

REF C

3 MORALNE OSNOVE IZGRADNJE MIRA

Nenad Dimitrijević

13 TEŠKI TERET PROŠLOSTI: TUMAČENJE POLJSKO-JEVREJSKIH
ODNOSA JANA TOMAŠA GROSA

Milan Subotić

97 MIŠ TOMA

Ursula K. Legvin

103 DA LI SE ŠKOLA USUĐUJE DA IZGRADI NOV
DRUŠTVENI POREDAK?

Džordž S. Kaunts

127 KREACIONIZAM U DRŽAVNIM ŠKOLAMA

Robert Penok

HUMANISTIKA U TRANZICIJI

155 KOVAČICA, 14–17. JUL, 2016.

159 ŠTA JE NOVO U NOVIM MEDIJIMA?

Snježana Milivojević

173 EPISTOKRATIJA OBRAZOVANIH ILI OBRAZOVANJE
ZA DEMOKRATIJU?

Biljana Đorđević

193 “ČUVAJTE SE UMETNIKA, ONI SE POZNAJU SA SVIM KLASAMA!”

Branislav Dimitrijević

207 UČIONICA: MESTO DELIBERACIJE ILI (DRUŠTVENE) PROMENE?

Ana Kolarić

- 221 ANDREVLJE, 13–16. JUL, 2017.
- 225 O USTAVU I DEMOKRATIJ
Nenad Dimitrijević
- 235 KAKO SE REKONSTITUIŠE NAROD:
MODELI OBLIKOVANJA KOLEKTIVNE VOLJE
U AGONISTIČKOJ DEMOKRATIJ
Biljana Đorđević
- 247 ŠTA PRAVILA NE MOGU:
BELI LISTIĆI KAO POVLAČENJE PRISTANKA
Rastislav Dinić
-
- 273 ROD I MIGRACIJA U POSTJUGOSLOVENSKOJ KNJIŽEVNOSTI
KAO TRANSNACIONALNOJ KNJIŽEVNOSTI
Jasmina Lukić
- 293 PROTOJEREJIČNA PRIČA
Nenad Veličković
- 309 TRADICIJA I PROSTITUCIJA. KRITIČKI PRIKAZ KNJIGE
“KATA NESIBA I KOMENTARI”
Dara Šljukić
-
- 325 ZAŠTO POPULIZAM?
Rodžers Brubejker
-
- 365 KNJIGA O KREKETIMA
Silvija Plat

Izdavač: “Fabrika knjiga”, Beograd, 22 oktobra 17
+381 (0) 69 3371 583, www.fabrikaknjiga.co.rs, fabrikaknjiga@sezampro.rs
Urednici: Aleksandra Bajazetov, Dejan Ilić, Slavica Miletić
Glavni i odgovorni urednik: Dejan Ilić
Grafčko oblikovanje: Olivera Batajić Sretenović
Kompjuterska obrada: Tanja Valjarević

Ovaj broj napravljen je u saradnji sa Grupom 484.

ISSN: 0354-5288

MORALNE OSNOVE IZGRADNJE MIRA^I

NENAD DIMITRIJEVIĆ

O kupili smo se da razgovaramo o politikama izgradnje mira i najboljim mehanizmima tranzicione pravde za region. Ova tema našeg skupa mogla bi neobaveštenog posmatrača dovesti u nedoumicu. Ratovi u Bosni i Hrvatskoj završeni su pre više od 20 godina, rat na Kosovu završen je pre 18 godina, oružani sukob u Makedoniji dogodio se pre 16 godina. Ako konsultujete komparativno znanje o postkonfliktnim društvima, ili pogledate akademske tekstove o izgradnji mira i tranzicionoj pravdi (a ima ih strašno mnogo), videćete da se gotovo bez izuzetka insistira na tome da su ovo vanredni mehanizmi koje valja početi primenjivati odmah nakon sukoba. Njihov je cilj da uspostave jedno stanje normalnosti u kome za takvim mehanizmima više neće biti potrebe. Izgradnja mira i tranziciona pravda dakle stoje u odnosu radikalnog diskontinuiteta kako prema kompromitovanoj prošlosti, tako i prema projektovanom pravednom društvu: ovaj tip procesa raskida sa onim što je bilo loše, a njegovi mehanizmi prestali bi da se primenjuju kad se demokratska normalnost stabilizuje.

Naravno, ovim ne želim negirati kako je reč o procesima koji mogu trajati. Johan Galtung je bio u pravu: valja razlikovati negativni mir, kao puko odsustvo oružanog konflikta i nasilja, od pozitivnog mira, koji upućuje na reorganizaciju društva na načelima jednakosti i pravde. Zato Galtung uvodi onu poznatu razliku između tri tipa procesa: okončanje sukoba (*peacemaking*), održanje mira i razdvajanje zaraćenih strana (*peacekeeping*), te izgradnja mira (*peacebuilding*). Demokratski mir gradi se na učenju iz negativnih iskustava konflikta i stradanja. Izgradnja

^I Uvodno izlaganje na konferenciji “Politike izgradnje mira u regiji: opterećenja prošlosti i vizije budućnosti”, Sarajevo, 19-21. oktobar, 2017.

mira, veli Galtung, sastoji se od rekonstrukcije društva i države na način koji će omogućiti uklanjanje uzroka sukoba. Naglasak je na garantijama političke, pravne i socijalne zaštite grupa koje su u sukobu bile meta nasilja. Neophodno je takođe izgraditi mehanizme i afirmisati vrednosti koje ćemo moći efektivno da koristimo kao sredstva odbrane mira ako se nađemo u situaciji koja pretili obnovom konflikta.

I okončanje sukoba i održanje mira kod nas su se odvijali uz posredovanje međunarodne zajednice. Setimo se kako su sukobi zaustavljeni; setimo se potom Dejtonskog sporazuma, Rezolucije br. 1037 kojom je uspostavljen UNTAES u Hrvatskoj, Rezolucije br. 1244 o Kosovu, Ohridskog sporazuma u Makedoniji. Možemo pretpostaviti da je namera međunarodne zajednice bila da ovim aktima pripremi okvir za izgradnju mira: oni su hteli da nam pomognu da uspostavimo demokratski poredak zasnovan na vladavini prava i socijalnoj pravdi; poredak u kome neće vladati politička samovolja lokalnih moćnika; u kome će građani i grupe biti ravnopravni, uz uzajamno priznanje i poštovanje; poredak, konačno, u kome će građani i grupe biti ujedinjeni oko stava da loša prošlost ne sme da se ponovi.

4 Ali, to se nije dogodilo. Nešto je nakon rata nastavilo po zlu, i mi smo danas ovde: u stanju primirja, ili prekida vatre, onoga što Galtung zove *peacekeeping*. To je naročito vidljivo u ovoj zemlji, u Bosni i Hercegovini, ali i u Srbiji. Mi smo daleko od civilnog demokratskog mira, pa utoliko naše okupljanje ima puno smisla.

Dakle, mislim da, uz sav oprez, možemo govoriti o neuspehu politika izgradnje mira i tranzicije pravde u zemljama regiona. Rado bih govorio o žalostnim rezultatima primene mehanizama tranzicije pravde u Srbiji, ali to nije moja tema večeras. Reći ću samo da je neophodno proučavati ove (domaće i međunarodne) mehanizme, te tragati za načinima njihovog unapređenja. Podjednako je važno istrajati na ispitivanju uzroka konflikta. Treba da znamo šta se, zašto i kako dogodilo: ako ne razumemo prošlost, povećavamo rizik ponavljanja onoga što je bilo loše.

Ovaj neuspeh možda nam omogućava da zaključimo kako izgradnja mira zahteva zajednički rad zemalja regiona. Dokument UN Agenda za mir (1992) kaže da "strategije izgradnje mira moraju biti koherentne i prilagođene specifičnim potrebama date zemlje". Agenda pominje i "izgradnju mirnodopskih uzajamno korisnih veza među državama koje su do juče ratovale". Ovu formulu kod nas treba malo promeniti, tako da glasi "strategije izgradnje mira moraju biti koherentne i prilagođene specifičnim potrebama koje su određene nasleđem zločina i posebno potrebama žrtava".

Znam da ideja o zajedničkom radu ne deluje realno. Prošlost uznemiruje, stvara nelagodu. To važi za mnoge i različite ljude, grupe ili institucije: i one koji su spremni da se suoče s prošlošću u njenoj punoj grozoti, i one koji je poriču;

prošlost uznemiruje i žrtve i članove njihovih grupa, na jednoj strani, i počinioce i članove njihove grupe na drugoj; i “obične ljude” koji su podržavali stari režim i one moralno ispravne osobe koje su se borile protiv njega. Prošlost uznemiruje i sve naše političke elite, ali i međunarodnu zajednicu.

Pogledajte sad dominantne odgovore na izazov loše prošlosti. Govoriću pre svega o Srbiji. Možemo identifikovati dve blisko povezane strategije i prakse: nazvaću ih politikom poricanja i kulturom poricanja. Pogrešno je misliti da političke elite nemaju interes da se bave prošlošću. Njihov interes, na kome vredno rade, jeste da nam serviraju i nametnu ideološki izobličene verzije prošlosti. Mi smo zarobljeni u diskursu ideološkog inženjeringa koji istrajava na opravdanju zločina, kreirajući prošlost koje nikad nije bilo, i namećući ovu mitologiju kao osnovu identiteta društva i zajednice. Vladajući koriste državne aparate da nas drže u stanju ni rata ni mira, proizvodeći uvek iznova samo mržnju, predrasude i strah. Politički orkestrirana histerija kombinuje se sa politički nametnutim ćutanjem. U Srbiji primera ima mnogo, neću ih navoditi.

Drugo, prošlost je duboko uznemirujuća i na nivou kulture svakodnevnog života. Posledice rata i masovnog zločina stavljaju sve ljude pred teška iskušenja. Mi nismo uvek spremni da se suočimo sa činjenicama, zato što bi to za mnoge među nama značilo suočavanje sa zlom sa kojim smo na različite načine povezani. Doista, ako pogledamo empirijske studije, istorijska, kulturna i psihološka istraživanja, videćemo da je hinjeno neznanje masovna odbrambena reakcija kako za vreme zločina, tako i posle pada zločinačkog režima. Ovo se poricanje pojavljuje u najraznovrsnijim oblicima, i o tome opet postoji obimna literatura. Postoje i veoma raznovrsna teorijska tumačenja i praktični predlozi kako se ovakvo stanje poricanja može i treba tretirati.

Naša realnost potvrđuje pogrešnost dve teze koje pretenduju na teorijsku valjanost. Prva teza protivi se vanrednim merama izgradnje mira i tranzicione pravde. Prigovor polazi od elementarnog uvida: ništa što je bilo ne može se promeniti (ne možemo učiniti da nedavnih ratova ne bude, pobijene ne možemo vratiti u život, silovane ne možemo poštediti užasa koji im se dogodio, ne možemo poništiti proterivanja, pljačke i nebrojene druge oblike ljudske patnje). Zahtev da se sistematski – pravno, moralno, politički – bavimo teškom prošlošću samo bi odvratio pažnju od stvarno važnih pitanja. Demokratska tranzicija bi trpela. Istovremeno, otvorila bi se bolna pitanja na koja nema ubedljivog odgovora: ko je bio u pravu, ko je pogrešio, ko je kriv, ko je odgovoran itd. Nemoguće je postići sporazum o ovome – rezultat će biti dalje produbljivanje već postojećih teških društvenih, političkih i ideoloških podela. Zato treba da zatvorimo knjigu prošlosti, da prepustimo istoriju profesionalnim istoričarima i da naš pogled odlučno usmerimo unapred.

