*violence extrême*). Ovo nasilje je identično sa Hegelovim herojskim nasiljem. Nasilje heroja je sredstvo za stvaranje država.

<sup>2</sup> Poreklo veze između odluke, odluke o izvanrednom stanju i odluke suverena o izvanrednom stanju kojom se suverenost udešava (K. Šmit), nalazi se kod Bodena. Cf. H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, 1927 (Ges. Sch. t. 2, str. 36, 90-92). Mislim da striktna prednost jednog dela „entiteta“ ili „organizma“ u odnosu na sve druge delove, na kojoj Boden neprestano insistira, uvodi mogućnost ovog (ne)kontrolisanog stanja jedne celine. Boden, koji je istinski žalio što su sve odlučujuće tradicije zapada ukinule pravo oca da odlučuje o životu i smrti žene i dece, argumentuje u prilog prednosti jednog dela nad ostalima, na početku trećeg poglavlja knjige 1, *Les Six Livres de la République*. Tako prva i najstarija zapovest obezbeđuje vlast razuma nad bestijalnom ili životinjskom pohotom (*l'appétit bestial*); tako je muška vlast nad ženom po uzoru na vlast duše nad telom (t. 1, 3, str. 51-53), da bi na kraju suveren prestao da bude bilo kakav deo jedne celine već „čisti i prosti um koji ujedinjuje sve delove i uskladjuje ih skupa“ (*l'intellect pur et simple qui unit toutes les parties et les accorde ensemble*) (t. 6, 6).

mere (ovo je bezuslovni uslov razlike, suprotstavljanja i sukoba između suverena i suverenosti),

(h) da postoje delovi<sup>1</sup> jednog celog koji mogu da budu amputirani, osakaćeni i žrtvovani u skladu sa istim tim „vanrednim merama“,

(i) na kraju, da postoje primitivni i nepodeljeni entiteti („organizmi“) koji se raspadaju i nastavljaju da postoje odvojeni i odeljeni?

Kakva će biti budućnost suverenog mrava ili Dubrovnika-životinje, Boden najavljuje putem svoga osnovnog analoškog manevra i uvek nepojmljivog (i paradoksalnog) izneveravanja analogije i skraćivanja njenog učinka. U pitanju su njegove ideje zatvorenosti i granice, odnosno sumanuta paranoja da je uljez ili neprijatelj uvek unutra (razlog tome nije isključivo period strašnih građanskih ratova čiji je savremenik) i da je njegovo naličje satansko, a lice „žensko“, i potpuno defanzivna politička perspektiva. Suverenost se kod Bodena brani i čisti, ona je već unapred data (ali je odmah i napadnuta), i ne postoji kod njega nikakve razrađene ideje osvajanja, ekspanzije i „napadačkog rata“. Republika ima sve karakteristike kuće ili doma, a suveren domaćina<sup>2</sup>. Ali umesto da Bo-

<sup>1</sup> O odnosu delova, celine i o odsecanju, cf. Aristotel, *Politika*, početak knjige 3, 1274 b – 1275 a; *Metafizika*, knjiga 5, 1023 b – 1024 b, 1041 b; ili E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2, poglavljje III „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen“, *Husserliana*, 19/1, Hague, M. Nijhoff, 1984, str. 228-301.

<sup>2</sup> Cf. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, t. 1, 6, str. 112. Republika, kao zajednica kojom se vlada putem súverene vlasti, može da bude tako kompaktna ili zatvorena (uska ili sužena, *étroite*)

den iskoristi „komparativni potencijal“ i emancipatorsku dimenziju umnožavanja domaćinstava i stvaranja novih kuća, i, u isti mah, novih građana, te da suverenu republike, analogno tome, preda reprezentatorsku ulogu i moć da suverenost predstavlja izvan granica svoje republike, njegov suveren-domaćin nije putnik i ne poznaje druge suverene. Nema „izlaska“ republike izvan sopstvenih granica i u susret najvećoj mogućoj zajedničkoj republici, a „spoljni poslovi“ suverena su svedeni na naručivanje neprijatelja i organizovanje odbrambenih ratova zarad eliminacije unutrašnjeg neprijatelja i građanskog rata.

Ipak, i unutrašnji i spoljašnji neprijatelj su u ovom slučaju utvare. To bi trebalo da bude sasvim logično s obzirom na to da je, kao i kod Hegela kasnije, na delu pokušaj mišljenja i konstituisanja „suverenosti kao takve“ (kod Hegela države kao takve). To znači da perspektiva suverena ili subjekta zauzetog samo-stvaranjem ili samo-limitiranjem, nema ispred sebe nikakvog drugog u njegovoј drugosti, dakle neku drugu državu ili druge države, savezničke ili neprijateljske, sa kojima zauzima i gradi zajednički evropski ili neki drugi prostor. Ovde je u pitanju anonimni apsolutni drugi ili apsolutna senka drugoga, koji ga isključivo limitira i negira i tako ometa njegovu samostalnost. Osim toga, suveren ne prepoznaje oblik ove negacije ili lik ovoga neprijatelja, odakle mu „nadolaze“ prisilne ili samo-prisiljavajuće granice. Zato mu se taj bezoblični neprijatelj priviđa na svim mestima „njegove“ suverenosti („teritorije“) i pričinjava kao nekakav apsolutni ili suvereni neprijatelj. Funkcija neprijatelja

---

da je sačinjavaju samo nekoliko domaćinstava (t. 3, 7).

može da bude dvostruka: regulativna, jer se auto-cenzura ili samo-ograničavanje suverena (subjekta) sprovodi tek na osnovu ovoga negativnog i fiktivnog ograničavajućeg principa (setimo se da je velika zasluga Bodena, posvetovljavanje srednjovekovnog autoriteta i davanje vladaru apsolutne vlasti; suveren je suveren jer sam određuje granice sopstvene suverenosti), i teroristička, jer suveren više ne prepozna ništa što ga ne uslovljava i ne negira i što ne budi njegovu paniku i teror.

Paradoks ili kontradikcija suverenosti postavljena je na osnovu nužnosti da ne postoji drugi suveren ili druga suverenost, jer onda ne bi bilo suverenosti uopšte. Suverenost isključuje sve što nije ona sama<sup>1</sup>. Slično stoji stvar i sa neprijateljem. Kako je moguće da nešto što je iznad svega drugoga i što je, pride, jedno i jedino, ostavlja prostor za postojanje nečega što preti da ga uništi? Najavljuvanje i opravdavanje opasnosti od rata (virtuelnog rata ili virtuelnog drugog, neprijatelja) treba da bude ključna

---

<sup>1</sup> U svojim predavanjima u Hagu, u kojima otkriva različite nevolje sa „pojom“ suverenosti, Kelsen formuliše takozvano pravilo jedinstvenosti koje je nužna odlika jednog suverenog poretka. Radi se o § 22 „L'unicité (*Ausschliesslichkeit*) nécessaire de l'ordre souverain“: „Teorija suverenosti države (...) vodi nas do posledice da samo jedna država može imati odliku vrhovnog pravnog entiteta (*le caractère d'entité juridique suprême*), da je suverenost jedne države inkompatibilna sa suverenošću neke sasvim druge države i isključuje stoga postojanje druge države kao suverenog poretka.“ H. Kelsen, „Les Rapports de Système entre le Droit Interne et le Droit International Public“, str. 259. U knjizi *Das Problem der Souveränität* iz 1920. godine die *Ausschliesslichkeit* ili die *Einzigkeit* suverene države, Kelsen određuje kao puku analogiju odnosno solipsističku konsekvencu subjektivizma (Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1981, str. 315).

pomoć jednom suverenu da bi njegova vlast vezivala i privezivala sve delove republike u neraskidivo jedinstvo. Slava geometra i stručnjaka za srazmere, Žana Bodena, i njegov nesvakidašnji angažman, sastojao se, pre svega, u sejanju straha među domaćinima i među malim vladarima njegovoga vremena. Zadatak Bodena bio je da pokaže šta se dešava iza leđa vladarima i muževima, i to pre svega u snu, koji je verovatno prva manifestacija suverene vlasti. Potom, on treba da prepriče i naloži lek za odbranu suverenosti. To je već nekoliko simultanih operacija i zaloga, a najvažnije su mistifikacija suverenog znanja o tajnama kuće i države<sup>1</sup>, i opsednutost negovanjem koja se ispoljava u razboljevanju pacijenta (suverenosti) i preskriptivnom trovanju lekovima (*syndrome Münchausen by proxy*).

Dve godine posle objavljivanja *Šest knjiga o Republici*, pravnik Boden predsedava sudom u slučaju protiv svoje imenjakinje Žane Ervije [Jehanne Hervillier], koja je optužena da je veštica, koja je sve priznala („a da nije ispitivana i mučena“, napominje Boden) i potom bila osuđena i pogubljena 30. aprila 1578. Tri godine kasnije (1581), u predgovoru svojoj knjizi *O demonomaniji (De la démonomanie)*<sup>2</sup>, jednom od najpopularnijih knjiga ikada

---

<sup>1</sup> Boden je sledbenik Tacita. Tajni razlog (*arcانum*) države i tajne vladara on pominje u spisu *La Méthode de l'histoire*, str. 139.

<sup>2</sup> U posveti koja je napisana 20. decembra 1579. godine u obliku pisma Kristoplu de Tuu [Christophle de Thou], prvom predsedniku pariskog parlamenta, Boden otkriva da mu je namera da upozori i pripremi one koji će se tek susresti sa đavolom, i da upozna čitaoce da nema većeg zločina od veštičarenja za koje sledi smrtna kazna. Boden smatra da je Republika kontaminirana satanom, da je najveći

napisanih, Boden objašnjava epilog ovoga procesa, navodi različita priznanja pedesetogodišnje žene i uverava sve nas zašto među sudijama nije bilo dvoumljenja da donesu najtežu kaznu.

Veštica je optužena jer je bila uzrokom smrti nekoljicine ljudi i životinja (*bestes*). (...) Priznala je da ju je njena majka predstavila đavolu kada je imala dvanaest godina, da je on bio prerošten u tamnog čoveka neobično visokog i obučenog u crno. Majka joj je ispričala da ju je, čim se rodila, obećala đavolu, koji je, opet, obećao da će se lepo odnositi prema njoj i da će je usrećiti. Od tog trenutka ona se odrekla Boga i obećala je da će služiti đavolu. U isto vreme imala je sa njim putene odnose (*copulation charnellement*) sve do pedesete godine, koliko je imala kada je bila uhapšena. Izjavila je da je đavo dolazio kod nje kada bi joj se prohtelo, uvek u odeždi i istom obliku kao kada se prvi put pojavio, sa mamuzama, čizmama, mačem i na konju, i da ga niko nije video osim nje. Takođe, ponekad je imao sa njom odnose, a da to nije primetio njen muž koji je spavao u postelji pored nje<sup>1</sup>.

---

neprijatelj infiltriran u svim strukturama vlasti i tome treba hitno stati na put. Kako odmiču godine, Boden će sve više imati problema, ali ne samo zbog sadržaja ovoga spisa, nego zbog različitih intrig i optužbi da je ljubitelj jevrejstva i da se konvertirao u jevrejstvo. Cf. P. L. Rose, *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Genève, Librairie Droz, 1980, str. 8 i dalje.

<sup>1</sup> J. Bodin, *Demonomanie contre les Sorciers*, Préface de l'autheur, knjiga 1, str. 1-2.

Ispovest ove žene koja je menjana i negirana nekoliko puta (a da je sud nije prisiljavao, kako on kaže), dok nije dobila konačni oblik u okviru predgovora slavnog pisca knjige o suverenosti, Bodenu služi da se definitivno „obračuna“ sa uživanjem i da goli život podvrgne kontroli. On u svojoj knjizi naširoko dokazuje opsednutost demonima, te da davo ne može nikoga da usreći i da se niko nije obogatio služeći mu. Sa druge strane, za izdaju domaćina i za sparivanje sa davolom, predviđena je smrtna kazna. Čitanje ovih redova u ključu „suverenosti“ republike, o kojoj se brine Boden i koja ga pre svega zanima, odmah mora da uzme u obzir i pritajeno vešticearenje domaćina, njegov voajerizam, njegovu besprekornu budnost i uživanje. Ili uživanje i strah sudija tokom pretresa i za vreme ovih lascivnih ispovesti. Uživanje bi moglo da bude markirano kao presudna opasnost za obimno telo suverenosti, odnosno za veliki suvereni dom, ali samo kao simptom već podeljenog i nejedinstvenog tela. Dokaz da uživanje može da se javi ili pritaji u bilo kom segmentu jedne suverenosti („suverenog“ entiteta) pokazuje da je suverenost skockana, a ne izlivena „iz jednoga komada“, da je živa, da se uživljava u drugoga, te da svaki deo može da stupi u samostalni i (ne)ovlašćeni kontakt sa drugim – sa strancem, neprijateljem, sa „visokim drugim“. Svaki deo može da uživa jer je smrtan, može da daje život i da se množi i širi i da uzima život „ljudima i životnjama“. Biti sa drugim neovlašćeno, ili sa falsifikovanim ovlašćenjem (kada majka daje mandat), ili svojevoljno („drugi je dolazio kod nje kada bi joj se prohtelo“), predstavlja izdaju suverenosti, cepanje i otcepljenje od domaćinstva.

Rituali svih ovih progona, istraga, presuda i egzekucija, koji se tih decenija odvijaju u Francuskoj, predstavljaju ubrzavanje konstituisanja suverenosti putem unifikovanja ili uobličavanja neprijateljskog principa. U sudovima i parlamentu, gde se susreću privatni život građana i drevni religijski fantazmi, treba da se jednom za uvek dovrši proces sekularizacije i učini još efikasnijom suverena vlast. Dakle, nema nikakvog „epistemološkog reza“ ili dvostrukosti Bodena, ili eventualne promene, koja je tobože nastupila kod njega pošto se suočio sa iskuštvom sudije i sa sudbinom ove žene, te tako prestao da veruje u svoj „teorijski“ angažman<sup>1</sup>.

Boden ispisuje šta se dešava „iza leđa“ suverena jedne kuće. Kuća loše funkcioniše jer je složena i deljiva (*divisible*) (tako je izneverena još jedna od osnovnih odredbi suverenosti) i domaćin uopšte ne poseduje monopol na upotrebu nasilja, odnosno monopol na pregovaranje sa opasnim neprijateljem. Po analogiji sa Bodenovim iskazom da je suveren omiljena meta satane (ako je suveren kontaminiran, onda je to i čitav narod; „narod je takav kakav je vladar“<sup>2</sup>), odnosno da borbu protiv satane treba da započne prvo suveren, postaje jasno da generacija „predavanja“ majki (žena) tajnom neprijatelju jeste samo manifestacija prvotne zaprljanosti đavolom doma-

<sup>1</sup> Osim potpuno nejasnog i nerazumljivog haluciniranja Bodena u drugom poglavlju knjige 4, „Način kako da se saznaju promene i propasti republika u budućnosti“, spis *Šest knjiga o Republici* obiluje „čišćenjima“ na svim nivoima poretku i u svim ustavovama republike (zabranjene su komedije, zabave, lude i žongleri, cirkusi; cenzura je svugde prisutna, kažnjavanja su svirepa itd.).

<sup>2</sup> J. Bodin, *Demonomanie contre les Sorciers*, str. 134.

ćina i gospodara pomenute kuće. Uzajamno prijateljstvo svakoga posebno (*l'amitié mutuelle envers un chacun*<sup>1</sup>), zajedničarenje kuća i domaćinstava, vernost domaćica i strah domaćina, postiže se ako se proizvede zajednički neprijatelj.

Jedini način da se održi narodno stanje (*l'estas populaire*) je da se vodi rat i da se izvajaju neprijatelji (skuju, izmisle neprijatelji; *forger des ennemis*) i onda kada ih uopšte nema<sup>2</sup>.

Genijalnost Bodena je u tome što manipuliše teorijskom matricom i imenom koje je pronašao za jedan oblik koji je svima znan, koji latentno stanuje u svakom domu republike i neprijatelj je svih. Imena „đavo“ ili „veštac“ (veštica), u koje se mogu upisati sve moguće nevolje jedne suverenosti i života, predstavljaju „prirodne neprijatelje“ ili „neprijatelje ljudskog roda“ ili „zlotvore“ jer prave veliko zlo<sup>3</sup>

Ovo je prvo lukavstvo Žana Bodena da bi se sprečio građanski rat. Po istom ovom uzoru, kasnije, mir, odnosno savez između država, trebalo je da eventualno bude omogućen pronalaskom gusara (ili anarhista, ili

---

<sup>1</sup> J. Bodin, *Demonomanie contre les Sorciers*, str. 7-8.

<sup>2</sup> J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, t. 4, 1, str. 34. Neprijatelji treba da se neprestano održavaju i nikada do kraja ne uništavaju, jer će u suprotnom prijatelji početi da ratuju između sebe i da se ubijaju (str. 35).

<sup>3</sup> „(...) ils sont appellez ennemis de nature, ennemis du genre humain, & malefiques, pour les meschancetez grandes qu'ils font...“ *Demonomanie contre les Sorciers*, str. 17.

terorista), kao glavnog zajedničkog neprijatelja ljudskog roda. Druga strategija Bodena je već elaborirana u petoj knjizi spisa *Šest knjiga o Republici*.

Najlepši način da se sačuva jedno stanje i da se osigura od pobuna, ustanaka i građanskih ratova, da se održe potčinjeni u prisnom prijateljstvu (*en bonne amitié*), jeste imati neprijatelja, sa kojim je moguće sučeliti se (*auquel on puisse faire teste*). (...) nikada nije pronađen lepši protivotrov (*antidote*) u odnosu na građanske ratove, ni sigurniji lek, od suprotstavljanja podanika neprijatelju. (...) Strah od neprijatelja drži potčinjene u poslušnosti (*en devoir*). (...) Korisno je da podanici često budu suočeni sa neprijateljem i da se ne prihvata mir osim pod jako povoljnim uslovima (...) a što se tiče siledžija, ubica, lenjivaca, latalica, bundžija, lopova... najbolji način da se očisti republika od te gadosti jeste da se pošalju u rat, koji je kao lek za pročišćavanje (*medicines purgative*), preko potreban da bi se proterao truli smrad univerzalnog tela republike<sup>1</sup>.

Fikcija suverenosti ili apsolutnosti je višeslojna, ali je sada ipak moguće dočarati možda samo neke neravnoteže i zbrke na koje je mislio Lajbnic kada je govorio o toj fikciji. Suverenost iziskuje najpre suvereni ton, kako bi se manifestovala njena tajna i funkcija. To nije ton pukog teoretičara zajednice, niti savetnika i pravnika jednog poglavara. Boden, služeći se hiljadama primera iz starih knjiga i legendi, zagovara i nalaže jedno fantastično zatvaranje zajednice putem njene neprestane

<sup>1</sup> J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, t. 5, 5, str. 137, 140, 142.

pseudo otvorenosti za rat. Republika, da bi bila suverena (prosta, nedeljiva, jedinstvena i nepoderiva) treba da bude u ratnom stanju, ali bez rata i bez neprijatelja. Treba da bude neprestano fiktivno izložena svojoj propasti i mogućnosti ruiniranja. Jednom rečju, svejedno da li je u pitanju gnjida, mali Dubrovnik ili Turska, republika treba da bude bolesna i na izmaku. Njena presudna „poderivost“, međutim, ne nalazi se tamo gde Boden hoće da je spreči i ukloni – između delova (podanika, podeoka) – nego upravo između vladara i podanika, suverena i suverenosti, poglavara i njegovoga tela, pogleda imperatora i horizonta, ili kamere i teritorije. U daljem koraku, koji možda prevazilazi sve napore bilo Bodena bilo Lajbnica, i koji bi možda mogao da garantuje i potkrepi postojanje jedne, nazovimo je uslovno, „svetske vlasti“, suveren je bliži ovom fiktivnom neprijatelju (neprijateljima) nego sopstvenom telu i sopstvenoj suverenoj vlasti. Topos ovega „fiktivnog neprijatelja“ će, nekoliko vekova kasnije, biti moguće prepoznati i zameniti drugim suverenom ili grupom suverena najvećih sila, i tek onda otkriti otuđenost sveta i pocepanost između suverena i globalne suverenosti. Zaista, kako drugačije objasniti moć suverena da naruči neprijatelja (da dozira otrov u leku), da organizuje njegov napad, upriliči neprijateljsko bombardovanje, ili rat? Odakle moć vladi da jedan entitet koji se „izoluje“ „razdrma pomoću ratova“<sup>1</sup>? U ovoj *par excellence* home-

---

<sup>1</sup> „Duh opšteg skupa jeste jednostavnost i negativna suština tih sistema koji se izoluju. Da ih ne bi ukorenila u to izolovanje i u njemu učvrstila (*einwurzen und festwerden*), pa da time pusti da se celina raspade i da se duh rasprši, vlada (*die Regierung*) mora da ih s vremenom na vreme u njihovoj unutrašnjosti razdrma pomoću ratova



opatskoj strategiji koju naznačuje Boden, a ponavlja Hegel, intuitivno je predviđen jedan prostor u kome se suveren, kao duh, isto tako suvereno kreće, a koji mu (prostor) apsolutno ne pripada. Naime, suveren bi na osnovu ove fikcije trebalo da ima zamah i sposobnost da sopstvenu vlast nad svojim vlastitim telom *reguliše*, koristeći moć druge suverenosti i silu neprijatelja.

