
TRANZICIONA PRAVDA KAO POLITIKA KULTURE

DEJAN ILIĆ

Ovde izlažem pojmovne osnove za razmišljanje o kulturi i mogućoj kulturnoj politici u Srbiji. Srpska kultura danas – mogli bismo je zvati i kulturom saučesnika¹ – presudno je obeležena događajima iz devedesetih, a posebno srpskim učešćem i zločinima počinjenim u postjugoslovenskim ratovima. Zato smatram da je pojam tranzicione pravde primeren okvir za razmišljanje o srpskoj kulturi. Međutim, primena instrumenata tranzicione pravde nije dala očekivane rezultate u Srbiji.

Procesi i presude Suda u Hagu imaju zanemarljiv učinak na menjanje slike o devedesetim.² Sasvim u skladu sa nekim načelima tranzicione pravde, Sud u Hagu preduzeo je da, pored promocije principa odgovornosti i vladavine prava, utvrdi i zajedničku istorijsku istinu o raspadu Jugoslavije i ratovima koji su usledili, koja bi ublažila tenzije između novouspostavljenih država. No, kao da svojim radom taj sud samo učvršćuje pozicije sa kojih su postjugoslovenske nacije stupile u rat. Sud u Hagu zorno ilustruje da su tranziciona pravna sredstva nemoćna ako se primenjuju u kulturnom kontekstu koji ne prihvata, to jest ne pronalazi prihvatljive razloge za tranziciju, a priču o tranzicionoj pravdi doživljava kao nešto što mu se nameće spolja i ugrožava njegova suštinska svojstva, pre svih – autentični kolektivni identitet. Na sličan način može se razumeti i sudbina Jugoslovenske komisije za istinu i pomirenje.³

1 O 'kulturi saučesnika' vidi tekst Nenada Dimitrijevića "Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin" u ovom broju *Reči*.

2 Vidi Igor Bandović (prir.), *Rad međunarodnog krivičnog tribunala za bivšu Jugoslaviju i domaćih sudova za ratne zločine* (Beograd: Beogradski centar za ljudska prava, 2005).

3 Vidi Dejan Ilić, "Jugoslovenska komisija za istinu i pomirenje, 2001–?", *Osam i po ogleđa iz razumevanja* (Beograd: Fabrika knjiga, 2008), str. 255–301.

Posebna priča su tranzicione ustavne promene u Srbiji. Novi srpski Ustav, koji je po svemu morao biti *tranzicioni*,⁴ daleko je od toga da pruži *parametre za menjanje političkog uređenja u smeru liberalizacije*. Nijednim svojim stavom on ne pokazuje da je nedavna prošlost Srbije u bilo kom aspektu sporna. Naprotiv, uvodnim stavom o Kosovu, taj ustav se ispostavlja kao instrument kontinuiteta, a ne prekida. Ali, u čemu se zapravo ogleda taj kontinuitet? Ostavimo po strani kosovski mit, koji je stabilan element u svim opravdanjima srpskih ratnih preduzeća i kršenja prava i normi civilizovanog ponašanja. Manje je očito da taj ustav podriiva vladavinu prava, umesto da je uspostavlja, što bi morala da bude njegova osnovna namena. Pre svega u tom smislu on održava kontinuitet sa prethodnim periodom. Pod izgovorom “čuvanja” Kosova, novi srpski ustav u jezgro pravnog sistema Srbije unosi nepoštovanje pravnih akata. Uvodni stav ustava u dubokoj je koliziji sa realnim stanjem, a Srbija nema resurse da to promeni, i obezbedi poštovanje svoga Ustava.⁵ Svi građani Srbije tako saučestvuju u svakodnevnom kršenju Ustava, to jest, preciznije, žive u zemlji čiji Ustav očigledno ne važi. Pošto je to tako, može se pretpostaviti da svrha uvodnog stava i nije navodna zaštita celovitosti teritorije države. Naprotiv, taj stav je temelj nepoštovanja pravnih akata. Svojim povlašćenim mestom – on prethodi svemu što je u Ustavu zapisano, i tako smisaono uokviruje sadržaj Ustava – taj stav institucionalizuje nepoštovanje pravnih akata, i pruža mogućnost prekršiteljima da se opravdaju datim okolnostima. Tako sâm Ustav Srbije pre svega utvrđuje da u Srbiji ništa nije zadato pravnim okvirom, i sve može biti stvar pogodbe i odmeravanja snaga. Takvo stanje utemeljuje se i naknadno pravda “brigom” o Kosovu.

164

Moglo bi se sada pomisliti da su prilike u Srbiji specifične, i da zato primenjena sredstva tranzicione pravde ne daju rezultate. Tvrdim, međutim, da njihova neuspešna primena nije posledica isključivo srpskih specifičnosti; sumnjam zapravo da takvih specifičnosti uopšte ima.⁶ Naprotiv, sama konceptualizacija tranzicione pravde, kako to pokazujem u prvom delu, oslanja se – bilo implicitno, bilo eksplicitno – na jake pojmove kulture i identiteta. Takvo, kruto shvaćanje kulture i identiteta sužava prostor za razmišljanje o njihovoj promeni. Otu-

4 Vidi Nenad Dimitrijević, *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno* (Beograd: Fabrika knjiga, 2007); Aleksandar Molnar, *Oproštaj od prosvetiteljske ideje ustavotvorne skupštine* (Beograd: Fabrika knjiga, 2008).

5 Vidi Nenad Dimitrijević, “Epilog: Rodoljupci pišu ustav”, *Ustavna demokratija...*, str. 398–406.

6 Drugim rečima, ako ih zaista ima, te specifičnosti treba pažljivo opisati i razumeti, ali se one svakako ne mogu upotrebiti za opravdavanje neuspeha tranzicije.

da se sredstva predložena za ostvarenje tranzicione pravde moraju nužno pokazati nedelotvornim i u ravni teorijskog razmišljanja, a ne samo u ravni praktičnog delovanja. Štaviše, ne samo što ne doprinose menjanju društva, ona čak učvršćuju postojeće identitetske obrasce, čijoj se promeni navodno teži. Zato u drugom delu teksta predlažem drugačije određenje kulture, više primereno svrhama tranzicione pravde. Tvrdim da sredstva tranzicione pravde mogu biti delotvorna samo u odgovarajućem kulturnom kontekstu, koji se, opet, ne može obezbediti isključivo pravnim sredstvima. Zato pravne mere moraju delovati istovremeno sa merama kulturne politike.

Prilike u Srbiji u protekle dve i po decenije nestabilne su. Kada to kažem, ne dajem samo površan, načelan i zapravo blag opis – pre bi se reklo da su one dramatične i, svakako, pogubne – društvenih okolnosti u srpskom društvu, već upućujem i na termin ‘neizvesnih života’, čije se značenje kristalisalo u polemici oko kulturnog determinizma. I o ‘neizvesnim životima’ u kontekstu utvrđivanja kausalnog značaja kulture za društvena kretanja biće reči u drugom delu ovog rada. U okolnostima ‘neizvesnih života’, ideološki sukobi unutar društva neminovni su, i snažno utiču na pravac društvenih promena. Da bismo takvu situaciju precizno opisali, potrebne su jasne pojmovne osnove, koje ovde predlažem. U dodatku prilažem i pojmovnu skicu za rad unutar jednog posebnog segmenta kulture: ako se prihvate pretpostavke koje obrazlažem u prva dva dela, onda to za posledicu mora imati i specifičan pristup proučavanju srpske književnosti, što bi najpre moralo da se odrazi na srpsku književnu historiografiju na početku 21. veka.

165

I. TRANZICIONA PRAVDA KAO OKVIR⁷

I.1. Uvodne odrednice

Učestali razgovori o tranzicionoj pravdi krajem 20. stoleća bili su podstaknuti krupnim političkim promenama: društva širom sveta oslobađala su se diktatura i autokratskih režima i poduhvatala se izgradnje demokratskih oblika vlasti. Tranziciona pravda je posebno razumevanje pravde u razdoblju političkih promena, od-

⁷ Na moje razumevanje tranzicione pravde presudan uticaj imali su tekstovi i predavanja profesora Nenada Dimitrijevića, što se ogleda i u literaturi koju koristim i u strukturi pojedinih argumenata. Ako bi trebalo naglasiti razlike, rekao bih da se jedna od bitnijih očituje u shvatanju grupnih identiteta, što je ključan element za poimanje kolektivne odgovornosti.

ređeno pravnim postupanjem u vezi sa zlodelima bivših režima.⁸ Međutim, u vremenu posle pada zločinačkog režima, tranziciona pravda ne svodi se isključivo na to kako bivše vođstvo privesti pravdi i osujetiti njegov dalji uticaj na politički i javni život zemlje.⁹ Posle ukidanja nepravedne vladavine, od država se očekuje da pokrenu procese suštinske liberalizacije.

Obično se smatra da je takve normativne promene moguće ostvariti raznim pravnim i političkim sredstvima: krivično-pravnim, administrativnim i istorijskim istraživanjima utvrđuju se počinjena zlodela; reparacijama se praktično i simbolički priznaju prava proistekla iz nanete štete i koliko god je to moguće materijalno se obeštećuju žrtve zločina; tranzicionim ustavnim promenama i pravnim merama obnavljaju se ili uspostavljaju parametri za menjanje političkog uređenja u pravcu liberalizacije.¹⁰ Tranziciona pravda dakle podrazumeva da društvo ulazi u period obnove, pošto je bivša vlast razorila kapacitete za pristojnost i civilizovane političke i društvene aranžmane.¹¹ Primenom sredstava tranzicione pravde teži se “1) moralnom, političkom i pravnom distanciranju od zločina prethodnog režima, 2) uspostavljanju i stabilizovanju novog demokratskog legitimiteta, 3) uspostavljanju osnova civilne normalnosti i pravednog društva nakon perioda varvarizma”.¹²

166 I. 2. “Realizam” nasuprot “idealizmu”

Međutim, ne postoji saglasnost oko toga koji ciljevi treba da se ispune da bi se tranzicija smatrala gotovom. Oslonivši se na objektivna, uglavnom proceduralna politička merila, jedni smatraju da je tranzicija okončana raspisivanjem slobodnih izbora i poštovanjem procedura koje treba da ih prate, te donošenjem novog ustava.

8 Ruti G. Teitel, “Transitional Justice Genealogy”, *Harvard Human Rights Journal* Vol. 16, 2004, str. 69.

9 Jon Elster, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), str. ix.

10 Ruti G. Teitel, *Transitional Justice* (New York: Oxford University Press, 2000), str. 7.

11 Jon Elster je to slikovito predstavio: “društvo treba da se popravi na otvorenom moru” (*Closing...*, str. 75). Privlačna u svojoj sažetosti i prividnoj jasnosti, Elsterova metafora društva – koje je otkrilo kvar usred plovidbe, zatekavši se na pučini – pokreće niz ozbiljnih pitanja, od kojih je jedno: šta da se čini ako je građa pri ruci isuviše trošna za normativni pomak koji se želi napraviti?

12 Nenad Dimitrijević, “Suočavanje s lošom prošlošću: treba li Srbiji i Crnoj Gori komisija za istinu”, *Reč* no. 71, 2003, str. 66.

Drugi, naprotiv, tvrde da je tranzicija završena kada sve politički bitne grupe prihvate vladavinu prava. Naglašavanjem sličnosti sa liberalizujućim stremljenjima demokratskih tranzicija u Zapadnoj Nemačkoj, Italiji, Austriji, Francuskoj, Japanu, Španiji, Portugaliji i Grčkoj, koje su prethodile tranzicijama s kraja 20. stoleća, predlaže se i da tranziciju razumemo kao proces koji ima “normativnu komponentu prelaska od manje demokratskog ka više demokratskom režimu”.¹³ S obzirom na to kako se razumeju ciljevi tranzicije procenjuje se i doprinos raznih pravnih rešenja njihovom ostvarivanju. Usled različitih normativnih pretpostavki o tome kako zakon i sprovođenje pravde utiču na liberalizaciju društva, sukobljavaju se realistička i idealistička ideja o tranziciji.¹⁴

Realisti smatraju da je težnja da se zadovolji pravda u vreme političkih promena od drugorazrednog značaja spram uspostavljanja demokratskih procedura, i najbolje je da se ona realizuje u skladu sa procenama o odnosima moći u društvu.¹⁵ Za njih su političke promene, a ne zadovoljavanje pravde, neophodan uslov za uspostavljanje vladavine prava. Kada govori o odnosu aktera tranzicije prema lošoj prošlosti, Luc Huyse razlikuje četiri moguća pristupa: masovna suđenja svima koji su činili stari režim ili saradivali sa njim u zločinima; lustraciju ili diskvalifikaciju prethodne elite i svih koji su sa njom bili povezani; amnestiju za sve; i amnestiju, ali ne i zaborav. Svaki od tih pristupa na poseban način odgovara na dva osnovna pitanja tranzicione pravde: da li zlu prošlost treba pamtit i zaboraviti – “pitanje priznanja”; i da li zločince treba suočiti sa sudskim ili nekim drugim konsekvencama za njihova nedela – “pitanje odgovornosti”. Koji će pristup izabrati akteri tranzicije zavisi od njihove procene političkih prilika, to jest od odnosa snaga. U stabilnom društvenom i političkom okruženju, sa jakom podrškom tranzicionim procesima, nova vlast može da se odluči za sudske procese – što znači punu odgovornost i puno priznanje; ili za lustraciju – što je delimična odgovornost i puno priznanje. Ako je tranzicija rezultat pregovora nove i stare elite, a ravnoteža snaga krhka i podrška tranziciji neizvesna, druga dva pristupa čine se realnijim: amnestija – bez odgovornosti i priznanja; ili amnestija uz priznanje nedela.¹⁶

167

13 Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, str. 5.