Drugi prigovor kaže da treba da se bavimo prošlošću, ali predlaže da obrnemo sled koraka. Ovde se veli da je sećanje na zločin najbolnije neposredno posle promene režima. U ovom periodu, snaga 'sirovog', politički i kulturno neposredovanog sećanja toliko je destruktivna da ljudi naprosto nisu u stanju da se na reflektivan način suoče sa onim što je bilo. Moralno i politički dezorijentisani, socijalno degradirani posledicama rata, zarobljeni egzistencijalnom nesigurnošću i strahom, ljudi okreću leđa jučerašnjim užasima. Zato treba pričekati sa suočavanjem sa prošlošću dok se ne ispune neki civilizacijski uslovi: neka se prvo stabilizuju demokratske političke institucije, uvreži se demokratska politička kultura i uspostavi jedan nivo socijalnog i ekonomskog blagostanja. U međuvremenu ćemo se odmaći od vremena zločina, pa ni emocije neće više biti tako jake. Bićemo u stanju da se racionalno suočimo s prošlošću.

Ovi argumenti kod nas ne funkcionišu.

Nasleđe nedavnih događaja je deo naše sadašnjosti i ono se ne može ukloniti iz javne sfere političkom odlukom. Ko traži da zatvorimo knjigu prošlosti i okrenemo se boljoj budućnosti odbija da se suoči s realnošću. Jučerašnji masovni zločin nikakvom se odlukom ne može pretvoriti u arheološki nalaz koji ne bi bio važan za naš današnji život. Na stranu što jedna ovakva odluka praktično rehabilituje 6 zločince. Jer, nemojmo nikada zaboraviti, nakon sukoba koji je razorio društvo i političku zajednicu, ali i pravni režim, pitanja o tome šta je zločin i ko je zločinac su u prvom koraku politička pitanja.

Argument koji obrće sled koraka – prvo demokratska normalnost pa onda suočavanje s prošlošću – pogrešan je na dva osnovna načina. Prvo, on pogrešno pretpostavlja da vreme leči rane. Drugo, iako je tačno da su ljudi odmah posle sukoba devastirani i da su skloni bežanju od istine, ideja o obrtanju sleda nema mnogo osnova. Ovih dvadeset godina pokazali su nam da bez otvorenog suočavanja s prošlošću za nas ne može biti civilnog mira i demokratije, odnosno normalnog života. Mi u Bosni i Srbiji već dvadeset godina živimo u skladu s ideološkim, političkim i kulturnim matricama koje su definisane zločinom. Naša su društva u stanju zamrznutog sukoba i moralne konfuzije. To je direktan izvod odbijanja da se na pravi način i na vreme suočimo. Mi se ne bavimo prošlošću, ali se prošlost bavi nama. U Srbiji možete bez mnogo brige za posledice reći da Sarajevo nije nikad bilo pod opsadom ili da se srpski zločini ako ih je i bilo mogu opravdati. Ali probajte da zločin nazovete zločinom, izađite u javnost da obeležite godišnjicu Srebrenice ili Prijedora, organizujte izložbu slika koja svedoči o ubijanju nevinih i izložićete se pogibelji.

Još su mnogo gori oni koji svesno rade na falsifikovanju prošlosti i sadašnjosti. Ovde se u prvom koraku lažno predstavlja ono što se dogodilo; u na-

rednom koraku se ova 'istorija' politički i kulturno instrumentalizuje, kako bi se falsifikovani pogled unazad, ideološki promovisano mitsko sećanje, afirmisao kao stub kolektivnog identiteta. Kultura i politika laži postaju noseći obrasci zajedničkog života, proizvodeći razorne moralne i praktično-političke posledice. Takva odluka rezultira prvo jednim negativnim stavom: jučerašnji zločini nisu važni; stoga se žrtve danas, nakon promene režima, ne kvalifikuju za pravdu.

Drugi izvod je pozitivan, i zahteva delanje: mitsko sećanje valja afirmirati. To je ta praktično-politička i kulturna afirmacija zločina koju sam pomenuo: kulturni radnici će se angažovati na merama u rasponu od proglašenja ratnih zločinaca herojima, do kreiranja sistema vrednosti koji ohrabruje predrasude i mržnju prema svemu što ne odgovara nametnutoj verziji nacionalnog interesa. Političari će se pridružiti ovom govoru mržnje ili će ga predvoditi; u parlamentu će se donositi zakoni o materijalnoj pomoći optuženima pred haškim tribunalom; predsednik republike će pisati britanskoj kraljici, tražeći od nje da utiče na britansku vladu da povuče predlog rezolucije o Srebrenici; sud će rehabilitovati Dražu Mihailovića. Politička represija, ideološka manipulacija, svesne laži, nesvesna iskrivljavanja i samoodbrambeni konstrukti integrišu se u složenu mrežu formalnih i neformalnih normi i institucija kojima se stabilizuje stanje apatije, ravnodušnosti i moralne neosetljivosti.

7

Ukratko, odbijajući da se suočimo sa zločinima i njihovim posledicama, mi biramo da ostanemo u ratnom stanju. Propuštajući da osudimo jučerašnja zlodela, mi impliciramo da zločina nije ni bilo, odnosno da se ono što se dogodilo može razumeti i opravdati. Čekajući bolje vreme za suočavanje, mi praktično čuvamo obrasce razumevanja ispravnog i pogrešnog, dobra i zla, pravde i nepravde, formirane pod starim režimom.

To je naša realnost. I ova se realnost doima toliko duboko ukorenjenom da svaka alternativna ideja izgleda kao naivna utopija. Mi kojima je stalo do civilizovanog mira, demokratije, pravde i ljudskog dostojanstva moramo da nastavimo da se protivimo toj realnosti. Ako ne napravimo iskorak ka razgovoru o zločinu – međudržavnom, međudruštvenom, međunacionalnom, međuljudskom razgovoru – ostaćemo da tavorimo kao robovi prošlosti koja odbija da prođe. Zato su opcije za naša društva veoma sužene i neophodno ih je sagledati u njihovoj ogoljenosti.

Nije reč samo o tome da se od prošlosti ne može pobeći. Ono što se desilo je takvog karaktera da ne sme biti zaboravljeno. Sama činjenica da su određena nedela počinjena – da je bilo moguće da se takve stvari dogode – zahteva da se bavimo prošlošću. Moramo razmišljati o prošlim zverstvima i moramo ih osuditi. I dok je tužna istina da većina ovih nepravdi ne može biti ispravljena, moramo shvatiti

da naš povratak civilizovanoj normalnosti zavisi od naše spremnosti i sposobnosti da prepoznamo i prihvatimo neprijatne istine i da od njih napravimo smernice za naše akcije. Jedan način da se to izrazi je da kažemo da nam je potrebna zajednička kultura i zajednička politika sećanja.

U prvom koraku treba da pođemo od onoga što nam je nesumnjivo zajedničko. Zajednički nam je život sa teškim nasleđem prošlosti. To je teško nasleđe kompleksno, ali u njegovom jezgru uvek ostaje činjenica masovnog zločina, odnosno činjenica nasilne smrti velikog broja nevinih ljudi.

Izgleda da je ovaj prvi korak – prihvatanje temeljne istine o zločinu – teško učiniti zbog onoga što nas razdvaja. Naši doživljaji zločina se razlikuju, na ličnom, grupnom i političkom nivou. Ne radi se samo o dominantnim politikama i kulturama. Govorimo o žrtvama, preživelim, o onima koji danas pate od posledica zločina; govorimo takođe o počinioćima, pomagaćima, posmatračima, o ‘običnim ljudima’ posle moralne katastrofe. Ovo su individualni i kolektini aspekti identiteta koji su uobličeni u sukobu. Razmišljati o kulturi i politici ovladavanja prošlošću u postjugoslovenskom ‘prostoru sećanja’ znači razmišljati o ljudima, grupama i političkim zajednicama čije su pozicije bitno različite. Ali bilo bi pogrešno odavde izvesti relativistički zaključak da svako ima svoju istinu. Tačno je da ljudi, grupe i političke zajednice trpe posledice zločina na različite načine. Ipak, mi možemo i moramo identifikovati postzločinačka prava i dužnosti. Ovome ću se još vratiti.

Ponoviću, očigledno je da vreme ne leči rane. Emocije koje vidite na javnoj sceni u našim zemljama jake su i sirove, kao da je rat završen juče: tuga, patnja, osećanje poniženosti, nepoverenje, ali i mržnja, histerija, neosetljivost za patnje “onih drugih”, strah. Negativne emocije onih koji dele grupni i politički identitet sa počinioćima možda mogu da objasnim kao rezultat ideološke manipulacije strahom i predrasudama. Da objasnim mogu da probam, da opravdam ne mogu. Ne može biti opravdanja ako neko negira ili relativizuje Srebrenicu, prećutkuje Prijedor, reaguje besom na fotografije pobijenih civila u Bijeljini ili reaguje nasiljem na javni nastup Žena u crnom na nekom beogradskom trgu.

Rizikujući da mi kažete kako moralistički pojednostavljujem jednu tešku i kontroverznu istoriju i sadašnjost, želeo bih da ponudim moje razumevanje prvog neophodnog koraka za zajednički rad na prošlosti. Tumačenje što ga nudim je nekompletno, vrednosno utemeljeno i ne pretenduje na naučnu neutralnost. Ali verujem da analitički ipak može da se brani. Kako vam mogu pokazati da ovo za šta se zalažem nije nikakav moralistički idealizam? Tvrdiću jednostavno da je reč o onome što se ponekad naziva pitanjem praktičnog morala: dok ne naučimo i dok javno ne afirmišemo razliku između dobra i zla, ne možemo postati normalni građani. Jedno-

stavno, moralna pitanja mogu nam se činiti apstraktnim samo ako je moralni kontekst stabilizovan i prihvaćen. Ako, međutim, u društvu postoje sukobi oko elementarnog smisla kategorija ispravnog, dobrog i pravednog ponašanja, moralna pitanja dobijaju neposredno politički karakter, kao pitanja o okviru u kome ćemo živeti.

S obzirom na karakter zločina, inicijativa za taj zajednički rad treba da dođe iz Srbije. Fokus mora biti na patnji žrtava. Pokušaću da ovo objasnim.

Evo jedne priče koja me progoni od maja 2015, kad sam bio na jednom drugom skupu u ovom gradu. Amor Mašović, predsednik Instituta za traženje nestalih osoba Bosne i Hercegovine, govorio je o primarnim i sekundarnim masovnim grobnicama. Forenzička definicija je jasna. Primarna grobnica je mesto na kome su ljudi pokopani pošto su pobijeni. Sekundarna grobnica je mesto na koje su preneti i na kome su pokopani ljudski ostaci izvađeni iz primarne grobnice. Zločinci su verovali da će ovom selidbom ljudskih tela zameniti trag o zločinu. U 'dolini grobnica' u Podrinju, žrtve srebreničkog genocida pronađene su u nekih 150 masovnih grobnica, od kojih je preko sedamdeset 'sekundarnih'. Skelet Kadrije Musića, rođenog 1973. godine, ubijenog jula 1995, nije kompletan. DNK analizom do tog maja 2015. bila je identifikovana tek polovina Kadrijinog skeleta. Ta polovina kostiju čoveka starog 22 godine koji se zvao Kadrija pronađena je u pet sekundarnih grobnica, na prostoru od 32 kilometra. Čovek je ubijen i pokopan u masovnu grobnicu; mesecima kasnije, telo je izvađeno iz masovne grobnice raskomadano i bačeno na više od pet gomila.

Mrtve ne možemo vratiti. Ne možemo pomoći da rane zacele, niti da se ljudska patnja ublaži. Ali mi – svi mi koji smo Srbi, i svako od nas ponaosob – moramo da shvatimo da su naši životi moralno oštećeni, i da će tako ostati. Ubice su ubijale u naše ime. Ideološka laž – odbrana srpskog nacionalnog interesa – rezultirala je masovnom nasilnom smrću. Ljudi su pobijeni zbog jednog jedinog razloga, na koji nikako nisu mogli da utiču – zato što nisu bili rođeni kao Srbi. S druge strane, oni koji su ih goloruke poubijali, izabrali su da to urade kao Srbi. Nevini ljudi su pobijeni, i zločinci su učinili sve da pogaze njihovo dostojanstvo, vređajući ih i mrtve, sve zarad nas.