Dve odlike ove fiktivne teorije štelovanja i doteđivanja suverenosti prepostavljaju bol i krvarenje u ime superlativa. Da bi kuća bila kuća, da bi celo bilo celo, da bi subjekt bio subjekt, nužno je pomeriti i *nagnuti* uslov tautologije, te oduzeti jedan deo od celine i uništiti ga. Narušeno i smeteno jedinstvo se obnavlja u borbi sa apsolutnim drugim, „oduzimanjem“ i ubijanjem, a ne „dodavanjem“ nečeg drugog. U tom smislu suveren zaista brine isključivo o svojoj vlasti (o celini i o „povezanosti“ između delova, a ne o svim delovima) i atribut „suvereno“ se odnosi samo na ono što je kompaktno i stalno. Ono što otpada, što je isključeno, ili što se samo isključuje (neverna žena; zavedeni naučnik; siledžija ili bandit ili sam pometeni suveren, itd.), potpuno je bezvredno i izmetnuto. Druga odlika analogna je ovoj prvoj i svodi se na prepostavku da jedan deo celog treba da otpadne (da se

---

(*durch die Kriege zu erschüttern*), da time povredi i poremeti njihov utvrđeni poredak i pravo na samostalnost (*Recht des Selbstständigkeit*), a da individuama koje se, udubljujući se u taj poredak, otržu od celine i teže nepovredivom biću za sebe i bezbednosti ličnosti, dade da u onom nametnutom radu osete svoga gospodara, *smrt*.“ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, Bigz, 1979, str. 265-266; *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, t. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, str. 334-335.

kazni, žrtvuje i uništi) i da se zauvek odbaci kako bi celo ostalo jedinstveno. Ta druga odlika tiče se skrivene deobe i kontroverze oko teritorije (prostora, zemlje) i stanovništva koje trenutno živi na određenoj teritoriji. Stav Bodena da „grad ne čine pojedinci ili osobe (*personnes*), već jedinstvo naroda pod jednom suverenom vlašću“ (*l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine*), mogao bi da se poremeti i dopuni tvrdnjom da prostor ili zemljiste grada, isto tako, dopunjuje i ovekovečuje suverenu vlast. Dakle, republiku ili grad čini „jedinstvo naroda pod jednom suverenom vlašću“ na jednoj teritoriji. Setimo se u kojoj meri Boden insistira na značaju granica i zidina za suverenost malenog Dubrovnika. Zaista, jedan od prvih gestova suverenosti utvrđuje se pokušajem da se učini efikasnom jedna naredba ili zapovest na što većem komadu zemlje. Međutim, granice tog komada ne obeležavaju, uzimajući u obzir jedan fiktivni početak uspostavljanja vlasti, zidine – jer zidova još uvek nema niti ima zemljišta između njih (nema grobova ni spomenika) – već ga obeležava „živa sila“, odnosno „prsa (ili grudi) živih ratnika“. Suverenost postoji dokle vredi i dokle je efikasna naredba, to jest dokle ima onih koji slušaju i onih koji se odazivaju. Boden (i ne samo on) postaje osetljiv kada iz ovoga ili onoga razloga naredba prestane da bude „na delu“ (delotvorna ili efikasna) u delu kuće ili na delu teritorije republike. Suveren se tada odlučuje, videli smo, upotrebljavajući striktno teološke argumente, da dâ prednost integritetu kuće ili teritoriji po cenu života svojih ukućana i građana. Suveren tada neprimetno „prisvaja“ teritoriju i ukida odlučujuću razliku između „imati suverenost“ nad jednom teritorijom i „vlasništva“ te iste

teritorije<sup>1</sup>. Ovaj preokret, koji je posledica „supstancialnosti“ suverenosti (suveren se ne zadovoljava podeljenom ili „delimičnom“ suverenošću), povlači silu i manifestuje se u bespravnoj odluci<sup>2</sup>. Upravo to je sporno, iako samo izgleda da je bespredmetno govoriti o mogućnosti da, na primer, žena začne sa satanom ili sa strancem, i da njihova zajednica i njihova deca polažu pravo na deo „domaćinovog“ doma. Činjenica da je sumanuto očekivati da se skupina bandita i ubica grupiše u jednom delu grada i najavi otcepljenje od „matice“, zaista ne isključuje opravdanost takvog eventualnog zahteva. Ovaj komplikovani problem konstituisanja i mobilisanja male zajednice na osnovu „zlog principa“, o kome kasnije raspravlja Kant, treba da se pažljivije razmatra iz pomerenog ugla, ali unutar uvek aktuelnog konteksta. Mislim sada, pre svega, na problem stranaca ili manjina bilo koje vrste ili malog

---

<sup>1</sup> O razlici „having sovereignty“ i „owning (that) territory“, cf. V. Lowe, *International Law*, Oxford, Clarendon Press, 2007, str. 138.

<sup>2</sup> Manifestacija sile, koja se obično obeležava kao suverenov monopol sile ili njegov monopol na upotrebu (organizovanog) nasilja, nije samo posledica suverenovog bespravnog (nasilnog) „prisvajanja“ jedne teritorije u nekom kardinalnom slučaju. Nasilje je uslov prenosa moći (sa oca na sina, na budućeg oca; sa suverena na naslednika) i presudni činilac konstituisanja suverenosti. Pojam suverenosti (*the notion of sovereignty*) je konfuzan, po Searleu, upravo jer implicira tranzitivnost, te ga je nemoguće uskladiti sa demokratskim društвima („U diktaturi, ako A ima moć nad B i B ima moć nad C, onda A ima moć nad C, ali to nije istina u demokratiji“). Cf. Revidirana verzija teksta iz 2003. „Social Ontology and Political Power“, sada u J. Searle, *Freedom & Neurobiology, Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, New York, Columbia University Press, 2007, str. 96-97.

dela stanovništva. Mislim, naprsto, na „malo“ (malo je zlo!), koje je, tako ispada, u isti mah i nužni proizvod i otpadak svakog grupisanja, svakog jedinstva i bilo koje suverene vlasti.

Šta će onda preostati od suverenosti buve ili slona, ako danas više nema ni Vavilona, ni Tatara i njihove imperije, ni velike Turske, niti životinje Dubrovnika ili Ženeve? Šta će preostati od celine ako je sve postalo deo?

Da li malo mora da bude što manje da bi i dalje opstalo kao deo najvećega?

Slediti Lajbnica, a opet, zamišljati i biti zagledan u jednu malu teritoriju koja izlazi iz starih knjiga, iz erudicije i iz dela Žana Bodena, trebalo bi da ima za cilj da potrese i pretrese jednu od najvećih fantazija zapada i da podvrgne institucije suverenosti novom i drugačijem imenu i obliku. Ne biti „zagledan u prošlost“ i ne „zane-marivati ono što se sada dešava“, na šta nas obavezuje Lajbnic, možda bi podrazumevalo ne samo pronalaženje neke nove mere kojom se jedan identitet ili entitet meri i otkriva – dovoljno je do sada bilo samo meriti se sa drugima i pomerati se ka njima ili pred njima – nego i prihvatanje određenih zaloga i naloga prošlosti. Zar mali Bodenov Dubrovnik ili mala republika Ženeva, danas, nisu primerni oblici opstajanja uprkos i s one strane suverenosti? Zar ova dva mrava nemaju i zar nisu oduvez imali znatno sigurniju budućnost od tromih i glomaznih mamuta koji ih uokviruju i zaklanjaju poput sivih oblaka? Zar Korzika ili Bavarska, Kurdistan ili Andaluzija nisu već *imena* koja puno obećavaju?

Zamisliti „malo“, po uzoru na ova dva Bodenova mrava i uvek između suverenosti i ne-suverenosti, istog



trena nagoveštava paradoks. Naime, kako zamisliti nešto što je malo, kako maštati i misliti sa merom i u određenim granicama, o nečemu čemu već ne preti nešto „veliko“ (veće) i što već nije uneređeno i podeljeno, i za jedno novo „malo“ umanjeno? Ako zamislim „malo“, prvo što odmah izneveravam jeste suverenost fikcije. „Zamisliti“ ili „zamišljanje“ je već apsolutno i suvereno na osnovu svoje dve odlike: da bi fikcija mogla da bude proglašena fikcijom, nju nikada ne sme da demantuje njen „fiktivni sadržaj“. Ne može da se zamisli nešto što bi svoje eventualno postojanje trebalo da usklađuje sa nečim drugim – sa većim od sebe ili sa manjim u sebi ili od sebe<sup>1</sup>. Preciznije, to nešto „malo“ može da se zamisli i, naravno, tako nešto može i da postoji, ali onda izneverava svoj „fiktivni poredak“. Naime, to „malo“ onda više nije никакva izmišljotina jer ukida svoju vrhunsku (i suverenu) odliku: da je nezamislivo. Drugi smer, koji samo potenci-

---

<sup>1</sup> „Neophodna je principijelna promena stanovišta u odnosu na vladajući način shvatanja. Suverenost se ne može spoznati kao svojstvo u spoljašnjem svetu opažljivih činjenica, svojstvo koje prijanja na neki realan, fizički ili psihički, prirodni objekt (*Naturobjekt*) i koje se stoga može posmatrati empirijski induktivno, nego kao predlog, kao prepostavka u mišljenju posmatrača koji obuhvata državu i pravo. A ako bi se, recimo, suverenost izvela kao suštinsko svojstvo države, onda bi to značilo da neki poredak (i to *prinudni* poredak) može važiti kao *pravni* ili *državni* poredak samo onda ako *ja*, posmatrač (*Betrachter*), taj poredak prepostavim kao najviši, ne dalje izvodljiv (*nicht weiter ableitbare*) – a to, i ništa drugo, znači „suveren“.“ H. Kelsen, *Problem suverenosti i teorija međunarodnog prava*, prevod D. N. Basta, Beograd, Službeni list, 2003, str. 37. H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität*, str. 14. Prevod sam neznatno modifikovao.

ra cirkularni „momenat“ prvoga, odlikuje se nuždom da ono što je zamisljeno nikada ne sme da bude i ostvareno, ali da predstavlja jedinu meru svemu i da je istovremeno neuporedivo sa svime što postoji. Tako, zamisliti „malo“, jednovremeno ograničava („sprečava“) to malo da bude veće, a onda i neuporedivo, što onda poriče „funkciju“ vrhovne fikcije da podstiče „realno“ da stremi ka „nezamislivo“ velikom.

Ako zamislim malo, „malo“ odmah prkosí mašti i suverenim fantazijama upravo zato, jer je „malo“ i neprikladno veličini autora fikcije. Bez fantazije o velikom nema suverena. Bez velike fantazije nema autora i nema pisanja.

Da bi velika „zbrka suverenosti“ i fantazija o suverenom bila konačno prekinuta, kaže Lajbnic, bilo bi dobro da se dekonstruišu fantazije, da se manje čita i da se manje poziva na autore i na autoritete („erudicija i uzori“, „pravni akti i članovi“), a da se više prosuđuje na osnovu onoga što se iskusilo i živelo, ta da se misli u ime života. Biti sa Lajbnicom a protiv Bodena, u ovome trenutku, zapravo, znači biti aktuelan, a onda biti i protiv Bodena i protiv Lajbnica. Funkcija Lajbnica bi samo bila da razreže i koriguje još jedan, možda poslednji, nagoveštaj „superlativa“, da prednjači u odnosu na „komparativ“, zaboravljajući na silu života i na žrtve.

Na kraju, pre nego što navedem nekoliko Lajbnicovih zaboravljenih uslova za svako buduće pisanje i „polaganje“ prava na reč „suverenost“, preciziraću, još jednom, malu fikciju o „malom“ koje nužno treba da opstane. To je jedini cilj. Ponavljam, to „malo“ je već otvoreno ka velikom (zato je malo) i već otvoreno da se povlači pred



malim, da se smanjuje i da ispušta iz sebe novo i sledeće „malo“ u pravcu istog tog velikog.

Zamislimo „malo“ koje se neumitno uliva u nešto „veliko“, na primer u Evropu koja i dalje ima obrise *Res publica Christiana*, sa istim onim tragovima Lajbnicovog sumornog otpora prema Turskoj. Zamislimo tu malu teritoriju koja se istovremeno cepa, jer sadrži u себи још jedno „malo“ (i још jedno... i још jedno...), koje nije anektirano od nečega trećeg, nego nužno ulazi i pripada istom tom velikom i evropskom. Zamislimo savetnike od slova i od knjiga, i „knjige savetnike“, i zamislimo da se i na toj maloj teritoriji već ratovalo zbog reči „suverenost“<sup>1</sup> (samostalnost, nezavisnost), da se ubijalo zbog lošeg naglaska i lošeg rasporeda reči u rečenici i besa u fikciji.

Zamišljena intervencija Lajbnica u jednu ovakvu fikciju koja se anestezira Bodenom i pravom na ravnotežu i jednakost svih teritorija uopšte, to jest na brisanje razlike između malog i velikog, donosi potpuni nered i kome-

---

<sup>1</sup> Hermann Heller otvara prvo poglavlje svoje knjige o suverenosti, koje je posvećeno krizi dogme suverenosti (*Souveränitätsdogmas*), citatom jednog francuskog političara o aktuelnoj, u pitanju je 1923 godina, obuzetosti nemačkih pravnika koncepcijom suverenosti države. Ranije su francuski pravnici najviše pisali o suverenosti. Parafrazirajući i parodirajući početak slavnoga Helerovog spisa, ostaje pitanje da li vredi pretpostavka da je danas sasvim nemoguće razložno pisati o suverenosti, ali da je još uvek „opravdano“ umirati i ubijati u ime suverenosti? Cf. H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts* (Ges. Sch. t. 2, str. 34). G. F. Schuppert, „Souveränität – überholter Begriff, wandlungsfähiges Konzept oder „Born 1576., but still going strong?“, ur. T. Stein, H. Buchstein, C. Offe, *Souveränität, Recht, Moral*, Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag, 2007, str. 251–269.

šanje („frikciju“). Preliminarno, Lajbnicova vizija odmah ukida hipokritične ili hipokrizične<sup>1</sup> momente u odnosima između malog i velikog (velikih, ostalih) – malo prestaje da simulira veliko, a veliko da se predstavlja kao jednak sa malim. Spokoj i samouverenost nisu dovoljni uslovi za suverenost („Gospodine, ako ste vi Suveren za vas, niste za druge“<sup>2</sup>).

Sledi niz Lajbnicovih korekcija i opomena koje su nekada služile da ohrabre vladare u nastojanjima da budu jaki i veliki, a danas samo mogu da daju nadu malima da će opstati samo najmanji „slobodni gradovi“:

(a) U međunarodnom pravu ličnost ima onaj (*Personam juris Gentium habet*) koji predstavlja javnu slobodu (*libertas publica*), i to tako da on nije podvrgnut tutorstvu ili vlasti nekoga drugoga, već ima pravo da vodi rat (*jus armorum*) i stvara saveze; iako (on može) da bude privezan snažnom obavezom prema višem (od sebe) i da mu ukazuje počast, vernost i poslušnost. Ako je njegov autoritet dovoljno velik (*Quod si magna satis ejus sit autoritas*), neka se on nazove *Potentatus*, a taj koji ga ima neka se zove *souverain* i *potentat*; ovde se rada pravo (*jus*) koje Gali zovu *souverainité*, na latinskom *suprematus* (...) Onaj koji ima dovoljnu slobodu i

---

<sup>1</sup> Reč „hipokrizija“ je parafraza i upućuje na „organizovanu hipokriziju“ o kojoj govori Stephen D. Krasner u knjizi *Sovereignty. Organized Hypocrisies*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>2</sup> Monsieur, si vous êtes Souverain pour vous, vous ne l'êtes pas pour les autres. G. W. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Eugene* (Oktobar 1677), str. 306. „Prisiljen sam da priznam, da su svi vladari Kraljevstva jednak slobodni, ali mi ne izgleda da su svi jednak suvereni“ (str. 304).

moć da sproveđe određeni uticaj (*cum autoritate intervenire posit*) u međunarodnim poslovima, vojno ili putem ugovora – ima svoje mesto među moćnicima (*inter Potentatus*) i poverava mu se suverenost (*suprematum habere creditum*)<sup>1</sup>.

Nagrizanje i relativizacija Bodenove teorije suverenosti je višestruka: stav „iako on može da bude prisnut snažnom obavezom prema jačem od sebe“ (*quamquam forte obligationum vinculis superiori sit astric-tus*) je velika novost, koja uklanja apsolutnost bilo koje suverene vlasti; nadmetanje i upoređivanje sa drugima, sposobnost da se prave koalicije i paktovi, i da se utiče na druge suverene (zajednica suverena), nikada pre nije na ovaj način eksplisirana; potom, Lajbnic podrazumeva da je „suverenost“ procentualna i sklona stepenovanju jer govori o količini i samerljivosti uticaja odnosno snage nečije „suverene vlasti“ (dva puta se upotrebljava reč *satis*, „dovoljno“); Lajbnic preimenuje Bodenovu vezu između latinskog *maiestas* i *souveraineté*, jer poreklo i prevod suverenosti pronalazi u latinskoj reči *suprematus*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *Codex Juris Gentium diplomaticus* (1693), str. 74-75.

<sup>2</sup> Kelsen je veliki naslednik Lajbnica jer takođe daje prednost vezi između suverenosti i reči *suprematus* (*superanus*). Cf. H. Kelsen, „Der Wandel des Souveränitätsbegriffes“, *Studi Filosofico-Giuridici*, t. 2, Modena, 1931, str. 1 (u ovom tekstu on upotrebljava reč *supremitas*); H. Kelsen, „Sovereignty and International Law“, *The Georgetown Law Journal*, god. 48, br. 4 (leto, 1960), str. 627; odrednica „Souveränität“, *Wörterbuch des Völkerrechts*, t. 3, Berlin, W. de Gruyter, 1962, str. 278.

(b) Jedan sposoban čovek (*un habil homme*) mi je objasnio razliku između veličanstvenosti (*la Majesté*) i suverenosti (*la souveraineté*). On kaže da je *Majesté* (vrhovno pravo da se nareduje, ili vrhovna zakonodavnost) pravo da se nareduje, a ne da se izvršavaju nedjeljne naredbe, dok je suverenost legitimna moć (*pouvoir légitime*) da se podanici prisile na poslušnost, a da se ne bude prisiljen, ukoliko nije rat. Suverenost je vrhovno i prosto pravo izvršavanja (*le droit supreme et ordinaire d'execution*). Jer jedna je stvar pravo da se nareduje, a druga je stvar priznato pravo da se prisiljuje bez teškoča. Zato onaj ko je suveren, bilo da vlast poseduje sâm ili da je deli sa nekolicinom drugih, treba da ima neosporno priznato pravo da održava vojne snage i da je sposoban da njima upravlja, te da ga stoga i spolja uvažavaju (*et mémes de se rendre considerable par dehors*)<sup>1</sup>.