14 Ibid., str. 3.

15 Ibid.

16 Vidi Lik Hojze, “Pravda posle tranzicije: Kakav odnos elite koje nasleđuju diktatorske režime imaju prema svojim prethodnicama”, s engleskog preveo Đorđe Tomić, *Reč* no. 57, 2000, str. 131–142.

Idealisti, naprotiv, tvrde da su neke zakonske mere za zadovoljenje pravde nužan uslov za političku tranziciju. Pozivajući se na univerzalne principe, oni obrazlažu da su retributivna i korektivna pravda za počinjena zlodela glavni uslov promena. Pošto je ovde reč o kulturi u kontekstu tranzicije, nema razloga da dublje zalazimo u pravne aspekte tranzicione pravde. Za nas je bitan izlaz iz spora realista i idealista koji je ponudila Ruti Teitel:

... poimanje pravde u vreme političkih promena jeste vanredno i konstruktivističko: ono i zavisi od tranzicije i oblikuje je. Tu se pomalja pojam pravde koji je kontekstualno određen i necelovit: ono što se smatra pravednim uslovljeno je i određeno prethodnim nepravdama... Otuda tu, nasuprot preovlađujućim idealističkim stavovima, zakon oblikuju političke prilike; ali, uprkos preovlađujućim realističkim shvatanjima, zakon tu nije puki proizvod tranzicije, on tranziciju i strukturira.¹⁷

168 Očito je da shvatanje zakona koje Teitel predlaže izlazi iz pravnih okvira: u žiži tranzicionog zakonodavstva i pravne prakse nalazi se paradigmatična upotreba zakona za normativno konstruisanje novog političkog režima, što izmiče opštim principima pravne i političke teorije. Dinamičan odnos zakona i političke promene dodeljuje zakonu ulogu koja sugerise da merilo za ocenu nove demokratije prevazilazi fer izbore, stabilnost ustanova i snagu ekonomije: "Pravna rešenja su istovremeno i performativna i simbolična za tranziciju."¹⁸

Zaključivši da zakon treba da položi temelje za potpuni moralni preobražaj društva, Teitel znatno proširuje shvatanje tranzicione pravde i ukazuje na njenu etičku i, u krajnjem slučaju, kulturnu dimenziju. Jasno je da zadovoljenje pravde, što podrazumeva i uspostavljanje osetljive ravnoteže između zaboravljanja i pamćenja, zavisi od raznih činilaca, od kojih mnogi ne spadaju u uobičajene pravne i političke kategorije: reč je o kulturnim strategijama, moralnim pitanjima, načinima pamćenja i stvaranja narativnih osnova, kao i o tome kako zajednice definišu svoj odnos prema prošlosti.¹⁹ Teitel je, razume se, svesna kulturne uslovljenosti i implikacija tranzicije te tvrdi da je za zadovoljenje pravde bitno i to kako tranziciono društvo formira svoju istinu.

17 Teitel, *Transitional Justice*, str. 6.

18 Ibid., str. 9.

19 Vidi Béatrice Pouligny, "The forgotten dimensions of 'justice' programs", <http://www.ceri-sciences-po.org/cherlist/pouligny.htm>.

Prihvativši da utvrđivanje i tumačenje istine zavisi od praga zajedničkih shvatanja, to jest od epistemičke saglasnosti koju društva postižu i prenose kulturnim mehanizmima, Teitel se pita šta se događa ako je ta saglasnost narušena, to jest, ako ju je razorila zločinačka vladavina.²⁰ No, s pravom se upitavši ko u tranziciji raspolaže epistemičkim autoritetom, Teitel je ponudila isuviše jednostavan odgovor: pošto su razoreni zajednički – politički, verski, društveni – okviri, zakon, svojim okvirom i procesima, treba da oblikuje kolektivno pamćenje.²¹

Formulisavši konstruktivističku pravnu okosnicu, koja je trebalo da izađe u susret normativnim očekivanjima i realista i idealista, Teitel ju je opteretila ulogom koju pravna sredstva ne mogu ispuniti. Obnova ili pomeranje praga zajedničkih shvatanja, iz kojih svoje opravdanje crpe i sam zakon, stvar je delovanja kulturnih mehanizama. Sve i ako pretpostavimo da će zakone pisati i usvajati dobronamerni i pravični zakonodavci, pitanje je može li taj zakon prisvojiti epistemički autoritet i tako obnoviti ili uspostaviti saglasnost oko zajedničkih shvatanja i pokrenuti kulturne mehanizme za njeno prenošenje? Pravnim sredstvima se može nametati poželjna verzija društvenog pamćenja ili istine, ali nema garancija da će to nametanje biti uspešno; naprotiv, bez epistemičkog oslonca izvesno je da neće. Teitel nerealno pretpostavlja da u uslovima razorenih zajedničkih okvira, na kojima inače počivaju zakoni, zakon sam može obaviti i pravnu i kulturnu funkciju, to jest može biti samome sebi oslonac. Povrh toga, ona gubi iz vida da u tranzicionim društvima ne moraju svi okviri biti razoreni, te institucio-

169

20 Teitel, *Transitional Justice*, str. 71. Kasnije ćemo videti da ovo pitanje ima i svoje naličje: naime, šta se događa ako je saglasnost uspostavljena oko moralno neprihvatljivih principa.

21 Ibid. Vidi i Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2000). Na osnovu iskustava aktera argentinske tranzicije, Osiel sasvim ozbiljno predlaže da se režiranim, dramaturški osmišljenim, javnim sudskim procesima protiv osumnjičenih za masovne zločine, koji bi se emitovali u nastavcima poput igranih TV serija, indukuju poželjne vrednosti u društvu, utvrdi ispravno kolektivno sećanje na prošle događaje, te ojača privrženost principima liberalne moralnosti, otevljenim u krivičnom zakonu. To što on sugerise, međutim, deluje gotovo karikaturalno spram daleko odmerenijih i pažljivije formulisanih stavova Teitel. Ili je naprosto moje čitanje Osiela izvitopereno iskustvom gledanja prenosa sudskih procesa u Hagu.

nalizovani kulturni mehanizmi, koji su podstakli ili opravdali zlodela, mogu ugroziti željeni učinak pravnih mera.²² Drugim rečima, Teitel s razlogom pretpostavlja da pravo ima izvesne kapacitete da u vremenima lomova ide 'protiv struje' i donekle ospori kulturne tradicije,²³ ali to ne znači da ono ima nezavisan konstruktivistički kapacitet. Tek, ovde je važno istaći da se ispod realističko-idealističkog spora jasno naziru etički obrisi kulturnog izazova tranzicionom zakonodavstvu i pravnoj praksi.

1.3. Osvrtati se, ili gledati unapred?

Normativni spor između realista i idealista jeste sukob dve perspektive iz kojih se razumeju i procenjuju promene u tranzicionom društvu. Taj sukob može se predstaviti i kao neslaganje oko toga da li akteri tranzicije treba da se okrenu ka budućnosti ili se moraju baviti rđavom prošlošću. Realisti, zagledani u budućnost, tvrde

22 Krajem devedesetih, u Zagrebu se sudilo "jasenovačkom krvniku" Dinku Šakiću. Tim povodom, Viktor Ivančić zapitao se ima li taj proces ikakvog smisla:

170

Kako se u tim okolnostima postaviti prema nečemu što bi imalo biti – staromodnim rječnikom kazano – društveni učinak jedne presude? Ima li smisla kažnjavanje ratnih zločinaca – bez obzira hoće li se primijeniti kriteriji lokalne ili međunarodne "pravde" – ukoliko su prema inspiratorima zločina, ideolozima i političkim vođama, a osobito prema sustavima koji su zločin učinili svojom temeljnom strategijom, uspostavljeni savim drukčiji aršini, ukoliko se vrijednosti tih sustava javno veličaju i upisuju zlatnim slovima u redizajnirane povijesne udžbenike?

U izvanrednoj analizi društvenog ambijenta u kome se odvijao proces, Ivančić je dao jasne obrise institucionalnih elemenata i vrednosnih obrazaca koji su obesmislili učinak inače "značajne i vrijedne presude suca Dražena Tripala". Šakić je, naime, osuđen na najstrožu kaznu od dvadeset godina robije, i time zapravo stekao "atribute nacionalnog mučeništva". Vidi Viktor Ivančić, *Točka na U. Slučaj Šakić: Anatomija jednog skandala* (Split: Feral Tribune, 2000); citati na str. 17–18, 293.

23 Za šta je primer nemački ustavni patriotizam; vidi Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism* (Princeton i Oxford: Princeton University Press, 2007).

dakle da je smisao tranzicione pravde određen datim kontekstom i zavisi od postavljenih tranzicionih ciljeva.²⁴ Pretpostavimo da akteri tranzicije žele da raskrste sa lošom prošlošću tako što uspostavljaju nove vrednosti, principe i ustanove, primivši strategije i mere za konsolidaciju novih političkih, pravnih i društvenih aranžmana. Njihov stav prema kriminalnom nasleđu bivšeg režima oličen je u izgradnji drugačijeg, pravednog i demokratskog društva. Oni odustaju od suđenja zločincima bivšeg režima jer sumnjaju da bi to, usled krhke ravnoteže snaga, moglo ugrozi-

24 U analitičkoj studiji tranzicionih slučajeva od starogrčkih zajednica do danas, Elster daje pregled mogućih pristupa tranziciji iz ugla njenih pokretača. Umesto da postavi normativni okvir za svoje analize, Elster izvodi zaključke iz tumačenja namera i postupaka tranzicionih aktera. To je logična posledica metoda za koji se opredelio, a temelji se na uverenju da nema šire slike, to jest opšte teorije o tranzicionoj pravdi, ili samoj pravdi (*Closing...*, str. xii); postoje samo ljudi koji postupaju u skladu sa svojim osećanjima i interesima (ibid., str. 81). Otuda Elster može da kaže da zadatak nije da se utvrdi značenje, nego da se “podrobno objasni uloga ‘pravde’ u tranzicionoj pravdi” (ibid., str. 79). On se stoga svesno ograničava na identifikovanje pojmova pravde i pravičnosti kojih se pridržavaju akteri, i koji su oblikovani njihovim emocijama i interesima. Uz to još i dodaje da subjektivna shvatanja pravde mogu ponekad biti od male važnosti za ponašanje aktera (ibid., str. 81). Tako izgleda da je ‘tranziciona pravda’ za Elstera naprosto termin koji se može odnositi na bilo koju promenu od jednog oblika ka drugom obliku društva, pod uslovom da nosioci promene smatraju da je prethodni oblik bio nepravedan i podložan samovolji vladara (što je gotovo uvek slučaj u krupnim društvenim promenama). Međutim, Elster u svojim prikazima tranzicija izostavlja slučajeve poput, recimo, ruskih revolucija iz 1917, što praktično znači da on prećutno ipak uvažava neki normativni okvir. I utoliko on da nije jasno zašto izričito ne kaže na osnovu čega je birao svoje primere za promene *na bolje*.

Za razliku od Elstera, Teitel tranzicionu pravdu vidi u okvirima liberalno-demokratskih vrednosti, i za nju je ona sredstvo kojim se neliberalno društvo liberalizuje. Iako joj se može zameriti da nameće vrednosti zapadnih liberalno-demokratskih društava pod plaštom univerzalnih vrednosti, njen normativni pristup znatno je jasniji i koherentniji od Elsterovog pristupa.

ti demokratsku budućnost.²⁵ Zbog toga žure da zatvore knjigu prošlosti, i ponovo će je otvoriti samo ako se to pokaže neophodnim za zaštitu demokratskog poretka. Oni veruju da će jačanje obnovljenih ili novouspostavljenih ustanova, utvrđivanje fer procedura i ekonomski rast osujetiti nova zlodela. Izvukavši pouke iz iskustva posleratne Zapadne Nemačke, kao i iz specifičnih okolnosti španske tranzicije, Jon Elster zagovara pristup okrenut ka budućnosti:

Posle tranzicije, vođe i agensi bivšeg režima i dalje su deo društvenog tkiva. Bilo neposredno, svojim pristupom sredstvima sile ili podrškom u glasačkom telu, bilo posredno, svojim značajem za ekonomsku obnovu i razvoj, oni mogu uticati na to kako će se sa njima postupati. I ovde je prikladna metafora koju sam bio upotrebio da opišem procese donošenja ustava u novim demokratijama: društvo mora *samo sebe da popravi na otvorenom moru*, koristeći građu koja je pri ruci, koliko god da je ona oštećena. Čak i kada su sudije, na primer, bile u dubokoj sprezi sa predemokratskim režimom, moguće je da nema drugog rešenja do da baš oni, ili bar oni među njima koji su se najmanje ogrešili, su de istom tom režimu.²⁶

172 25 Žrtvovanje pravde, čak i istine, zarad mira obeležilo je, recimo, tranzicije u Argentini i Južnoj Africi. Alex Boraine, jedan od kreatora Južnoafričke komisije za istinu i pomirenje, piše da je “tragično to što Botha nije svedočio pred Komisijom i odgovarao na optužbe protiv njega”. Međutim, Boraineovo razočaranje nije posledica neispunjenе želje da se Botha nađe iza rešetaka. Ispunjenje te želje osujetio je sam princip rada Komisije, što je bio prvi ustpak miru na štetu pravde. Boraine je razočaran jer se nije čula istina. “Mi smo samo želili da ga izvedemo pred Komisiju, gde bismo s njim postupali s pažnjom i poštovanjem”, kaže on. No, uprkos zajemčenoj “pažnji i poštovanju”, Botha je odbio da izađe pred Komisiju, a da za to čak nije ni osuđen, što je inače bila kazna za takvo odbijanje. To je drugi ustpak miru, ali sada na užtrb istine. Razlozi za preokret u sudskom sporu Botha protiv Komisije očiti su: on je imao jaku podršku mnogih bivših generala, uključujući i Magnusa Malana, bivšeg ministra odbrane i bivšeg načelnika Južnoafričkih oružanih snaga. Među ostalima koji su ga podržavali bili su i Constand Viljoen, bivši načelnik oružanih snaga, Johan van der Merwe, bivši šef policije, i drugi penzionisani vojni generali. Vidi Alex Boraine, *A Country Unmasked* (Oxford i New York: Oxford University Press, 2000), str. 200–218.