Patnje kojima su žrtve bile izložene i dalje oblikuju identitete onih koji su preživeli, porodica žrtava i čitave grupe. Ove patnje se najčešće ne okončavaju sa promenom režima i otpočinjanjem tranzicije ka normalnosti. Brojna potresna svedočenja potvrđuju da životi mnogih ljudi koji su bili izloženi nasilju ostaju odlučujuće obeleženi preživljenom patnjom i njenim posledicama i nakon što vreme zločina prođe i društvo proglasi povratak u normalnost. Ljudi pate na razne načine. Jon Elster razlikuje materijalne štete ("gubitak nepokretne ili lične svojine"), lične

patnje (“povrede nanese životu, telu ili slobodi”) i neopipljiva trpljenja (“gubitak ili nemanje mogućnosti”).² Dodajem i moralnu patnju. Njen izvor je u najbrutalnijem poricanju ljudskosti kojem su žrtve bile izložene. Setite se onog snimka gde Skorpioni streljaju one dečake. Setite se onog komandira koji šalje jednog od vojnika da donese novu bateriju za kameru, kako bi se sve lepo zabeležilo. Setite se veselih šala koje vojnici prave na račun te dece.

U moralnom smislu, patnja kojoj su žrtve bile izložene pokazuje nam da je zločin negirao neke elementarne norme kojima se rukovodi ljudsko zajedništvo: ubiti drugo ljudsko biće, podvrgnuti ga torturi ili izgladnjavanju, silovati, proterivati, ili na druge načine ponižavati i povređivati, apsolutno je pogrešno i nebranjivo ponašanje. Ovo nije mišljenje ili stav – radi se o jednoj objektivnoj moralnoj činjenici. Ova moralna činjenica nema veze sa uzrocima sukoba, eventualnim opravdanjem rata, istorijskim animozitetima, i slično. Zločin je moralna činjenica čija je bit u nanošenju bezrazložne patnje nevinim ljudima. Zato mi se perspektiva žrtve i njene zajednice čini centralnom u svakom razgovoru o miru, istini i pravdi.

10 Zločin i njegove posledice nameću obavezu da se sećamo. Sećanje se ima sastojati u prihvatanju istine o zločinu i u njenom javnom izricanju. Samo tako možemo uspostaviti smislenu komunikaciju sa onima koji su bili mete zločina. I nemojmo zaboraviti: žrtve ne mogu da biraju između zaborava i sećanja, između normalnog života i patnje. Više od 500 dece mlađe od 15 godina ubijeno je u ovom gradu tokom opsade. Većina nas ne zna ništa o toj deci, o njihovim životima pre nasilne smrti. Ali znamo da su oni bili ljudska bića i morali bismo da pretpostavimo da je život svakog od njih bio podjednako važan kao i životi nas koji smo danas još ovde. Njihovi roditelji, oni koji su još s nama, verovatno žive u prošlosti, sećajući se svoje dece. Oni nemaju izbora.

Za nas koji nismo žrtve, ali koji smo na različite načine povezani sa zločinom kao da postoji izbor. Mi odlučujemo kako ćemo se sećati i kako ćemo vrednovati ono što se dogodilo juče. Verujem da se jedini ispravan pristup sastoji u tome da prihvatimo da je prošlost u kojoj su nevini ljudi pobijeni naša prošlost, te da postavimo neka pitanja. Kako treba da živimo posle takvih događaja? Šta treba da mislimo i osećamo prema onome što se događalo? Šta treba da učinimo? Kako treba da se odnosimo prema drugim ljudima, posebno prema onima koji pripadaju grupama koje su bile predmet napada? Naši odgovori mogu biti ispravni ili pogrešni.

Ponovo, mrtve ne možemo vratiti. Nepromenljivost ove činjenice kreira našu “obavezu da svedočimo o odsustvu žrtava”. Odsutne su osobe koje su ubijene,

2 Jon Elster, *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi* (Beograd: Beogradski krug, 2005), 264.

a koje bi bile danas s nama da im nije poreknuto pravo na život. Činjenica da njih nema ne može voditi zaključku da njihovi životi nisu bili važni. Oni nisu uradili ništa da zasluže nasilnu smrt.

Ako ćutimo ili poričemo, preživeli će naš stav razumeti ne samo kao naš odnos prema prošlosti, nego i kao naš odnos prema sadašnjosti – kao poruku da se u našem stavu prema njima ništa nije promenilo, da ih mi i dalje ne priznajemo kao moralno ravnopravne osobe. Ponižavajuće je ako ti ljudi moraju da žive u svetu u kome će njihove patnje biti zaboravljene ili proglašene nerelevantnim.

Prvo pitanje tiče se ispravnog emotivnog stava prema ljudskoj patnji. Žrtve zaslužuju naše saosećanje (*compassion*). Saosećanje je emocija različita od sažaljenja (*pity*). Hannah Arendt je definisala saosećanje kao “sposobnost da patimo sa drugima”.³ Mi moramo da pokažemo empatiju i solidarnost sa žrtvama. Posle zločina, ova sposobnost je bitna za obnovu njihovog ljudskog dostojanstva koje je tako grubo narušeno u prethodnom periodu. Naravno, mi ne možemo nikad do kraja znati kako je to biti žrtva. Zato nam je neophodan jedan nivo opreza kada im se obraćamo. To je naročito važno kad razmišljamo o primeni mehanizama tranzicije pravde i izgradnje mira u kontekstu onoga što se u teoriji zove *victims’ needs*, potrebe žrtava.

Posle zločina, moralna jednakost kao temeljni princip pristojnog društva, mora biti privremeno suspendovana. Na njeno mesto stupa odnos uobličen skupom asimetričnih prava i obaveza. Žrtve i njihova zajednica imaju pravo da zahtevaju odgovarajuću reakciju od strane svih onih koji su na različite načine – uzročno ili identitetski – povezani sa zločinačkim delovanjem. Moralna situacija “nas u zemlji zločinaca” (frazu je Habermasova)⁴ zahteva prikladne odgovore od svakoga od nas. Šta je prikladan odgovor zavisiće od toga kako je neko povezan sa zločinom, ali je središnja tvrdnja da je zločin narušio moralni integritet svakog pripadnika grupe: “Zločin nameće svakom pojedincu obavezu da ponovo proceni svoj identitet.”⁵

Ovde uvodim koncept javnog priznanja (priznanje nije do kraja precizan termin za ono što želim da kažem; engleska reč je *acknowledgment*). Recimo da

3 Hannah Arendt, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1987), 71.

4 Jürgen Habermas, “Warum ein ‘Demokratiepreis’ für Daniel J. Goldhagen? Eine Laudatio”, *Die Zeit*, 12/1997, <http://www.zeit.de/1997/12/historie.txt.19970314.xml>.

5 L. May, “Metaphysical Guilt and Moral Taint”, u Larry May i Stacey Hoffman (ur.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1991), 242.

je reč o obraćanju žrtvama i pripadnicima njihove zajednice. Mi znamo da je zločinjeno u naše ime, ali mi imamo političku i moralnu dužnost da učinimo korak od privatnog znanja do javnog priznanja. Priznanje je čin ili, preciznije, proces odgovora na zločin, kojim se javno prihvata činjenica koju svi privatno dobro znamo: u neposrednoj prošlosti nevini ljudi su pobijeni u naše ime. Mi moramo javno reći 'pogrešili smo'; ovome mora da sledi izjava 'žao nam je'. Ovo se može detaljnije prikazati kroz razliku između priznanja činjeničnog stanja i normativnog priznanja. U ravni činjenica, treba da kažemo: mi znamo da se zločin dogodio; znamo njegove razmere; znamo da su ljudi ubijeni, ponižavani i povređeni; znamo da preživeli pate i danas i spremni smo da saznamo sve ono što nam je još nepoznato, o događajima, o individualnim patnjama, o tome šta od nas očekujete. Znamo da smo povezani sa onim što se dogodilo. Prihvatamo da se ta povezanost ne zaustavlja na granicama naše eventualne uzročne odgovornosti.

Ovome sledi normativno priznanje. Ono se minimalno sastoji od javnog izražavanja sledećih stavova: ono što se dogodilo bilo je loše; nije se smelo dogoditi i ne može se opravdati; nama je žao zbog onoga što se dogodilo; zločin se ne sme prećutkivati, poricati ili umanjivati; spremni smo da učinimo sve što je u našoj moći da afirmišemo istinu i pravdu na način koji bi pomogao žrtvama.

12

Reč je pre o procesu nego li o jednokratnom činu. Žrtve imaju pravo da očekuju ovaj javni izrek od svih nas, zato što im je zlo naneto u ime svih nas. Ako su neki ljudi ubijeni, ili podvrgnuti patnji od strane nekih Srba, u ime svih Srba, samo zato što nisu Srbi, ne možemo očekivati od preživelih da individualizuju njihovo iskustvo i izvor njihove patnje. Oni nisu bili napadnuti kao pojedinci. Posle promene režima, pripadnici napadnute grupe nemaju nikakvog razloga da pretpostave kako vrednosti i stavovi koji su stajali u osnovi odluke da se čine zločini, nisu u jezgru srpske grupne etike. Preživeli nemaju nikakvog razloga da veruju kako smo mi postali bolji ljudi.

Zato je priznanje proces u kome nastojimo da kažemo žrtvama da smo se promenili. To ne činimo kako bismo se predstavili u boljem svetlu. Izvinjavajući se, ja ne očekujem ništa za sebe: ne očekujem oproštaj, niti pomirenje. Radi se tek o naporu da se učini nešto da ljudi koji su bili meta nasilja više nemaju razloga da me se plaše. Tražiti saosećanje za 'nas' jednostavno je moralno pogrešno. Čak i ako se sve ovo što sam rekao približava ideji izvinjenja, pogrešno bi bilo da se nadamo oprost. Naše jedino legitimno očekivanje, ili nada, jeste da će život pripadnika ljudi kojima je zlo naneto posle našeg priznanja možda biti manje mučan.

**TEŠKI TERET
PROŠLOSTI:
TUMAČENJE
POLJSKO-JEVREJSKIH
ODNOSA JANA
TOMAŠA GROSA***

MILAN SUBOTIĆ

U raspravama o aktuelnoj “izbegličkoj krizi” brojni politički, ekonomski, bezbednosni, kulturološki i humanitarni argumenti često su praćeni pozivanjem na istoriju u kojoj se traga za objašnjenjem teškoća u formulisanju jedinstvene evropske politike. Pokušajima postizanja obavezujućeg dogovora o prijemu i rasporedu izbeglica u svim članicama EU prema ustanovljenim kvotama (određenim u skladu sa veličinom, GDP i stopom nezaposlenosti svake od pojedinačnih zemalja) posebno oštro su se suprotstavljale zemlje-članice Višegradske grupe koje su, do nedavno, predstavljale hvaljenu “novu Evropu” koja je svedočila o političkom i ekonomskom uspehu “postsocijalističke tranzicije”. Odnos ovih centralnoevropskih država prema izbeglicama sada se često tumači njihovim “istočnim nasleđem” koje pretil obnavljanjem stare hladnoratovske podele na “dve Evrope”: “Istočnoevropski stavovi prema izbeglicama u Zapadnoj Evropi se sagledavaju u okviru logike postsocijalističke tranzicije – netrpeljivost se smatra pokazateljem da njihovo nastojanje da postanu ‘Zapad’ nije okončano” (Edwards, 2016).¹ Iako odbacivanje

* Studija je nastala u okviru projekta Instituta za evropske studije (br. 149026) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Autor zahvaljuje Justini Pjezinjskoj (Justyna Pierzyńska) na pomoći u jezičkoj redakciji teksta.