Preformulaciju i pomeranje značenja reči suverenost, u nekoliko etapa i na nekoliko nivoa, Lajbnic sprovodi i na francuskom jeziku. Suverenost se znatno manje odnosi na naredbodavnost, a više na pravosnažnost. Preciznije, *imperium* za Lajbnica već predstavlja određenu moć da se drugi prisile i nateraju na poslušnost. Ovaj Lajbnicov „dodatak“ je uvod kako bi se osnovna odlika „suverenosti“ pronalazila s one strane „davanja zakona“ i proste „upotrebe sile“. Finesa se sastoji u tome da suverenost predstavlja pravo na vojnu moć (*jus manus militaris*).

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Eugene* (Oktober 1677.), str. 308-309; 360.

*taris*) putem koje se vlada nad čitavom jednom celinom (teritorijom). Gospodara jedne regije može da odlikuje i zakonodavnost i upotreba različitih mera prisile (npr. smrtna kazna), ali gospodar teritorije je samo onaj koji „izdržava“ armiju na jednoj velikoj teritoriji, putem koje se cela zajednica (a ne samo pojedinci) podvrgava njegovoj vlasti (*sed totam aliquam communitatem expedienda vis erit, Dominum territorii implorabit*)<sup>1</sup>. „Suverenost“ se potom upotpunjuje i sprovodi na osnovu uvažavanja (priznavanja), koje uvek dolazi izvan granica.

(c) (...) i samo oni se zovu *Souverains* ili *Potentats* koji imaju (drže) veliku teritoriju i koji mogu da pokrenu vojsku (*qui territorium majus habent, exercitumque educere possunt*); i upravo to je ono što ja nazivam *Suprematum*, a kada Gali prosuđuju o stvarima koje se tiču međunarodnog prava (*jus gentium*), mislim na mir, rat ili saveze, i kada imenuju neke *Souverains*, oni onda ne govore o slobodnim gradovima (*urbibus liberis*) ili o vladarima nevelikih teritorija koje neki bogati trgovac (*Mercator*) lako može da kupi za sebe, već o onim velikim silama koje mogu da povedu rat, da ga pretrpe (*bellum sustinere*), da ga prežive i preostanu, da naprave savez, i da su u stanju da se sa autoritetom mešaju u poslove drugih naroda (*rebus aliarum gentium cum auctoritate intervenire possunt*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *De jure suprematus ac legationis principum Germaniae*, str. 54.

<sup>2</sup> *Ibid*, S. 56.

Postoje stepeni gospodarenja ili stepeni suverene vlasti (*des degrés dans la seigneurie*), insistira Lajbnic, objašnjavajući razliku između suverenosti i teritorijalnog vrhovništva (poglavarstva; *la Superiorité territoriale*). Prvi je zakonodavni poglavar (*Seigneur de Jurisdiction*), čiji je uticaj vrlo ograničen, jer nema prava da povede ljude u rat i da održava vojnu silu koja može da deluje na celokupnoj teritoriji. Samo onaj koji ima vrhovništvo ili poglavarstvo nad teritorijom u stanju je da to uradi. Potom sledi Lajbnicovo odlučujuće razlikovanje: ukoliko je teritorija mala, jedan običan garnizon može da spreči bilo kakav unutrašnji nered i pobunu, ali gospodar ove teritorije nema nikakvog uticaja izvan granica svoje vlasti kada se radi o miru, ratu, savezima sa strancima, ili opštim poslovima Evrope (*affaires générales de l'Europe*).

Jer ovo poslednje je rezervisano za one koji su gospodari posebno značajnih teritorija i oni se mogu nazivati Suvereni ili Potentati. Jer, zaista, jedna je stvar prozvati se Suverenom, a druga, u apsolutnom smislu govoreći (*absolument parlant*), biti suveren jednoga određenog mesta (*estre souverain d'un certain lieu*); to jest imati poglavarstvo nad tom teritorijom<sup>1</sup>.

Lajbnic preimenuje Bodenove (galske) upotrebe reči „suveren“ i „suverenost“, tragajući za „apsolutnim

---

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Eugene* (Oktobar 1677), str. 305-306. Da bi jedna država bila suverena, prvi uslov je da ima veliku ili srednju teritoriju, odnosno populaciju. Cf. Josep M. Colomer, *Great Empires, Small Nations. The Uncertain Future of the Sovereign State*, London-New York, Routledge, 2007, str. 8.



značenjem“ reči „suveren“ ili, u isto vreme, tragajući za suverenom koji u apsolutnoj meri zасlužuje ovo ime. Moć i realni odnos snaga su parametri na kojima Lajbnic insistira prilikom kompariranja različitih vladara na različitim teritorijama. Lajbnicova originalnost je upravo u poređenju vladara ili pseudo-suverena (dekonstrukcija superlativa i uvođenje komparativa) i ova metoda otkriva militarističko poreklo ovih figura. Ako je Boden zamisljao mir u Evropi, nikada ne tematizujući ga, tako što bi nesrazmerne teritorije i neproporcionalne moći izjednačio upotrebljavajući ime suveren i za velike i male vladare (u povelji Ujedinjenih nacija ovaj princip, *ovako ili onako*, i danas važi), izgleda da tek Lajbnicovo forsiranje razlika između različitih suverena najavljuje istinsku zajednicu nejednakih vladara i mir u čijem temelju se nalazi intervencionalizam i mešanje u poslove drugih naroda. Lajbnicova ideja da drugi – ne samo suvereni velikih teritorija i velike armije, nego i zajednica svih ostalih vladara i suverena – odlučuju o prostoru, moći i identitetu jedne grupe ljudi koja zajedno živi, ostaje aktuelna u međunarodnom pravu i danas. Tako Lajbnicov angažman najavljuje isčešavanje figure suverena i proizvodnju velike „svetske vlasti“, a to je, paradoksalno, jedan od uslova, ali i garancija, postojanja malih-velikih gradova bez teritorija između njih, a onda i bez granica između njih.

## GUSAR

„Gusar“ (a)simetrični neprijatelj

Pre nego što objasnim znake navoda kojima izdvajam reč „gusar“ od ostalih figura izvajanih silom i nasiljem, citiraću deo 54. paragrafa Kantove *Metafizičke morale* iz 1797. Moja namera nije samo da evociram Šmitovu kritiku Kantovih ideja preventivnog rata i nepravednog neprijatelja – kao što se zna ove ideje nisu Kantove niti je njihova kritika originalna<sup>1</sup>; uostalom, i Kant i Šmit su samo genijalni kompilatori u međunarodnom pravu – namera mi je da preliminarno pokažem da svaki projekat konstituisanja imperije ili lige nacija ili *the world government* (često se govori o *world governance*) impliciraju paradoksalno postojanje jednog neizvesnog „spolja“ (izvan). Izgleda da je postojanje (ili nepostojanje) nečeg „izvan“ sveta ili „izvan“ suverenosti bez granica

---

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974 (1950), str. 140-143.

(*infinitum Imperium ili Imperium sine fine*), bezuslovni uslov svake teorije imperije.

U poglavlju u kojem raspravlja o javnom pravu (pravu nacija, *the Right of Nations*), Kant nabraja četiri osnovna elementa prirodnog prava. Interesuje nas treći element:

Liga naroda, koja je u skladu s originalnim društvenim ugovorom, nije neophodna zbog toga da bi se mešali u domaće stvari nekog drugog, već da bi se odbranili od (spoljnih) napada spolja<sup>1</sup> (*dass ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, notwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Misshelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen*).

Dva urednika Kantovih dela smatrali su da je Kant ispustio objekat ove rečenice. Forlender [Vorländer] je smatrao da se spolja/izvan odnosi na „neprijatelje“ (spoljašnje neprijatelje) (*gegen Angriffe der äußeren Feinde zu schützen*), dok je Natorp mislio da se radi o „narodima“, to jest da napadi dolaze od drugih naroda. Meni je naravno problematično postojanje bilo kakvog „spolja“, bilo kakvog prostora za neprijatelja ili narod (za teroristu ili gusara ili vanzemaljca), zato što savez naroda, jednako kao i imperija, verovatno podrazumeva da su svi narodi već unutra i zajedno. Zašto projekat saveza svih naroda predviđa postojanje još jednog prostora? Kako je moguće da postoji još nešto, još neki entitet ili figura koja nije uključena u projekat zatvaranja ove nove zajednice i

<sup>1</sup> I. Kant, *Werke*, t. 6, str. 344; I. Kant, *Metafizika morala*, str. 145.

novog jedinstva? Da li svako fuzionisanje i udruživanje prepostavlja ostatak i isključivanje?

Kada se ovako konstруише ova nevolja sa Kantovom rečenicom iz § 54, potpuno će biti trivijalno i neinteresantno zaključiti da se Kantova „*Völkerbund*“ ili Kantov projekat „*der ewige Friede*“ odnose na nekoliko tadašnjih najvažnijih evropskih država (ostali deo sveta je sasvim isključen). U Kantovim predavanjima iz *Antropologije*, koja su nedavno objavljena, nalazimo da je Poljska njegov „nepravedni neprijatelj“ (njegov Irak ili Iran) (preventivno je treba napasti i podeliti njenu teritoriju jer Poljaci nemaju srednju klasu i nisu sposobni da napišu ustav), i da u ovoj „*Völkerbund*“ nema mesta, na primer, za varvarsku Tursku. Čini mi se da je možda značajnije insistirati, da je od Kanta do danas ili od Rima do NATO-a<sup>1</sup>, razumevanje i paradoks ovog spoljašnjeg („*äußerer* ili „*äußersten*“), prvo obeležje imperijalnog. Kantovim oklevanjima i asimetričnim strategijama – da se svi zajedno udružuju protiv „spolja“; da opasnost i napad dolazi od spolja; da se savez država ili imperija štiti odnosno donosi svima sigurnost; da se napreduje i napada štiteći se od budućeg napada –

---

<sup>1</sup> U tekstu „Tokom šezdeset godina Nato je ujedinio zapad, obezbedio Evropu, i okončao Hladni rat“ („In the course of its 60 years, NATO has united the West, secured Europe, and ended the Cold War“), *Foreign Affairs*, Septembar-Oktobar 2009, Zbignjev Bržežinski [Zbigniew Brzezinski] piše: „S namerom da ostane istorijski relevantan, NATO se ne može – kao što su neki zahtevali – nastroj proširiti u globalni zavez ili preoblikovati se u globalni savez demokratija. Nemačka kancelarka Angela Merkel izrazila je ispravan osećaj kada je u martu 2009. primetila, „Nemam predstavu o globalnom NATO-u... On može obezbediti sigurnost izvan svojih teritorija, ali to ne znači da je moguće postojanje njegovih članova na globalnom nivou“, str. 20.



moguće je dodati još puno drugih različitih formi konstruisanja *imperial space* i *imperial* opasnosti. Sve ove forme mogli bi da imaju približno iste karakteristike. Da bi jedna namera ili jedan akt bili imperijalni – počinjem od proste činjenice da ove akte proizvodi subjekt (*imperator*), a to je izvorno vojnik koji je pobedio u nekoj bitci (koji je jači od drugih u nekom trenutku i na nekom prostoru) – nužno je da oni impliciraju superiornost i ekspanziju. Večita konfuzija između hegemonije i imperije možda bi onda mogla da se prevaziđe insistiranjem da je imperijalno zapravo konstantna akcija ili proces. Imperija je borba za imperiju<sup>2</sup>. Na primer, ako bi globalni rat ili imperijalne ratove definisali kao beskonačne u vremenu i kao ratove koji ne proizvode nikakav poredak (*nomos*)<sup>3</sup>, onda se podrazumeva da „imperijalno“ već sadrži: (a) proizvodnju ili emitovanje asimetrije (asimetrične moći, sile, sukoba)<sup>4</sup>; (b) neprestano otkrivanje granica i opasnosti u vremenu i prostoru (spolja je bilo gde; „spolja“ nije na marginama moći (imperije) nego unutra i na različitim mestima); (c) upotrebu vojnih ili policijskih akcija i ekspedicija; i (d) konstantno menjanje zakona i normi

---

<sup>1</sup> H. Münkler, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin, Rowohlt, 2005, str. 35-79.

<sup>2</sup> P. N. Savickij, „Borba za Imperiju”, *Nacija i imperija v russkoj misli nacala XX veka*, Moskva, Skimen, 2004, str. 261-310.

<sup>3</sup> C. Galli, *La guerra globale*, Roma-Bari, Laterza, str. 52-55, 88-93.

<sup>4</sup> H. Münkler, „Symmetrische und asymmetrische Kriege“, *Merkur*, 8, 2004, str. 649-660. H. Münkler, *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2006, str. 151-168.

(imperator neprestano sprema nove norme; u ovome se i sastoji njegova razlika u odnosu na zakonodavca).

Ova četiri elementa, koja bi po mom mišljenju mogla da objasne sintagmu „*Imperial Wars*“ (ili „*Imperial Acts*“, „*Imperial Intentions*“), transformisao bih još i u jedan imaginarni susret i ispitivanje blizine između „imperatora“ (ili „suverena“) i „gusara“. Činjenica da je ovo moguće – Sveti Avgustin, opisujući razgovor imperatora Aleksandra s jednim banditom, otkriva istovrsnost ove dve figure (i jedan i drugi pljačkaju i rade pre svega za sebe) – pokazuje nam da bi ovaj registar mogao da bude zapravo peti element „imperijalnog gesta“ ili „principa“<sup>1</sup>. Za sada bih ostavio sasvim po strani znake navodnika reči „imperator“ ili „suveren“ – insistiram da „imperijalizacija“ ili konstantna imperijalna akcija fatalno slabi i razgrađuje atribut „suvereno“ i suverenost – i moju pažnju bih usredsredio na figuru „gusara“ („*Der Figur des Piraten*“)<sup>2</sup>.

#### Četiri primedbe o „gusaru“:

Prvo, pokušavam da ovde sledim podelu Žilber Židela [Gilbert Gidel] iz 1932. godine o dve vrste piratstva: „istinska piraterija i piraterija u okvirima prava naroda“ („*piraterie proprement dite ou piraterie du droit de gens*“) i „piraterija po analogiji“ („*piraterie par analogie*“)<sup>3</sup>. Kada upotrebljavam reč „gusar“ između

<sup>1</sup> A. Johns, *Piracy*, Chicago, University Press of Chicago, str. 11.

<sup>2</sup> C. Schmitt, „Der Begriff der Piraterie“, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, str. 241.

<sup>3</sup> G. Gidel, *Le droit international public de la Mer*, t. 1, Pa-

znakova navoda, onda mi je namera, pored ostalog, da pronađem jedan istinski gest (a ne figuru), koji kao da se suprotstavlja imperiji. Ukoliko se jedan akt suprotstavlja imperiji na potpuno asimetričan način, onda on može da bude imenovan i tretiran kao gusarski. U pitanju je pravna fikcija slavne definicije gusara (definicije koja nije definicija) koja je zapravo „*Rhetorical Invective*<sup>1</sup> ili „*eine Floskel*<sup>2</sup>: *Pirata est hostis humani generis*<sup>3</sup>.

Drugo, „gusar” kao jedno komplikovano i konfuzno ime za prostor „spolja” i kao prazno mesto imperije, mogao bi da bude sinonim za veoma veliku grupu različitih odredbi i figura koje imperija neprestano distribuira. Upotrebljavam reč „gusar”, ponavljam, zato što je „gusar“ (ili „*criminel cosmopolit*<sup>4</sup>, univerzalni neprijatelj, „*Welt Feind*<sup>5</sup>, „*solidarische Feind*<sup>6</sup>) bezuslovni uslov posto-

---

ris-Liechtenstein, Topos Verlag, Librerie E. Duchemin, 1981 (1932), str. 301-348.

<sup>1</sup> Matthew Tindall, *An Essay Concerning the Law of Nations and the Rights of Sovereigns*, (1694), str. 25-26.

<sup>2</sup> Paul Stiel, *Der Tatbestand der Piraterie nach geltendem Völkerrecht unter vergleichender Berücksichtigung der Landesgesetzgebung*, Staats und völkerrechte Abhandlungen, Berlin, Duncker & Humblot, 1905, str. 42.

<sup>3</sup> Postoji nekoliko novijih tekstova o ovoj „definiciji“ koju upotrebljavaju Ciceron, Kouk i Blekstoun, a čije poreklo je neizvesno. Navodim dve knjige koje sistematski obraduju ovu problematiku: A. P. Rubin, *The Law of Piracy*, Honolulu, University Press of the Pacific, 2006 (1988), str. 55, 64-65; D. Heller-Roazen, *The Enemy of Law. Piracy and the Law of Nations*, New York, Zone Books, 2009, str. 16-17 i dalje.

<sup>4</sup> G. Gidel, *Le droit international public de la Mer*, str. 332.

<sup>5</sup> „*Der solidarische Feind müsse den solidarischen Wider-*

janja međunarodnog prava i zajednice svih (bilo ko bi mogao da ga kazni i uništi, zato što je neprijatelj svetskog poretka). Sve ove figure, iz potpuno različitih vremena, jesu asimetrične u odnosu na imperiju (kao da asimetrija stvara višak prostora) i sve konstituišu imperiju u budućem vremenu. Nabrojaču ih sasvim bez reda: disidenti, banditi, izbeglice, *sans papiers* su imperijalne figure *par excellence*; različite grupe koje za vreme Rimske imperije ne priznaju njenu vlast i bezuspešno pokušavaju da se konstituišu kao zajednice, Edvard Kouk [Edward Coke] i Blekstoun [Blackstone] imenuju sa „*confederates*“<sup>1</sup>, a danas bi ove nedefinisane entitete zvali „*failed states*“ ili možda države u kojima vlada korupcija; zatim slede teroristi (ne treba zaboraviti da su krajem 19. veka (1892), teroristički akti ili anarhistički akti na moru, kako su ih neki nazivali, bili asimilovani u grupu gusarskih akata; međunarodno pravo je ove akte svrstavalo u ne-političke, iako ovi akti nisu imali karakteristiku dela koja su ima-

---

*stand erzeugen*“. K. Binding, *Handbuch des Strafrechts*, Leipzig, 1885, str. 379.

<sup>1</sup> A. P. Rubin, *The Law of Piracy*, str. 359. „*Confederate(s)*“ su pripadnici bande ili skupine pojedinaca koji preduzimaju izvanpravne akcije ili punopravne akcije ali izvanpravnim sredstvima.

Hugo Grotius [Hugo Grotius] u knjizi *Pravo na rat i mir* (knjiga 3, poglavje 3, str. 1-2) detaljno analizira instituciju „objave rata“, kao i one zajednice ili grupe ljudi čije nasleđe je ispunjeno zlom i zločinima: „Niti država odmah prestane da bude državom kada počini neka nepravedna dela, makar i uz javno odobravanje, niti bi družbi gusara i pljačkaša trebalo pripisati ugled države (*coetus piratarum aut latronum civitas est*), iako bi se možda mogla uočiti neka vrsta ravnopravnosti među njima bez koje nijedno telo ne bi moglo da se održi u dužem vremenskom periodu“. H. Grotius, *The Rights of War and Peace*, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, str. 1247. Cf. A. P. Rubin, *The Law of Piracy*, str. 26-27, 58-59.

la za cilj vlastitu korist)<sup>1</sup>; varvarske države (*Republiques Barbaresques; Raubstaaten*<sup>2</sup>) ili the *barbary powers* (Alžir, Tunis, Libija, Maroko), koje Vatel [Vattel] naziva „*common enemy of human race*“ i poziva, baš kao i Kant, da se hrišćanske države ujedine to „*repress such nations*“, pojavljuju se i znatno kasnije<sup>3</sup>. Treće, diskusije da li vojnici tih varvarskih država jesu ili nisu gusari, kako ih treba tretirati, danas su zamenjene beskonačnim diskusijama o *just and unjust warriors*. Kristian Wolf [Christian Wolff], slično kao Lok [Locke] i Vatel, piše o ovim vojnicima koji „*nisu ratni plaćenici već uništavaju bezbednost svih nacija*“:

Stoga, pravo na njihovo kažnjavanje pripada svim nacijama, i tim pravom one mogu da iskorene te divlje monstrume ljudske vrste (*ista fera humani monstra*)<sup>4</sup>.