26 Elster, *Closing...*, str. 75.

Idealisti, okrenuti ka prošlosti, tvrde, naprotiv, da bi pred sud trebalo izvesti sve zločince i saučesnike bivšeg režima, jer je to jedini ispravan – iako, u potpunosti, teško ostvariv – način da se postave temelji za pravedno društvo i vladavinu prava, čije je jedno od ključnih načela – odgovornost. Prevladavanje loše prošlosti na sve moguće načine jedini je put kojim se društvo može odvojiti od zlih preteča. Samo jasan, nedvosmislen prekid sa neliberalnim nasleđem jemči tranziciju u liberalizujućem smeru.²⁷ Suđenje zločincima bivšeg režima najbolji je način da se osujete njihovi budući uticaji.

Zagovornici *pogleda unazad* objašnjavaju da je institucionalni optimizam realista neosnovan, jer je zajednički prag shvatanja razoren, te nema epistemičke saglasnosti na kojoj bi počivala nova načela i procedure, te nove ustanove i društveni aranžmani. Zato oni insistiraju da se prvo mora uspostaviti prag zajedničkih shvatanja u skladu sa prihvatljivim vrednosnim načelima.

Nema načina da se predvidi buduće ponašanje bitnih aktera. Na primer, nije moguće znati da li će mučitelji odustati od novih mučenja zbog popustljivog odnosa prema njima ili zato što će biti kažnjeni. Otuda je prepuštanje prošlosti zaboravu loše ne pre svega zato što se tako otvara put nasilju i ucenama. Naprotiv, ono je moralno loše jer ne priznaje vrednost i dostojanstvo svake žrtve ponaosob. Ono je i politički pogrešno jer uspostavlja novi politički poredak na slabim osnovama privilegija i poricanja vladavine prava.²⁸

173

U jezgru odbrane *pogleda unazad*, ispod naizgled praktično-političkih razloga, jasno se naziru etički, to jest kulturni razlozi, iako njegovi zagovornici, poput Teitel, veruju da su za polaganje čvrstih temelja dovoljna pravna sredstva. Idealisti su zapravo mnogo realniji od svojih realističkih oponenta u proceni koliko je važno jasno utvrditi normativno stanovište sa koga je moguće napraviti razliku u odnosu na kriminalno nasleđe i učvrstiti osnovu za izgradnju pristojnog društva.

27 “U stvari, sprovođenje retrospektivne pravde hitan je zadatak demokratizacije, jer se time ističe temeljni karakter novog poretka koji treba uspostaviti, poretka koji počiva na vladavini prava i poštovanju dostojanstva i vrednosti svake osobe.” – Vidi Juan E. Méndez, “In Defense of Transitional Justice”, u A. J. McAdams (ur.), *Transitional Justice and the Rule of Law in the New Democracies* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995); citat na str. I.

28 Ibid., str. 3–4.

Međutim, ako se zapitamo otkuda potreba da se iznova uspostavi pristojno društvo, kulturni paradoks tranzicione pravde ukazuje nam se u svojoj složenosti. Brojne rasprave, koje osciluju između univerzalističkih i relativističkih shvatanja kulture, vode se povodom tog jednostavnog, naizgled retoričkog pitanja. Ako tranzicija podrazumeva razdoblja istorijskih prekida,²⁹ šta te prekide čini poželjnima i na šta se oni u stvari odnose. Nadalje, postoje bar dva bitna diskontinuiteta u narativu tranzicione pravde. Jedan, kojim se kidaju veze sa neliberalnim nasleđem, očigledan je. Podrazumeva se, međutim, i drugi, koji se odnosi na formiranje legitimacijskih matrica za uspostavljanje neliberalnih režima i činjenje zločina.³⁰ To je dakle period u kome su položeni temelji kriminalne vlasti. Otuda se kao ključno za tranziconu pravdu pokazuje pitanje: kako se menjaju temelji društva? Teitel, poput mnogih, odgovara: tranzicionim zakonodavstvom i pravnom praksom. Ali, od toga na čemu počiva to zakonodavstvo i ta pravna praksa i u kom kontekstu deluju presudno zavisi njihov tranzicioni učinak.

1.4. Jaki koncepti kulture i identiteta

174 Razmotrivši razloge zbog kojih zajednice treba da prihvate odgovornost za svoju lošu prošlost, Đorđe Pavićević odbacuje kao neosnovane one argumente po kojima se taj zahtev neminovno mora postaviti i ispuniti.³¹ Izdvajaju se dva moguća argumenta zbog kojih se suočavanje sa lošom prošlošću čini neizbežnim. Prema jednom, lju-

29 Teitel, *Transitional Justice*, str. 69.

30 Pitanje diskontinuiteta pokazalo je svoj dalekosežni značaj u drugoj polovini osamdesetih godina 20. veka u Zapadnoj Nemačkoj. U javnoj raspravi poznatoj kao *Historikerstreit*, učesnici su se sporili oko toga da li je, smeštanjem u širi kontekst evropske istorije totalitarnih režima 20. veka, moguće normalizovati nacističko nasleđe, objasniti ga i uključiti u tok nemačke istorije; ili se to nasleđe, zbog svoje stravične jedinstvenosti, mora ostaviti po strani, kao opominjući prekid, nespojiv sa novouspostavljenim, posleratnim nemačkim identitetom. Vidi Peter Baldwin, "The *Historikerstreit* in Context", u Peter Baldwin (ur.), *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate* (Boston: Beacon Press, 1990); E. Piper (ur.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust* (New Jersey: Humanities Press, 3994).

31 Đorđe Pavićević, "Političko pamćenje: normalni slučaj i patologije", *Reč* no. 77, 2008, str. 69–88.

di moraju pamtiti zlodela i prihvatiti odgovornost za njih zato što je kolektivno pamćenje autonomno i nameće obaveze pripadnicima zajednice mimo njihove volje. Pojedinci su tu uvek deo grupe, koja njihove živote čini smislenim, ali nameće i terete koji sužavaju njihove moralne izbore. Prema drugom pristupu, pamćenje je neophodno za prihvatljivo moralno ponašanje i pristojan život građana. Počinjeni zločini ne smeju biti zaboravljeni zato što se njihovim pamćenjem sprečava da se nešto slično dogodi ponovo.

Pavićević smatra da su oba pristupa neodrživa: “Razlog za to je što se u oba slučaja pamćenje i obaveza pamćenja posreduju identitetom, to jest obavezom pojedinca i grupe da u pamćenju održavaju kontinuitet i istost moralnog i političkog subjekta odgovornosti.”³² Nijedan od dva pristupa, međutim, ne objašnjava kako se uopšte desio kolektivni zločin i zašto bi ga zajednica prihvatila kao svoje zlo-delo.³³ Oba pristupa pretpostavljaju da su pripadnici zajednice svesni svog kriminalnog ponašanja i da zato moraju u vezi sa tim nešto učiniti. Ali, pretpostavimo li da je zločin pripremljen i unapred opravdan kao moralno prihvatljiv čin,³⁴ nije jasno kako će isto delo retrospektivno biti shvaćeno kao kriminalno, što je neophod-

32 Ibid., str. 74.

33 Avishai Margalit, jedan od autora čije stavove Pavićević kritikuje, nudi zanimljivo objašnjenje koje osciluje između univerzalnih moralnih normi i partikularnih vrednosti zajednice poput brige i privrženosti. On smatra da univerzalne norme ili zajednička humanost mogu biti delotvorne jedino posredstvom mreže spona brige i privrženosti unutar zajednice. Tanki pokrov humanosti, koji se rasprostire preko gustog tkanja komunalnih vrednosti, trebalo bi da bude dovoljan u slučaju “obespokojavajućih primera radikalnog zla i zločina protiv humanosti, poput porobljavanja, deportacija građana i masovnih pogubljenja”. Stoga društvo mora da pamti takve gnusne zločine, uprkos tome što je radikalno zlo oličeno upravo u “postupcima koji podrivaju same temelje moralnosti”. Vidi Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2002); citati na str. 78, 79. Kontradikcija je tu neminovna. Ako je masovni zločin “neposredno ugrožavanje same ideje o zajedničkoj humanosti”, odakle će mreža komunalnih vrednosti crpiti mogućnost da se suprotstavi.

34 Vidi Stenli Koen, *Stanje poricanja, s engleskog prevela Slobodanka Glišić* (Beograd: Edicija Reč, 2003).

no za prihvatanje odgovornosti i moralnu obnovu, to jest za uspostavljanje zajednice na novim moralnim temeljima.³⁵

Pavićević ne nudi izlaz iz te slepe ulice; on jednostavno tvrdi da pamćenje moramo razumeti kao “kognitivnu sposobnost koja nam omogućuje da učimo i preispitujemo vrednosti i principe koje prihvatamo, a ne kao nešto što definiše ono što jesmo”.³⁶ Ali, ni on ne objašnjava sa kojih pozicija zajednica preispituje svoju prošlost i svoje principe i vrednosti. Međutim, u pokušaju da rasplete pitanje pamćenja od pitanja identiteta, Pavićević jasno ukazuje na suštinu problema.

Ako se rasprava o identitetu, pamćenju i suočavanju sa lošom prošlošću smesti u širi kontekst odnosa između kulture i kolektivnog identiteta, moguće je izbeći slepu ulicu. Pavićević polemíše sa pristupima kolektivnoj odgovornosti koji ne vide kulturu naprosto kao način života grupe ljudi; za njih je kultura konstitutivna za identitet (pojedinačni i grupni) i zapravo se potpuno preklapa sa identitetom. Prema takvom pojmu, kulturu čine normativni obrasci koji oblikuju emocije, misli i postupke i tako potpuno određuju samopoimanje članova grupe. To dalje znači da je suštinski deo svakog individualnog samorazumevanja izložen snažnom uticaju društvenih i kulturnih iskustava.³⁷ Konačno, svaka kultura razvija posebne obrasce normativnih očekivanja koji strukturiraju formativna iskustva svake osobe, oblikuju njene osnovne želje i zadaju joj ciljeve koji određuju njeno ponašanje.

Ako pretpostavimo da su kulture zatvoreni, samodovoljni, u suštini nepromenljivi, homogeni i koherentni sistemi koji oblikuju pojedince na opisani način, onda nužno sledi da svi pojedinci moraju postupati u skladu sa jednoobraznim očekivanjima koja propisuje njihova kultura. Štaviše, tako shvaćena kultura s jedne strane sprečava pojedinca da deluje po svojoj volji, a s druge omogućava da se kolektivna zlodela vide kao neminovne posledice kulturom utvrđenih načela i vrednosti što suštinski određuju identitet svakog člana i grupe u celini. Međutim, vrlo je verovatno da će se učinjena kolektivna dela videti kao zločinačka isključivo sa stajališta koje je izvan date kulture, te zahtev za prihvatanje odgovornosti koji se odatle upućuje zapravo ne mora biti obavezujući za pripadnike grupe koja je zločin poči-

35 Ovo pitanje je izuzetno važno u slučajevima (obe posleratne Nemačke, Srbija posle raspada Jugoslavije) kada zajednica žrtava, budući da je potpuno prognana ili uništena, više nije deo društva.

36 Pavićević, “Političko pamćenje...”, str. 86.

37 Michele M. Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places. Morality, Culture, and Philosophy* (Cambridge, Mass., i London: Harvard University Press, 2002), str. 215.

nila. Konačno, ako je sve to tako, kritikom kulturnih praksi jedne grupe ne osporavamo samo jedan poseban skup verovanja, običaja i ustaljenih ponašanja nego i sami identitet te grupe i njenih članova, pošto postoji potpuno preklapanje između tog skupa verovanja, običaja i ustaljenih ponašanja, s jedne, i tog identiteta, s druge strane. No, osporivši identitet jedne grupe, ugrozili smo i njeno postojanje. Braneci svoje pravo na postojanje, to jest svoj autentični, suštinski identitet, grupa štiti i svoje kulturne prakse od moralne kritike,³⁸ te izbegava da prihvati odgovornost za učinjene zločine.

Stavovi sa kojima polemiše Pavićević pokazuju se tako kao neodrživi, jer ukidaju mogućnost postupanja po vlastitoj volji, a time i samu odgovornost, i istovremeno postavljaju zahtev za odgovorno ponašanje. Da bi svoj zahtev učinili obavezujućim, oni praktično podrivaju osnove na kojima on počiva.

1.5. Pojmovno rasplitanje kulture i identiteta

Narativ tranzicione pravde podrazumeva diskontinuitete u bar dve ravni: u ravni društvenog poretka i u ravni kolektivnog identiteta. Izgleda kao da bez jakog pojma identiteta tranziciono pravo ne može konceptualizovati odgovornost, to jest identifikovati agense koji će se smatrati odgovornima. Usled mogućeg iskakanja zločinačkog režima iz matrica kolektivnog identiteta, u slučaju autoritarnih poredaka koji masovno krše prava svojih građana, pitanje kolektivnog identiteta i odgovornosti ne otvara se u krajnjoj kulturnoj složenosti, jer je u žiži tranzicione pravde vlast koja se silom nametnula i održavala bez opšte podrške građana. Iako takva vlast zaista cepa kolektivni identitet time što, u potrazi za legitimacijskom osnovom, ugrožava prag zajedničkih shvatanja i osporava epistemičke autoritete u društvu, ona ipak ne uspeva da izgradi novi, sveprožimajući identitet, koji bi se suprotstavio tranzicionim težnjama.