¹ “Neočekivano, EU je na dugoj listi zadataka dobila još jedan: pripremu postkomunističkih evropskih država za preuzimanje odgovornosti u obezbeđenju sigurnog utočišta za političke izbeglice koje su u očajnom stanju. To znači da su tolerancija i građanske vrednosti u tim zemljama manje napredovale nego što smo to mislili. Čini se da su neliberalne vrednosti prenete s jedne na drugu generaciju i biće potrebno nešto više od dolaska desetine hiljada onih kojima je potrebno saosećanje i uteha da bi se ovo žalosno stanje stvari promenilo” (Hockenos, 2015).

liberalnih vrednosti, pozivanje na odbranu ugroženog nacionalnog suvereniteta, populizam i vera u autoritarno vođstvo ne krasi samo politiku bivših socijalističkih država, obično se u “komunističkom nasleđu” traži objašnjenje za jačanje političkih sistema “iliberalne demokratije” u “Centralnoj Evropi”.² Ne sporeći uticaj decenija “realnog socijalizma” na političku kulturu ovih društava, čini mi se da njihove političke elite svoju ideološku inspiraciju pre traže i nalaze u međuratnoj epohi “nacionalnog suvereniteta”, nego u periodu vladavine komunističkih partija posle Drugog svetskog rata.³ U svakom slučaju, argument o uticaju prošlosti ima važnu ulogu u kritičkim osvrtima na politiku država koje bi rado zadržale brojne koristi od svog članstva u EU uz istovremeno isticanje zahteva da se omrzruta “briselska birokratija” ne meša u njihove “unutrašnje poslove”.

Na pomenutu asimetriju između “koristi” i “troškova” od članstva u EU ukazao je sociolog i istoričar Jan Tomaš Gros (Jan Tomasz Gross) u jednom kratkom tekstu nastalom u jeku rasprava o izbeglicama, septembra 2015. godine:

14

“Države, uključujući i Poljsku u kojoj sam rođen, i koje su poznatije pod zajedničkim imenom ‘Istočne Evrope’ pokazale su da su netolerantne, iliberalne, ksenofobične i nesposobne da se prisete onog duha solidarnosti koji ih je pre četvrt veka nosio ka slobodi. To su ona ista društva koja su pre i posle sloma komunizma vapile za ‘povratkom u Evropu’, ponosno proklamujući da dele njene vrednosti [...] Od 1989, a posebno od 2004. kada su pristupile

2 Kritički koncept “iliberalne demokratije” koji je definisao Farid Zakarija naglašavajući proces razdvajanja “izborne demokratije” od vrednosti “konstucionalnog liberalizma” (vidi Zakaria, 1997), proširio je i afirmativno prihvatio Viktor Orban u dva programska govora koja je održao 2014. godine: “Mađarska nacija nije prost zbir pojedinaca već zajednica koja treba da se ojača, osnaži i razvije. U tom smislu, *nova država koju gradimo je iliberalna, ne-liberalna država*”, u njoj se liberalne vrednosti ostvaruju samo ako su u skladu sa “posebnim, nacionalnim pristupom”. Tragajući za putevima “rastanka od zapadnoevropskih dogmi” i nalazeći uzor u državama (Rusiji, Turskoj, Kini, Singapuru i Indiji) koje su uspešne, iako nisu liberalne demokratije (pa, “možda ni demokratije”), Orban je naglasio svoje uverenje o mogućnosti “izgradnje iliberalne nacionalne države unutar EU” (vidi Orbán, 2014; 2014a).

3 “Sada Poljska i Mađarska nude toksičnu ideološku mešavinu koja podseća na međuratnu Evropu: antikomunizam i antikapitalizam mogu biti kombinovani i pravdani u ime jednog veoma netolerantnog nacionalizma zasnovanog na hrišćanskim vrednostima koje definitivno određuju ko je pravi Mađar i pravi Poljak” (Müller, 2016).

EU, ove države su imale koristi od obimnih finansijskih sredstava iz evropskih strukturnih i kohezionih fondova. Danas, one nisu voljne da na bilo koji način doprinesu rešavanju najveće izbegličke krize sa kojom se Evropa suočava od Drugog svetskog rata.” (Gross, 2015)

Ne skrivajući emocije, Gros je podsetio na istoriju vekovnih ekonomskih migracija i brojnih talasa političkih emigracija iz istočnoevropskih zemalja koje sada, suočene sa prilivom (drugačijih) izbeglica, nastoje da bodljikavom žicom odbrane svoju etničku jednorodnost i očuvaju kulturnu homogenost.⁴ Pitajući se “*da li istočnoevropljani imaju osećanje srama*”, on je takvom odnosu prema izbeglicama suprotstavio primer politike Nemačke. Nastojeći da ukaže na dublje korene ova dva oprečna odgovora na izbegličku humanitarnu katastrofu, Gros je istakao različit odnos prema sopstvenoj prošlosti u tim državama:

“Kada je rat završen, Nemačka – zbog denacifikatorske politike pobednika i svoje odgovornosti za podsticanje i sprovođenje Holokausta – nije imala drugog izbora nego da pažljivo proradi i savlada [*work through*] svoju ubilačku prošlost. To je bio dug, težak proces ali je nemačko društvo, svesno svojih istorijskih nedela, postalo sposobno da se suoči sa onim moralnim i političkim izazovima koji se pred njega danas postavljaju prilikom izbeglica.” (*Isto*)

15

Istina, “suočavanje sa sopstvenom prošlošću” nije izostalo ni u centralnoevropskim zemljama, ali ono je uglavnom bilo i ostalo usredsređeno na komunističku epohu⁵ tokom koje su, prema raširenom uverenju, tamošnja društva prevashodno bila “žrtve” spolja nametnute (sovjetske) dominacije. Nasuprot tome, proces “kritičkog ovladavanja” prošlošću podrazumevao bi, prema Grosovom mišljenju, takvu tematizaciju (predratne, ratne i posleratne) prošlosti u kojoj bi se, dovodeći u pitanje jednostranu dominaciju nacionalnog “herojskog narativa”, problemati-

4 Da takva politika ima masovnu podršku, tj. da je široko prihvaćena od strane “društva”, Gros ilustruje činjenicom da je svaki članak u elektronskom izdanju najuticajnijeg poljskog lista *Gazeta Wyborcza* praćen obaveštenjem: “Zbog izuzetno agresivnog sadržaja komentara koji, suprotno zakonu, zagovaraju nasilje i pozivaju na rasnu, etničku i religijsku mržnju, ne možemo dozvoliti da čitaoci objavljuju svoje komentare” (Gross, 2015).

5 “Malo je primećen prividni paradoks po kome što se više državni socijalizam udaljava u prošlosti, to je sve jači antikomunistički krstaški pohod političkih vođa poput Orbana i Kačinjskog” (Müller, 2016).

zovala široko rasprostranjena predstava o sopstvenoj naciji kao isključivo “nevinoj žrtvi” Istorije.

U tom pogledu, često se ističe da u ovim “krvavim zemljama” (*Bloodlands*) koje su se prostirale “između Hitlera i Staljina” (Snyder, 2010) odnos prema Holokaustu može poslužiti kao svojevrsni test za ispitivanje zrelosti njihove istorijske samosvesti. Ovo uverenje počiva na stanovištu prema kome Evropska Unija nije bila zamišljena samo kao ekonomska i politička zajednica država, već i kao *mirovni* projekat: “Osvrćući se danas na nastanak EU, čini se da je vizija ‘Ujedinjenih država Evrope’ bila rezultat zajedničke namere da se prevaziđe nasleđe dva traumatična rata iz prve polovine XX veka” (Probst, 2003: 48). Posle sloma komunističkih režima, sećanje na Holokaust kao “apsolutno zlo” označeno je kao opšte evropsko “mesto pamćenja” (*lieux de mémoire*) koje bi, poput “negativnog osnivačkog mita”,⁶ moglo poslužiti konstrukciji zajedničkog političkog i kulturnog identiteta ujedinjene Evrope (vidi Asman, 2011: 332).⁷ Zaborav Holokausta i sistematsko potiskivanje svesti o (sa)učestvovanju u njegovom ostvarenju na istoku Evrope, prema Grosvoj oceni, svedoče o postojanju duboke podele unutar evropskog kolektivnog pamćenja koja, u krajnjoj liniji, vodi oprečnim politikama prema humanitarnom izazovu nametnutom izbegličkom krizom. Uzevši za primer svoju domovinu – zemlju od gotovo četrdeset miliona stanovnika koja je na početku krize pristala da prihvati dve hiljade izbeglica (uz uslov da su hrišćani) – Gros je tvrdio da uzrok takvog stava treba tražiti u njenoj ratnoj i poratnoj prošlosti koja je decenijama izmicala kritičkoj refleksiji: “Pogledajte Poljake koji su zasluženo ponosni na antinacistički otpor svog društva, a zapravo su tokom rata ubili više Jevreja nego Nemaca” (Gross, 2015).

Napisana u tekstu objavljenom na internet portalu (*Project Syndicate*), navedena Grosova tvrdnja bila je praćena opširnom napomenom u kojoj je on, radi potvrde svoje ocene, izneo okvirnu “kalkulaciju” broja žrtava. Preuzet u nemačkim

6 “Čini se da na putu brze integracije Evropa sve više pronalazi zajedničko ujedinjavajuće pamćenje u događajima iz Drugog svetskog rata, to jest u Holokaustu koji se *a posteriori* sve jasnije izdvaja kao glavno, suštinsko zbivanje” (Diner, 2003:36).

7 Stoga je Toni Džad priznanje i komemoraciju Holokausta smatrao “ulaznicom” u savremenu Evropu: “Danas je Holokaust mnogo više od jedne nepobitne činjenice prošlosti koju Evropljani više ne mogu ignorisati. Dok se Evropa priprema da za sobom ostavi Drugi svetski rat – dok se osvećuju poslednji spomenici i odaje počast poslednjim preživelim borcima i žrtvama – obnavljanje sećanja na mrtve evropske Jevreje postalo je sama definicija i garancija ponovno uspostavljene ljudskosti Evrope” (Judt, 2005: 803).

novinama bez ove autorove napomene,⁸ ovaj tekst je izazvao burne debate u poljskoj javnosti koje nisu bile usmerene na problematizovanje Grosove teze o postojanju veze između politike prema izbeglicama i “zaborava Holokausta”, već su se pretežno ticale njegove rečenice o broju Jevreja koji su bili žrtve svojih poljskih sunarodnika. Te debate nisu bile ograničene na akademske krugove, već su se, pored najšire javnosti, u njih brzo uključili poljski politički i sudski zvaničnici. Grosov članak je objavljen posle izbora Andžeja Duda (Andrzej Duda) za predsednika Poljske (avgust, 2015) i neposredno pre izborne pobede desno-konzervativne partije “Pravo i pravda” (*Prawo i Sprawiedliwość* – PiS) koja je u novembru formirala novu Vladu. Već tokom predizborne kampanje odnos prema nacionalnoj prošlosti postao je jedna od najvažnijih tema političkih sporova – Duda je svog protivkandidata i tada aktuelnog predsednika Komorovskog (Bronisław Komorowski) oštro kritikovao zbog toga što je 2011. godine, povodom obeležavanja godišnjice zločina u gradiću Jedwabne (o kome će kasnije biti više reči), uputio poruku izvinjenja. Posle izborne pobede “Prava i pravde”, pored izmena u zakonodavstvu i “čistke” u medijima, sudstvu i državnoj administraciji, formulisana je nova “politike istorije” (*polityka historyczna*) kako bi se, “iznova interpretirajući teme iz davne i novije poljske istorije, obnovio ponos nacionalnom prošlošću” (Stobiecki, 2008: 186).