Čini mi se da bi treću i četvrtu primedbu o gusarima bilo veoma pogodno konstruisati služeći se objavljenim tekstovima Karla Šmita i jednom provizornom kon-

---

<sup>1</sup> G. Gidel, *Le droit international public de la Mer*, str. 326.

<sup>2</sup> Cf. Paul Stiel, *Der Tatbestand der Piraterie*, str. 83.

<sup>3</sup> Cf. J. M. Mössner, „The Barbary Powers in the International Law. Doctrinal and Practical Aspects”, *Grotian Society Papers*, Hague, M. Nijhoff, 1972, p. 201-202. A. P. Rubin, *The Law of Piracy*, str. 277. U tekstu „Deutschland und der Weltkrieg“ (29.08.1914) Majneke kaže da su Austrija i Nemačka bile izazvane da uđu u rat jer su zemlja Srbija i njen narod, pošto nisu bili u stanju da vode častan i lojalni rat (*loyale Krieg*), potpirivali fanatične, varvarske i kriminalne politike. F. Meinecke, *Politische Schriften und Reden*, t. 2, str. 96-97.

<sup>4</sup> C. Wolff, *The Law of Nations Treated According to a Scientific Method*, Washington, D. C., Carnegie Endowment for International Peace, 1934, § 627, str. 319; Cf. D. Heller-Roazen, *The Enemy of Law. Piracy and the Law of Nations*, str. 117, 218.

sultacijom nekoliko dosjea koji su posvećeni gusarima a koji se nalaze u arhivu u Diseldorfu<sup>1</sup>. I treća i četvrta tačka, oko kojih se Šmit posebno usredsređuje, nalaze se u ispovesti izvesnog Asad Bujah [Booyah] Abdulahija, koji zarobljava brodove u Adenskom zalivu i Indijskom okeanu. Za nju saznajemo posredstvom *Gardijana*, u izveštaju objavljenom pre nekih godinu dana:

U trenutku kad nam je isplaćen novac na brodu, prebrojavamo ga i puštamo taoce. Ako bismo dobili 1.8 milion dolara, poslali bismo 380.000 čoveku koji nam obezbeđuje keš novac kako bismo finansirali naše poduhvate. Ostatak delimo međusobno. Naša zajednica smatra da smo mi gusari koji nelegalnim načinom do-lazi do novca. Ali mi sebe smatramo herojima koji se

<sup>1</sup> Tri dosjea nose oznake *RW* 265. 19904, 19905, 19906. *Carl Schmitt-Archiv. Landesarchiv NRW. Abteilung Rheinland.* Oni sadrže detaljne Šmitove pripremne beleške koje je upotrebljavao prilikom pisanja teksta „Der Begriff der Piraterie“ (jesen 1937), tekstova o moru i zemlji za vreme rata, knjige o *Nomosu* i knjige o partizanima. Šmit detaljno analizira sintagmu „hostis generis humani“, Ciceronove fragmente i Robespierove govore. On sistematski čita knjige Paula Štila [Paul Stiel], tekstove o piratstvu iz *American Journal of International Law* iz 1932. i 1935. godine, knjigu Filipa Gosa [Philip Gosse] *The History of Piracy* iz 1932. Godine 1943. Šmit radi u Berlinskoj biblioteci. U datoteci *RW* 265. 19906 nalaze se fotokopije pogлављa o pirateriji iz knjige Gilbert Gidel, *Le droit international public de la Mer*. Zanimljivo je da u jednom od mnogobrojnih predavanja o moru koje tokom rata drži u različitim gradovima Evrope, na predavanju u Hambrburgu 12. januara 1945. „Land und Meer. Ist Seeherrschaft in der bisherigen Form noch möglich?“, Šmit govori „o kraju okeanskog prostora i novom prostoru vazduha (*Luftraum*). To je kraj engleske moći. Na mestu engleskog ostrva po-javljuje se veliko kvazi ostrvo Severna Amerika (Sjedinjene Države plus Kanada). Severna Amerika uspostavlja *ein Luftimperium* nad zemljom“. „Wilhelm Stapel's Tagebuch: 13.01.1945“, *Schmittiana*, god. 5, Berlin, Dunker & Humblot, 1996, str. 85.

bore protiv siromaštva. Ne smatramo da je ucenjivanje kriminalni čin, već da ono predstavlja drumski namet jer mi nemamo centralnu vladu koja kontroliše naše more (*We don't see the hijacking as a criminal act but as a road tax because we have no central government to control our sea*). Sada nam međunarodni ratni brodovi prave probleme. Ali i mi se naoružavamo i nabavljamo brodove. Nećemo prestati sve dok ne budemo imali centralnu vladu koja će kontrolisati naše more<sup>1</sup>.

Poslednja figura koju imperija veoma brižljivo distribuira, svakako se može pripisati levim, nervoznim i histeričnim kritičarima imperije.

Veoma lako, čak isuviše lako Abdulahi izgovara rečenicu koja predstavlja suštinu gusarskog posla: „Naša zajednica smatra da smo mi gusari koji nelegalnim načinom dolazimo do novca“. Institucija *animus furandi*<sup>2</sup> (*l'esprit du lucre*; delovanje u cilju lične koristi), koju u svojoj knjizi posebno podvlači Žilber Židel<sup>3</sup>, pomoći će Šmitu da u knjizi o partizanima iz 1963. godine napravi odlučnu razliku između partizana i gusara. Gusar krade, radi za sebe, ne poseduje nikakvu „institucionalnu potenciju“ i apolitičan je. Ova poslednja karakteristika je, upravo ona tačka koja – parafraziram Šmita – čini da je figura gusara još uvek teorijski veoma interesantna (*noch ein theoretisch ganz interessantes*)<sup>4</sup>, i ništa više od toga; svaki drugi aspekt je isuviše skroman. Eto zašto

<sup>1</sup> *The Guardian*, subota 22.11.08., str. 1.

<sup>2</sup> A. P. Rubin, *The Law of Piracy*, str. 82, 116. Latinska reč *furandi* prevodi se sa krasti dok *animo* znači, „sa namerom“.

<sup>3</sup> G. Gidel, *Le droit international public de la Mer*, str. 317.

<sup>4</sup> C. Schmitt, „Der Begriff der Piraterie“, str. 241.

su znaci navoda nužni kada se govori o pirateriji i gusarima! Pre nego što na kraju pokažem da su sve nase izzerve danas u vezi sa imperijom i imperijalizmom (prosekucijama) izadle iz Šmitovog kratkog teksta „Der Begriff der Piraterie“ iz 1937., razlog zašto se u momen naslovu pojavljuju znaci navoda pronašao sam u naslovu italijanskog prevoda ovoga teksta<sup>1</sup> – važno je kontuziju u vezi s „gusarom“ Abdulahijem („Naša zajednica smatra da smo mi gusari koji nelegalnim načinom dolazimo do novca“) konstruisati između tri tačke: pljačka, političko (to znači Abdulahi kao samozvani poreski i službenik države koje nema, revolucionar, novi bogataš, proletar, partizan, heroj) i apolitičko. Ova tri određenja se neprestano pojavljuju u knjigama i udžbenicima o gusarima u 20. veku. Na početku teksta „Der Begriff der Piraterie“ Šmit prepisuje ključni stav iz svoje omiljene knjige Paula Štila *Der Tatbestand der Piraterie* iz 1904. godine: „Poduhvat koji za cilj ima neki politički cilj, nije piraterija“ (*Ein Unternehmen, das politische Zwecke verfolgt, ist nicht Piraterie*)<sup>2</sup>. Govoriti o gusaru implicira isključivo *animus furandi*. Samo akcije revolucionarnih partija, samo

<sup>1</sup> U originalu nema znaka navoda oko reči *der Piraterie*. U italijanskom prevodu koji je objavljen februara 1939. godine u časopisu *La vita italiana* (Anno XXVI, str. 189-193), pojavljuju se navodnici oko reči *piratería* (Il concetto di „pirateria“) koji nisu u skladu sa italijanskim pravopisom. Na kraju Šmitovog teksta nema imena prevodioca, a tekst je često veoma slobodno prevoden. Autor ovih „obrnutih“ znaka navoda bi mogao da bude Julius Evola, koji na kraju Šmitovog teksta (str. 193-194) piše u ime redakcije, o polemici koja se vodi u vezi sa objavljivanjem Šmitovog teksta *su la Guerra totale* iz decembra 1938.

<sup>2</sup> C. Schmitt, „Der Begriff der Piraterie“, str. 240.

pobune protiv država koje podrazumevaju jasni politički cilj i podležu pravu na rat – nastavljaju Štil i Šmit – ne mogu biti smatrane piraterijom.

Zaista bi bilo nužno pratiti sve fineze i sve korekcije u Šmitovom razumevanju imperije (gusara, mora, zemlje, *nomosa*) od teksta iz 1937. godine do knjige o partizanima iz 1963. Kompleksnost i urgentnost ovoga zadatka pojačava činjenica da je Šmit tokom postojanja *Reicha* najviše predavanja održao upravo o moru<sup>1</sup>. Šmitov otpor prema gusaru jeste zapravo otpor prema imperiji (Britaniji, odnosno Britaniji i Americi). Ostavio bih, zaista u drugom planu, ono što je najvažnije: prvo, da su se Engleska, kao i druge države, potpuno oslobodile gusara u 18. veku, i da od tada sâme države postaju nosioci rata; do tada, u vreme postojanja onih varvarskih država, nije bilo ništa čudno da različite grupe vode svoje privatne ratove i akcije bez ikakve autorizacije (ili da se „samo-autorizuju“ kao što čini naš heroj Asad ‘Booyah’ Abdulahi); drugo, da Engleska ponovo uvodi mutnu problematiku piraterije u međunarodne zakone (nekoliko međunarodnih konferencija o pirateriji iz 1937 motivišu Šmita da piše ovaj tekst) i da već više meseci nema odgovora na prigovor Nemačke tog vremena (ne zna se da li je i Šmit učestvovao u sastavljanju ovoga dokumenta); i treće, da nema mesta za figuru „gusara“ u prostoru Mediterrana ili bilo gde drugde, jer više nema slobodnih voda i „apolitičkog prostora“, jer su države potpuno zauzele Evropski prostor<sup>2</sup>. Na imperijalni akt Britanije (i ne samo

<sup>1</sup> Carl Schmitt-Archiv. Landesarchiv NRW, Abteilung Rheinland RW 265. 20105, 20067.

<sup>2</sup> „Ko god ima na umu posebnu državu i političku uslovljе-

Britanije; u pitanju je koncept kome se Šmit neprestano protivi od kraja Prvog svetskog rata) da napad podmornice na trgovacki brod treba da se u buduce tretira kao gusarski akt – ovaj predlog podrazumeva da se svi ujednuju u borbi i u suprotstavljanju prema „gusaru“ – Šmit ubedljivo pokazuje da takva nova mera u međunarodnom pravu gradi novi poredak između evropskih država i otvara mogućnost za zajedničke kaznene ekspedicije i linč u ime čovečanstva.

Ukoliko bi se engleska koncepcija pomorskog piratstva ustanovila kao opšti pojam prava naroda (*Völkerrechtsbegrieff*), pojam gusarstva bi morao da promeni svoje mesto u sistemu međunarodnog prava (*Völkerrechts*). On bi bio izmešten iz praznog prostora ne-političkog delovanja u prostor pojmove koji posreduju između rata i mira, što je i sasvim tipično u posleratnom periodu<sup>1</sup>.

Šmitova odbrana simetrije i prava na rat, koju on u drugom koraku dodaje svojoj argumentaciji, veoma dobro je poznata, ali je ipak nedovoljno uzimana u obzir kada se pronalaze granice imperijalnih ratova ili imperijalnih ekspedicija. Šmit kaže da se ovakvim izmenama međunarodnog prava, sprečavaju pravi totalni ratovi između totalnih država, otvoreni rat i pravi mir<sup>2</sup>. Nasuprot ovo-

---

nost savremenog Mediterana, odmah se nužno suočava s pitanjem o mestu na kome bi ti ne-politički morski lopovi (*unpolitische Seeräuber*) mogli pronaći prazan prostor na kome u potpunosti ne bi bilo bilo kakve državnosti (*Nichtstaatlichkeit*), u kojem bi oni vodili svoje poslove“. C. Schmitt, „Der Begriff der Piraterie“, str. 241.

<sup>1</sup> C. Schmitt, „Der Begriff der Piraterie“, str. 243.

<sup>2</sup> U italijanskom prevodu: „Da un altro lato qui è visibile uno sviluppo del diritto internazionale determinato dal fatto, che oggi si cerca di evitare lo scontro diretto di „Stati totali“ nella forma di

me, Šmitovi „imperijalni činovi“ i asimetrične strategije i posle 1937. godine, lako mogu biti integrisani u jednu veliku imaginarnu istoriju imperijalnog. Ovde ne mislim samo na jasne naznake i poređenja Jevrejina kao građanina sveta (*Jude als Weltbürger*) s figurom gusara koja nema zaštitu nijedne države i koju ne autorizuje nijedna država, iz predavanja „*Volksgruppen – nicht Minderheitenrecht*“, održanog u Flensburg 28. aprila 1938<sup>1</sup>, nego pre svega na veliku Šmitovu kampanju, koja počinje s predavanjem o „*Völkerrechtliche Grossraumprinzipien*“, u Kielu 3. aprila 1939. Pozivajući se na jedan govor Flerera iz 1938, Šmit tada prvi put formuliše ideju da nisu države istinski nosioci i stvaraoci (*Träger und Gestalter*) međunarodnog prava, nego da je to *Reich* (i u množini, *Reiche*). Engleski *The Times* od 5. aprila 1939. prenosi Šmitove reči:

Samو su nacije duhovnih i moralnih kvaliteta izraženih u njihovoј disciplini i organizaciji, koje su u stanju da u svojim rukama čvrsto održavaju komplikovani aparat moderne zajednice, ovlašćene da formiraju državu koja će biti prvorangirani subjekt u međunarodnom pravu. Države koje su formirane iz drugih nacija mogu samo biti objektom međunarodnog prava.<sup>2</sup>

---

*una „guerra totale“ e così si vanno creando forme di transizione e concetti intermedi fra quelli di guerra aperta e di vera pace, appunto per prostrarre, fino al momento di una estrema necessità, la possibilità dello scontro totalitario*“. C. Schmitt, „Il concetto di “pirateria,“, str. 193.

<sup>1</sup> *Flensburger Nachrichten*, 29.04.1938. *Carl Schmitt-Archiv, Landesarchiv NRW, Abteilung Rheinland RW 265. 20105.*

<sup>2</sup> *Carl Schmitt-Archiv, Landesarchiv NRW, Abteilung Rheinland RW 265. 20067.*

## **POST-SCRIPTUM**



Digitized by srujanika@gmail.com

## SKRIBOMAN

Žena, *Nomos, Polemos* (arhiv Karla Šmita)

**Figure ili oblici sile – nasilja koje vodi ka miru, nasilja koje se opravdava time što zagovara i proizvodi rat koji štiti mir – izlaze uvek iz arhiva.** Naime, sâm pokušaj da se napravi klasifikacija i poredak tragova, natpisa i pisama koji se odnose na jednu osobu (na grupu, korporaciju ili državu), u koliziji je sa neprestanim otporom dokumenata. Arhiv Karla Šmita, jedne od najkomplikovanijih ličnosti prošlog veka, mogao bi da bude značajan za nas pošto je on čitavog života pokušavao da tematizuje rat i političko nasilje, i da misli figure i oblike koji su nosioci sile i uništavanja.

Prepostavljam da je svaki dokument, koji je Šmit spremao da odloži ili priloži u svoj vlastiti arhiv, koji je pokušavao unapred da klasifikuje u posebne dosijee i fascikle (ili koji je predao svojim prijateljima da to, pre ili posle njegove smrti, urade za njega)<sup>1</sup>, obeležen istim

---

<sup>1</sup> Šmitovom arhivu u Diseldorfu su priključeni arhivi Bekera

oklevanjem koje imam dok pristupam pisanju o njegovom arhivu i propitujem uopšte mogućnost pisanja ili svedočenja o arhivu kao prostoru ili radionici odakle su, za Šmitovog života ili kasnije, proizašla njegova različita dela i tekstovi. Odmah bih preliminarno izdvojio dva ključna oblika ustezanja ili nelagode (oklevanja) koje arhiv prepostavlja (arhiv kao čuvanje ili deponovanje ali i kao obelodanjivanje, iznošenje izvan arhiva), a onda bih nabrojao nekoliko eventualnih pristupa arhivskom zdanju ili arhivskom materijalu. Namera mi je da na primeru Šmita, možda poslednjeg velikog dokumentaliste 20. veka, pokušam da skiciram uslove jedne nemoguće arhivske ekonomije. Naime, veoma nasumičnim i sažetim inventarisanjem Šmitovih dokumenata (veoma često se oni odnose na njegovu drugu venčanu ženu, Dušanku Todorović) i rekonstrukcijom njegove pripreme za pisanje, i njegovog akta pisanja (pre svega njegove knjige o *Nomosu*), želeo bih jedino da insistiram na neponovljivoj važnosti arhiva kao prostora sreće i uvek nove inspiracije za novi put ili sasvim novi tekst. Drugim rečima, figura „arhiva“ otkriva imanentnu nemogućnost klasifikovanja određenih elemenata (izostaje dovoljna preglednost, odnosno, uvid u elemente i razlike među njima), te je stoga svaka naknadna (re)konstrukcija i usklađivanje ovih elemenata strukturisana kao autobiografija ili kao biografija

---

[J. Beckera], Tomisena [P. Tommissena], [Gislera] G. Gieslera i [Hismerta] E. Hismerta. U njima se nalaze isključivo dokumenti koji su pripadali Šmitu. Na primer, u Tomisenovom odeljku arhiva nalazi se veliki deo prepiske Duške Todorović iz njenih poslednjih godina života (RW 579-934). Hismert je, sa svoje strane, očigledno bio dobio zadatak da nakon njene smrti sredi sve telegrame saučešća.

(na primer Šmitova biografija) ili zapravo kao arhiv sâm – puka fikcija.

Dve nelagode: Šmitovom oklevanju ili nelagodi da sve napiše i da obeleži sve što mu se dešava i što se dešava u njegovoj okolini, suprotstavio bih moju vlastitu nelagodu da nadzirem i objektivizujem i povezujem njegove pisane i materijalizovane belege. Šmitovo oklevanje je dvostruko i proizvod je njegovog dugog života. Šmit proizvodi jedan beskonačni tekst (pride, on čuva sve što pročita i vraća mu se s vremena na vreme tačno obeležavajući datume svojih naknadnih čitanja i intervencija), ali Šmit u svom višedecenijskom „azilu“ takođe ima vremena da pokuša da konstruiše svoju vlastitu biografiju povezujući i klasifikujući „tragove“ svoga života. Ako bi danas precizno pokušali da definišemo razlog velikog interesovanja za Šmita i ključ renesanse Šmitovih ideja, odnosno inflaciju tumačenja i knjiga o Šmitu, morali bismo da insistiramo na ovoj dvostrukosti pisanja i čuvanja (odlaganja, slaganja) napisanog.