177

Međutim, kada zlo počini veliki broj članova jedne grupe, u ime te grupe, nad članovima druge grupe, pojmovi kolektivne odgovornosti i kolektivnog identiteta postaju neophodni za konceptualizaciju tranzicione pravde,³⁹ i pokazuju sva lica svoje kulturne mnogostrukosti. Među takvim zločinima, genocid – usmeren protiv cele jedne grupe i izvršen od strane države ili druge organizovane grupe – pokazuje se kao paradigmatičan: to je zločin koji počiva na opštoj saradnji i saučesništvu mnogih, ako ne i većine članova jednog društva. U slučaju genocida, druš-

38 Ibid., str. 215.

39 Linda Radzik, "Collective Responsibility and Duties to Respond", *Social Theory and Practice* Vol. 27, No. 3, 2001, str. 456.

tvo je zapravo toliko prožeto činjenjem zla, da u zlođelu saučestvuju, ili mogu saučestvovati, gotovo svi njegovi pripadnici.⁴⁰

Tada kolektivna odgovornost proizlazi iz konceptualizacije kolektivnog identiteta. Da bi se utvrdila kolektivna odgovornost nije dovoljno da "ljudi pripadaju grupi koja određuje šta su oni, te da svaka osoba bude donekle upletena u ono što čini neki drugi član grupe"; kolektivna odgovornost odnosi se na grupe koje imaju svoju kulturu, jer "kultura povezuje članove grupe pruživši im zajednička iskustva i svetonazore".⁴¹ Premda u raspravu ulazi sa stanovišta suštinski određenog liberalnim načelima koja dosledno štite pojedinca od utapanja u kolektivne kategorije, Nenad Dimitrijević ipak koherentno razvija koncept kolektivne odgovornosti pozivanjem na zajednički sistem vrednosti, to jest na zajedničku kulturu:

178

... masovni zločini mogu biti određeni kao kolektivno kriminalno delo ako su ispunjena tri uslova. Prvo, zločin se dogodio kao koordinisana, svesna akcija velikog broja osoba. Drugo, zločin je ideološki, pravno i politički institucionalizovan i 'normalizovan': politički aranžmani, pravne norme i sistem vrednosti, verovanja i stavova oblikovani su na način koji dopušta, opravdava i čini uobičajenim nanošenje patnji onima koji su proizvoljno proglašeni za neprijatelje. Treće, većina podanika režima prihvatila je izopačeni sistem vrednosti, što pokazuje njihova podrška režimu, njegovoj ideologiji i postupcima, uključujući i ubijanje.⁴²

Konceptualizacija kolektivne odgovornosti za masovne zločine izmešta tako raspravu o tranzicionoj pravdi iz domena prava u opštiji domen kulture, unutar koga je pravo tek jedan segment. Izgradnja identiteta, artikulisanje vrednosti, uverenja i stavova – jesu aktivnosti u polju kulture. Obrasci grupnog samopoimanja mogu se uspešno sankcionisati ustavom ili posredovati drugim pravnim sredstvima tek u onoj meri u kojoj su i ustav i pravo saglasni sa uverenjima, vrednostima i stavovima koji čine prag zajedničkih shvatanja. Otuda je primena tranzicione pravde mučna i

40 Larry May, *Crimes Against Humanity. A Normative Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), str. 157.

41 Larry May, "Metaphysical Guilt and Moral Taint", u L. May i S. Hoffman (ur.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1991), str. 240, 246.

42 Nenad Dimitrijević, "Moral Responsibility for Collective Crime", rukopis.

neizvesna kada se odnosi na masovne zločine, što potvrđuju i primeri posleratne Zapadne Nemačke i Srbije s početka 21. veka.

Zahtevi da se sprovede tranziciona pravda posle masovnih zločina jesu u stvari zahtevi da se promene kulturne osnove društva ogrezlog u zločin. Tu se traži način za uspostavljanje novih obrazaca samopoimanja, kojima se odbacuje prethodni vrednosni sistem. Kontradikcija nam je poznata: jak pojam identiteta, izveden iz nužnog pripadanja grupi, neophodan je za utvrđivanje kolektivne odgovornosti; iz kolektivne odgovornosti proističe obavezujući zahtev za suočavanje sa lošom prošlošću; taj zahtev podrazumeva formiranje novog identiteta. Izgleda, dakle, kao da tranziciona pravda zavisi od jakog pojma identiteta, a istovremeno bi da ima posla sa agansom promenljivog identiteta. Sami procesi tranzicione pravde jesu zapravo u funkciji formiranja novog identiteta, iako se jak kolektivan identitet smatra nužnim uslovom za pokretanje tih procesa.

Kontradikcija se ipak može preobraziti u paradoks. Tranziciona pravda je trodelni – ne bez biblijskih konotacija – narativ: reč je o društvu koje je palo ispod praga građanske normalnosti, i koje, posle počinjenih zločina, nastoji da se ponovo uzdigne. Sam narativ, dakle, podrazumeva da se jedan prekid – promena identiteta – već dogodio onda kada su građani prihvatili *političke aranžmane, pravne norme i sistem vrednosti, verovanja i stavova oblikovane na način koji dopušta, opravdava i čini uobičajenim* nanošenje patnji onima koji su proizvoljno proglašeni neprijateljima. 179

Stoga je moguće žižu rasprave premestiti sa konceptualizovanja jakog identiteta na procese izgradnje identiteta unutar narativa o tranzicionoj pravdi. Uverenja i normativni obrasci od kojih se grade identiteti neprestano se proizvode, održavaju i osporavaju u polju kulture. Šta će prevladati zavisi od dinamične rešetke odnosa moći, takođe oblikovane kulturnim obrascima. Pad jednog društva ispod praga ljudskosti izuzetan je i stravičan primer takvih promena. Ali jeste i potvrda da su promene moguće.

2. POLJE STALNIH PROMENA

2.1. Kauzalni značaj kulture

Terminom 'kultura' upućujem ovde na pojam koji se oblikovao u dugoj antropološkoj raspravi, čiji je tok svojim interpretativnim zaokretom odredio Clifford Geertz.⁴³ Geertz je iz semiotičke perspektive pojmió kulturu kao mrežu javno dostup-

43 Clifford Geertz, "Thick description: Toward an Interpretative Theory of Culture", u C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Lon-

nih simboličkih oblika, čijim posredstvom ljudi doživljavaju i izražavaju smisao. Rastezanjem tog semiotičkog modela, kulturu je moguće razumeti i “kao sistem pravila i principa za ‘ispravno’ ponašanje, po analogiji sa gramatikom jezika, koja uspostavlja standard za ‘ispravno’ govorenje”; stoga pod kulturom ne treba prevashodno podrazumevati kulturne proizvode ili artefakte, “ona ‘nije sâmo ponašanje’, već ‘sadrži standarde za ponašanje’”.⁴⁴

Naglasak se tako premešta sa interpretativnih pitanja o značenju na pitanja o delanju: “kako je kultura instrument za društveno delanje mnogo je važnije od toga šta neki kulturni tekst ili izvedba znače”.⁴⁵ Ali, kada je skup interpretativnih pitanja o značenju bio potisnut u korist skupa eksplanatornih pitanja o delanju, iskrslili su novi problemi. Jedan njihov aspekt u vezi je sa utvrđivanjem kauzalne veze između kulture i ponašanja. Potraga za krajnjim kulturnim uzrokom nalik je na “eksperimentalnu nauku u potrazi za zakonom”, što je Geertz želeo da izbegne zasnivanjem semiotičke teorije o kulturi, koja podupire detaljnu interpretaciju u “potrazi za značenjem”.⁴⁶ Međutim, zaobišavši pitanje kauzaliteta i opredelivši se za opis umesto objašnjenja, zagovornici deskriptivnog pristupa nisu ponudili alternativno shvatanje kauzalne uloge kulture. Oni su, naprotiv, upozorava Ann Swidler, prećutno ostali privrženi vrednosnoj paradigmi,⁴⁷ te su i dalje videli vrednosti kao

180

don: Fontana Press, 1993 [1973]), str. 3–30 [Kliford Gerc, *Tumačenje kultura*, s engleskog prevela Slobodanka Glišić (Beograd: Biblioteka XX vek, 1998)].

44 Ruth Wodak, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl i Karin Liebhart, *The Discursive Construction of National Identity*, preveli Angelika Hirsch i Richard Mitten (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), str. 20–21.

45 Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995), str. 19.

46 C. Geertz, “Thick description...”, str. 5. Geertz objašnjava da kultura “nije sila, nešto čemu se kao posledice mogu pripisati društveni događaji, ponašanja, ustanove ili procesi; to je kontekst, nešto unutar čega se sve to može smisljeno – to jest detaljno – opisati” (str. 14).

47 Geertzove tvrdnje da “ljudski mozak u svom radu potpuno zavisi od kulturnih resursa; a ti resursi, shodno tome, nisu onda dodatak, nego su sastavni deo mentalnih aktivnosti”; kao i da “ljudski nervni sistem neminovno počiva na dostupnosti javnih simboličkih struktura u izgradnji svojih autonomnih obrazaca stalne aktivno-

“glavnu vezu između kulture i delovanja”. Prema vrednosnoj paradigmi, “kultura oblikuje radnje tako što zadaje krajnje ciljeve i vrednosti prema kojima su one usmerene, pa tako vrednosti jesu glavni kauzalni element kulture”.⁴⁸

Takav model za razumevanje uticaja kulture elementarno je pogrešan, smatra Swidler.⁴⁹ On neminovno vodi u slepu ulicu determinizma i smanjuje teorijske kapacitete za konceptualizovanje mogućnosti voljnog delovanja.⁵⁰ I Michele M. Moody-Adams – premda prihvata da normativni obrasci kulture strukturiraju formativna iskustva ljudi i oblikuju fundamentalne želje i svrhe koje utiču na njihove radnje – upozorava da nema “kulture u funkcionalnom društvu koja traje bez ikakvih modifikacija kulturnih obrazaca”,⁵¹ a te modifikacije ne mogu se objasniti vrednosnom paradigmom. Vrednosna paradigma je jednosmeran eksplanatoran model: on može objasniti kako kultura utiče na radnje, ali ne govori ništa o tome šta uzrokuje kulturne promene. Oспоравanjem takvog modela, međutim, ne poriče se da na voljno delovanje utiču stavovi i vrednosti koje dele pripadnici iste kulture, te da “naše ponašanje u najvećoj meri ima smisla s obzirom na prihvaćene kulturne

sti” (vidi Clifford Geertz, “The Growth of culture and the Evolution of mind”, *The Interpretation...*; citati na str. 76, 83), mogu se uzeti kao primeri za jedno takvo prećutno prihvatanje, ako ih shvatimo onako kako je predložila Moody-Adams:

Svaka kultura razvija složene obrasce normativnih očekivanja u vezi sa emocijama, mislima i radnjama – očekivanja koja ne samo da pomažu strukturiranje formativnih doživljaja svake osobe nego oblikuju mnoge od fundamentalnih želja i svrha koje utiču na radnje. (*Fieldwork...*, str. 83)

48 Ann Swidler, “Culture in Action: Symbols and Strategies”, *American Sociological Review*, Vol. 51, 1986, str. 273.

49 Ibid.

50 Uzevši radove Maxa Webera i Talcotta Parsonsa kao fundamentalne za razumevanje kauzalnog značaja kulture u okvirima vrednosne paradigme, Swidler hoće da pokaže da Weberov pojam “predstava o svetu”, koje, poput skretničara, određuju koloseke kojima će se odvijati radnje, kao i Parsonsove “vrednosti” – shvaćene kao “suštine oko kojih se konstituišu društva” – koje normativno regulišu sredstva i ciljeve radnji, ne mogu objasniti održavanje kontinuiteta stilova ili etosa delovanja, čak i pošto se ideje (i svrhe delovanja koje te ideje zastupaju) promene (ibid., str. 274–276).

51 M. M. Moody-Adams, *Fieldwork...*, str. 83.

prakse”.⁵² Pitanje je zapravo kako osmisлити nedeterministički model koji je u stanju da objasni i kauzalno delovanje kulture i mogućnost kulturne promene.

Razradivši Geertzov model, Swidler je predložila alternativni, trodelni pojam kulture:

Prvo, on nudi predstavu o kulturi kao “priboru” simbola, priča, rituala i sve-tonazora, koje ljudi koriste u promenljivim konfiguracijama da reše raznovrsne probleme. Drugo, u analiziranju kauzalne uloge kulture, on se usredsređuje na “strategije delovanja”, trajne načine organizovanja radnji. Treće, kauzalni značaj kulture ne traži u svrhama koje kultura zadaje radnjama, nego u obezbeđivanju kulturnih komponenti koje služe za konstruisanje strategija delovanja.⁵³

Swidler objašnjava da nijedna radnja nije nezavisna i ne rukovodi se posebnim interesima ili ciljevima. Štaviše, ljudi nisu u stanju da preduzmu niz radnji, obavljajući jednu po jednu, u želji da svakom radnjom ponaosob postignu maksimalan predviđen učinak. Naprotiv, svaka radnja je neizbežno deo obuhvatnijeg niza koji Swidler naziva “strategijom delanja”.⁵⁴ Kauzalna veza između kulture i delovanja 182 uspostavlja se na nivou organizovanja radnji: kultura “oblikuje kapacitete kojima se grade strategije delanja”. Swidler polazi od toga da se redosled radnji ne može uspostaviti ni iz čega, radnje se ne mogu birati ponaosob tako da se na najbolji način ostvari neki poseban cilj; nužno je uspostaviti lanac radnji na osnovu već postojećih veza. Kultura, zaključuje Swidler, “utiče na delanje oblikovanjem i organizovanjem tih veza, a ne tako što postavlja ciljeve zarad kojih se radnje preduzimaju”.⁵⁵

Taj alternativni model podrazumeva i to da se kulture sastoje od raznovrsnih, često međusobno suprotstavljenih skupova simbola, običaja, priča i putokaza za delanje, što protivreči determinističkom shvatanju kulture kao jedinstvenog sistema koji konzistentno usmerava delanje u istom pravcu. Swidler dakle hoće da predstavi kulturu kao neku vrstu skladišta simboličkih elemenata među kojima ljudi biraju one koji su po njihovom mišljenju najpodesniji za organizovanje delanja.