Istina, namera nove vlasti da preuzme aktivniju ulogu u formiranju istorijske samosvesti nacije nije bila sasvim nova – koncept “istorijske politike” uveden je u poljski javni diskurs početkom dvehiljaditih, a preciznije je formulisano upravo tokom prethodne vladavine ove partije (2005–2007) kada je Marek Ćihocki (Cichocki), jedan od savetnika tadašnjeg predsednika Leha Kaćinjskog (Lech Kaczyński, 2005–2010), obrazložio zvanično uverenje da “*postoje brojni važni razlozi zašto istoriju ne možemo ostaviti istoričarima*”, te da “pamćenje mora postati živa supstanca svake politike” (prema: Stobiecki, 2008: 182). Jedan od glavnih podsticaja za formulisanoje poljske “istorijske politike” bile su upravo knjige Jana Grosa koje su, takođe, poslužile i kao neposredan povod za formulisanoje u Krivičnom zakoniku odredbe prema kojoj “Svako ko javno pripisuje poljskom narodu učešće, organizovanje ili odgovornost za komunističke ili nacističke zločine, podleže kažnjavanju zatvorom

17

8 Jan T. Gross, “Die Osteuropäer haben kein Schamgefühl”, *Die Welt*, 13.09.2015. Tokom decenija poljskog socijalizma – primećuje Ana Bikont – u Poljskoj su na najoštriju osudu nailazile one kritike režima koje su objavljivane u štampi Savezne Republike Nemačke: “Sada bilo gde i bilo ko da pomene Grosov članak [...] to uvek uključuje zloslutnu reč *Die Welt* i, nažalost, to funkcioniše. Na neki način, fascinantno je kako naša desničarska Vlada sada ponavlja stare komunističke običaje” (Bikont, 2016).

do tri godine” (član 132a).⁹ Stoga, bez uzimanja u obzir Grosovih knjiga teško možemo razumeti burne reakcije poljske javnosti na njegov polemički “zaoštren” i emotivno napisan kratki članak o izbegličkoj krizi. Mere poput inicijative predsednika Dude da se Grosu oduzme Orden zasluga koji je 1996. godine dobio “za izvanredna naučna dostignuća”,¹⁰ kao i pokretanje sudske istrage protiv Grosa, čine se nesrazmernom reakcijom na jedan novinski članak, te ukazuju na dužu “predistoriju” netrpeljivosti koje prema ovom sociologu i istoričaru gaje značajni segmenti poljskog društva i političke elite.

Iako je u velikoj meri personalizovana – što je sasvim očito iz scena paljenja lutke sa njegovim likom uz pesme popularnog “barda poljske desnice” Leška Cajkovskog (Leszek Czajkowski)¹¹ – ova netrpeljivost svojom “semantikom” svakako

18

9 Kao deo Zakona o lustraciji, ovaj član je inkorporiran u Krivični zakonik oktobra 2006. godine i bio je na snazi do septembra 2008. godine kada je, posle žalbe poljskog ombudsmana, na Ustavnom sudu proglašen neustavnim. Pošto se tokom parlamentarne debate o njegovom uvođenju često raspravljalo o Grosovoj knjizi *Susedi*, u javnosti je ovaj član nazivan ‘*lex Gross*’ (vidi Szeligowska, 2014: 14). Nezavisno od toga, prema članu 133. Krivičnog zakonika svako ko “javno vređa poljski narod ili Republiku” podleže zatvorskoj kazni u trajanju od tri godine.

10 “Order Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej” (najniže, V klase – *Krzyż Kawalerski*), Gros je, na predlog Ministarstva spoljnih poslova, dobio odlukom tadašnjeg predsednika A. Kwaśniewskog za knjige o nemačkoj okupacionoj administraciji u Poljskoj (Gross, 1979) i o sovjetskoj vlasti u poljskim anektiranim područjima (Gross, 1988), kao i za zbornik sećanja dece koja su deportovana u Sibir i Kazahstan početkom Drugog svetskog rata. Predstavnik za štampu predsednika Dude (Magierowski) inicijativu za oduzimanje ordena pravdao je prispećem hiljada zahteva građana u Kabinet predsednika, a Grosa je nazvao “Poljakom najgore vrste” (vidi <http://wyborcza.pl/1,75398,19631856,pis-odbierze-order-prof-grossowi-magierowski-do-kancelarii.html>).

11 U Vroclavu su još 2011. godine pripadnici “Svepoljske omladine” (*Młodzież Wszechpolska*), ekstremno desne organizacije koja se u zalaganju za “porodične vrednosti” posebno ističe nasilnom homofobijom i pozivanjem na “katolički i patriotski duh”, zapalili lutku sa Grosovim likom. Pomenuti kantautor peva o Grosu kao “američkom Jevreju” koji zarađuje pričom o pogromima u Poljskoj (vidi “Jedwabny Interes”), a ritual spaljivanja lutke obučene u tradicionalnu jevrejsku odeću ponovljen je u Vroclavu novembra 2015. godine na mitingu protiv (muslimanskih) izbeglica!

nadilazi iskazivanje mržnje prema samom Grosu. Takođe, njeno ispoljavanje nije ograničeno samo na marginalne grupe ekstremne desnice, već se očituje i u okviru političkog establišmenta i ideološkog *main stream*a savremene Poljske. Dakle, nezavisno od članka kao neposrednog povoda, tekući sporovi o stavovima Jana Grosa ukazuju na kompleks tema poput odnosa istorije i kolektivnog pamćenja, kritičke historiografije i patriotizma, procesa suočavanja sa prošlošću i “rada na njoj” itd. – o kojima je on pisao u svoje tri knjige o poljsko-jevrejskim odnosima a koje su, posle 2000. godine, bile predmet žestokih polemika u Poljskoj. Ipak, pre nego se pozabavim prikazom i interpretacijom ovih Grosovih knjiga, osvrnuću se ukratko na njegove ranije radove, kao i biografiju koja nam može biti od pomoći u razumevanju šireg istorijskog i političkog konteksta koji utiče na kontroverze o njegovom delu.

I.

Jan Tomaž Gros je rođen 1947. godine u Varšavi u porodici uglednih intelektualaca – njegov deda (Adolf) bio je asimilovani Jevrej i poslanik u austrijskom parlamentu, a otac (Zygmunt) bio je poznati advokat, profesor i kompozitor. Izdanak poljskog plemstva, Grosova majka (Hanna Szumańska) tokom rata bila je pripadnica Domovinske armije (*Armia Krajowa*), a pošto je streljan njen prvi muž, skrivala je i od nacističkog progona spasla Grosovog oca. Zajedno sa Adamom Mihnjikom (Michnik), Gros je tokom gimnazijskog školovanja bio inicijator osnivanja diskusionog kluba “Tragača za protivrečnostima” (*Klub Poszukiwaczy Sprzeczności*) čiji su članovi vodili debate nadahnute tada uticajnim “marksističkim revizionizmom” koji je društvenu stvarnost kritikovao polazeći od izvornih socijalističkih ideala. Osećanje razočarenja skromnim dometima liberalizacije režima – “otopljavanja” započetog oktobra 1956. godine – dobilo je jasnu političku artikulaciju 1964. godine u “Otvorenom pismu Partiji” Kuronja i Modzelevskog koje je autorima, uprkos njihovom pozivanju na marksističku doktrinu, donelo trogodišnju kaznu zatvora (vid. Kuron and Modzelewski, 1966). Ipak, u središtu tadašnjeg kritičkog angažmana vodećih predstavnika poljske inteligencije bilo je pitanje slobode umetničkog i naučnog stvaralaštva: “U martu 1964. godine u pismu Predsedniku vlade pisci i naučnici (34 potpisnika – M. S.) zahtevali su promenu kulturne politike, okončanje daljih ograničenja i slobodu javnih diskusija” (Garsztecki, 2008: 181). Njihova vera u mogućnost demokratizacije “realnog socijalizma” bila je pokolebana već 1966. godine kada je, posle jednog govora na skupu studenata, iz Poljske ujedinjene radničke partije (*Polska Zjednoczona Partia Robotnicza*) izbačen Lešek Kolakowski (Leszek Kołakowski, 1927–2009), najuticajniji “marksistički revizionista” i filozofski “guru” studentskog pokreta. U to vreme, Jan Gros je napustio započete studije fizike i, prešavši na sociologiju, pri-

ključio se politički najaktivnijoj grupi studenata, takozvanim “komandosima” koji su tribine i javne skupove koristili za postavljanje neugodnih pitanja.¹² Pod Mihnjikovim vođstvom, ova grupa je predstavljala jezgro studentskog pokreta koji je nizom protesta i demonstracija tokom marta 1968. godine obeležio politički život Poljske.

Iako je bio deo globalnog fenomena pobune mladih, poljski “Mart 1968” je bio osobit događaj na čiju su dinamiku i ideološki profil presudno uticali istorijski kontekst i politička stvarnost poljskog “realnog socijalizma”.¹³ Često se u naknadnim interpretacijama, u zavisnosti od *sadašnjeg* ideološkog stanovišta tumača, anahrono i jednostrano naglašavaju ili radikalno socijalističke ili liberalno demokratske komponenta studentskog pokreta, te se gubi iz vida osobiti generacijski karakter ove pobune koja je “presecala geografske i političke barijere”.¹⁴ Na svojevrsni ideološki “sinkretizam” poljskog studentskog pokreta ukazao je 1977. godine Gros kada je istakao: “Mi smo se smatrali socijalistima, ali nismo mogli tada razumeti

12 “Mi smo se nazivali padobrancima-komandosima jer bilo gde da je partija organizovala skupove, mi bismo upadali poput padobranaca da branimo našu stvar” (Michnik, 1998: 43).

13 U jednoj retrospektivi, Aleksandar Smolar, jedan od vodećih učesnika studentskih nemira, sažeo je idejne razlike između poljskog i zapadnog studentskog pokreta 1968. godine: “Zapadni radikali su imali potpuno različito shvatanje slobode od onoga koje su imali mladi ljudi u Poljskoj i Čehoslovačkoj. Dok je naše shvatanje bilo tradicionalno, liberalno i nenasilno, oni su svaku vrstu ograničenja smatrali nedostatkom slobode. U odnosu na demonstrante na Zapadu, razlikovali smo se po svom stavu prema demokratiji. Oni su govorili o ‘direktnoj demokratiji’, smatrajući zapadnu demokratiju ‘formalnom’ i prevarom. Odbacivali su institucije koje su za nas bile ideal, kritikovali su tržište i potrošačko društvo za kojim su svi u našoj zemlji žudeli” (Smolar, 2008). Sličnu ocenu dao je istoričar Ježi Ajsler: “Očigledne sličnosti [...] ne bi trebalo da zamrače fundamentalnu razliku – studenti u Poljskoj i Čehoslovačkoj su se borili za osnovna građanska prava koja su njihove kolege u Zapadnoj Evropi već posedovale” (Eisler, 1998: 250).

14 “U tom kontekstu, sekundarno je to što su studenti u Poljskoj ili Čehoslovačkoj zahtevali više parlamentarne demokratije, dok su u Francuskoj ili Nemačkoj oni bili anarhokomunisti. Ova razlika služi da se zapadni šezdesetosmaši napadnu kao razmažena deca, a da se njihovi istočni vršnjaci veličaju kao protodisidenti ili borci za slobodu [...] Slogani istočnoevropskih i zapadnoevropskih studenata bili su zaogrnuti jezikom marksizma jer je tada marksistički vokabular bio jezik opozicije ili, da citiramo Agneš Heler, jezik društvenog bunta” (Grudzinska-Gross, 2010: 43-44).

zašto bi za nacionalizaciju sredstava proizvodnje društvo moralo da plati svojom slobodom i slobodom govora” (cit. prema: Shore, 2015: 597). Umesto jasno profilisanih idejnih opredeljenja, u poljskom Martu '68. mogu se naći “klice” budućih opozicionih pokreta, kao i identifikovati linije (dis)kontinuiteta u istorijskoj evoluciji opozicije realnom socijalizmu koja je, sa nastankom i razvojem “Solidarnosti” (*Solidarność*), dovela do njegovog okončanja u Poljskoj. Jedna od karakteristika tog martovskog pokreta koja će svoj puni značaj pokazati kasnije (sa osnivanjem “Komiteta za odbranu radnika” i opozicionog sindikata) bila je činjenica da on, po svom socijalnom sastavu, nije bio isključivo “studentski” – u demonstracijama su masovno učestvovali mladi radnici i srednjoškolci što je vidljivo iz činjenice da je od 2.600 uhapšenih učesnika nemira (do 27. marta 1968) bilo šeststo studenata, kao i širenja pokreta na gradove koji uopšte nisu imali fakultete (vidi Stola, 2009: 17; Grudzinska-Gross, 2010: 45). Druga važna karakteristika Marta '68 je to što je on u odbrani slobode govora, pored “marksističko-revizionističke”, dobio snažnu podršku i od značajnog dela tradicionalno katoličke poljske inteligencije.¹⁵ Upravo je strah od opasnosti stvaranja šireg opozicionog “fronta” uticao na odlučnost režima u nasilnom obračunu sa studentskim demonstracijama čiji je neposredni povod bilo skidanje sa pozorišnog repertoara Mickijevićeve (Mickiewicz) patriotske drame “Zadušnice” (*Dziady*) i izbacivanje nekolicine studentskih vođa sa fakulteta. Takođe, opredeljenje režima da posegne za ideološkom “anticionističkom kampanjom” kao sredstvom socijalne i političke marginalizacije protesta svedočilo je o nesigurnosti vlasti u efikasnost tradicionalne marksističke retorike: “Kampanja koja je počela u martu uključivala je agresivnu antijevrejsku propagandu jedva skrivenu pod smokvinim listom ‘anticionizma’, mobilizaciju masa protiv ‘neprijatelja socijalističke Poljske’ i masovno isključivanje Jevreja iz partije, državnih dužnosti i drugih položaja” (Stola, 2006: 189).