Pisanje: Šmit piše i broji sve. Broji i redovno beleži svoje ejakulacije, svoje troškove i dugove, citate, susrete, pijanstva, restorane, putovanja, mržnje, strahove... sve<sup>1</sup>. Pretpostavka je da je Šmitova nelagoda obeležena njegovim tajnim rukopisom. Naime, njegov prvi „sistematicni“ biograf Paul Noak [Paul Noack] objavljuje faksimil beleš-

<sup>1</sup> Uvidom u dnevnike koji su do sada objavljeni, ovo je lako ustanoviti. Cf. C. Schmitt, *Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, ur. E. Hüsmert, Berlin, Akademie Verlag, 2003; C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915-1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, ur. E. Hüsmert i G. Giesler, Berlin, Akademie Verlag, 2005.

ke iz arhiva od 17. februara 1974, gde Šmit na nemačkom, latinskom, grčkom i „skraćenim pismom“ (stenografijom) (*Kurzschrift*) varira i ispisuje rečenicu: „*Mein Geheimnis ist die Schrift*“.<sup>1</sup> „Moja tajna je rukopis (ili pismo)“. U svojim dnevnicima, agendama, komentarima, od početka do kraja života, Šmit upotrebljava takozvanu „*Gabelsberger*“ stenografiju koju je sredinom 19. veka osnovao Franc Ksafer Gabelsberger [Franz Xaver Gabelsberger]<sup>2</sup>. Više od polovine Šmitovih zapisa danas su praktično nečitki svima izuzev izvesnom osamdesetogodišnjem g. Hansu Gebhartu [Hans Gebhardt]<sup>3</sup>. Šmitova nelagoda da zapiše i ostavi traga o svojim neprestanim seksualnim avanturama<sup>4</sup>, o neverstvima prema Duški Todorović i strahovima

<sup>1</sup> P. Noack, *Carl Schmitt: eine Biographie*, Berlin, Frankfurt am Main, Propyläen, 1993.

<sup>2</sup> Ovim, danas sasvim retkim sistemom stenografije, služili su se, takođe, Hajdeger i Huserl.

<sup>3</sup> Dužina Šmitovog života očigledno je sprečila da rad na dešifrovanju njegovih spisa započne znatno ranije, kao što je to bio slučaj sa tekstovima Huserla ili Hajdegera. Komplikovanost ovoga stenografskog sistema, posebno Šmitove dopune i idiomatske izmene, ozbiljno dovode u pitanje autentičnost i prozirnost njegovih zapisa i nakon ovih Gebhartovih „tumačenja“. Drugi sistematični Šmitov biograf, u knjizi koja je objavljena početkom oktobra 2009. godine, posebno zahvaljuje Gebhartu bez koga bi njegova rekonstrukcija Šmitovog života apsolutno bila nemoguća. Cf. R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München, Verlag C. H. Beck, 2009, str. 16, 582. Međutim, ne samo što Mering raspolaže sa još uvek malim brojem dešifrovanih dokumenata Šmitovog arhiva (u tom smislu je njegova biografija potpuno preuranjena i upadljivo manjkava), nego je verovatno najvažniji deo Šmitovih zapisa i dalje nedostupan (dnevnići i agende posle 1933. godine).

<sup>4</sup> Mering se služi Šmitovim dnevnicima do 1933. koji su

da ga ona u tome ne otkrije (12. februara 1926. Šmit zapisuje: „Strah od njenog srpskog lica (pogleda), od njenog slovenskog lukavstva“ (*Angst vor ihrem serbischen Geschäft, vor ihrer slawischen Schläueit*)<sup>1</sup>, o svom mačizmu i o avanturama sa svojim daktilografskim jama i studentkinjama, o svojim dugovima i molbama da bude finansijski pomagan, o svom ludačkom anti-Jevrejstvu<sup>2</sup>, ali i o fatal-

---

sporadično transkribovani na nemački jezik i koji se nalaze u arhivu. Posle razvoda (februara 1922. godine) od prve Šmitove žene srpskog porekla, igračice Pavle Dorotić, do 1932. godine – podsećam da je Šmit prvi put sreo „dobru devojku Dušku“ (*guten Mädchen Duška*) 22. januara 1923. (da prvi put spava sa njom na kraju jula iste godine), da su se venčali 08. febrara 1926. – u dnevnicima se pominju razne prostitutke, kućne pomoćnice, igračice, daktilografske, Kathleen Murray, Lolo, Lizzi, Magda, studentkinja Ruth Büttner, Hella (aferu s njom je izgleda raskrinkala Duška 29. aprila 1932.), itd.

<sup>1</sup> Nekoliko dana posle venčanja s Duškom, Šmit zapisuje san o Duški koja je zapravo Kari (P. Dorotić), koja pleše kao ona i izgleda kao ona. Duška je od 1924. godine teško bolesna od tuberkuloze i ne-prestano boravi po sanatorijumima. Šmit se boji da ne dobije tuberkulozu. Njena putovanja Šmit često definiše kao svoj spas (avgusta 1929. Duška je peti put operisana na plućima, a ovu godinu Mering definiše kao kulminaciju Šmitovih kombinovanja i kao „erotsko varenno stanje“ (*erotischer Ausnahmezustand*). Cf. R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München, Verlag C. H. Beck, 2009, str. 163-171; 195, 235.

<sup>2</sup> Razliku anti-Jevrejstvo (*anti-Judaism*) i anti-semitizam preuzimam samo za ovu priliku od Andreasa Kenena [Andreas Könen] i Džozefa Benderskog [Joseph Bendersky]. Cf. J. W. Bendersky, „Love, Law, and War: Carl Schmitt's Angst“, *Telos*, br. 147, leto, 2009, str. 180-181. Dobar primer za ovo razlikovanje je na primer jedno potpuno nepoznato Šmitovo predavanje koje drži u Flensburgu 29.04.1938. o manjinama, „Die neueste Entwicklung des Volksgruppen und Minderheitenrechts“ (RW 265-20105).

noj opsednutosti Jevrejstvom do totalnog poistovećenja s „jevrejskim duhom“, o svom poverenju u silu, u nasilje i rat za rešavanje problema u odnosu s drugim (s „drugim“ u njegovim najrazličitijim oblicima), o ambicijama i o svojoj mržnji i preziru prema izdajicama, učenicima, kolegama itd. – ublažena je njegovom upotrebom stenografije. Šmit uporno koristi stenografski sistem koji je već potpuno zastareo još ranih tridesetih godina i koji ga naravno ne štiti samo od supruge, ljubavnica, prijatelja ili neprijatelja, nego i od različitih tajnih službi kojima je bio izložen od samih početaka svoje javne delatnosti<sup>1</sup>.

Tajna rukopisa o kojoj Šmit govori, odnosi se **svakako na preklapanje nemačkog i ovog „gabelsberger“ brzopisa.** Privlačnost izrazito jasnog i do savršenstva odmerenog Šmitovog nemačkog izraza u njegovim teorijskim radovima, verovatno je i proizvod ove strašne strasti za brzim ispisivanjem svega što mu se dešava. Savršeno koncizni izraz učenjaka i na izvestan način, veoma veštog političara (njegova funkcija za vreme Rajha ipak prevazilazi esnaf), u senci je ne samo tajnog šifriranog pisma, nego i brzopisa kojim Šmit uspeva da zabeleži misli i tok svesti koji inače konstantno izmiču i ostaju nevidljivi. Insistiram da ova neprestana Šmitova „tajna“ vežba, i dvostrukost u izrazu, njegov oprez i genijalna sposobnost da

---

<sup>1</sup> Kompletan dosije nadziranja Karla Šmita na 292 stranice, koje izvodi Gestapo („Sicherheitsdienst des RFSS SD-Hauptamt: Schmitt, Karl Dr. Prof. P. A. 651 c“; ovaj dosije se čuva u Londonu), od 2008. godine je dostupan u elektronskoj verziji na sajtu „Carl Schmitt Studien“. Jedan od dokumenata govori o Šmitovoj vezi, zahvaljujući ženi Srpskinji, s kominternom i komunističkim pokretom Jugoslavije.

jednostavno formuliše komplikovane sklopove, dodatno čine njegov nemački jezik zavodljivim.

Šmitov pokušaj da u poslednjim decenijama sačuva, složi i poveže svoja pisanija te tako utemelji (tajno utemelji ili utemelji na osnovu tajne ili po tajni) svoj budući arhiv – svoj veoma složeni i komplikovani život, svoj pisanjem, u isti mah, i otkriven i sakriven život – dodatno predodređuje ovu popularnost njegovih tekstova, uvek neverovatnu i uvek na ivici izvesnosti, koja je i dalje na delu. Danas bi mogli bez ikakve sumnje da se složimo da upravo devetogodišnji projekat koji je vodio Rajnhart Kozelek [Reinhart Koselleck] na institutu u Esenu i čiji je glavni zadatak i bila klasifikacija i institucionalizacija Šmitove zaostavštine, definitivno uvodi nemačkog pravnika na evropsku i svetsku scenu<sup>1</sup>.

Šmitove nelagode i oklevanja (možda su one višestruke i mnogo ozbiljnije od ovog mog preliminarnog nastojanja da pokažem Šmitovu „dvostrukost“), uvode pre svega moju primoranost i moje istovremeno ustezanje da uopšte zauzmem lični ton koji vlada u ovom post-skriptumu-inventaru ili ispovesti. Rad u arhivu (namera mi je bila višestruka: da proverim da li je Šmit mogao da poznaće nekoliko „ratnih“ i geopolitičkih tekstova Franca Rozencvajga koji su objavljeni pod pseudonimom i u kojima je daleko pre Šmita označen značaj „mora“ i razlike između „zemlje“ i „mora“ – Šmit pominje Ro-

---

<sup>1</sup> Kozelek je na KWI institutu u Esenu vodio projekat o Šmitu od 1991. do 1999. godine. Na njegovom projektu bili su uključeni Ingeborg Filinger [I. Villinger] i Dirk van Lak [Dirk van Laak], koji 1993. godine objavljaju kompletan inventar arhiva. Danas arhiv uglavnom sledi ovu klasifikaciju.



zencvajga u svom dnevniku posle rata; da obradim ratne i posleratne Šmitove rukopise koji se odnose na gusare i *Nomos*; da konsultujem lične primerke pojedinih knjiga iz njegove biblioteke i dosijee koji se odnose na Benjamina, Bloha, Markuzea i Lukača) podrazumeva zapravo pokušaj da se pronađu određene neobjavljene činjenice (sasvim materijalne), koje bi pomogle razrešenju nekih dilema u vezi sa objavljenim Šmitovim tekstovima, dok, paradoksalno, ovaj arhivski rad neumitno rezultira zadobijanjem viška vlastite subjektivnosti. Moja nemoć da budem „objektivan“ i „suzdržan“ i da zaista neprestano oklevam i zapostavljam svoje namere i svoje intervencije kada „povezujem“ (ili fabuliram) neke „činjenice“ iz arhiva, nisu posledica isključivo susreta sa Šmitovim „likom“ ili Šmitovim „ličnim“, nego nasuprot, posledica izostanka ovoga susreta. Mogao bih tu imaginarnu reč „oklevanje“ (pre svega moje oklevanje), rasklopiti u nekoliko sasvim različitih „stanja“ onoga koji okleva u susretu sa svime onime što se pronalazi i zatiče u jednom arhivu. Započeo bih odmah sa slučajem i sa osetljivošću na slučaj. Arhiv podrazumeva pre svega „slučajno“ otkriće, implicitno neprestanu rezervu prema „datom“ stanju arhiva i zatečenoj klasifikaciji dokumenata. Možda je zaista moguće konstituisati jedan tekst o Šmitovom arhivu posmatrajući način kako i zašto se dokumenti klasifikuju i oblikuju<sup>1</sup> –

---

<sup>1</sup> Dva takva teksta o Šmitovom arhivu već postoje: D. Van Laak, „Der Nachlass Carl Schmitts“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, god. 42, br. 1, 1994, str. 141-154 i P. Becchi, „El Nachlass schmittian. El legado de Carl Schmitt en el Archivo estatal de Düsseldorf“, *Revista de Estudios Políticos*, br. 100, april-juni 1998, str. 179-191. O nekim dilemama u vezi sa arhivom pišem na početku

naravno, odmah bi trebalo započeti sa opštom podelom Šmitove zaostavštine na tri velike celine: pisma, radni dosjei i biblioteka – međutim, čini mi se da bi jedno bitno šmitijansko čitanje vlastitog arhiva moralo da počne od slučaja ili od „negativnog“ (Šmitovog neprijateljskog elementa), koji nema prednost u odnosu na svoju suprotnost, nego zapravo inicira dramu razlike i asimetrije između dva ili između dvoje. Dakle, šta je to što razara arhiv i što onda, u isti mah, daje smisao i značaj arhivu? Ili, kako konstantno oklevanje onoga koji zalazi u prostor arhiva može da pokrene „slučaj“? Poslednja reč („slučaj“), ne odnosi se samo na pronalazak novoga, zabačenoga, tajnoga i neobjavljenoga teksta, niti na pronalazak nečega što iz mraka arhiva osvetljava ono što je već pre objavljeno pod imenom „*Carl Schmitt*“, nego doslovno na sasvim novi tekst. Ovaj eventualni novi tekst, međutim, nikako ne može da pledira na pravilno konstruisanje prostora rada i činjenica vezanih za Šmita iz nekoliko razloga, koji se, ponavljam, poklapaju sa otporom i ustezanjima onoga ko okleva „pred“ ili „u“ arhivu. Pre nego što pokušam da ovo arhivsko „oklevanje“ još preciznije lociram, služeći se jednim veoma ranim svedočenjem o životu i radu Karla Šmita, napravio bih sada jedan minimalni paušalni inventar svojih vlastitih „ustezanja“. Započeo bih sa otporom da svedočim, da „jesam“ i da „svedočim“ zato što je arhiv upravo namešten da očekuje i da sačekuje drugog (mene samoga). Odavde sledi nekoliko posledica: arhiv

---

teksta koji je objavljen pre četiri godine u ovom časopisu. P. Bojanić,  
„Mad dog – poslednji neprijatelj“, *Nova srpska politička misao*, god.  
12, br. 1-4, 2005, str. 39-51.

izgleda kao da je „pripremljen“ i potpuno „naštelovan“ za posetu drugoga (nema iznenadenja u arhivu; arhiv je arhiv ukoliko eliminiše iznenadenje ili bilo kakav slučaj); neprestano oklevam da prihvatom da ne postoje dokumenti koji su sklonjeni (da li ipak postoji arhiv unutar samoga arhiva?); Šmit laže, i čak, šteluje i namešta i to pre svega svoje sasvim kompromitujuće izveštaje; dokumenti za čije je konsultovanje potrebno posebno odobrenje sakrivaju postojanje dokumenata koji uopšte nisu arhivirani; činjenica da u arhivu nešto uvek nedostaje označava mesto „viška“ subjektivnog; histerično traganje za nečim čega nema u arhivu prepostavlja proizvodnju mog vlastitog teksta; oklevanje da se bude lešinar, parazit, jeste oklevanje da se uopšte bude u arhivu; oklevanje pred ličnim, pred trivijalnim, banalnim, sporednim, sekundarnim, jeste oklevanje pred osnovnim elementom svakoga arhiva – oklevanje pred slučajnim.

Verovatno iz 1913. ili iz 1914. godine (Šmit tada ima 25. godina) potiče jedna kvalifikacija Šmita iz pera poznatog pravnika i političara Hugo fon Cenhoфа [Hugo von Zehnhoff], koja bi mogla da se odnosi kako na mladog, tako i na Šmita u godinama. Jedan od možda presudnih principala Šmita, i čovek kod koga Šmit odraduje svoj pripravnički staž, tada pedesetosmogodišnjak, piše Šmitu:

U mom dugom životu pravnika, nikada nisam upoznao čoveka koji ima takvu sistematicnost (takov poređak (*Ordnung*)) u svojim mislima i u pojmovima kao **Vi**,

ali takođe, i nikoga s više nereda i zbrke (*Unordnung und Durcheinander*) u vlastitom privatnom životu<sup>1</sup>.

Kako je ovo moguće? Da li je ovim iskazom zaista obeležena neka bitna Šmitova „pocepanost“? Da li arhiv zaista isključivo zaokuplja upravo ovaj prostor nereda i zbrke? Čini mi se da narušavanje ove precizne linije između ova dva regista ili, u najmanju ruku, oklevanje pred njom, treba da opravda postojanje arhiva. Između života („vlastitog“, „privatnog“ – ove oznake podrazumevaju prisnost tela, drugog, bliskog, i svakako, kada se radi o Šmitu, blizinu žena) i poretka pojmoveva (pravnih akademskih tekstova), Šmit umeće svoj brzopis čija je funkcija da umiri i da pokupi (stabilizuje) različite oblike Šmitovih mahnitanja. Funkcija arhiva onda postaje sašvim prepoznatljiva. Usuđujem se da prvo podvučem da je arhiv upravo prostor ili manifest prelaza jednog života ili jedne smrti u tekstu; da dnevnički, beskonačni komentari i dodaci, te Šmitove temeljne pripreme za izvođenje „akademskog“ teksta, pulsiraju u taktu prelaska „života“ u jasni izraz nemačkog jezika (brzopis stenografije posreduje i služi da premetne ili možda iscrpi polnost i silu glavnog aktera); da su seksualnost i Šmitovi politički i javni angažmani (ovde mislim pre svega na njegovu grandioznu prepisku ali i na stotine predavanja koja drži širom Nemačke i Evrope<sup>2</sup>) uloženi, i putem brzopisa, nevidljivo „preneseni“ u Šmitove tekstove i knjige.

---

<sup>1</sup> Cf. C. Schmitt, *Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915*, ur. E. Hüsmert, Berlin, Akademie Verlag, 2003, str. 1.

<sup>2</sup> Dva velika dosjeda prepuna isečaka iz novina sa predavanja

Pokušao bih da sada brzopisno uvedem tri karakteristike koje ovaj arhiv čine možda sasvim posebnim i retkim. Treća odlika, na kojoj će se posebno zadržati na kraju i koju će ilustrovati nekim dokumentima iz arhiva, uvek će zapravo biti nedovoljno obrazložena i uvek na ivici banalnosti. Prve dve odlike odmah će ilustrovati jednim dugim pasažom o Šmitovoj knjizi *Nomos zemlje*, čije poreklo sam pokušao da rekonstruišem unutar arhiva. Prvo, Šmitov dokumentalistički rad (pripremna čitanja i prepisivanje citata; upotreba grčkog, francuskog, engleskog, latinskog i španskog jezika; rad na etimologijama i upotrebe svih glavnih rečnika i leksikona; konsultovanje poslednjih, tek objavljenih, tekstova na različitim jezicima; detaljno čitanje nemačke i engleske štampe, itd.) osigurava posebnu inspirativnost i mogućnost da se zahvaljujući ovoj građi pišu sasvim novi i drugačiji tekstovi. Svaki dosije koji Šmit konstituiše je potencijalno uvek jedan novi budući tekst. Druga odlika je, ponavljam, posledica Šmitovog dugog života posvećenog pisanju. Ovaj arhiv preokreće osnovne poluge takozvane „genetike teksta“ ili pokušaja da se rekonstrukcijama rukopisa pronađu novi elementi za interpretaciju objavljenih tekstova. Arhiv sadrži minimalni broj Šmitovih knjiga u rukopisu, ali zato poseduje njegove intervencije i popravke nad svojim već objavljenim knjigama sa tačno obeleženim datumima promena i komentara. Objavljene knjige, često u nekoliko primeraka, ponovo se vraćaju Šmitu da bi ih on iznova razlagao i dekonstruisao svojim brzopisom.

---

koja Šmit drži u Nemačkoj obeležena su brojevima (RW 265-18895) i (RW 265-20105). Aprila 1930. Šmit govori pred sedamstotinu ljudi.

Knjiga *Nomos zemlje* (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*) je objavljena sredinom novembra 1950. godine kod katolički orijentisanog kelnskog izdavača Greven (od 1960. knjigu će objavljivati berlinski *Duncker & Humblot*), a da je na početku iste godine, u rukopisu i pod pseudonimom svog autora, bila poslata na skoro dvesta različitih adresa. Tada, ustvari, ističe zabrana objavljanja ovoga autora i Šmit kod istog izdavača objavljuje i svoje druge dve knjige: *Ex Captivitate Salus* i četiri rasprave o Donozu Kortezu, *Donoso Cortès in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*. Život porodice Šmit u tom periodu obeležava teška bolest Šmitove supruge, Duške Todorović. Posle razdvojenog života u različitim savezničkim zonama Berlina, selidbe iz Berlina u Pletnberg, čerka Anima se 1950. godine seli u Berlin, a Šmitovi ponovo u Hajdelberg, gde je od marta meseca njegova supruga leči u univerzitetskoj bolnici (umire od raka 16. novembra 1950). Šmit prvi primerak knjige *Nomos zemlje* prima i potpisuje 11. Novembra 1950, a knjigu posvećuje svojoj supruzi.