52 Michele M. Moody-Adams, “Culture, Responsibility, and Affected Ignorance”, *Ethics*, Vol. 104, No. 2. (1994), str. 291.

53 A. Swidler, “Culture...”, str. 273.

54 Ibid., str. 276.

55 Ibid., str. 277.

Da bi pokazala upotrebljivost svoga modela, Swidler pravi razliku između dva oblika kulturnog uticaja. U slučaju “sređenih života” gotovo da nema razloga da se postavi pitanje kauzaliteta, jer se kultura tu sasvim poistovećuje s delanjem. Međutim, u slučaju “neizvesnih života”⁵⁶ očito je da neki ciljevi koje zadaje kultura bivaju lako odbačeni, dok neki drugi, “eksplicitno artikulirani kulturni modeli, poput ideologija, imaju bitnu ulogu u organizovanju društvenog života”.⁵⁷ Zato vrednosna paradigma, tvrdi Swidler, ne može objasniti kulturne mehanizme koji deluju u nestabilnim društvenim okolnostima. U takvim razdobljima diskontinuiteta, suparničke ideologije – kao “eksplicitni, visoko organizovani sistemi značenja (i politički i religiozni)” – otvoreno se nadmeću u uspostavljanju novih stilova ili strategija delanja. Razne doktrine, simboli i rituali neposredno oblikuju ponašanje. Ljudi tada prihvataju nove načine organizovanja individualnog i kolektivnog delanja i upražnjavaju ih sve dok ne postanu uobičajeni: “tu se podrazumeva kontinuitet od *ideologije preko tradicije do zdravog razuma*”.⁵⁸

Shvativši kulturu kao skladište raznovrsnih simboličkih prenosilaca smisla, poput verovanja, ceremonija, umetničkih oblika, a ne kao jedinstven simbolički sistem, Swidler izbegava determinističku zamku vrednosne paradigme, i ostavlja otvoren konceptualni prostor za objašnjenja složene dinamike između različitih kulturnih obrazaca, rešetke moći koja se neprekidno menja i posebnih interesa i ciljeva pojedinačnih i kolektivnih aktera. Štaviše, ona je napravila mesta za pokretanje pitanja o odgovornosti individualnih i kolektivnih aktera; pitanja dakle koje je teško formulirati ako se prihvati postojanje obavezujućih ciljeva i vrednosti, nametnutih kulturom. Termin ‘strategije delanja’ definisan je dovoljno rastegljivo da obuhvati složenu mrežu osmišljavanja, opravdavanja i realizovanja akcija, koje mogu biti usmerene ka ispunjenju raznih ciljeva. S tim u vezi, ljudi postaju odgovorni kako za izabrane strategije tako i za ciljeve koje su sebi postavili.

183

56 Fraza ‘neizvesni životi’ odnosi se na razdoblja “kada se suparnički načini organizovanja radnji razvijaju i bore za prevlast”. Pojava intenzivne ideološke aktivnosti karakteristična je za takva razdoblja (ibid., str. 279).

57 Ibid., str. 278. Međutim: “Čak i kada vode sređene živote, ljudi aktivno obavljaju kulturni posao da bi održali ili podesili svoje kulturne kapacitete. I obrnuto, i najzadrtiji ideološki pokreti, koji teže da potpuno izmene kulturne kapacitete svojih pripadnika, neminovno će se oslanjati na mnoge prećutne pretpostavke postojeće kulture” (ibid.).

58 Ibid., str. 278–279.

2.2. Kultura i moral: deskriptivni kulturni relativizam

U svojoj potrazi za značenjem, Geertz uporno ističe važnost detalja koje treba opisati što je podrobnije moguće. On naglašava da je cilj da se “izvuku krupni zaključci iz sitnih, ali gusto tkanih činjenica; da se podupru opšte tvrdnje u vezi s ulogom kulture u izgradnji kolektivnog života upravo njihovim suočavanjem sa složenim specifičnostima”.⁵⁹ Tako linija razmišljanja koju Geertz predlaže polazi od razumevanja posebnih društvenih postupaka i vodi ka načelnim zaključcima o datom društvu i društvenom životu uopšte. Međutim, takvim sticanjem znanja o određenom društvu i društvenom životu uopšte, Geertz kao da iskoračuje iz hermeneutičkog kruga, pretpostavivši da je moguće utvrditi značenje koje pojedine društvene radnje imaju za svoje učesnike a da se ništa ne zna o opštoj “mreži značenja” u koju su ti učesnici zapleteni, i koju su u stvari sami i ispleli.⁶⁰ Ipak, Geertzova tumačenja⁶¹ jasno pokazuju da i on, razume se, zna da je neophodno ustanoviti okvir za interpretaciju – to jest strukturu značenja – da bi se razumele posebne radnje.⁶² Tako se, međutim, suočavamo sa još jednim problematičnim aspektom deskriptivnog pristupa kulturi. Ljudski postupci imaju smisla isključivo unutar neke strukture značenja, koja je onda istovremeno i okvir za ispravno tumačenje tih postupaka. Dok govorimo samo o opisu, to ne izgleda kao velika poteškoća; nevolje iskrsavaju kada treba suditi o moralnosti postupaka.

Pogrešno je, odlučno tvrdi Geertz, smestiti moralnost izvan kulture.⁶³ Pored ostalog, iz toga sledi i zaključak da nije moguće moralno vrednovati postupke jedne grupe sa stanovišta posmatrača koji joj ne pripada, jer se ti postupci mogu ispravno razumeti i moralno proceniti isključivo unutar kulturnog konteksta, to jest strukture značenja same te grupe. Otuda je moguće tvrditi da “razlike u moralnim praksama različitih društvenih grupa generišu ‘krajnja’ ili ‘fundamentalna’ moralna neslaganja, koja nije moguće svesti na ne-moralna razmišljanja niti ih podvrgnuti racionalnom rešenju – neslaganja dakle koja su u načelu nerešiva”.⁶⁴

59 C. Geertz, “Thick description...”, str. 28 [43].

60 Ibid., str. 27 [42].

61 Jedno od njih je i tumačenje “male drame” iz Maroka, koje je Geertz razradio kao primer deskriptivnog pristupa u “Podrobnom opisu”.

62 Ibid., str. 9.

63 Clifford Geertz, “Anti Anti-Relativism”, *American Anthropologist* Vol. 86 (2), 1984, str. 263–278.

64 M. M. Moody-Adams, *Fieldwork...*, str. 15.

Ta vrsta relativizma – Moody-Adams je naziva *deskriptivnim moralnim relativizmom*⁶⁵ – suštinski počiva na sledećim pretpostavkama: “kulture su jedinstvene celine; kulture su fundamentalno samodovoljni skupovi praksi i verovanja; i kulturni uticaj na verovanja i postupke mora se razumeti deterministički”.⁶⁶ To da se naizgled nesaglasni elementi oblika života neke grupe moraju u krajnjem slučaju shvatiti kao delovi koherentne celine; kao i to da se kauzalna uloga kulture mora razumeti deterministički – razmotreno je i osporeno u prethodnom poglavlju. Međutim, to što kulture nisu jedinstveni sistemi, koji konzistentno usmeravaju ljudske radnje u istom pravcu, ne podriva viđenje kultura kao fundamentalno samodovoljnih skupova praksi i verovanja. Time se, dakle, ne pruža osnova za sud o moralnim praksama jednog društva s pozicije koja mu ne pripada. Ostaje, međutim, iz praktičnih razloga bitno osloboditi konceptualni prostor koji je zaposela tvrdnja da nije moguće razumeti i vrednovati neke stavove ili prakse izvan kulturnog konteksta kome one pripadaju. Moody-Adams poteže najteži mogući razlog da istakne važnost takvog teorijskog pregnuća:

Kada određujući principi jedne kulture propisuju nasilno eliminisanje druge kulture – uz upotrebu nasilnog iseljavanja ili masovnog ubijanja – spremnost da se uzdržimo od suda će, ako ništa drugo, omogućiti i podstaći uništavanje kultura.⁶⁷

185

Već smo videli: kada prihvati deskriptivni kulturni relativizam, tranziciona pravda dospeva u slepu ulicu. S druge strane, jasno je kako neki elementi deskriptivnog kulturnog relativizma naizgled podržavaju osnovni zahtev tranzicione pravde da se učine krupne društvene promene u periodu posle masovnih kolektivnih zločina. Taj zahtev počiva na pojmu kolektivne odgovornosti, koji se obično gradi na tvrdnji da kultura supstancijalno određuje kolektivne identitete. Ali, iako supstancijalni kolektivni identitet može da nosi ideju o kolektivnoj odgovornosti, on se čvrsto opire bilo kakvoj promeni; njegova promena ne može se konceptualizovati unutar istog teorijskog okvira. Razradimo li dramatičan primer Moody-Adams, možemo reći da čak i ako bismo izrekli sud o moralnoj neprihvatljivosti određujućih principa jedne kulture koji propisuju uništavanje druge kulture, nije moguće uveriti počinioce da prihvate naš sud i prepoznaju neophodnost sopstvenog moralnog preo-

65 Ibid.

66 Ibid., str. 21.

67 Ibid., str. 25.

bražaja. Rečima deskriptivnog kulturnog relativizma, nema rešenja za takvo neslaganje. Tu imamo posla sa shvatanjem o “moralnom slepilu”, uzrokovanom kulturom, zbog koga osobe ne mogu videti šta nije u redu sa praksom koju sprovede i prihvatiti mogućnost drugačijeg ponašanja.⁶⁸

Da bi slika bila još sumornija, deskriptivni kulturni relativizam pruža mogućnost da se ospori i pozicija sa koje se postavlja dijagnoza o “moralnom slepilu”, pošto pretpostavlja da su sudovi važeći samo onda kada i sud i praksa o kojoj se sudi pripadaju istom kulturnom kontekstu. Kritikujući postavke Richarda Arnesona,⁶⁹ Nenad Dimitrijević upozorava na obespokojavajuće posledice takvog pristupa:

186

Pretpostavimo da osoba – usled ograničenih ličnih kognitivnih kapaciteta ili usled učinkovitog društvenog nametanja moralne tuposti – pogrešno zaključiti da je moralno dopušteno ubijati ljude koji pripadaju nekoj etničkoj grupi, i zatim počne da se pridržava tog uverenja tako što počini ubistva. Mi uviđamo da osoba greši, ali takođe vidimo da ona greši zbog pogrešnog uverenja da pogrešno jeste ispravno. Kako da sudimo toj osobi? Da bi odgovorio na to pitanje, Arneson polazi od tvrdnje da ako “neko čini ono što smatra ispravnim, to je plemenito i zavređuje divljenje, čak i u slučaju kada je njegova ili njena svest poput pokvarenog toplomera”. Tome je tako jer “sposobnost da se čini ono što je ispravno može se razložiti na dve komponente, sposobnost da se odluči šta je ispravno i sposobnost da se neko opredeli da čini ono što misli da je ispravno. Može se smatrati da je potonja sposobnost pravo središte ljudskog dostojanstva i vrednosti”. [...] Razmislimo o Hitleru sledeći Arnesonov tok misli. Kada je Hitler promišljao nemačku istoriju i savremene prilike, i kada je zaključio da su Jevreji krivi za ono što je on video kao zlu kob Nemaca, i da stoga zaslužuju da budu ubijeni, on je napravio strašnu moralnu pogrešku. Možda je njegova sposobnost da razumno razlikuje ispravno od pogrešnog vrlo ograničena – možda se on jedva kvalifikuje da bude shvaćen kao ličnost. Ali, to što shvatamo da je on tek *skoro-osoba* (*near-person*) ne daje nam za pravo da ga oslobodimo odgovornosti za njegove postupke. On zapravo uopšte ne treba da bude oslobođen: kada je podstakao i preduzeo Holokaust, on je zaslužio “divljenje”, jer su njegovi postupci bili istinski odraz njegovih promiš-

68 M. M. Moody-Adams, *Fieldwork...*, str. 86.

69 Richard Arneson, “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”, u Dale Jamieson (ur.), *Peter Singer and His Critics* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999).

ljanja, bez obzira na to koliko su ta promišljanja izopačena. Postupajući prema svojim uverenjima, on je pokazao ‘hvale vrednu sposobnost’ da deluje savesno, i zbog toga mora biti izuzet iz negativnog moralnog suda i retrospektivne odgovornosti za ono što je uradio.⁷⁰

2.3. Pravo na tumačenje i prosuđivanje

Uspostavljanje razlika, to jest povlačenje granica između kultura presudan je uslov za postojanje jedne kulture. Stoga je ključno pitanje kakva je priroda tih granica. Na osnovu podataka sa terenskih istraživanja, Mary Douglas je zaključila da “ideje o razdvajanju, čišćenju, obeležavanju i kažnjavanju prekršitelja za glavni cilj imaju uspostavljanje sistema”.⁷¹ Prema njenim zapažanjima, svaki poredak zavisi od preteranog naglašavanja razlika, to jest od njihovog preobražavanja u jake hijerarhijske opozicije. Binarne opozicije prožimaju čitavu kulturu i utvrđuju njene granice; uspostavljanjem jakih opozicija kultura nastaje i održava se: “idealni poredak društva štiti se opasnostima koje prete prekršiteljima”.⁷² Sve što izmiče binarnim obrascima ugrožava poredak i mora se videti kao stvar izvan reda – kao prljavo. Međutim, pojam prljavog podrazumeva sistem utvrđenih odnosa, što znači da je i prljavo deo sistema. Douglas to jednostavno formuliše: “Gde imamo prljavo, imamo sistem.”⁷³ Reč je o dva formativna koraka: prvo, uspostavlja se opšta opozicija između reda i nereda; drugo, nered – to jest prljavo – ritualno se, dakle prividno, isključuje iz sistema, čime se u stvari uspostavlja sâm sistem. Tako postaje očito da su granice u samom jezgru kulturne strukture značenja, kao uslov njenog postojanja.