21

Teza režima da su nemiri plod “cionističke zavere” za rušenje socijalizma oslanjala se na činjenicu da je među studentskim vođama, kao i među poljskom

¹⁵ Pripadnici katoličke svetovnjačke inteligencije okupljene u grupi “Znak” koja je imala predstavnike u Skupštini (*Sejm*) i izdavala svoj časopis te uticajni nedeljnik *Tygodnik Powszechny*, kao i “Klub katoličke inteligencije” (na čelu sa Tadeušom Mazowieckim) osudili su policijski obračun sa studentima i podržali zahteve studentskog pokreta: “Podrška studentskoj omladini parlamentarne grupe ‘Znak’ i Katoličke crkve otvorila je put zbližavanju ovih ideološki različitih struja tokom sedamdesetih i udružene opozicije režimu” (Garsztcki, 2008: 185).

“kritičkom inteligencijom”, bilo dosta istaknutih pojedinaca jevrejskog porekla.¹⁶ To što se u nacionalnom pogledu oni nisu izjašnjavali kao “Jevreji” nije sprečavalo partijske ideologe da u “jevrejskom nacionalizmu” koji je “oruđe svetskog imperijalizma” identifikuju “rodno mesto i tajnu” studentskih nemira.¹⁷ Takođe, činjenica da je većina vođa martovskih nemira, poput Grosa, poticala iz porodica koje su pripadale političkim, akademskim i umetničkim elitama poljskog društva (Smolar, 2008), olakšavala je režimu da ih u očima običnog sveta predstavi kao “nezahvalnu decu” kojom manipulišu skrivene (mračne) sile oličene u jevrejskom poreklu njihovih roditelja. Stoga su represivne mere, pored “dece” (osude na zatvorske kazne ili izbacivanje sa fakulteta uz automatsko slanje u vojsku), zahvatile i “očeve” koji su, kao “cionisti”, izgubili pozicije koje su decenijama zauzimali u javnom životu. U pozadini pokrenute kampanje nije bio zanemarljiv uticaj unutarpartijskih frakcijskih borbi, kao ni ambicije pripadnika “srednjeg ešalona” vlasti da popune mesta koja su oslobođena sprovođenjem “anticionističke čistke”.¹⁸ Dilema između sprovođenja reformi za koje je “Češko proleće” moglo poslužiti kao uzor,¹⁹ i održanja krutog komandno-administrativnog sistema, razrešena je tako što su zahtevi za liberalizaciju režima bili povezani sa “cionističkom zaverom” i odbačeni. Uspostavljanje ove

¹⁶ “Vlasti su posebno označile osmoro vođa studentskog pokreta, uključujući Mihnjika i Šlajfera, koji su bili ‘jevrejskog porekla’, te iskoristile državnu propagandu da ih optuže kao privilegovanu decu partijskih zvaničnika i tajne agente Izraela” (Robertson Huffnagle, 2014: 8).

¹⁷ Istoričar Darijuš Stola u svojim radovima na koje se ovde oslanjam, termine “cionizam” i “cionist” dosledno označava kurzivom kako bi istakao da “oni nisu više označavali jevrejski nacionalizam protiv koga su se komunisti, uključujući i jevrejske komuniste, odavno borili, već su bili etiketa koja se slobodno kačila svakoj osobi jevrejskog porekla koju je režim označio kao metu napada” (Stola, 2006: 177). Funkcionisanje ovih termina u ideološkom “novogovoru” omogućavalo je korišćenje sintagmi poput “staljinistički cionizam” ili označavanje “cionistima” ljudi poput Kolakovskog koji niti je bio jevrejskog porekla, niti se izjašnjavao o politici Izraela. Stoga, Stola opravdano zaključuje: “Martovski neprijatelj je posedovao izvesne karakteristike koje su za racionalni duh bile nespojive – ‘jevrejski nacionalisti’ su mogli istovremeno biti ‘neukorenjeni kosmopoliti’, a ‘staljinisti’ su mogli delati kao ‘agenti američkog imperijalizma’” (Isto: 193).

¹⁸ Na univerzitetu je izbacivanje najuglednijih profesora bilo praćeno unapređenjem takozvanih “martovskih docenata”.

¹⁹ Jedna od parola tokom studentskih protesta bila je: “Poljska čeka svog Dubčeka”.

veze olakšano je manifestacijama podrške Izraelu u šestodnevnom ratu 1967. godine u kojima je poraz arapskih država u delu poljske javnosti prevashodno tumačen kao ohrabrujući pokazatelj slabljenja uticaja i moći Sovjetskog Saveza u međunarodnim odnosima.²⁰ Pod uticajem Močara (Mieczysław Moczar, 1913–1986), ministra unutrašnjih poslova i predvodnika antireformske (“partizanske”) partijske frakcije, u biltenima Službe bezbednosti podrška Izraelu je direktno povezana sa jevrejskim poreklom nekih od partijskih zagovornika reformi. Činjenica da su tadašnji vodeći zagovornici reformi, poput Edvarda Ohaba (Edward Ochab, 1906–1989) i Romana Zambrowskog (Roman Zambrowski, 1909–1997), u mladosti bili staljinisti, omogućavala je prebacivanje staljinističkih “grehova prošlosti” sa nacionalno svesnih poljskih komunista na njihove saborce jevrejskog porekla (“cioniste”):

“Posle Staljinove smrti početna faza destaljinizacije bila je obeležena ostrim sukobima u kojima su komunističke vođe zemalja Istočno-centralne Evrope formulisale sopstvenu varijantu ‘judeokomunizma’ – mit o ‘jevrejskom staljinizmu’. Navodno, komunizam je bio istinit, iskren i nacionalan, a staljinizam su u tim državama nametnuli ne-nacionalni ili antinacionalni elementi pomoću spoljašnje sile – drugim rečima, Jevreji!” (Gerrits, 2009: 9)

23

U ideološkoj kampanji je spajanje optužbi za “staljinizam” i “cionizam” potvrđivalo nacionalni legitimitet partijskih “zdravih snaga”,²¹ a Generalni sekretar PZPR, Vladislav Gomułka (Władysław Gomułka, 1905–1982) već je 19. juna 1967. godine, u govoru na VIII Kongresu sindikata, jasno zapretio da “neće trpeti petu kolonu u Poljskoj”, te da će “poljski građani jevrejskog porekla” moći da, ako to žele, emigri-

20 “Izraelsko-arapski šestodnevni rat 1967. godine označio je prekretnicu u politici poljskih vlasti prema Izraelu i Jevrejima u Poljskoj [...] Zapadni novinari i drugi nezavisni posmatrači [u Poljskoj] uočili su iskazivanje simpatija za Izrael i slavljenje njegovih vojnih uspeha ne samo od strane poljskih Jevreja. Jedan od dobro poznatih izraza takvog raspoloženja bila je primedba da su ‘naši Jevreji pobedili njihove [od SSSR-a podržavane] Arape’” (Stola, 2009: 180; 182). Antisovjetska motivacija podrške Izraelu vidljiva je i u činjenici da je kardinal Višinjski (Wyszyński) na misi u Varšavi 6. juna podržao Izrael (vidi Eisler, 1998: 239).

21 Prema centralnom partijskom glasilu: “Oni nose odgovornost za greške i bezakonje staljinističkog perioda; oni su pokušali da posle 1956. godine spreče patriotski i socijalistički razvoj poljskog društva, a kada u tome nisu uspeali, otvoreno su zauzeli pozicije cionističkog nacionalizma” (citirano prema Stola, 2009: 20).

raju u Izrael (vidi Eisler, 1998: 240). Iako mu je supruga bila jevrejskog porekla, Gomulka je u prvoj javnoj reakciji na studentske demonstracije 19. marta 1968. godine razradio optužbu za “cionizam”²² i ponovio svoja očekivanja da Poljsku napuste svi oni njeni građani koji, pored nje, imaju i “rezervnu domovinu”. Za većinu vođa studentskog pokreta argument o njihovom jevrejskom poreklu bio je “gorko iznenađenje” (Grudzinska-Gross, 2010: 49), a tokom suđenja Adam Mihnjk je na pitanje sudije zašto ne ode u Tel Aviv, spremno odgovorio da bi to svakako učinio, pod uslovom da sudija prethodno ode u Moskvu (Michnik, 1998: 45). Ipak, za razliku od generacije posleratne “dece” (*baby-boomers*),²³ njihovim roditeljima optužbe za “cionizam” su zvučale mnogo ozbiljnije i zloslutnije – od oko 30.000 poljskih Jevreja do 1970. godine gotovo polovina je iskoristila mogućnost legalne emigracije i napustila Poljsku.

24 Posle izdržavanja šestomesečne zatvorske kazne, izbacivanja sa fakulteta i suočavanja sa opasnošću da bude otpremljen na dvogodišnje odsluženje vojnog roka, Jan Gros se sa roditeljima priključio ovom izbegličkom talasu i emigrirao u SAD. Studije sociologije nastavio je na Jejlju (*Yale University*), gde je 1975. godine doktorirao sa tezom “Društvo pod okupacijom: Poljska 1939–1944”, te započeo uspešnu akademsku karijeru tokom koje je predavao sociologiju i istoriju na prestižnim američkim univerzitetima, gostovao na univerzitetima u Parizu, Beču, Krakovu i Tel Avivu, a od 2003. godine stekao status redovnog profesora novije istorije na Prinstonu (*Princeton University*). Iako se do 1989. godine nije vraćao u domovinu, Gros je ostao u tesnim vezama sa pripadnicima šezdesetosmaške emigracije, kao i sa prijateljima koji su u Poljskoj formirali opozicioni “Komitet za zaštitu radnika” (*Komitet Obrony Robotników*). Tokom osamdesetih godina objavlji-

22 Poljske Jevreje Gomulka je u ovom govoru klasifikovao u tri grupe:

(1) one koji Izrael smatraju svojom domovinom i koji treba tamo da odu; (2) nacionalno indiferentne “kosmopolite” koje treba ukloniti sa položaja u vojsci, administraciji, medijima gde je nacionalna pripadnost važna; (3) one koji su (poput njegove žene?) duboko ukorenjeni u “poljsko tle” i koji iskreno služe svojoj poljskoj domovini.