Kratka rekonstrukcija značaja ovog *opus magnum*<sup>1</sup> i „najvažnije“ Šmitove knjige koja je prevedena na nekoliko jezika<sup>2</sup>, mogla bi započeti svedočenjem iz arhiva i

---

<sup>1</sup> Cf. C. Resta, *Stato mondiale o Nomos della terra*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009, str. 29.

<sup>2</sup> Na ruski 2008. (S. Peterburg, Vladimir Dalj), sa pogovorom A. F. Filipova (str. 640-666); na italijanski 1991. (Milano, Adelphi edizioni), sa pogovorom E. Castrucci (str. 428-443); na engleski 2003. (New York, Telos Press), sa predgovorom G. L. Ulmen (str. 9-34); na francuski 2001. (Paris, PUF), sa predgovorom P. Hagemacher (str. 1-43); na španski 1979. (Madrid, Centro de Estudios

opisom ovog prvog primerka *Nomosa* (Šmit je posedovao dva primerka ove knjige)<sup>1</sup>. I ova knjiga, kao i mnoge druge Šmitove knjige, ima nekoliko sličnih obeležja: svaki put kada je čita, Šmit beleži datum na prvim slobodnim stranicama; na početku su ispisana imena prijatelja kojima je knjiga poslata; knjiga je sistematski podvlačena, izvrljana, korigovana, prepuna raznovrsnih isečaka iz novina<sup>2</sup>, komentara i beleški koje Šmit dopisuje.

Želeo bih da ukažem na tri detalja koji ovaj primerak knjige čine sasvim posebnim. Prethodno bih napomenuo da je, za razliku od drugih Šmitovih knjiga, jedino *Nomos* sačuvan u rukopisu i jedino je za ovu knjigu sačuvan kompletni pripremni materijal. Prepoznati i klasifikovani materijal, ali i različite hartije koje se odnose na sporedne i kraće tekstove kasnije inkorporirane u *Nomosu*, ukazuju da pripreme za ovu knjigu počinju u berlinskoj biblioteci tokom poslednjih godina Drugog svetskog rata. Iako reč *nomos* Šmit prvi put upotrebljava znatno ranije, tek 1943. on odlučuje da je sistematski obradi i objasni svoju originalnu intervenciju i interpretaciju. Naime, u tekstu „Tri vrste pravnonaučnog mišljenja“ koji je objavljen 1934. godine, Šmit prvi put pokušava da tematizuje razliku u shvatanju prava kao pravila (*Regel*), prava kao odluke (*Entscheidung*) i/ili prava kao poretku

---

Constitutionales).

<sup>1</sup> U arhivu u Dizeldorfu ova dva primerka knjige *Nomos* nose oznaku RW 265-28247 i RW 265-28259.

<sup>2</sup> Na primer, na samom početku knjige Šmit lepi isečak iz neke novine od 16.08.1952, gde japanski ministar spoljnih poslova Onaši [Ohaschi] izjavljuje da je Ruzvelt istinski vojni zločinac jer je isprovocirao Japan da uđe u rat. RW 265-28259.

(*Ordnung*). U godini kada je Šmitov angažman u nacionalsocijalističkoj partiji najveći, ali i daleko pre budućeg razvijanja teorije *nomosa* u kontekstu njegove teorije velikog prostora, Šmit uvodi nekoliko važnih elemenata u suprotstavljanju i ograničavanju *norme*: prvi je asimetrija između ove tri vrste pravnog mišljenja (zapravo, pravo kao odluka i pravo kao poredak jesu u otporu prema pravu kao pravilu), drugi je ideja „konkretnog“ (konkretnog mišljenja poretka ali i konkretnog poretka), a treći je pojava tla ili zemlje.

Za mišljenje konkretnog poretka (*das konkrete Ordnungsdenken*), „poredak“, takođe pravno, nije u prvom redu pravilo ili zbir pravila, nego je, obrnuto, pravilo samo sastavni deo i sredstvo poretka. Shodno tome, mišljenje normi i mišljenje pravila jeste ograničeni (*beschränkter*), i to izvedeni, deo celokupnog i potpunog pravnoučnog zadatka i rada. Norma ili pravilo ne stvaraju poredak; naprotiv, norma samo na tlu (*Boden*) i u okviru nekog datog poretka (*eine gegebenen Ordnung*) ima izvesnu regulativnu funkciju s jednom relativno malom merom u sebi samostalnog, od stanja stvari (*Lage der Sache*) nezavisnog važenja<sup>1</sup>.

Koristeći se slavnim Pindarovim stihovima o *nomos basileus-u*, Šmit napokon zadaje odlučujući udarac normi i normativizmu:

Međutim, „nomos“, isto kao i „law“, ne znači zakon, pravilo ili normu, već pravo (*Recht*) koje je kako

---

<sup>1</sup> K. Šmit, *Tri vrste pravnoučnog mišljenja*, prevod D. Bašta, Beograd, Dosije, 2003, str. 9; C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, str. 11.

norma tako i odluka i, pre svega, poredak; a pojmovi kao kralj, vladar, nadzornik ili *governor*, ali i sudija i sud, odmah nas premeštaju u konkretnе institutionalne poretke koji više nisu puka pravila. Pravo kao vladar, *nomos basileus*, ne može biti bilo koja proizvoljna norma, već samo pozitivna norma, pravilo ili zakonska odredba; nomos, koji treba da nosi nekog pravog kralja (*einen rechten König*), mora u sebi imati izvesne najviše, nepromenjive, ali konkretne kvalitete poretka (*konkrete Ordnungsqualitäten*)<sup>1</sup>.

Šmit u ovoj knjizi dalje nastoji oko zaštite konkretnog poretka vođe (*Rex*) od *norme* i *lex*, oko odbrane konkretne osobe i uopšte, oko zaštite konkretnog od apstraktnog, od „pravnog poretka“, „vladavine zakona“, od „važenja normi“, od „pravne države“...

Neprevodivu grčku reč *nomos*, koju Ciceron – prevodeći je na latinski jezik s *lex* (zakon) – uprošćava i tako ukida bogatstvo njenog značenja, Šmit treba da uvede u svoju knjigu *Nomos zemlje* kao ključ globalnog poretka i temelj međunarodnog prava. Celokupni proces nastajanja i razvijanja istorije čovečanstva, Šmit će detaljno razmatrati na osnovu tri akta koja odgovaraju prvobitnom trostrukom značenju reči *nomos* – uzeti, podeliti, napasati (eksploatisati, konzumirati)<sup>2</sup>. Kombinacija ova tri prvo-

<sup>1</sup> *Ibid.*, str. 11; str. 13.

<sup>2</sup> Šmit piše 1953. novi tekst sa jednakim naslovom, koji se objavljuje kao aneks u nekim izdanjima knjige *Nomos*. C. Schmitt, „Nehmen, teilen, weiden“, u C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. Duncker & Humblot. Berlin, Akademie Verlag, 1986, str. 489-504. U prevodu B. Šuputa ovaj tekst je objavljen u zborniku *Norma Nomos*, ur. P. Bojanović i M. Milojević,

bitna poteza služi Šmitu da detaljno opiše istoriju sveta, istoriju međunarodnog prava i međunarodnih odnosa; da pokaže kako se konstituiše ideja Evrope kao središta globusa i globalnog pogleda na svet; da otkrije značaj odnosa između zemlje i mora, te napisetku, da u istoriji modernog sveta objasni značenje „prostora“, „imperije“, „vazduha“, „suverenosti“ i „pravednog rata“.

U pripremnim hartijama<sup>1</sup> postaje jasno da se Šmit koristi etimologijom da bi pronašao „opipljivost“ i „konkretnost“ reči *nomos*. Preciznije, oklevajući i svakako pretpostavljajući da je njegova intervencija mnogo komplikovanija od različitih etimoloških tehnika uprošćavanja i konstrukcija, Šmit pokušava, koristeći se svim dostupnim rečnicima i svekolikim jezicima (grčki, hebrejski, latinski, španski, nemački, francuski, srpski, ruski, italijanski), svim tada poznatim lingvističkim istraživanjima<sup>2</sup>, da isprati razvoj i promene značenja *nomosa* i otkrije trenutak kada se izvorno (Homerovo ili Ciceronovo) značenje zamenjuje s „pravim“ značenjem *nomosa*.

---

Beograd, Službeni glasnik, 2011, str. 73-86.

<sup>1</sup> Dokumenti koji se odnose na knjigu *Nomos zemlje* klasičkovani su u kutijama sa brojevima RW 265-19093 (19148, 19201, 19213, 19233, 20805).

<sup>2</sup> Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine 'Nem' en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949; H. Niedermeyer, „Aristoteles und der Begriff des Nomos bei Lykophron“, Weimar, Bolaus, 1939; F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*, Basel, 1945; C. Pashall, „The Semasiology of words derived from Indo-European 'NEM-'“, *University of California Publications in Linguistics*, 1943, god. 1, br. 1, str. 1-10.

„Istinsko“ ili „pravo“ značenje – i Šmit, kao i Hajdeger (pored ostalih) računaju na dubinsku vezu grčkog i nemačkog, ali i na neprevaziđene mogućnosti nemačkog jezika („Ja, ja. Weisst du, die deutsche Sprache ist da unübertragen“) – i ključni doprinos Šmita u tumačenju reči *nomos* koja se obično prevodi s rečima poredak ili zakon, sastoji se u predanom insistiranju na glagolu „uzimati“ i supstantivu „uzimanje“. *Nomos*, pre svega, upućuje na prvo bitno uzimanje (pre svega, uzimanje zemlje ili u prevodu, u duhu Šmitove intervencije, „polaganje prava“ na zemlju; pravo je pravo na mesto, ali i, pravo je pravo samo na pravom, ispravnom, odnosno na precizno pre-uzetom ili za-uzetom mestu), koje dopunjaju supstantivi „zauzimanje“, „deljenje“ (uzetog, zaplenjenog, plena), „imenovanje“ i „ras-po-do-deljivanje“ (prenos). Ako je „uzimanje“ polazište i osnova grčkog *nomos-a* i ako „uzimanje“ ostaje u sinonimiji sa zakonom (pravom) ili poretkom, onda se otkriva dinamika različitog „tretmana“ uzetog kroz simultane operacije distribucije, produkcije i transakcije<sup>2</sup>. Tako Šmit pokazuje da *nomos* nije jedan i neponovljiv (*nomos* bi to bio ukoliko bi ga razumevali i prevodili isključivo sa „zakon“ ili sa „red“,

---

<sup>1</sup> Ovako glasi Šmitovo zapažanje o neprevaziđenosti nemačkog jezika dok osluškuje diftong *au* u rečima *Schaum*, *Frau*, *Aue*, *Blau...* u razgovoru o reči *Raum* (prostor). Cf. N. Sombart, *Jugend in Berlin. 1933-1943. Ein Bericht*, Wien-Berlin, Hanser, 1984, str. 82.

<sup>2</sup> Cf. Pismo 01. 10. 1954. K. Šmit – Alvaro d'Ors, u *Carl Schmitt und Alvaro d'Ors, Briefwechsel*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, str. 145.

„poredak“), već je promenjiv, pokretan i višeslojan. U prirodi *nomos*-a jeste da je uvek nov i različit.

Dve primedbe: Šmitova opsednutost rečju *nomos* koja traje više od pola veka i o kojoj on svedoči na različitim mestima, poklapa se sa njegovom težnjom da konstruiše jedan prepoznatljivi teorijski model koji bi mogao da bude uočen i uvek povezan s njegovim imenom. Da bi autentično Šmitova teorija bila zapravo „teorija *nomosa zemlje*“ – jedino u tom smislu njegovo shvatanje *nomosa* ili čitanje istorije međunarodnog prava ili prava naroda kroz prizmu *nomosa*, prevazilazi nužno kompilatorni karakter njegove knjige (nema ničega originalnog u ovoj knjizi kao što nema niti jednog originalnog stava, na primer, kao u Kantovim paragrafima posvećenim pravima naroda iz *Metafizike morale*) –, Šmit je nužno morao da zadovolji dva mistična uslova ili dva bezuslovna uslova koja zapravo nikada nije detaljno tematizovao, ali koji su regulisali sve njegove teorijske napore od početka do kraja njegovog života. I jedan i drugi uslov, ili obe ove primedbe (dve lozinke njegovog teorijskog poduhvata), Šmit pominje u tekstu „Tiranija vrednosti. Razmišljanja jednog pravnika o filozofiji vrednosti“, otkrivavajući napokon njihovu suštinsku povezanost<sup>1</sup>. Prva primedba se odnosi na Šmitovo, načelno paradoksalno nastojanje da spreči *nomos* da bude do kraja prihvaćen i jasan. Postoji nešto što se ne može razumeti, i što se ne treba razumeti

---

<sup>1</sup> Tekst „Die Tyrannie der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie“ je objavljen 1960, a ja koristim izdanje iz 1970. koje je objavio u Hamburgu „Lutherisches Verlagshaus“ (str. 9-44).

kada je *nomos* u pitanju – zbog njegove oopsesije da „razumeti (zapravo) jeste uništiti“ (*comprendre c'est détruire*) – ali i dileme da „razumeti“ može da bude i pristati, ostaviti nešto tako kako jeste ili oprostiti (*comprendre c'est pardonner*). Ne radi se samo o tome da Šmit neće ili ne može da učini da „nomos“ zaista bude „konkretan do uništenja“ (iako definitivno postoji nešto u *nomosu* što je promenljivo i zamenljivo nečim drugim, nešto što je, rečju, smrtno), već o jednoj komplikovanoj metodološkoj mistifikaciji o tome da je uslov da bi nešto opstalo i trajalo (ponavljam, ne isključivo kao teorijski koncept), uslov egzistencije – upravo odlika onoga što jeste konkretno, odnosno, ono je odlika konkretnog mišljenja koje proizvodi to isto konkretno – da je nužda da egzistencija nečega bude neponovljiva, kao i da ju je nemoguće asimilovati (razumeti, uhvatiti, analizirati, secirati). *Nomos* nam nije do kraja razumljiv, iako, takođe, uslov da postoji drugi ili neprijatelj – što i jeste uslov postojanja međunarodnog poretku i *nomosa* zemlje ili po Šmitovom mišljenju, Evrope – implicira distancu i na kraju krajeva, nerazumevanje i nedodirivanje. Šmit varira u upotrebbama svoje prve lozinke „razumeti jeste uništiti“ (*comprendre c'est détruire*). S jedne strane, razumevanje negira svako moguće suprotstavljanje i uopšte postojanje „nerazumljivog“ i „negativne egzistencije“, dok je s druge, razumevanje obična varka i zamena, jer proces razumevanja, ili uopšte odnos s drugim, zapravo se nikad ni ne događa. Razumeti znači prevoditi, odnosno zameniti „nerazumljivo“ vlastitim razumljivim pojmovnim aparatom<sup>1</sup>. Zbog

---

<sup>1</sup> Zaista nije jasno ko je autor ove sintagme *comprendre c'est*

toga Šmit uvodi drugi regulativni model i napokon u tekstu „Tiranija vrednosti“ otkriva svoj dug Hajnrihu Rikeru [Heinrich Rickert] i njegovo teoriji negacije. Ovaj model, ili ovaj tajni član Šmitovog realizma, Šmitove teorije o neprijatelju (Šmit je uvek kritikovan da postoji suštinska asimetrija između prijatelja i neprijatelja u njegovom shvatanju političkog, da neprijatelj ima veći značaj i da negacija dominira u ovom razlikovanju), ali i Šmitovog shvatanja *nomosa* („uzimanje“ je negacija ili isključivanje drugih iz svojine, kao što je i demokratija isključivanje manjine; proces negiranja kroz uzimanje nasleđuje proces negiranja kroz usitnjavanje i redistribuciju uzetog), iako trivijalan, poboljšava teorijsku vrednost Šmitovog poduhvata. Naime, ne postoji negativna egzistencija, već samo negativna vrednost. „Odnos prema negativnom, kaže Šmit, jeste kriterijum po kojem nešto pripada vrednosnoj sferi (a nešto je nasuprot iz nje isključeno)“<sup>1</sup>.

---

*détruire* (Bašlar i Fernando Pessoa se često pominju, ali precizan izvor nije poznat). Šmit je pominje tri puta: u tekstu „Völkerrechtliche Grossraumordnung“ iz 1940. kada govori o jevrejskom duhu i pravnicima jevrejskog porekla koji ne znaju ništa o prostoru. Šmit je tada pripisuje nekom francuskom Jevrejinu. Jevrejski duh, kaže Šmit, zapravo ni ne želi da razume, već nastoji samo pojmovno da obuhvati nešto postavljajući vlastite pojmove na mesto nerazumljivog (Berlin, Duncker & Humblot, 1991, str. 79); drugi put u „Tiraniji“ (str. 22-23), a treći put u pismu Remonu Aronu [Raymond Aron] iz februara 1970. (*Schmittiana*, ur. P. Tomisen, br. 7, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, str. 122).

<sup>1</sup> Ovaj citat ipak nije preuzet iz Rikertove knjige *System der Philosophie*, već je nasumična reinterpretacija. Cf. H. Rickert, *System der Philosophie*, poglavje „Der Begriff des Wertes“, Tübingen, Mohr, tom 1, 1921, str. 117.



Dakle, šta to vlastiti ili svojeručni primerak knjige *Nomos zemlje* koji Šmit uručuje svojoj supruzi i bivšoj studentkinji, nekoliko dana pre nego što će ga ona zauvek napustiti, razlikuje od ostalih knjiga njegove velike biblioteke koja se nalazi u arhivu u Diseldorfu? Tri trenutka: posveta, predgovor i nalepnica. Šmit posvećuje *Nomos zemlje*, a različite arhivske politike i politike pravnih Šmitovih naslednika učinile su da se ova posveta uredno ne štampa sa svakim novim izdanjem ove knjige. Evo teksta posvete koja je zalepljena na prvoj stranici Šmitovog primerka<sup>1</sup>:

Posveta *Nomosa zemlje* Duški Šmit  
16. novembra 1950. u Hajdelbergu<sup>2</sup>

Uprkos bombama i Morgentau<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> RW 265-28259. Ista posveta se nalazi u kopiji i u kutiji RW 265-20805.

<sup>2</sup> Pisano rukom. Prevod B. Šuput. *Widmung des Nomos der Erde an Duschka Schmitt. / Trotz Bomben und trotz Morgentau / Trotz Terror und trotz Heldenklau, / Trotz Automatik und Verrat, / Trotz Nürnberg und trotz Stacheldraht, / Trotz alledem entstand dies Buch / und wuchs ein Segen aus dem Fluch.* Ovu posvetu Šmit ispisuje u vozu i na putu ka Hajdelbergu 14. novembra 1950, a o tome nas obaveštava u pismu A. Meleru koje piše tokom putovanja i gde prepisuje kompletну posvetu zamenjujući mesta prvog i drugoga reda posvete. Cf. Carl Schmitt – Armin Möhler. *Briefwechsel mit einem seiner Schuler*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, str. 89.

<sup>3</sup> Misli se na američkog ministra finansija Henrika Morgentaua [Henry Morgentau], koji je bio autor tzv. Morgentau-plana, koji je predviđao podelu, tj. rasparčavanje pobeđene Nemačke, transfer ili uništavanje nemačke teške industrije i internacionalizaciju ili aneksiju glavnih centara rудarstva i industrije (Sar, Rur, gornja Šlezija).