Osvrnuvši se na svoje čuveno delo više od dve decenije posle njegovog objavljivanja, Douglas zaključuje da je ispunila zadatak oslobađanja “takozvanih primitivnih naroda od optužbi da oni imaju drugačiju logiku ili metod mišljenja”:⁷⁴ “U *Čistom i opasnom* je racionalno ponašanje primitivnih naroda odbranjeno: ispostavilo se da tabu nije nešto neshvatljivo, nego je izraz razumne brige da se zaštiti druš-

187

70 Nenad Dimitrijević, “Moral Knowledge and Mass Crime: A Critical Reading of Moral Relativism”, rukopis.

71 Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London i New York: Routledge, 1988 [1966]), str. 4 [Meri Daglas, *Čisto i opasno*, s engleskog prevela Ivana Spasić (Beograd: Biblioteka XX vek, 2001)].

72 Ibid., str. 2.

73 Ibid., str. 36.

74 Mary Douglas, *Risk and Blame. Essays in Cultural History* (London i New York: Routledge, 1992), str. 3.

tvo od ponašanja koja bi ga mogla razoriti.”⁷⁵ Međutim, ona se i požalila što u knji-zi “nije napravila nikakvu vezu između razmišljanja koje počiva na tabuima i koristi prirodne opasnosti da bi sačuvalo vrednosti zajednice i naših modernih pristupa”.⁷⁶ To je učinila naknadno, istakavši da postoji osnovna sličnost između takozvanih primitivnih društava i civilizovanih društava, to jest zajednička osnova za razumevanje ponašanja i u jednim i u drugima: u oba tipa društava “racionalno ponašanje” treba da odbrani kulturne vrednosti zajednice, očuva granice i spreči rasap.

I primitivna i civilizovana društva formiraju se istovetno, tvrdi Douglas, na osnovu prenaplašenih razlika koje prerastaju u hijerarhijske opozicije od kojih je sačinjena struktura značenja. Sistem na najopštijem nivou obuhvata i red i nered, pri čemu nered služi kao pretnja kojom se održava red. Otuda nered nije ništa nestrukturirano i proizvoljno, on ima jasnu funkciju da označi ono što je unutra, kao i da to unutra zadrži delujući kao pretnja. Tako gledano, granica između spolja i unutra postaje porozna. Na opštem nivou pokazuje se da je sve unutra, jer samo unutar sistema ono što je “spolja” i ono što je “unutra” mogu vršiti različite funkcije.

188 Ako to sad primenimo i na moralne vrednosti: svaki skup moralnih načela mora počivati na odricanju vrednosti skupu nesaglasnih načela. Ali, načela oba skupa u krajnjem slučaju pripadaju istom sistemu i uzajamno su povezana. Otuda je lako zamisliti da pozicija koja naizgled ne pripada datoj kulturi, pa se sa nje navodno ne može legitimno suditi o moralnim praksama te kulture, nije ništa drugo do pozicija unutar te kulture kojoj je poreknuta legitimnost da bi se utvrdio skup dominantnih moralnih praksi. U krajnjoj instanci, sve moralne pozicije su na neki način već obuhvaćene ili mogu biti obuhvaćene bilo kojim kulturnim sistemom, i sa svake je moguće uputiti kritiku dominantnih moralnih praksi. Da nije tako, ne bismo bili u stanju da ih uopšte prepoznamo kao moralne pozicije, niti da tvrdimo da je reč o *moralnom* nerazumevanju kada bi se zaista događali fundamentalni ili konačni moralni nesporazumi.⁷⁷

Reklo bi se da je ovo tek puki teorijski trik, kojem su skloni teoretičari poststrukturalističke provenijencije.⁷⁸ Ali, reč je zapravo o jednostavnom empirij-

75 Ibid., str. 4.

76 Ibid.

77 M. M. Moody-Adams, *Fieldwork...*, str. 16.

78 Neretko, feminističke i queer teoretičarke na ovaj način pribavljaju legitimitet za svoje pozicije. Vidi na primer dela Judith Butler, *Tela koja nešto znače* (Beograd: Edicija Reč, 2002) i *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity* (New York i London: Routledge, 1990).

skom uvidu, na koji se poziva i Moody-Adams kada osporava deskriptivni kulturni relativizam. Naime, nijedno društvo nema samo jedan skup koherentnih moralnih praksi. Kada se obaveštavamo o moralnim praksama jedne zajednice, bitno je od koga tražimo informacije, i šta osobu koja nas informiše čini kompetentnom i reprezentativnom da na osnovu njenih informacija konstruišemo skup moralnih vrednosti te zajednice. Moody-Adams navodi primere kultura u kojima žene daju informacije o verzijama bitnih moralnih praksi koje su u velikoj meri drugačije, pa čak i protivrečne verzijama dobijenim od muškaraca.⁷⁹ I nema nivoa na kome će se te verzije integrisati u koherentnu celinu. Već to nam daje za pravo da procenjujemo moralne prakse bez bojazni od prigovora koje upućuju zagovornici deskriptivnog moralnog relativizma.

Ali, Moody-Adams ide i korak dalje, istakavši da granice kultura i istorijskih epoha nisu nepropusne, naročito kada su u pitanju stvari od moralnog značaja. Istina je da je u moralnom prosuđivanju predmet tumačenja složena mreža uverenja, stavova, osećanja i radnji koje čine strukturu moralnog iskustva, ali je pogrešno pretpostaviti da se kulture konstituišu kao potpuno posebni i jedinstveni moralni sistemi čija se razlika može objasniti nepropusnim granicama koje se podižu između njih.⁸⁰ Malo je kultura koje se razvijaju i traju bez ikakvog dodira i razmene uticaja sa drugim kulturama, a nezamislivo je videti moderne države kao primere takvih kultura.

189

2.4. Etnonacionalni kolektivni identitet

Ovde je bitno shvatiti kulturu kao pojam širi od pojma kolektivnog identiteta. Kolektivni identitet formira se unutar kulture, od raspoloživih kulturnih elemenata, koji ne čine izolovanu, homogenu i koherentnu celinu. Kolektivni identiteti neprekidno se menjaju, a etnički i nacionalni identiteti tek su neke mogućnosti za realizaciju kolektivnog identiteta. Stoga je ključno pitanje kako se formiraju, prenose, održavaju i obnavljaju sadržaji kolektivnih identiteta. Događaji iz devedesetih na prostoru Jugoslavije u prvi plan izbacili su etničke identitete. Neretko se smatra da su novi etnički identiteti postjugoslovenskih nacija upravo i formirani u ratnim sukobima iz devedesetih, koji se onda s razlogom obeležavaju i kao etnički. Ali, oni dakle nisu etnički zato što su ih započele već formirane, jasno uobličene etničke grupe; naprotiv, možemo ih zvati etničkim jer su iz njih proistekli, to jest u njima

79 M. M. Moody-Adams, *Fieldwork...*, str. 47.

80 *Ibid.*, str. 151–152.

su se konačno uobličili etnički identiteti koji su poslužili kao temelj postjugoslovenskim nacijama.⁸¹

Stoga bismo početno, opšte pitanje, u slučaju Srbije s kraja 20. i na početku 21. stoleća mogli da suzimo: dakle, kako se formiraju, prenose, održavaju i obnavljaju sadržaji etničkih, ili nacionalnih, ili – za naš slučaj najprikladnije – etnonacionalnih identiteta?⁸² Dalje, kako ti identiteti potiskuju i oduzimaju značaj razlikama između svetonazora kojih se u drugim ravnima samopoimanja pridržavaju članovi iste etnonacionalne grupe? Konačno, kako ti identiteti uokviruju odnose prema drugim grupama? I obratno, kako su postojeće rešetke moći u (post)jugoslovenskim društvima, kao i u jugoslovenskom društvu, doprinele stvaranju takvih identiteta? Jasno je da se ovim pitanjima odbacuje supstancijalno shvatanje etniciteta ili nacionalnosti, bez obzira na to što bi jedno takvo shvatanje, kada se razmišlja o ponašanju srpske strane u devedesetim, znatno pojednostavilo uspostavljanje veze između kolektivnog agensa i počinjenih zločina. No, videli smo već da bi to takođe ukinulo mogućnost za ispunjenje zahteva proisteklog iz pojma odgovornosti.

Dakle, postavljanjem okvira tranzicione pravde i preradom pojma kulture i kolektivnog identiteta – na kojima, unutar tog okvira, počiva kolektivna odgovornost – u prvi plan ističe se pitanje: kako je krajem prošlog stoleća formiran srpski identitet sa ‘supstancijalnim’, ‘neminovnim’ i ‘obavezujućim’ svojstvima, i 190 kojim se sredstvima i iz kojih razloga kao takav održava i obnavlja sve do danas? U sedamdesetim i osamdesetim godinama 20. veka formirao se nacionalistički simbolički ‘pribor’ kao tek jedan od ‘pribora’ kojima je raspolagala srpska kultura. S vre-

81 Vidi Dubravka Žarkov, *The Body of War* (Durham i London: Duke University Press, 2007).

82 Walker Connor, recimo, tvrdi da termini “nacionalizam” i “etnonacionalizam” mogu menjati mesta bez posledica po značenje, budući da smatra da u svom izvornom smislu nacionalizam konotira identifikaciju sa jednom nacijom i odanost toj naciji, pri čemu nacija konotira samoodređenu etničku grupu, to jest grupu ljudi koji veruju da imaju zajedničke pretke. Stoga su, zaključuje Connor, nacionalizam i etnonacionalizam sinonimi. Vidi Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding* (Princeton i Oxford: Princeton University Press, 1994), str. 42 i xi; takođe i Katherine Verdery, *What Was Socialism, and What Comes Next?* (Princeton i Oxford: Princeton University Press, 1996), str. 63. Takvo razumevanje nacije blisko je pojmovnim razradama Anthonya D. Smitha, o čemu će više biti reči dalje u tekstu.

menom, individualni i kolektivni akteri izabrali su ga ili prihvatili kao najprikladniji simbolički pribor za oblikovanje strategije delovanja u okolnostima raspada savezne države. *Odabravši* upravo etnonacionalistički simbolički ‘pribor’, građani koji su sebe tako videli kao Srbe, pripisali su svom identitetu obavezujuće odlike supstancijalnosti i neminovnosti. Važno je uočiti tu razliku.

Rogers Brubaker definisao ju je kao razliku između ‘kategorije’ i ‘grupe’. Ako se odlučimo da govorimo o grupama, objašnjava Brubaker, onda se pitamo šta grupe žele ili zahtevaju, to jest čemu teže; kako misle o sebi i drugima; i kako se ponašaju prema drugim grupama. To je supstancijalistički govor koji bez ostatka podrazumeva da grupa ima jasno određeni i postojani identitet i da kao grupa deluje u skladu sa svojim koherentnim interesima i voljom. S druge strane, Brubaker ističe da identitetske kategorije usmeravaju našu pažnju na procese i odnose umesto na supstance: “To nas navodi da utvrdimo kako ljudi i organizacije postupaju sa etničkim i nacionalnim kategorijama, i kako te kategorije, zauzvrat, kanališu društvenu interakciju i uređuju opšte znanje i stavove.”⁸³ Moć kanalisanja interakcija i uređivanja znanja te kategorije crpu pored ostalog i iz činjenice što se prihvataju i legitimišu kao supstancijalne i neminovne.

No, i dalje ostaje pitanje da li je moguće odrediti neka opštija svojstva etničkih i nacionalnih identitetskih kategorija. Drugim rečima, šta je to što te kategorije čini identitetskim i etničkim, to jest nacionalnim. Upućujući na kulturne temelje nacija, Anthony D. Smith predlaže svoju definiciju nacije kao analitičke kategorije, ali i kao istorijskog oblika ljudske zajednice. Iako potonje jasno pokazuje da je Smith sklon supstancijalističkom razumevanju nacije, njegova definicija nije neupotrebljiva i za naše razmatranje. Dakle, za Smitha, nacija je svaka

*... imenovana i samodefinisana ljudska zajednica čiji članovi kultiviraju zajedničke mitove, sećanja, simbole, vrednosti i tradicije, žive u istorijskoj domovini i identifikuju se sa njom, stvaraju i šire posebnu javnu kulturu i poštuju zajedničke običaje i pravila.*⁸⁴

Na tom tragu, Smith dalje definiše i “nacionalni identitet” kao, s jedne strane, “kontinuirano obnavljanje i tumačenje jednog obrasca vrednosti, simbola, sećanja, mitova i tradicija ko-

83 Rogers Brubaker, Margit Freischmidt, Jon Fox, Liana Grancea, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town* (Princeton i Oxford: Princeton University Press, 2006), str. II.

84 Anthony D. Smith, *The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant, and Republic* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), str. 19.

ji čine posebnu baštinu nacije”, i, s druge strane, “kao identifikaciju pojedinaca sa tim obrascem i tom baštinom”.⁸⁵ Očito je da Smith ne misli da taj jedan obrazac mogu činiti nekoherentne i heterogene vrednosti, sećanja, mitovi i tradicije. Kao što pretpostavlja i potpuno preklapanje između kulturne baštine nacije i jednog njenog nepromenljivog identitetskog obrasca. No, bez obzira na to, kada uspostavi vezu između nacije i etnije, Smith otvara prostor za kritičko preuzimanje definicija koje nudi.