23 “Mi smo bili pravi *baby-boomers*, posleratna generacija rođena između 1945 i 1947. godine. Značajno je da nas je to u Istočnoj Evropi učinilo prvom generacijskom grupacijom koja nije iskusila totalitarizam u njegovoj punoj snazi. Nacistička okupacija regiona bila je okončana pre nego što smo se rodili [...] A zahvaljujući tome što je komunistički režim smeškao tokom dve-tri godine posle smrti Staljina u martu 1953. godine, ni staljinističke brutalnosti nisu direktno uticale na nas jer smo bili još mali” (Gross, 2014:7).

vao je tekstove u emigrantskom časopisu *Aneks*, koji su u Londonu uređivali braća Smolar i u čijem izdanju je (zajedno sa tadašnjom suprugom Irenom Grudinskom-Gros) objavio knjigu svedočanstava dece o deportacijama tokom sovjetske okupacije (istočne) Poljske (*W czterdziestym nas matko na Sybir zeszali...*, 1984).²⁴ Rad na sakupljanju i objavljivanju ovog zbornika dokumenata svedočio je o pomeranju Grosovog interesovanja sa teorijske sociologije ka istoriografiji u kojoj će za njega, kao što je kasnije postalo očigledno, lična svedočanstva biti posebno dragocen izvor u pisanju istorije “odozdo” (*history from below*).

Ipak, to nije značilo da su sociološka i politička teorija izgubile značaj u njegovim istraživanjima – doktorat je pisao pod mentorstvom Huana Linca (Juan Linz, 1926–2013), političkog i socijalnog teoretičara poznatog po svojim klasičnim radovima o mogućnostima tranzicije autoritarnih i totalitarnih režima u demokraciju. U tom problemskom okviru, poljska istorija i savremenost davali su Grosu obilje materijala za istraživanje. Njegov pristup temi *okupacije* (poljskog) *društva* prevazilazio je striktno istoriografski okvir jer je u radu jasno naznačena analogija sa savremenosti u kojoj sopstvena (socijalistička) država porobljava “društvo”. Teorijski osnov ove analogije predstavljale su teorije totalitarizma koje su, iako osporavane u tadašnjoj “zapadnoj” nauci, bile široko prihvaćene u krugu istočnoevropskih teoretičara. Njihovo usvajanje “totalitarne paradigme” sa njenim dihotomično suprotstavljenim konceptima “države” i “društva” bilo je podstaknuto generacijskim iskustvom kraha “marksističkog revizionizma”²⁵ i gubitkom vere u mogućnost ostvarenja “socijalizma sa ljudskim likom”. Zaključivši da je “realni socijalizam” nemoguće reformisati, poljski “šezdesetosmaši” formulisali su novu strategiju društvene promene (“novi evolucionizam”) koja se temeljila na stvaranju širokog društvenog pokreta koji bi od

25

24 Prethodno objavljeno na engleskom: *War through Children's Eyes: The Soviet Occupation of Poland and the Deportations, 1939-1941* (edited and compiled by Irena Grudzinska-Gross, Jan Tomasz Gross), Hoover Archival Documentaries, Stanford University, 1981.

25 Iskustvo Marta 1968. godine rezultovalo je “krajem marksističkog revizionizma u Poljskoj”: “Od tada, intelektualci neće više pokušavati da staljinizam izmene povratkom mladom Marksu ili Đerđu Lukaču, već će tragati za filozofijom promene koja je potpuno izvan orbite sistema” (Malia, 1994: 396). U programskom radu “Novi evolucionizam” Mihnjk ističe: “Revizionisti su želeli da deluju u okviru komunističke partije i marksističke doktrine; želeli su da iznutra pomognu preobražaj doktrine i partije u demokratske forme i zdravi razum [...] Kraj revizionizma bili su događaji u martu 1968. godine” (Mihnjk, 1985: 31; 33).

apsolutističkih apetita i totalitarnih pretenzija “partije-države” branio i postepeno širio “civilno društvo” kao autonomnu sferu slobode: “Reforme unutar sistema odbačene su kao iluzija (čehoslovački slučaj), a direktna akcija protiv sistema je izbegnuta kao samoubilačka (mađarski primer). Umesto toga, KOR je insistirao da celokupna opozicija treba da ima formu ‘društvenog pokreta’ ili ‘samoorganizacije’ društva kako bi se obezbedila sfera njegove autonomije nasuprot režimu (Malia, 1994: 97).

II.

Polazeći od prethodno skiciranog političkog konteksta, moguće je Grosu istoriografsku studiju o nemačkoj okupaciji na teritoriji “Generalnog gubernatorstva” (*Generalgouvernement* / *Generalne Gubernatorstwo*) čitati kao opštiju sociološku analizu strukture, dinamike i granica totalitarne vladavine nad represiranim “društvom”. Izbegavajući jednostranost “herojskog (nacionalnog) narativa”²⁶ – koji po strani ostavlja razmatranje složenosti socijalnog života pod okupacijom i prevashodno je usredsređen na istraživanje vojne i političke infrastrukture poljske “podzemne države” (*Polskie Państwo Podziemne*)²⁷ – Gros je u ovoj knjizi detaljno prikazao i analizirao “paralelni” život poljskog društva koje je, uprkos teškim istorijskim okolnostima, ipak uspevalo da održi izvesni stepen autonomije:

“Nasuprot intencijama okupatora, u poljskom društvu su nastale alternativne forme kolektivnog života koje su omogućavale bar minimalno zadovoljenje društvenih potreba, uključujući i potrebu za normativnim poretком neopodnožnim za utvrđivanje pravila društvenog organizovanja [...] Moja hipoteza je da *društvo* ne može, osim fizičkim uništenjem njegovih članova, biti razoren prinudom [...] Kolektivni život u svojoj svojoj kompleksnosti odvijao se izvan institucija koje su Nemci nametnuli ili samo dozvoljavali [...] Zato je, u krajnjoj liniji, društvo oblikovalo sebe izvan institucionalnog konteksta koji je

26 “Rat, više od bilo koje druge društvene stvarnosti, daje materijal za stvaranje mitova i idealizaciju. U poljskoj literaturi rat je predstavljan kao period heroizma, akcije i časti, nasuprot mirnodopskom životu koji se karakteriše rutinom, inercijom, lukavstvom i pohlepom” (Gross, 1979: 168).

27 “Podzemlje je bilo zamena za celokupno društvo, a ne samo za njegovu vojnu ili političku organizaciju. Njegov osnov je bio više građanin nego vojnik ili političar. Stoga je podzemlje bilo mnogo složenija realnost od one koju su mogle obuhvatiti organizacije prikladne za institucionalizaciju političkog i/ili vojnog karaktera” (*Isto*: 279).

stvorio okupator – u Poljskoj, za vreme rata, vidimo impresivan i dugotrajni fenomen kolektivnog delovanja.” (Gross, 1979: xxii; 226)

Rukovođen i podržavan (između ostalog, velikim finansijskim sredstvima) od strane Vlade u izbeglištvu i mreže njenih “poverenika” u zemlji, poljski pokret otpora je pored vojnog krila imao složenu civilnu institucionalnu infrastrukturu (*Delegatura Rządu na Kraj*) pomoću koje je (oslanjajući se, između ostalog, i na saradnju sa zaposlenima u javnim službama pod kontrolom Nemaca),²⁸ uspešno organizovao glavne sfere društvenog života kako bi sprečio potpunu “atomizaciju” poljskog društva i njegov pad u anomiju. Tako je, na primer, tokom okupacije štampano gotovo hiljadu i petsto ilegalnih poljskih novina, a “Informacioni bilten” (*Biuletyn Informacyjny*), glavno glasilo pokreta otpora u kome je radila i Grosova majka, dostizao je tiraž do 43.000 primeraka. U ovim publikacijama formulisana su uputstva o odnosu prema okupatoru: “One su davale sasvim detaljne smernice o ponašanju za one koji su dolazili u kontakt sa neprijateljem (kako u formalnom, tako i privatnom kontekstu), o upotrebi nemačkog jezika i ispravnom ponašanju na javnim mestima te, povrh toga, upuštale su se u rešavanje moralnih dilema u vezi sa radom za Nemce” (Haska, 2011: 531).

Ipak, na ograničenost političke kolaboracije presudno je uticala okupatorska politika prema Poljacima kao “podljudima” (*Untermenschen*) osuđenim ili na uništenje (pripadnici inteligencije) ili na nekvalifikovani robovski rad (ljudi sa četverogodišnjom školom).²⁹ Praksa nasumične nacističke represije podstakla je nastanak snažnog osećaja solidarnosti koji je nadilazio političke i socijalne podele predratnog poljskog društva. Paradoksalno, prema Grosvoj oceni, “najdalekose-

27

28 Gros ističe razliku između “kolaboracije” i “kooperacije” u okolnostima okupacije, iako je tanka linija koja ih deli: “Radi jasnoće, verujem da bi bilo korisno ograničiti upotrebu termina *kolaboracija* na sferu politike [...] Tim terminom označavam one koji su spremni da odobravaju okupatorsku vlast, pre nego one koji samo obezbeđuju ekspertizu ili informaciju” (*Isto*: 116–117). Za drugačiju ocenu fenomena kolaboracije u “zemlji bez Kvislinga” vidi Friedrich (2005). U dekonstrukciji “mita o ujedinjenom otporu Poljaka okupaciji” najveću ulogu imale su upravo kasnije Grosove knjige.

29 Prema Himlerovoj zamisli osnovno obrazovanje je moralo biti jasno ograničeno: “Jedini cilj ove škole bi morao biti jednostavna aritmetika, najviše do 500, pisanje vlastitog imena, doktrina da je božansko pravo pokoravati se Nijemcima i biti častan, marljiv i dobar. Mislim da čitanje ne bi trebalo biti uvijet. Osim ove škole na cijelom istoku ne treba više škola” (citirano prema Mazower, 2004: 165).

žniji rezultat okupacije bila je demokratizacija poljskog društva – pod težinom nemačkog terora nestale su razlike koje su bile posledica klase, statusa i moći” (1979: 291).³⁰ Ipak, uz sav demokratski pluralizam, solidarnost nije obuhvatala poljsko društvo u celini: “Osećaj ‘zajedništva’ u predratnoj Poljskoj nije prelazio preko linija nacionalnosti i to je na dramatičan način otkriveno kada je društvo bilo podvrgnuto nemilosrdnom okupacionom režimu” (*Isto*: 304). Rečju, “poljsko društvo” je poimano kao *Volksgemeinschaft* iz koga su isključeni pripadnici “nacionalnih manjina” (tj. Jevreji i Ukrajinci, kao najbrojnije manjine) na koje se nije protezalo osećanje solidarnosti (etnički poljske) zajednice izložene teroru okupatora. Statusu i sudbini ovih građana Poljske koji su pod okupacijom ostali *izvan* “poljskog društva”, Gros je posvetio samo jedno malo poglavlje svoje knjige, pravdajući se da su to dve teme koje zahtevaju i zaslužuju poseban i opširan rad.³¹ Stoga je sasvim opravdana ocena da je Grosova knjiga, “mada je najbolje delo koje se o Generalnom gubernatorstvu pojavilo na bilo kom jeziku i bez obzira na njenu originalnost, narativni stil i širinu pristupa, ipak delila tendenciju glavnog toka poljske historiografije da poljske Jevreje izdvoji iz diskusije o poljskom društvu” (Connelly, 2002: 642).

28 Ne sporeći da “jevrejski problem” (kao i “ukrajinski”) zahteva posebno razmatranje, čini mi se da je izostanak njegove opširnije tematizacije u Grosovoj knjizi bio više uslovljen kontekstualnim i konceptualnim, nego problemsko-tematskim razlozima. Naime, kao što sam pokušao ukratko da ukažem, osnovno Grosovo nastojanje u ovom radu bilo je usmereno na analizu i afirmaciju otpora koje “društvo” može pružiti u odnosu na pretenzije ekstremno zločinačke (okupatorske) “države”. Istoriografska rekonstrukcija poljskog pokreta otpora (“podzemlja”) po-

30 Stoga Gros društvu pod okupacijom suprotstavlja predratni autoritarizam (*Sanacija*) tokom vladavine Pilsudskog (Piłsudski): “Paradoksalno, Poljaci su uživali veće slobode u periodu 1939–1944. nego ikada u ovom veku. *Unutar* samog poljskog društva nije postojala jedna vlast koja bi mogla efikasno umanjiti, ograničiti ili potisnuti sve moguće nijanse političkih uverenja. Nemački teror je bio nemilosrdan, ali on je bio nasumice usmeren protiv svih, te je stoga bio *apolitičan*” (*Isto*: 240).