Uprkos teroru i krađi junaka  
Uprkos automatici i izdaji  
Uprkos Nirnbergu i uprkos bodljikavoj žici  
Uprkos svemu tome nastade ova knjiga  
I izraste blagoslov iz kletve.  
16. novembra 1950. u Hajdelbergu (uručeno Duški)

Sve je bilo protiv ove knjige, ali uprkos različitim komplikacijama kroz koje prolazi Šmit i njegova porodica poslednjih godina, i uprkos prepreka i nevolja, *Nomos zemlje* je tu. Ipak, ovo odugovlačenje sa objavljinjanjem *Nomosa* koje je posledica hapšenja, ispitivanja i zabrana, odmah objašnjava dva preostala trenutka koji nas zanimaju. Posveta Dušanki Šmit koja izostaje na štampanim primercima knjige, otkriva da je *Nomos* zapravo žrtva (*Opfergabe*), o čemu Šmit piše u predgovoru tokom leta 1950, i drugo, da je knjiga *Nomos* onoga trenutka kada je objavljena postala zastarela, te je Šmit morao da je *de facto* čitavog života dopunjue i dopisuje, to jest, da je ispravlja svakim svojim budućim tekstom<sup>1</sup>. Prva rečenica Šmitovog predgovora (*Vorwort*), u kojoj se kaže da je *Nomos* „plod“ (*Frucht*) teških iskustava i iskušenja, osmišljena je dve godine ranije:

Prineo sam „Nomos zemlje“ kao cvetu granu (cvetnicu, mladicu, izdanak, *Blütenzweig*) moje diskriminacije na grob evropskog prava naroda (*Völkerrechts*)<sup>2</sup>.

---

Plan je bio delimično sproveden do kraja 1946. godine, sa teškim posledicama po nemačko stanovništvo (prim. prev.)

<sup>1</sup> Cf. R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München, Beck, 2009, str. 489-494.

<sup>2</sup> Beleška od 05. 09. 1948. C. Schmitt, *Glossarium*, Berlin,



Iako Šmit u prvoj rečenici predgovora *Nomosa* ublažava i smiruje patos svoje stare dnevničke zabeleške (grob zamenjuje oltar, pravo naroda – pravna nauka, crveni cvet – plod, diskriminaciju – teška iskušenja), izvesno je da ova knjiga predstavlja objašnjenje kraja jedne velike epohe prava, kraja Evrope i, kolikogod to bilo paradoksalno, ona objašnjava zašto su se desila dva strašna svetska rata, ali i zašto će naredni ratovi – čiji smo mi danas svedoci – biti možda mnogo agresivniji i van svake međunarodne kontrole. Istražujući istoriju prava naroda kroz istoriju pojma rata, Šmit pokazuje novu opasnu prirodu humanitarnog rata i revalorizaciju osamnaestovekovne ideje nepravednog neprijatelja i preventivnog rata<sup>1</sup>. Osim toga, glavni zadatak ove poslednje velike knjige (tako je Šmit zamišlja kada govori o oltaru i o grobu), jeste da nas nauči da više nikada neće biti mira i da će to biti odlika novih budućih konstrukcija sveta. Zar poslednji američki predsednik nije prilikom dodele Nobelove nagrade za mir na kraju 2009. godine<sup>2</sup>, u svome govoru najavio istu ovu epohu brojnih ratova?

Na poslednjoj stranici arhiviranog primerka ove poslednje knjige ili *knjige na odru (knjiga-grob; sve ove*

---

Duncker & Humblot, 1991, str. 196.

<sup>1</sup> U poglavlju „Kantov nepravedni neprijatelj“ Šmit zaista dvostruko pogada Kanta: prvo mu pripisuje pronalazak „nepravednog neprijatelja“ i „preventivnog rata“, koji uopšte nisu njegovi izumi nego ih Kant prepisuje od različitih pravnika, i drugo, posredno pokazuje da Kantovi fragmenti i maštarije o miru i nastojanja da se zabrani napadački rat dovode do još monstruoznijih ratova.

<sup>2</sup> B. Obama, „A Just and Lasting Peace“. 10. 12. 2009.

reči odnose se svakako na sudbinu Evrope), Šmit lepi teze koje je spremio za predavanje u Minsteru, održano 9. marta 1957<sup>1</sup>. Izgleda da je ovo predavanje konstruisano na osnovu *Nomosa*, ali i na osnovu teksta koji Šmit piše dve godine ranije: „Novi nomos zemlje“. Šmita – koji će u ovom predavanju govoriti o odnosu Evrope i kolonijalizma, o Evropi kao svetskom agresoru, odnosno o anti-kolonijalizmu i poreklu suprotstavljanja (*Odium*) kolonijalizmu kao suprotstavljanju osnovi *nomosa* („uzimanju“, *Odium des Nehmens*) – pre svega interesuje konkretni problem današnjeg *Nomosa* zemlje u kontekstu tri mogućnosti daljeg razvoja sveta, tri nova *nomosa*. Dakle, bila bi to poslednja knjiga u kojoj se opisuje poreklo evrocentričkog globalnog poretka koji Šmit pronađe u otkriću Novog sveta. Šmit analizira razloge propasti ovoga poretka na kraju 19. veka, takođe, staje u odbranu Evrope i evropske perspektive (ne samo zato što se na evropskom prostoru izgrađuje prvi istinski globalni poredak međunarodnog prava, već i stoga što se na ovom prostoru prvi put javlja i institucionalizuje ideja „humanizovanja“ i „civilizovanja“ rata između suverenih država). Na poslednjoj stranici, poslednje evropske knjige, Šmit otvara novu trilemu i započinje novu knjigu čije je pisanje i danas ak-

---

<sup>1</sup> Još jedan primerak teza spremljenih za ovo predavanje nalazi se u kutiji RW 265-19233. U pismu Meleru od 19. 03. 1957. Šmit piše da ga je u Minster na Institut za filozofiju pozvao Joachim Riter. Cf. *Carl Schmitt – Armin Möhler. Briefwechsel mit einem seiner Schuler*, str. 234-236; o prepiscima između Šmita i Ritera piše M. Schweda, „Joachim Ritters Begriff des Politischen. Carl Schmitt und das Münsteraner Collegium Philosophicum“, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, god. 4, n. 1, 2010, str. 91-111.

tuelno i neizvesno. Od tri nova *nomosa* – *Einheit* (jedan svet, Jedinstvo), *Zweiheit* (dvojstvo) i *Vielheit* (mnoštvo) – samo je jedan od njih zauvek izgubio na aktuelnosti: danas se više ne može govoriti o dualizmu, o blokovima, i podeli sveta na istok i zapad<sup>1</sup>.

Iako izgleda da smo živeli poslednjih dvadeset godina u jedinstvenijem svetu, u restituisanom ekvilibriju-mu, kako ga Šmit naziva, u kojem je premoć Amerike na moru i u vazduhu bila jemstvo stabilnosti, izgleda da nas u budućnosti očekuje treći Šmitov *nomos*. Možda će mnoštvo blokova, kao i nezavisni veliki prostori, ostvariti novu ravnotežu i novi red stvari na zemljji<sup>2</sup>.

Treća presudna odlika ili treća tajna Šmitovog arhiva je žena. Ne u množini „žene“ ili „žensko“, ne zvanična prva (Pavla Dorotić) ili treća Šmitova žena (Ani Stand [Anni Stand], višedecenijska služavka Šmitovih),

---

<sup>1</sup> Propast ovoga *nomosa* uslovio je upravo Četvrti član „Trumanove doktrine“, koji Šmit detektuje u Minsteru kao tadašnji *Nomo* zemlje, i koji počiva na smanjivanju podele zemlje između razvijenih i nerazvijenih područja. Naime, Šmit se 1957. u Minsteru poziva na Trumanov govor od 20. januara 1949, održan prilikom njegove inauguracije za predsednika Amerike. Umesto da naglasi agresivnu Trumanovu retoriku protiv komunizma („*The false philosophy is communism*“), Šmit vešto pronalazi ovaj četvrti stav američkog „programa za mir i slobodu“ (*program for peace and freedom*) koji najavljuje jedinstvo sveta: „*Fourth, we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of under-developed areas*“.

<sup>2</sup> C. Schmitt, „Der neue Nomos der Erde“, u *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, str. 521.

nego druga venčana žena. Čini se da ovakvu moju konstrukciju može eventualno diktirati funkcija Duške Todorović i još uvek neotkrivena tajna njenih uticaja i njenih „prevođenja“ Šmita (nered) u Šmita (red). „Žena“ bi zaista mogla da bude savršeni činilac Šmitovog „tajnog rukopisa“. Nekoliko razloga: žena govori i piše jezikom koji je za Šmita tajna<sup>1</sup>; sva glavna Šmitova dela napisana su za vreme njenog života i braka sa Šmitom (knjiga o *Nomosu* pojavljuje se nekoliko dana pre njene smrti i Šmit je njoj posvećuje); Šmitov politički angažman bi eventualno mogao da bude „pročitan“ kao Šmitova zamaena za seksualne afere, a možda ovo čitanje mora da uzme u obzir postojanje i značaj ove žene<sup>2</sup>. Duška Todorović se pojavljuje kao još jedna eventualna Šmitova „studentkinja“ (ona u Bonu studira filozofiju, ima dvadeset godina kada ga upoznaje), ali se neverovatnom brzinom ispostavlja kao Šmitov „prekid“. Ona pre svega funkcioniše kao prevoditeljka i odmah je inicirana u glavnu tajnu i Šmitov tabu – sa srpskog ili hrvatskog ona treba da Šmitu prevede neke dokumente, verovatno krštenice, koji se tiču Šmitovog razvoda od Pavle Dorotić<sup>3</sup>. Seljačkog je porekla

---

<sup>1</sup> Šmitovi nekoliko puta zajedno putuju u Jugoslaviju: 1923. za vreme raspusta, odmah posle prve ljubavne noći; 1925. putuju u Dalmaciju gde Šmit piše svoj poznati tekst o Ilirima; aprila 1935. putovanje o kome se za sada ništa ne zna osim da su bili (i) u Zagrebu.

<sup>2</sup> Potpuno je neizvesno, zbog Šmitovih dnevnika koji nisu dešifrovani, da li njegove avanture prestaju za vreme Rajha. Čitajući biografiju Meringa izgleda kao da Šmitova politička funkcija dolazi na mesto njegovih afera s različitim ženama.

<sup>3</sup> Fojhtvanger [Feuchtwanger] u jednom pismu Šmitu iz 1924. godine izveštava da su obezbeđena prava za Duškin prevod

(za razliku od lažne grofice Kari), seksualno ne privlači Šmita, neprestano je bolesna te je kao takva Šmitu stalna pretnja<sup>1</sup>.

Evo na kraju skice za tri tajne ili tri nedoumice koje tek treba da budu ili koje možda nikada neće biti rasvetljene.

Prva tajna je i dalje prisutna i veoma popularna nebulosa (naročito među Šmitovim najbližim saradnicima) da tobogeni antisemitizam *Frau Todorović* posebno utiče i rukovodi i opredeljuje Šmitove fobije i anti-jevrejske hysterije. Moguće je da je ovo svedočanstvo „pokrenuto“ od Ani Stand, a da zahvaljujući Ernstu Hismertu dobija sasvim različite oblike. Posle Noakove i Tomisenove verzije, istu hipotezu dobijamo i od poslednjeg biografa Meringa<sup>2</sup>. Napominjem da u arhivu do sada nema nikakvog

---

na srpski Rankeove knjige *Die serbische Revolution. Aus serbischen Papieren und Mittheilungen*, Hamburg, 1829.

<sup>1</sup> Duška umire od raka na dojci, u univerzitetskoj bolnici u Hajdelbergu, nakon nekoliko bezuspešnih operacija. Godine 1949. i 1950. ona i Šmit su praktično sve vreme zajedno u Hajdelbergu, dok je čerka Anima, koja će umreti od iste bolesti i u istoj starosnoj dobi kao i majka (Šmit će je isto tako nadživeti), u Kloopenburgu. Anima joj svakodnevno šalje razglednice sa religijskim motivima koje započinju rečima „Liebste Mamica“. Neposredno pred smrt sestra Angelina joj piše: „Draga Duška, zar tebi zaista nema leka“ (12.09.1950.). „Za vreme rata puno si napravila za svoju zemlju i volila bi da ju još jednom vidiš“ (28.11.1950.). Otac Vaso Todorović diktira ove reči: „Tješi se u twojoj bolesti; to je sudbina sviju nas koji živimo, da moramo i završiti sa životom, ta sudbina te nije snašla nego toliki narodi podnose tu sudbinu“ („Tommissen Anex“ RW 579-934).

<sup>2</sup> Mering dva puta pominje antisemitizam Duške Todorović. Prvi put na sasvim retorički način (radi se o njegovoj rekonstrukciji

dokaza niti naznake o ovome, i da je ovakva insinuacija zapravo uvod u pretpostavku o posebnoj ulozi koju Duška Todorović ima u političkom aktiviranju njenog muža 1933. godine.

Druga tajna se tiče posebno opasne, i za Šmita veoma kompromitujuće aktivnosti, koju Duška Todorović obavlja za vreme rata. U pitanju su njeni odlasci u Zagreb i intervenisanja pred ondašnjim vlastima u prilog oslobođanja nekih ljudi iz zatočeništva<sup>1</sup> (imena logora se ne pominju). U arhivu postoje jedino njene dve male agende („*Tashen kalendar*“ ili „*Merkbuch*“), za 1942. i za 1945. godinu na osnovu kojih je moguće rekonstruisati njen kretanje<sup>2</sup>.

Sledimo beleške i kretanje Duške Todorović 1942. godine:

„Sv. Jovan slava; 2. januar, slanina, gosti. 23. januar, petak, 19.30, partija. 27. januar, Sv. Sava. 20. februar, petak, 19.30, *Parteiversammlung*. 22. februar, Koncert Karajan. 24. februar, *Partei*. 27. februar, *Frau Jinger*. 12. mart, Cica. 17. april, Zagreb. 18. april, Bjelovar. 22. april,

---

Šmitovog proleća 1933. godine: „*Auch Duška äusserst sich antisemitisch*“, str. 308) i drugi put kada je predstavlja i kada govori o razvedenim roditeljima Duške, o majci koja je živela u Agramu, te tvrdi da je tobožnja velika jevrejska zajednica u gradu Agramu (Zagrebu) uslovila da Duška iz mladosti ponese nekakav otpor i nepodnošenje. Cf. R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München, str. 620-621.

<sup>1</sup> Mering prebrzo govori o oslobođanju njenog brata. Brat se nigde ne pominje. Cf. R. Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*, München, str. 411-412.

<sup>2</sup> (RW 265-20827); (RW 265-19741)

Slatina. 25. april, Višnjić. 29. april, Daruvar. 4. maj, 12 sati, u Zagrebu. 5. maj, 11h general Komnot (nečitko, P. B.). 6. maj, Ministar Lorković. 7. maj, put u Bjelovar. 9. maj, gospodin Petrović. 10. maj Zagreb. 11. maj, Lorković, *Anrufen Stipetić* general. 13. maj, Lorković. 15. maj, Beč. 16. maj, Berlin. 25. maj, Popitz. 4. juni, Cica, Sava. 14. januar 1943, kod Cice sa Animom; uveče prof. Smend. 15. januar, predavanje Gelen [Arnold Gehlen]<sup>1</sup>.

Šmit je ko-mentor ili ko-referent na Lorkovićevoj odbrani doktorata 1930. godine u Berlinu (mentor je bio Viktor Bruns [Victor Brunhs] a tema je „Postanak države SHS“). Ipak, Šmit je sasvim rezervisan u pogledu rasističkih Lorkovićevih teza, koje budući Ministar unutrašnjih poslova u Pavelićevoj vladi, promoviše kao hrvatski emigrant u Berlinu<sup>1</sup>.

Da li se onda ova pisma koja Šmitovi dobijaju posle nekoliko meseci, zaista odnose na posete Duške Todorović Zagrebu?

Izvesni Radovan Simunović piše im 3. decembra 1943. godine<sup>2</sup>:

Poštovana Gospođo i gospodine Profesore,

Evo došlo je vreme da i ja udišem slobodan vazduh, da se slobodno krećem, da ponovo imam osećaj sigurnosti – kraće, ja sam se još jednom rodio. Sreća bi bila potpuna da sam kod kuće to jest u mojoj otadžbini, ali ja imam čvrstu veru da će i to doživeti da vidim svoje roditelje, svoje rođake, drugare i prijatelje.

<sup>1</sup> (RW 265-21436).

<sup>2</sup> U tom trenutku ovaj čovek se nalazi u Beču (*Praterstrasse 42*) u stanu porodice Kličković (RW 265-15177).

Čim sam izašao čuo sam da ste vi kumovi Majstoru i Milki. Nadam se da smem i ja posle ovoga novoga rođenja da vas nazivam svojim kumovima. Dragi kumovi, ne znam kako da vam se zahvalim na vašem zalaganju i učinjenim uslugama, osim da uzmem slobodu pa da vas nazivam kumovima i da se sam brojim kao vas rodak i prijatelj.

Život u logoru bio je vrlo težak. Psihička preživljavanja i muke bile su mnogo teže, nego sam fizički rad sa slabom hranom. U tom haosu patnje i bola često sam preživljavao ceo svoj raniji život i sećao se prijatnih i neprijatnih momenata. Svi teški časovi moga života prije logora tada su mi se činili kao malenkosti, sitnice; upravo srećan život upoređujući ih sa sadašnjicom.

Život je bio takav da logičkim putem nije bilo izlaza. Jedino nada je postojala. U toj nadi vi ste bili Gospodo jedini na koju sam uvek računao i verovao. Vi ste bili izvor svetlosti moga oslobođenja i eto, to se i ispunilo. Vama Gospodo i gospodinu Profesoru imam da zahvalim da sam se ponovo rodio. Vama zahvaljujem da sam došao u Nemačku i da sada živim s mojom Kićom, mojim Majstorom i mojom Milkom. Našli smo se u tuđini, a opet kod kuće.

Čuo sam od mojih da dolazite kod nas na Božić što me jako veseli, jer ću moći i usmeno da vam se zahvalim na trudu, brizi i radu oko moga oslobođenja. Tom prilikom biće dosta vremena da Vam pričam o svome životu koji sam provodio u logoru za vreme od 15 meseci. U ovom ratu mnogo sam propatio, a verovatno da ću još teških časova imati pa mogu da pojмим vaša stradanja i patnje koje Vam nanosi ovaj strašni rat. Ali s verom u Boga nadajmo se da ćemo ova stradanja preživeti i dočekati kraj rata kada će opet nastati dani normalnog života i rada.

Brinemo se mnogo da vam se nije opet šta dogodilo prilikom zadnjeg bombardovanja i molimo Vas da nam se javite. (...)

Još jednom vam iz sveg srca zahvaljujem na svemu što ste za mene učinili, a isto tako izjavljujem zahvalnost i u ime mojih roditelja, Kiće, Majstora i Milke.

Primiti mnogo pozdrava od svih nas, Vaš odani  
Vam Rada Simunović.

Mesec i po dana kasnije (17. januar 1944) na adresu Šmitovih stiže pismo iz Hrvatske, od bliskih rođaka Duške Todorović<sup>1</sup>:

Mila i draga naša Duška, Karl i Anima! Tvoje milo i željno očekivano pismo od 2. I primili smo i odmah ti na njega odgovaramo. Jer mi imamo ljenost u pisanju, mnogo i mnogo mislimo na Vas sve, i molimo se Bogu samo da ostanete živi i zdravi jer i Vi ste naš život spasili. Hvala Bogu samo kada ste živi i zdravi, a sve ćeće drugo opet nabaviti. Nismo znali da Vam je vila porušena i da niste više u njoj, Bog Vas je dragi spasio, za sva ona dobra djela koja ti činiš. Baš pred nekoliko dana je bila ona žena iz Šeovice kod nas, ne može da te se nahvali, kako ste ih ljepo primili i ponudili, kaže da ti je kao u raju, mnogo nam se napričala i naplakali smo se s'njom. Od nas ima mnogo radnica kod Vas, pa kada se ovamo povrate nemogu dosta da se napripovedaju i nahvale, kako im je ljepo i dobro, a onaj red im se dopada, nauče i njemački pa vele svega dobijemo na karte i murmelade (marmelade) to najviše spominju, one naučile na žganjce a ne na marmeladu,

---

<sup>1</sup> (RW 265-16658)

tako se pametne prave koje se vrate, najviše se vraćaju zbog bolesti, njima se dopada onaj red i disciplina. I mi smo u stanu imali jednoga mladoga jako simpatičnoga poručnika iz Halle am Salle, kako smo ga volili uvijek je bio kod nas i preko svetaca ali je sada otišao dalje kako nam je žao za njim. Nikola je volio govoriti s njim a i ja, pa čak i baka progovorila Njemački. On učio Hrvatski a mi njemački, Vi baš možete biti ponosni na Vaše vojnike, uvijek se moramo čuditi tako fini, učitivi, uredni a disciplina velika, a tako daleko od svoje domovine. Sad ih ima još malo ovde, jedni odlaze a drugi dolaze. Sada imamo jednoga našega pukovnika, one dve dolje bakine sobe su zauzete, a ona je u onoj maloj. (...)