Dakle, Smith smatra da je iz jednog ugla moguće posmatrati pripadnost naciji kao neku vrstu razvijene etničke pripadnosti. U skladu s tim, takođe je moguće i samu naciju videti kao “teritorijalni i politički razvoj” etničkih zajednica, koje Smith određuje kao “imenovane i samodefinisane grupe ljudi sa mitovima o zajedničkom poreklu, zajedničkim istorijskim pamćenjem, elementima zajedničke kulture i oblicima etničke solidarnosti”.⁸⁶ Pažljivije čitanje Smithovih definicija dozvoljava nam da etničke zajednice razumemo kao neku vrstu naknadnog uspostavljanja legitimacijske osnove za nacionalne države. Stuart Hall, koga su zanimala unifikujuća svojstva nacionalnih kultura, ovako je objasnio tu legitimacijsku logiku:

192

Nacionalna kultura može se unifikovati i tako što će se predstaviti kao izraz temeljne kulture “jednog naroda”. Terminom etnicitet upućujemo na kulturna svojstva – jezik, religiju, običaj, tradicije, osećanje prema “kraju” – koja su zajednička jednom narodu. Otuda deluje privlačno da se etnicitet upotrebi na jedan takav, “utemeljujući” način.⁸⁷

Međutim, umesto da se podrije legitimacijska logika hijerarhijskog para nacija/etnička grupa, mnogo je važnije ukazati na značaj obrasca vrednosti, simbola, sećanja i tradicija na koji se svodi sveukupna baština nacije i koji je onda predstavlja i sa kojim se pojedinci identifikuju. Pitanje je na koji se način i zašto biraju određene vrednosti, simboli, sećanja i tradicije koje čine obrazac i potiskuju svi ostali simbolički elementi koje baština u stvari sadrži. I pošto se taj identitetski obrazac s vremenom očigledno menja, šta pokreće te promene i određuje smer u kome one idu?

Među mitovima koji čine obrazac, ključan je mit o zajedničkom poreklu, koji je, po analogiji sa porodičnim vezama, temelj etničke solidarnosti, i zapra-

85 Ibid.

86 Ibid., str. 31.

87 Stuart Hall, “The Question of Cultural Identity”, u Stuart Hall, David Held, Don Hubert, i Kenneth Thompson (ur.), *Modernity. An Introduction to Modern Societies* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), str. 617.

vo jemač kolektivnog identiteta kao etničke kategorije. Identitet se onda može videti kao uspostavljanje i održavanje kontinuiteta sa mitskim zajedničkim počecima. Hall objašnjava da je uspostavljanje i održavanje kontinuiteta pitanje kulturnih reprezentacija, i stoga predlaže da se nacija zapravo vidi kao sistem kulturnih reprezentacija, koji se sastoji od: “*narativa o naciji*”, koji se formira u nacionalnim istorijama, književnosti, medijima i popularnoj kulturi; utvrđivanja *porekla, kontinuiteta, tradicije i izvanvremenske suštine*; izumevanja tradicije; utemeljujućeg mita; i ideje o *čistoj, jedinstvenoj grupi ili “narodu”*.⁸⁸ Halla jesu kritikovali zbog toga što se predloženi elementi nacije kao sistema kulturnih reprezentacija međusobno teško razlikuju i što bi se svi potonji elementi mogli videti kao podelementi prvoga, ali se i priznaje da je takvo shvatanje nacije otvorilo put za analizu diskurzivnog izgrađivanja nacionalnog identiteta.⁸⁹ Ti elementi obeležavaju početak i kraj zajednice, to jest utvrđuju granicu koja tu zajednicu razdvaja od ostalih.⁹⁰

Važno je primetiti da se svi ti elementi artikulišu i nude u polju kulture. Jednom uspostavljen identitetski obrazac, koji čine izabrani elementi, održava se i osporava u zavisnosti od odnosa moći, koje, zauzvrat, reguliše i taj obrazac. Skup elemenata koje kultura nudi, dakle baština, širi je od skupa elemenata od kojih se sastoje pojedini identitetski obrasci. Štaviše, taj širi skup nije ni homogen ni koherentan, bez obzira što dominantan obrazac teži da ga takvim učini i predstavi. On nije ni izolovan, niti samodovoljan. Na njega utiču druge kulture, kao što i on vrši uticaj na njih. Zato je dominantan obrazac i poželjno i potrebno i moguće kritikovati. Kao što ga je moguće i menjati. 193

Elementi današnjeg srpskog etničkog identiteta artikulisali su se tokom sedamdesetih i osamdesetih, da bi obrazac konačno bio utvrđen ratovima i zločinima iz devedesetih. Mit o zajedničkim počecima pronađen je u kosovskom mitu i zavetu kojim se uspostavila nacija. Istorijsko razdoblje, koje prethodi sukobu otomanske i srpske feudalne vojske na Kosovu polju, mitski je izgubljeni raj srpske na-

88 Hall, “The Question...”, str. 612–615.

89 Baveći se jednim posebnim nacionalnim identitetom, Ruth Wodak i njeni saradnici uočili su sledeća tematska središta: “1) jezičko oblikovanje *homo Austriacusa*; 2) pripovedanje i izmišljanje zajedničke političke prošlosti; 3) jezičko oblikovanje zajedničke kulture; 4) jezičko oblikovanje zajedničke političke sadašnjosti i budućnosti; 5) jezičko oblikovanje ‘tela nacije’” (Wodak, et al., *The Discursive...*, str. 30).

90 Vidi Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London i New York: Routledge, 1995 [1985]).

cije. Lazarovim izborom, nacija je izašla u svet, postala srpskom, retrospektivno, u smislu u kojem danas koristimo tu reč, i, kao takva, anistorijska, stekla pravo na večnost. Kosovski mit ima univerzalne elemente i otuda je mogao poslužiti za uspostavljanje raznih kolektivnih identitetskih obrazaca. Nije neobično što je Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca svoj nastanak pravdala pozivanjem na isti mit, tražeći u njemu svoj zajednički početak.⁹¹ No, kada se postavi pitanje kontinuiteta, srpski kolektivni identitetski obrazac poništava univerzalne – iz identitetske perspektive očito inkluzivne – aspekte kosovskog mita, i čini ga izrazito partikularnim. Tek obrasci kojima se utvrđuje kontinuitet čine od srpskog kolektivnog identiteta jedan kruti i agresivni etnički identitet.⁹² Taj identitet poriče prava i zanemaruje interese pojedinca u ime prava i interesa kolektiva, koga otelovljuje etnonacionalna država.⁹³ On tako politički i socijalno homogenizuje etnonacionalnu grupu. Njime se pravda nasilje nad pripadnicima drugih grupa. Takvo kolektivno samorazumevanje ispoljava se, konačno, i kao jasna svest o patnjama i neprikosnovenim pravima vlastite grupe, i kao odsustvo volje da se priznaju patnje i prava drugih grupa.

91 Vidi Andrew Baruch Wachtel, *Making a Nation. Breaking a Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

92 Vidi Dejan Ilić, “Kruna od trnja”, u *Reč* no. 78, 2009, str. 105–123.

93 U slučaju srpskog etnonacionalizma nije upotrebljiva inače korisna razlika između nacionalizma i patriotizma, koju je uveo Walker Connor. Naime, Connor objašnjava da se nacionalizam i patriotizam odnose na dve vrste odanosti: jedna je odanost etničkoj grupi a druga državi. I odmah dodaje da te dve odanosti nisu nužno saglasne, i kao primer za mogući sraz među njima, u jednom svom eseju još iz 1972, navodi slučaj Jugoslavije: “dovoljno je zamisliti se nad jednim, najvažnijim izazovom za politički opstanak Jugoslavije”, upućuje Connor, kako bi se uočila razlika između nacionalizma i patriotizma (*Ethnonationalism...*, str. 30). Na stranu sad valjanost Connorovog uvida u političke i nacionalne prilike u tadašnjoj Jugoslaviji – to što je istorija naizgled potvrdila njegovo zapažanje nije neoboriv dokaz da je bio u pravu. Ovde je bitno pokazati da srpski nacionalizam predstavlja jedini pojmovni okvir unutar koga se krajem dvadesetog veka mogao artikulirati srpski patriotizam, što je posledica potpune identifikacije države sa nacijom, to jest etničkom grupom.

S obzirom na sve to, umesto da deluju obespekovavajuće, metodološki principi koje Brubeker predlaže za razmatranje nacionalizama, deluju zapravo utešno kada se razmišlja o srpskom etnonacionalnom identitetskom obrascu. Prvo: “Nacionalizam ne proizvode nacije. On se proizvodi – bolje rečeno, izaziva se – unutar *političkog polja* posebne vrste. Njegova dinamika određena je svojstvima političkog polja, a ne svojstvima kolektiva.”⁹⁴ Drugo: “Ne treba da se pitamo ‘šta je nacija’, nego: kako je nacionalnost kao politički i kulturni oblik institucionalizovana unutar države i među državama? Kako nacija deluje kao praktična kategorija, kao klasifikacijski obrazac i kao kognitivni okvir?”⁹⁵

Zločini koje je počinila srpska strana u postjugoslovenskim ratovima dovoljan su razlog za preispitivanje dominantnog kolektivnog identitetskog obrasca, koji je ponudio opravdanje za te zločine. S jedne strane, možemo se pitati koje su okolnosti uticale i ko je i kako odlučivao o tome da određeni elementi postanu tematska središta sistema kulturne reprezentacije srpstva. S druge strane, važno je utvrditi i kojim resursima raspolaže srpska kulturna baština za neophodnu moralnu obnovu i promenu dominantnih obrazaca. Pri tom je bitno izbeći legitimacijsku logiku prema kojoj samo ono što se temelji na baštini i jemči kontinuitet može biti prihvatljivo. Otkrivanje zapretenih kontinuiteta, tako drago i obnoviteljima nacija i onima koji bi nacije da reformišu, deo je nacionalističkog simboličkog pri- bora. Otuda, umesto da se unutar te baštine traga za “izgubljenim” tradicijama, smislenije je tražiti vrednosne uporišne tačke sa kojih bi te tradicije mogle da se procenjuju i tako formiraju novi obrasci. Drugim rečima, ako se ispostavi da izvesna, prihvatljiva moralna pozicija, koju je moguće artikulirati unutar srpskog kulturnog prostora, nema respektabilnu ili čak nikakvu tradiciju, to ne može biti argument za njeno odbacivanje.

“Inventarisanje” baštine u potrazi za uporišnim vrednosnim tačkama, to jest validnim moralnim pozicijama dvostruk je proces. Takva uporišna tačka pronalazi se i ujedno formira prevrednovanjem postojećih tradicija. Drugim rečima, ona se delom zauzima i tumačenjem dominantnih kulturnih obrazaca i isticanjem njihove uloge u opravdavanju ili poricanju počinjenih zlodela. A delom je određuje projekcija željenih ishoda društvenih promena. Sveobuhvatni kulturni rad koji se tu podrazumeva ne može se obaviti u jednom mahu, za sve oblasti istovremeno.

94 Rogers Brubeker, *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 17

95 Ibid., str. 16.

Pre je reč o nizu zasebnih, disciplinarnih preispitivanja, čiji će pojedinačni učinci biti ograničeni, ali i neophodni za sveukupan uspeh tranzicije. U dodatku predlažem skicu za jedan takav rad u području srpske književnosti.

DODATAK: TUMAČENJE KNJIŽEVNOSTI I PISANJE KNJIŽEVNE ISTORIJE KAO ELEMENTI TRANZICIONE KULTURNE POLITIKE

Ovo što sledi štura je skica. Svrha joj je da u najgrubljim crtama istakne bitne aspekte jednog mogućeg rada na istoriji novije srpske književnosti. Jedina do sada objavljena celovita istorija srpske književnosti završava se prikazom dela objavljenih do polovine 20. veka. Njen autor Jovan Deretić se u appendixu poslednjeg izdanja, na nekoliko strana, osvrće i na srpsku književnu produkciju druge polovine 20. stoleća.⁹⁶ Iz svega što sam do sada rekao, sledi da o delima srpske književnosti druge polovine 20. stoleća treba misliti iz perspektive događaja iz devedesetih: raspada savezne države, ratova i zločina koji su usledili, te formiranja srpske države. To je ozbiljan i velik posao, i Deretićeva istorija, svojim skromnim appendixom, nije ga ni započela. Verujem da će se jednom, kada se tom poslu pažljivo pristupi, bavljenje srpskom književnom kritikom i historiografijom ispostaviti možda i važnijim od tumačenja samih književnih dela i uspostavljanja veza između njih. Otuda se okviru posla koji ovde predlažem više tiču adekvatnih pretpostavki za jednu istoriju domaće književne historiografije i kritike. Na osnovi jedne takve istorije, možda će se naknadno bolje razumeti, tumačiti i vrednovati i sama književna dela, te jasnije uočiti glavne crte književnog života u Srbiji.

I. Trauma kao izvorište ili ishodište nacije

U jednoj opširnoj raspravi koja se vodila o metodološkim paradigmama za promišljanje književne istorije na izmaku 20. stoleća, neki učesnici optimistički su podrazumevali da je pisanje književne istorije privilegovan akademski posao, bez ozbiljnih praktičnih rizika. Zanimljivo je da njihov optimizam nije umanjila ni jasna svest o tesnoj vezi između uobličavanja književne istorije i konkretnih političkih interesa.⁹⁷

96 Jovan Deretić, *Istorija srpske književnosti* (Beograd: Prosveta, 2003). O 'celovitosti' te istorije, kao i o drugim njenim aspektima, vidi Dejan Ilić, "Turska i Toskana", u *Osam i po ogleda...*, str. 231–254.

97 Linda Hutcheon i Mario J. Valdés (ur.), *Rethinking Literary History. A Dialogue on Theory* (New York: Oxford University Press, 2002).

Tako jedna od učesnica u raspravi, Linda Hutcheon bez ustezanja – i, naravno, s dobrim razlozima – tvrdi da svaka verzija priče o prošlosti, neminovno ispričana iz perspektive sadašnjosti, ima veze sa kulturnim autoritetima, a time i političkim interesima koji se legitimišu nekom vrstom ‘identitetske politike’. Ona dakle ne sumnja da “književna istorija neminovno služi političkim interesima”, i dodaje da su to obično interesi nacionalne države.⁹⁸ Budući da je “književnost označitelj nacionalnog identiteta”, objašnjava Hutcheon, ona lako “može biti upotrebljena za nacionalističke svrhe”.⁹⁹ Pa ipak, Hutcheon smatra da nekim svojim svojstvima književna istorija ipak izmiče nacionalističkim – ali ne i identitetskim – svrhama. Svoj optimizam u pogledu na kapacitete književne historiografije ona crpi iz uvida u dublju strukturu nacionalnog modela književne istorije. Za Hutcheon nije najbitnije to što nacionalni model književne istorije počiva uglavnom na etničkoj i jezičkoj čistoći,¹⁰⁰ te stoga isključuje marginalizovane grupe, već to što se narativni okvir nacionalne književnosti i same nacije predstavlja kao prirodan i neprekinut razvoj. Stoga sam model može poslužiti i u utopijske ili intervencionističke svrhe. Naime, razvojni narativ nacionalnog modela književnosti pruža sliku progressa koja je potrebna za podupiranje i realizaciju ciljeva koje zagovaraju i intervencionističke politike.¹⁰¹

Zanimljiv je misaoni zaokret koji pravi Hutcheon. Budući da nacionalni model književne istorije počiva na razvojnom narativu, on neposredno povezuje književnost sa “specifičnom ‘svrhom’ ili *telosom* kulturne legitimnosti”.¹⁰² Ta legitimnost je dvostruka. Prvo, ona se sastoji od uspostavljanja analogije između razvoja nacionalne književnosti i same nacije: kao što se jedna nacionalna književnost s vremenom razvija i postaje sve složenija i repsektabilnija, tako i nacija sazreva “od svojih utemeljujućih početaka do *telosa* svoje političke apoteoze”, to jest stvaranja nacionalne države. Drugo, iako je svesna da se “*telos* političke apoteoze” ostvaruje na štetu isključenih grupa, za Hutcheon je ipak bitnije da istakne kako književne istorije stvaranjem slike o kontinuitetu ujedno pružaju i legitimitet.¹⁰³ Tako se legitimaćijski obrazac sastoji od uspostavljanja analogije i konstrukcije kontinuiteta: na-

197

98 Linda Hutcheon, “Rethinking the National Model”, u L. Hutcheon i M. J. Valdés (ur.), *Rethinking Literary History...*, str. 6.

99 Ibid., str. 14.

100 Ibid., str. 3.

101 Ibid., str. 7.

102 Ibid., str. 5.

103 Ibid., str. 7.

cija je isto što i njena književnost, te književni kontinuitet svedoči o nacionalnom kontinuitetu.¹⁰⁴ Ta dva elementa čine osnovu za misaoni skok koji pravi Hutcheon: razvojni narativni model i identitetska analogija koju on implicira izlaze u susret potrebama istoričara iz marginalizovanih grupa, koji bi da

otkriju i dokumentuju kulturnu baštinu, a onda i da joj daju svoj doprinos i osiguraju budućnost: sama struktura jedne takve književne istorije omogućava im da predstave progresivističke namere svojih političkih programa. Njihov istraživački rad oblikovan je tako da identifikuje, prevrednuje i onda institucionalizuje korisnu prošlost – dakle prošlost koja je korisna za budućnost, za intervencionističke, a ne za čisto konzervacijske (ili, kad smo već kod toga, konzervativne) svrhe.¹⁰⁵

Dakle, legitimnost koja proističe iz identitetske analogije i narativne, teleološke konstrukcije kontinuiteta sa zapretenom, pa otkrivenom baštinom, neophodna je za postizanje ideološkog konsenzusa o utopijskim projekcijama i intervencionističkim ciljevima, kao što je nekada bila potrebna da se opravda stvaranje nacionalne države. Zato su takav narativ, koji je prvo ponudio nacionalni model književne istorije, odnedavno prisvojili i književni istoričari feminističke, etničke, afro-američke, i gej, lezbijske i kvir (*queer*) provenijencije.

Međutim, čitavo teorijsko pregnuće, koje je Hutcheon preduzela ne bi li objasnila izbor metodološke paradigme književnih istoričara iz marginalizovanih grupa – dakle njihovo preotimanje upravo onog modela koji je poslužio kao matrica za njihovu marginalizaciju – ostaje ipak nezaokruženo i prilično sporno. Naravno, Hutcheon je odlična književna kritičarka i svesna je problema koji se javljaju u njenoj analizi:

Podešavanje takvog legitimacijskog nacionalnog (nacionalističkog) modela drugačijim, iako srodnim svrhama identitetskih politika, povlači sa sobom ozbiljne opasnosti. Najočiglednija je u vezi sa osnovnom odlukom: kako će grupa odrediti sebe? Kako će povući svoje granice? Jer, jasno je, povući ih

104 O tome kako ova logika funkcioniše u istorijskim prikazima srednjovekovne srpske književnosti Dimitrija Bogdanovića, vidi D. Ilić, "Kruna od trnja". O legitimaciji nacije posredstvom srpske književne istorije, vidi D. Ilić, "Turska i Toskana".

105 L. Hutcheon, "Rethinking...", str. 11.

mora. Da bi utvrdila identitet, grupa mora biti inkluzivna (jer se tako formira zajednica), ali i ekskluzivna (jer se tako razlikuje od drugih grupa), i tu leži problem.¹⁰⁶

Međutim, legitimacijski aspekti teleološkog narativa nacionalnog modela nisu ugroženi samo neprilikama koje izaziva utvrđivanje granica. Ključno je zapravo pitanje da li je Hutcheon mogla – da li je uopšte moguće – predložiti drugačiju legitimacijsku matricu. Ostanemo li u okvirima (srpske) književne historiografije, pitanje glasi: mogu li istoričari književnosti izbeći zahtev identitetskih politika, posebno u društvima u kojima se te politike ispoljavaju izrazito agresivno? Može li književna istorija raditi protiv postizanja ideološkog konsenzusa i osporiti legitimnost postojećih nacionalnih identitetskih projekcija. Da li se mogu zamisliti istorijski narativi drugačiji od onih koji teže uspostavljanju ‘čistog’ – jezičkog, etničkog, bilo kog – kontinuiteta sa ‘počecima’. To pitanje postaje izuzetno važno kada su počeci ili krajnje svrhe traumatični.

Svoj nedvosmisleni optimizam u pogledu na mogućnosti književne historiografije, Hutcheon demonstrira upravo kada govori o traumatičnim počecima postkolonijalnih nacija. Za razliku od drugih, postkolonijalne nacije – bar u književnoistorijskom smislu – ne temelje se na sećanjima na junačka dela i slavne početke; one su, naprotiv, obeležene proživljenom i zapamćenom traumom imperije i reakcijom na to iskustvo. Iako je svesna da trauma na razne načine pogađa i počiniocima, saradnicima i posmatračima, Hutcheon najviše zanimaju posledice traume na žrtve.¹⁰⁷ To joj onda daje povod da progovori o “nepresušnoj snazi teleoloških narativa književne istorije”: te narative ona shvata kao “nužan oblik ‘izlečenja svedočenjem’ o proživljenoj traumi”, to jest kao “kolektivne narative koji oporavak čine mogućim”.¹⁰⁸

Svrhu književne istorije Hutcheon očito konceptualizuje kao legitimisanje utopijskih ili progresivističkih namera, među koje – pored formiranja nacionalne države – možemo svrstati i *oporavak*. Legitimisanje se sastoji od uspostavljanja kontinuiteta sa pronađenim/izabranim/nametnutim počecima. Čak i kada su diskontinuiteti očiti, umesto da govori o razorenim zajednicama, Hutcheon bira da govori o izgradnji novih zajednica, implicirajući kontinuitet kroz pamćenje traume. Međutim, na traumu kao na novi početak ne mora se gledati isključivo iz perspektive žrtava.

106 Ibid., str. 10.

107 Ibid., str. 20.

108 Hutcheon, “Rethinking...”, p. 23.

Pitanje je, razume se, kako izgleda trauma iz perspektive počinitelja. Drugim rečima, koji je narativni model u vezi sa traumom prikladan za književnu istoriju kulture saučesnika? Kakva je legitimacijska vrednost kontinuiteta unutar jedne takve kulture? Dalje, kako konceptualizovati istoriju književnosti koja pretihodi traumi, to jest zločinu? Prema metodološkoj paradigmi nacionalnog modela književne istorije, moguće je tvrditi da postojeća dela srpske književne historiografije je treba čitati kao legitimacijske instrumente za postizanje idološkog konsenzusa oko ostvarenja *telosa* srpske “političke apoteoze”, koje se na kraju ispostavilo kao traumatično i za žrtve i za počiniocce. Ukoliko gradimo na premisama metodološke paradigme nacionalnog modela književne istorije, moramo ispuniti dva zahteva: ta istorija mora ukazati na književnoistorijske obrasce koji su legitimisali procese čiji su ishodi bili traumatični; ona mora prevrednovati i osporiti te obrasce i tako stvoriti prostor za uspostavljanje novih obrazaca.

2. Šta je na horizontu

Za razliku od dobroćudne Hutcheon, Mario J. Valdés ističe da književne istorije nude mnoštvo dokaza da je “identitetska politika rat rečima”; u tom ratu književne istorije su poput arsenala predstava, simbola i pojmova o pripadanju, kojima se raspolaze u nadmetanju za političku prevlast.¹⁰⁹ Drugim rečima, književne istorije su za svoje korisnike izvor legitimnosti baštine kojoj oni pripadaju: one tu baštinu istovremeno stvaraju i legitimišu je kao predmet privrženosti i identifikacije.¹¹⁰ Valdés smatra da se taj rat rečima ne može izbeći, pa je zato bitno da književni istoričari budu svesni da u njemu aktivno učestvuju. Stoga uspešne književne istorije treba u obzir da uzmu i procese stvaranja, kretanja i recepcije simboličkih dobara, jer se tim procesima utvrđuju kulturni identiteti, to jest ko pripada jednoj baštini i šta tu baštinu predstavlja.¹¹¹

Valdés zagovara hermeneutički pristup književnoj istoriji, koji, ako se dosledno primeni, nadilazi ograničenja metodološke paradigme nacionalnog modela književne istorije. Dok tradicionalni model književne istorije sputava, ponavlja i institucionalizuje pisanje o prošlosti, uspešna književna istorija nas informiše o književnosti iz prošlosti i kontekstualizuje je unutar jedne književne kulture.¹¹²

109 Mario J. Valdés, “Rethinking the History of Literary History”, u: L. Hutcheon i M. J. Valdés (ur.), *Rethinking Literary History...*, str. 66.

110 Ibid., str. 65.

111 Ibid., str. 73.

112 Ibid., str. 68.

Hermeneutički izlaz iz stega nacionalne paradigme Valdés pronalazi na burdijeovskom tragu konceptualizacije književnog polja.¹¹³ Istoričar književnosti, prema Valdésu, treba da utvrdi odnos između eksplicitnih namera autora i ostvarenja tih namera unutar dela, u njegovoj intencionalnosti kao kulturnog artefakta. No, te namere ostvaruju se unutar konteksta autorove zajednice. Taj kontekst čine materijalni i institucionalni uslovi književnog života, koje Valdés naziva književnom kulturom. Stoga “književna istorijska istina nije ni u tačnom predstavljanju autorovih namera ni u detaljnoj analizi samoga dela, nego u kretanju između ta dva pola, koje se može potpuno opisati u kontekstu autorove zajednice”.¹¹⁴ Tako istorija književnosti nužno postaje i istorija književne historiografije i kritike. Obraćanjem pažnje na namere autora i njegovu zajednicu, ona takođe iskoračuje i iz okvira nacionalne paradigme: prvo, očito je da se autorova zajednica ne mora poklopiti – kao što se uglavnom i ne poklapa – sa jezičkim, etničkim ili nacionalnim granicama; drugo, očito je da autorova – dakle lična – zajednica ima prioritet nad svim drugim – uglavnom kolektivnim – zamislivim zajednicama u formiranju značenja njegovog dela.

Zbog svega toga, od neke nove srpske književne istorije s pravom bi moglo da se očekuje da ispriča i priču o kontinuitetu kolektiva, i to ne zato da bi ponovo potvrdila poznatu legitimacijsku matricu, nego da bi pokazala kako je taj kontinuitet konstruisan, u ime kojih vrednosti i načela, i zarad kojih ciljeva, i šta je sve, prilikom utvrđivanja identiteta, odbačeno kao neupotrebljiv građevinski materijal, te šta je sve porušeno upotrebljenom građom.

201

113 Podsetimo se, Pierre Bourdieu smatra da književne istorije nikada ne ispune do kraja svoj zadatak, jer čak i kada nisu rutinske monografije, ne uspevaju da objasne književna dela, čije je značenje uvek izvan samih tih dela, uronjeno u objektivne odnose koji čine polje književnosti. Vidi Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*, priredio Randal Johnson (Cambridge: Polity Press, 1993); posebno str. 29–30

114 Valdés, “Rethinking...”, str. 64.