Anima mora biti zlatna i lijepa curica, kako ona već svašta uči, mi je se uvijek rado sjećamo, osobito oncl Nikola zna pripovjedati kako ju je nosio za vratom, ne znam bili sada mogao sada je veća i teža, samo da Bog dragi da kada se rat svrši opet ćemo se svi vidjeti. Jesi uvijek onako debela?

(...) Mama mi je kazala da i njoj moram ostaviti mesta, da ti napiše i ona kako smo se razveselili Tvojem pismu, svi ga po redu čitali taj nam je dan bio svetac. Mi Vas vrlo često spominjemo i mislimo uvijek kako Vi, mi tako, fala Bogu do sada smo zdravi Nikola uvijek u poslu trči ja uvijek sama, nema više nikoga od staroga društva Dinčecovi u Zgb. Ja sam ti ima skoro godina dana jedno veliko i obširno pismo pisala pa ne znam jesili ga dobila, ništa ne spominješ. Uvijek se propitujemo da li će tko u Berlin, da možemo sitnih kolačića poslati. Drugi puta nam, molim te, pošalji koju njenu sličicu, ove u rami svaki dan gledam a moj Nikola kada dođe koji Njemac odmah ju pokaziva, pa veli ovo je jedna mala Njemica. I naša je djevojka bila u Njem. i ona se

ne može dosta da nahvali, i svi koji se povrate svakome se dopada onaj red.

Jesuli svi tvoji živi i zdravi od Karla i stari roditelji. Jeste li i ove godine imali gosti na Božić? Mila i draga naša Dušanka, Anima i Karlo, šaljemo Vam mnogo srdačnih pozdrava i poljubaca Animi i Duški od Vaše Olge.

**Draga moja Dušanka, Karlo i Anima!**

Već je prošlo dosta vremena da o Vama nismo ništa čuli, tek pred osam dana dove nam Saveta iz Šeovice i prijavila, da je bila kod Tebe, i sve nam opširno ispriječila, možeš misliti to iznenađenje za nas sve, samo se čudim da nije prvo došla a već je od maja kod kuće. Priča nam da je svoga dečka našla u Zagrebu, pisao joj i sliku poslao, ide u školu, da mu je dobro, da je kod učitelja Ribara, pa nemože dosta da ti se zahvali za Tvoju dobrotu.

Draga Dušanka, i mi svi od srca se zahvaljujemo na Tvojoj velikoj dobroti što si nas sve izbavila iz velike propasti i smrti, neka Vas dobri Bog sve zaštiti od svakog zla, da živi i zdravi svi ostanete. Angelina nam se nejavlja nikad, neznam jesuli još u Bjelovaru, tata nam nije dugo već bio, kako je teško putovati, jeli Ti se mama što javlja? Ovde je strašna skupoča, jedno jaje 50 din. Kila govedine 280 din.

Ja uvjek po starom, to mi je najveća sreća da sam uvjek zdrava, pa da nemaju samnom neprilike samo bi još želila da dođeš dok sam još živa, pa da se možemo o svemu izpriječati. Puno mi pozdravi Tvoga dobrog muža, mnoga pusica Animi, a Tebe puno pozdravlja i voli. Tvoja strina

Treća tajna je prepiska Šmitovih koja se odvija za vreme Šmitovog zatočeništva u Berlinu i u Nirnbergu. Njeno objavlјivanje, koje je upravo najavlјeno, svakako će pokrenuti novu dilemu o srodstvu arhiva i tamnice.

Kod kuće je sve u redu (9. oktobar 1945).

Dragi Karl, danas se navršava dve nedelje kako ste odvojeni od kuće; nadam se da ćete se brzo vratiti. Već osam dana tražim priliku da pišem o našoj čerki Animi i o starom ocu<sup>1</sup>. O mojim srpskim rođacima iz Jugoslavije nemam još nikakve vesti. Čula sam da je profesor Kvinsi Rajt [Quincy Wright] trenutno u Berlinu; šteta što ne možete da ga sretnete. To je bila vaša stara želja. Učim sada engleski; utorkom i petkom imam čas. Zatim Ani i Marliz takođe imaju časove; mi smo vrlo revnosne u učenju (...) Danas, u četvrtak, predaću paket za Vas s prepečenim hlebom, s kobasicama i s nešto margarina. Dva grozda, deset jabuka i 20 oraha iz bašte... zagrljaj za nedelju (10. oktobar 1945).

Dragi Karl, danas prepodne sam bila u Dalemu. Bio je čarobni jesenji dan. Prolazila sam pored našeg srušenog doma<sup>2</sup> i preplavljeni ljubavlju poklonila se zgarištu. Duša mi je bila toliko radosna da sam, prolazeći kroz park, pevala i recitovala prelepe Bojićeve stihove iz pesme „Bez uzvika“; posebno poslednju strofu.<sup>3</sup> Sa Hajdi sam bila na jednoj izložbi moderne umetnosti; bilo je

---

<sup>1</sup> Johann Schmitt, Karlov otac.

<sup>2</sup> Bomba je pala na kuću Šmitovih 23. Avgusta 1943.

<sup>3</sup> Milutin Bojić, „Bez uzvika“, šesta strofa glasi: I kad razgnezmo pepelišta snova, / Stari će se dani uz reč da pomenu: / Slušaćemo vatru i veselost njenu, / Ko domaćin što se vratio iz lova / S pesmom s kojom jutros u planinu krenu.

veoma skromno. Najednom sam imala jaku želju da ponovo, kao prethodnih godina, u ateljeu vidim nepročnjiva platna Žila [Werner Gilles], Noldea [Emil Nolde], i Neja [Ernst Wilhelm Nay] (24. oktobar 1945).

Moj najdraži Karl, danas je stiglo pismo iz Pletnberga sa žalosnom vešću da je naš dragi otac umro šestog novembra u 1.30 ujutru (15. novembar 1945).

Anima je u školi sada veoma dobro. Jedan gospodin iz Oldenburga i jedan engleski oficir posetili su školu. Anima je trebalo da ispriča jednu englesku priču. Potom se taj gospodin vrlo detaljno raspitivao o Vama. Anima je zbog toga bila srećna. Na zapadu bi bili veoma začuđeni što ste Vi uhapšeni. Nadam se da ćete brzo biti oslobođeni i da ćemo zajedno slaviti Badnje veče (26. novembar 1945).

Naša čerka Anima je napisala jedno dugo, lepo pismo 13. decembra. Dete piše: veoma me boli da je naš dragi tata uhapšen. Molim se puno za njega i toplo se nadam da će dragi Bog obrnuti da sve bude dobro (28. decembar 1945).

Srpski Božić je sada takođe prošao; imala sam jedan veoma lep san – sanjala sam moju sestruru (...) Bilo je tako svečano i san me je usrećio. Imala sam osećaj da je moja sestra još uvek živa i nadam se da će ubrzo biti moguće dobiti vesti iz Jugoslavije (11. januar 1946).

Nedavno sam srela gospodina načelnika i on mi je rekao gde se sada nalazi naša biblioteka. (...) On je razgovarao s profesorom Levenstejnem o Vašoj biblioteci. Profesor Levenstein ga je uveravao da nema nikakve sumnje da ćete Vi dobiti nazad biblioteku (17. januar 1946).

Danas sam imala čas ruskog jezika s gospodom Friedensburg. Ona uči marljivo i nalazi da je ruski jezik lep. Srdačno Vas pozdravlja. U nedelju je kod njih u kući

koncert i ja ću ići na njega. Pošto očekuju posetu Rusa, potrebna sam im kao prevodilac (25. januar 1941).

Ruski pukovnik sa svojom ženom je takođe bio jedan od gostiju; on poznaje Jugoslaviju veoma dobro; takođe i generala Avšića iz jugoslovenske delegacije u Berlinu. Potražiću tog generala čim budem ustanovila kako da dođem do njega. Možda nešto mogu da doznam o Ivi Andriću (28. januar 1946).

Rano ujutru išla sam sa Ani u Pankov. Srela sam se sa srpskim generalom. On je bio veoma predusretljiv i uputio me je na njihovog pravnog zastupnika dr. Mikačića. S njim sam imala veoma interesantan razgovor koji je trajao jedan i po sat. On lično poznaje njegovu ekselenciju Ivu Andrića i pričao mi je da je Andrić u Beogradu, da živi od pisanja i da je vrlo dobro. Objavio je nedavno novu zbirku priповетki o Bosni koju bih rado čitala. Bila sam veoma srećna što mogu da mu pošaljem pozdrave u Beograd, kao i mome ujaku, profesoru Bubiću (1. mart 1946).

Često mislim na lepi Bojićev stih: „*Mit der Lieblichkeit der nächtlichen Träume erleichte ihnen den schweren Tag*“ (13. april 1946).

Popodne je došla gospodica Urlih i donela pismo od gospodice Šamić od 26. januara 1946. godine. (...) Moj otac je živ i dobro je. Moja sestra je bila tokom jeseni sa svojom porodicom u Kapeli i takođe je dobro. Kličković, Cica, Rada i Ivanka su svi zajedno u Laćaraku. Mala Jelena dobro napreduje. Sava<sup>1</sup> menja velike i male poslove (5. april 1946).

---

<sup>1</sup> Sava Kličković, Šmitov doktorant iz njegovog berlinskog perioda i bliski prijatelj za vreme i posle rata.

Mi moramo da imamo još malo strpljenja i da se pridržavamo poslovice: *tout ce qui arrive est adorable*<sup>1</sup> (8. septembar 1946).

Sutra će biti operacija i zato idem u Istočni sanatorijum na 2-3 dana (27. septembar 1946).

Danas je bio veliki praznik, u crkvi su blagosiljali voće (...) Stoga, moje drago blago (*Schatz*), moram sada da stanem. Dobra noć, do brzog radosnog viđenja, srdačno, tvoja Duška (13. avgust 1946).<sup>2</sup>



---

<sup>1</sup> Ovo je rečenica Leona Bloa [Léon Bloy] koju Šmitovi često ponavljaju i koja je omiljeno geslo njihove kuće: sve što se desi je božanstveno (po bogu).

<sup>2</sup> RW 265-(13755-13825)

## SADRŽAJ

Uvod.....	5
Prvo poglavlje – Modeli uništenja i očekivanja .....	13
Mesija. „Revolucionarno nasilje“ nad revolucionarem Korejem.....	15
Pobednik. Figure „pobede“ i „pobednika“ kod Benjamina .....	43
Ratnik-Gubitnik: O razlogu rata ( <i>Kriegsgrund</i> ).....	63
Drugo poglavlje – Ontologija mesijanskog delovanja.....	83
Žrtva. Rozencvajg i figure približavanja.....	85
Pacifista-Jevrejin. Rat i „ <i>Pazifistischer Zug</i> “ .....	103
Dodatak: o nemogućoj državi Izrael „ <i>wäre er nicht mehr Staat</i> “. Rozencvajg i Šeling [Schelling] o državi s <i>onu stranu</i> države.....	123
Heroj. O pozivu na mir, Jinger i Levinas .....	136
Treće poglavlje – O suprotstavljanju zlu silom .....	151
Osvetnik. O nasilju protiv nasilja .....	153
Ekstremist. Filozofija hitlerizma .....	169
Odgovoran. Uračunljivost i uračunljiva grupa.....	183
Četvrto poglavlje – Da li se neprijatelju može biti veran? .....	207
Nostalgičar. O izlaženju iz rata kao večnom vraćanju u rat .....	209
	321

Suveren. O poreklu rata. Lajbnic <i>versus</i> Boden.....	227
Gusar. „Gusar“ (a)simetrični neprijatelj.....	267
Post-scriptum.....	281
Skriboman.....	283
Žena, <i>Nomos, Polemos</i> (arhiv Karla Šmita).....	283



Štampa i povez



Novi Sad, Momčila Tapavice 2  
Tel./fax: +381 21 499-461, mob.: 063/506-278



IZDAVAČKA KNJIŽARNICA  
ZORANA STOJANOVIĆA  
21000 Novi Sad  
Trg Marije Trandafil 5  
Tel.: 021/66-24-800  
Faks: 021/66-23-853  
E-mail: [ikzs@ikzs.com](mailto:ikzs@ikzs.com)  
Website: [www.ikzs.com](http://www.ikzs.com)

*Biblioteka*  
ELEMENTI

11. Dejvid Hjum: O MERILU UKUSA
16. V. Jensen / S. Frojd: GRADIVA
17. Georg Zimel: REMBRANT
18. Ž.-P. Vernan / P. Vidal-Nake: MIT I TRAGEDIJA, I
32. Ž.-P. Vernan / P. Vidal-Nake: MIT I TRAGEDIJA, II
19. Ž. Bril: LILIT ILI MRAČNA MAJKA
20. Ž. Ruse: OBLIK I ZNAČENJE
21. R. Legro: IDEJA HUMANOSTI
22. Žak Buvers: FILOZOFIJA, MITOLOGIJA  
I PSEUDONAUKA
24. F. Fire: RADIONICA ISTORIJE
25. P. Marti: PSIHOSOMATIKA ODRASLE OSOBE
26. G. Zimel: PROBLEMI FILOZOFIJE ISTORIJE
28. Žan Ruse: NARCIS ROMANOPISAC
29. Žan Ruse: MIT O DON ŽUANU
30. Aljoša Mimica: POGLED UNAZAD
31. Aleksis Filonenko: ARHIPELAG EVROPSKE  
SVESTI
33. Ž. Delez / F. Gatari: ŠTA JE FILOZOFIJA?
34. Domiruk Španjer: ZAJEDNICA GRADANA
35. J. J. Viršilas: ISTORIJA DREVNE UMETNOSTI
36. F. Ničić: ČINOSTI NAŠIH OBRAZOVNIH  
USTAĐA
37. Renzo Cucchi: DEMOKRATIJA I TOTALITARIZAM
38. Emanuele Crialese: MEĐU NAMA
39. Ernst Kasirer: JEZIK I MIT
40. Ž. Delez / F. Gatari: KAFKA
41. Maks Veber: DUHOVNI RAD KAO POZIV
42. Mirča Elijade: SLIKE I SIMBOLI
43. Karl Abraham: SPISI IZ PRIMENJENE  
PSIHOANALIZE
44. Slobodan Beljanski: POETIKA PRAVA
45. Žan-Žak Ruse: OGLED O POREKLU JEZIKA
46. Alise Miler: DRAMA DAROVITOГ DETETA
47. Manfred Majrhofer: SANSKRITSKA GRAMATIKA
48. Teodor V. Adorno: MINIMA MORALIA
49. Savo Laušević: MIŠLJENJE SVJEDOČENJE
50. Milan Kangrga: NACIONALIZAM ILI  
DEMOKRACIJA
51. Edmund Huserl: PREDAVANJA O FENOMENOLOGIJI  
UNUTRAŠNJE VREMENSKE SVIJESTI
52. Mirča Elijade: SVETO I PROFANO
53. H. Velflin: RAZMATRANJA O ISTORIJI UMETNOSTI
54. Helmut Plesner: GRANICE ZAJEDNICE
55. Žan Starobinski: ŽIVO OKO
56. Milorad Radovanović: PLANIRANJE JEZIKA
57. Anhel Ganivet: ŠPANSKI IDEARIJUM
58. Manfred Osten: »SVE JE VELOCIFERSKI« ILI  
GETEOVO OTKRIVE USPORENOŠTI
59. Helmut Plesner: ZAKASNELA NACIJA
60. Ernest Džouns: HAMLET I EDIP

61. Ridiger Šmit UVOD U GRČKE DIJALEKTE
62. Gilen Gerten (prir.): SVESTRANI GLEN GULD
63. B. Drakulić: SUBJEKTIVNO VREME U TRAUMATSKOM STRESU
64. V. Kostić: ŠEKSPIROV ŽIVOT I SVET
66. I. Vuković: OPONAŠANJE BOGA
67. M. Kopić: IZAZOVI POST-METAFIZIKE
68. Baltasar Grasijan: ZNALAC
69. Ivo Tartačić: DO PRAESTETIKE
70. M. Mladenović od Lužice: ZAVRŠNA REČ. Uvod u doba slovenskosti
71. Fra Luis iz Leona: MISLI I RAZMIŠLJANJA
72. Vojin Nedeljković: KLASIČNI LATINSKI VOKALIZAM
73. Emil Sioran: PAD U VREME
74. Marija Džunić-Drinjaković: FANTASTIČNO I HUMOR
75. Žil Lipovecki: PARADOKSALNA SREĆA
76. Maksimilijan Braun: DOSTOJEVSKI
77. G. Zimel: ŠOPENHAUER I NIČE
78. Đordije Vuković: ISTORIJSKI ROMAN
79. Sv. Jovan od Krsta: POEZIJA,  
Miguel de Unamuno: SV. MANUEL DOBRI, MUČENIK
80. Patrik Serio: STRUKTURA I TOTALITET
81. Pavle Ivić: SRPSKI DIJALEKTI I NJIHОVA KLASIFIKACIJA
82. Milorad Radovanović: UVOD U FAZI LINGVISTIKU
83. Moris Merlo-Ponti: POHVALA FILOZOFIJI I DRUGI OGLEDI
84. Erih Auerbah: FILOLOGIJA SVETSKЕ KNJIŽEVNOSTI
85. Manes Šperber: POLICIJSKO SHVATANJE ISTORIJE
86. Žan Starobinski: DAREŽLJIVOST
87. M. de Unamuno: SUŠTINA ŠPANJE
88. Niklas Luman: LJUBAV  
AST
89. Dragiša Drakić: O KNJИZI GOVORNOSTI MALOLETNIKA
90. Đordije Vuković: SИН ПОЕЗИЈИ
91. Džeremi Bentam: C  
MOSEKSUALNOSTI
92. Marjana Đukić: ŽAN  
IA ROMANA
93. B. Valdenfels: OSNOVNE MOHIVI FENOMENOLOGIJE STRANOG
94. Pjer Klastr: DRUŠTVO PROTIV DRŽAVE
95. Jelena Novaković: INTERTEKSTUALNOST ANDRIĆEVIH ZAPISA
96. Željko Kaluderović: HELENSKO POIMANJE PRAVDE
97. Erik Vajl: PROBLEMI KANTOVE FILOZOFIJE
98. P.-A. Tagijef: KAKO ODOLETI STALNOJ POKRETLJIVOSTI?
99. Pero Slijepčević: NEMAČKE TEME
100. Peter Berk: FRANCUSKA ISTORIJSKA REVOLUCIJA
101. Ramiro De Maestu: DON HUAN, DON KIHOT I SELESTINA
102. Žil Lipovecki: DOBA PRAZNINE
103. Jeleazar Meletinski: O KNJIŽEVNIM ARHETIPOVIMA
104. Arturo Serano Plaha: SERVANTESOV "MAGIČNI" REALIZAM
105. Aleksandar Koire: UVOD U ČITANJE PLATONA, RAZGOVORI O DEKARTU
106. Srđan Sremac: ZAVISNOST,  
RELIGIJA I IDENTITET
107. V. Prop: RUSKI AGRARNI PRAZNICI
108. Petar Bojančić: SILA I OBЛИCI RATA

ISBN 978-86-7543-254-8



9 788675 432548