31 Dve teme – jevrejska i ukrajinska – u knjizi su samo kratko skicirane. Gros ističe: “Tužno je da u radu o poljskom društvu tokom rata samo nekoliko redova bude posvećeno priči o tri miliona Jevreja, poljskih građana koji su neopisivo mučeni, bili izolovani i ograničeni u okvirima geta. Mada su se odvijali na poljskom tlu, geta i Holokaust su posebna tema jer je tok života i smrti Jevreja sledio svoj sopstveni, posebni ritam. Bavljenje njime zahteva mnogo više od kratkog poglavlja knjige posvećene drugoj temi” (*Isto*: 184).

služila mu je kao ilustracija opštijeg sociološko-političkog fenomena uloge, značaja i strategije “civilnog društva” u suprotstavljanju totalitarnoj državi:

“Podzemlje nije bilo prvenstveno antinemačka konspiracija već pre zamena za poljsko društvo u svoj njegovoj funkcionalnoj različitosti i pluralizmu organizacionih oblika. Na osnovu budžeta podzemne države jasan je njen obim – on nije uključivao samo troškove za ‘odbranu’ (racionalni pravac delovanja za antinemačku konspiraciju), već takođe i sredstva za održavanje administrativnog aparata, obrazovanja, socijalne pomoći i kulturnih aktivnosti.” (Gross, 1979: 283)

Pod uticajem političkog konteksta obeleženog traganjem za uspešnom strategijom kritike poljskog “realnog socijalizma”, Gros je u “podzemnoj državi” na teritoriji Generalnog gubernatorstva identifikovao istorijski slučaj “*restitucije pluralističkih demokratskih zajednica u zemljama potčinjenim autoritarnoj vlasti*” kao primer koji je davao razloge za optimizam u vezi za mogućnošću ostvarenja “*demokratske revolucije*” u savremenim društvima koja se nalaze pod stegom režima “realnog socijalizma” (Isto: 305). Rečju, osim rekonstrukcije prošlosti, njegov historiografski narativ bio je jasno motivisan i razmatranjem mogućnosti ostvarenja “demokratske tranzicije” u budućnosti.³² Stoga je koncept “civilnog društva” u Grosovom radu imao snažno naglašenu normativnu konotaciju koja je, sasvim logično, u drugi plan potisnula razmatranje onih njegovih karakteristika koje su, u krajnjoj liniji, bile posledice redukcije “društva” na etnonacionalistički shvaćenu “zajednicu”.

29

Uticaj koji je Grosov kritički stav prema poljskom “realnom socijalizmu” imao na njegovu historiografsku rekonstrukciju “poljskog društva pod okupacijom” vidljiv je i u njegovoj drugoj knjizi (*Revolution from Abroad*, 1988) koja je bila posvećena istraživanju sovjetskog osvajanja i uspostavljanja “revolucionarne vlasti” na istočnim teritorijama Poljske (*Kresy Wschodnie*). Pošto je, na osnovu pakta Ribentrop-Molotov, Poljska u septembru 1939. godine bila žrtva nemačko-sovjetske podele, njena istočna polovina je već u novembru bila uključena u sastav Sovjetskog Saveza (Ukrajine i Belorusije). Oslanjajući se na analizu izvora “usmene istorije”

32 “Verujem da ćemo u budućnosti i dalje videti kako mnogi autoritarni režimi podležu demokratskim revolucijama u kojima će se društva ili, kako Dojč kaže, ‘zajednice’, ponovo uspostaviti nasuprot države. Oude sam pokušao da analiziram ranu epizodu ovog najvažnijeg društvenog procesa koji je još u nastajanju.” (Isto: 306)

(*oral history*)),³³ Gros je rekonstruisao proces osvajanja i uređenja života poljskog društva pod sovjetskom okupacijom od 17. septembra 1939. do 22. juna 1941. godine. Teorijski okvir i polazište ove “istorije odozdo” bio je, kao i u prethodnoj knjizi, koncept totalitarizma – posle sovjetske vojne invazije i kratkog perioda haotičnog bezvlašća, na istočnim teritorijama Poljske ubrzo je ustanovljen novi “revolucionarni” poredak po uzoru na onaj u sovjetskim republikama. Iako je u obe knjige polazio od “paradigme totalitarizma”, Grosova interpretacija karakteristika okupatorskih režima u podeljenoj Poljskoj vodila je isticanju niza razlika među njima. Nastanak ovih režima se razlikovao – sovjetske trupe nisu nailazile na otpor kakav je pružan nemačkim armijama jer se na istoku zemlje malobrojne poljske granične jedinice nisu mogle ozbiljnije suprotstaviti sovjetskoj invaziji, a porazi i povlačenje poljske armije na zapadu doprineli su konfuziji oko ocene sovjetskih namera koje su, u prvi mah, tumačene kao akt sovjetske pomoći u borbi sa Nemačkom. Sovjetski Savez je, sasvim u skladu sa sopstvenom “filozofijom istorije”,³⁴ neobjavljeni rat legitimisao isticanjem parola “nacionalnog oslobođenja” i “klasne emancipacije”, što je dodatno povećavalo konfuziju. Prvi slogan je bio usmeren ka pripadnicima nacionalnih manjina koji su, u odnosu na etničke Poljake, na istoku zemlje činili većinsko stanovništvo.³⁵ Njihovo nezadovoljstvo poljskom nacionalnom politikom (nasilnom polonizacijom, kolonizacijom i dominacijom Poljaka u javnim služba-

33 Za analizu mu je poslužilo dvadeset hiljada intervjua obavljenih sa poljskim građanima koji su bili deportovani sa okupiranih područja u Sovjetski Savez i kasnije amnestirani radi formiranja poljskih vojnih jedinica (Andersova armija) koje su se 1942. godine pridružile savezničkim snagama. Intervjui su sačuvani u Huverovom arhivu (*Hoover Institution*).

34 “Od Oktobra 1917. godine svaka borba na Zemlji je vođena između revolucije i kontrarevolucije, a svi pojedinci su svrstavani u jedan ili drugi tabor. Stari pojmovi međunarodne politike nisu primenjivani na sovjetsku državu i njeno ponašanje. Stoga, po definiciji sovjetska država nije mogla biti osvajač, već samo oslobodilac; nije mogla voditi rat, već samo dalje nositi ‘zastavu revolucije’” (Gross, 1988: 169). Akcije Crvene armije na teritoriji Poljske su u sovjetskoj historiografiji uvek nazivane “oslobodilačkim pohodom”, dok se u današnjoj ruskoj historiografiji češće koristi sintagma “vojna intervencija” ili “invazija” (vidi Степанов, 2015).

35 “Kada je Crvena armija ušla u Poljsku sovjetska vlast je predstavljena kao veliki oslobodilac nacionalnih manjina od poljske dominacije [...] U istočnoj Poljskoj oko 43 odsto stanovništva su bili Poljaci, 33 odsto Ukrajinci, po 8 odsto Jevreji i Belorusi, te mali broj Čeha, Nemaca, Rusa, Roma, Tatara i drugih” (Snyder, 2010: 128).

ma) predstavljalo je znatan podsticaj za pozitivnu reakciju stanovništva na dolazak sovjetskih trupa: “Crvenu armiju su širom Zapadne Ukrajine i Zapadne Belorusije, u zaseocima, selima i gradovima, pozdravljale manje ili više, ali u svakom slučaju vidljive, prijateljski raspoložene mase” (Gross, 1988: 29). Poput Volksdojčera (*Volksdeutsche*) koji su aktivno podržavali okupaciju i aneksiju delova zapadne Poljske (*Reichsgau*), deo etničkih manjina na istoku je u sovjetskoj okupaciji video akt nacionalnog oslobođenja i ujedinjenja sa matičnim državama.³⁶ Takođe, za razliku od nemačke politike zasnovane isključivo na nacionalno-rasnoj osnovi, sovjetska okupacija je imala dodatnu “klasnu” legitimaciju koja je, pozivajući se na jačanje “klasne borbe”, nadilazila etničke granice i pripadnike nižih socijalnih slojeva, nezavisno od njihovog etničkog porekla, uključivala u proces preraspodele ekonomske i političke moći: “U viziji nacionalsocijalizma nejednakost između grupa bila je inherentna i poželjna [...] Sovjetski sistem, kada se širio, donosio je drugima sovjetsku verziju jednakosti [...] Dok su Nemci većinu stanovništva svoje imperije isključivali iz ravnopravnog članstva u državi, Sovjeti su skoro sve uključivali u svoju verziju jednakosti” (Snyder, 2010: 390–391). Rečju, dok je nacistička politika počivala na rasnom ekskluzivizmu, sovjetska vlast je podsticala socijalnu i političku inkluziju seljačkih masa u institucije novog režima uz, istovremeno, uklanjanje starih političkih i ekonomskih elita putem fizičkih eliminacija i prinudnih deportacija.³⁷ Organi-

31

36 Odluku ujedinjenja sa Sovjetskom Ukrajinom delegacija Zapadne Ukrajine pozdravila je izjavom: “Iz carstva mraka i beskrajnih patnji koje je narod Zapadne Ukrajine podnosio šeststo dugih godina, obreli smo se u čarobnoj zemlji istinske ljudske sreće i prave slobode” (citirano u Gross, 1988: 108).

37 Od približno 13 miliona stanovnika okupirane teritorije, prema Uvodu drugog izdanja Grosove knjige, u Sovjetski Savez (Šibir i Kazahstan) deportovano je između 300 i 320 hiljada ljudi. Od četiri velike akcije deportacija prve dve su uglavnom obuhvatale Poljake, a druge dve Jevreje i Ukrajince. Radi pojednostavljenja procedure, “krivica” deportovanih je sledila nacionalne stereotipe: “Poljaci su obično kažnjavani kao kontrarevolucionari u službi buržoazije, Ukrajinci su slati u radne logore kao nacionalisti, a Jevreji su zatvarani kao spekulanti” (*Isto*: 149). Navedeni broj deportovanih ne uključuje stotinak hiljada ratnih zarobljenika (od kojih je 14.587 oficira bilo streljano), kao ni stanovništvo koje je bilo hapšeno i kažnjavano smrću na teritoriji pod novom sovjetskom vlašću.

stvaranju novog režima. Stoga je, za razliku od nacističkog “rasnog aparthejda”, sovjetska kombinacija represije i participacije otežavala otpor “društva” i stvaranje sfere njegove autonomije³⁸ – bez značajnijeg prisustva infrastrukture (poljske) “podzemne države”, etnički podeljeno i na aktivno učešće naterano stanovništvo nije moglo razviti osećaj kolektivne solidarnosti nasuprot okupatoru. Tim pre što je “pod sovjetskom okupacijom bilo odsutno osećanje diskriminatornog prezira, one *Übermensch* atmosfere kojom su tako snažno zračili Nemci [...] Sovjeti se nisu u okupiranoj Poljskoj ponašali nimalo drugačije nego u sopstvenoj zemlji” (Gross, 1988: 230). Stoga je Grosov historiografski narativ o sovjetskoj okupaciji istočne Poljske istovremeno bio i teorijska rasprava o karakteru sovjetskog totalitarizma.

32 Ne ulazeći u širu eksplikaciju teorija totalitarizma, ovde je važno istaći Grosovu distinkciju između “svemoćne države” i one koja poseduje “apsolutnu vlast”. Po njemu, destrukcijom i “okupacijom” civilnog društva totalitarna država zaista teži apsolutnom monopolu nad celokupnom vlašću. U ostvarenju svoje težnje ona suspenduje i lišava moći sve druge društvene aktere koji nisu pod njenom direktnom kontrolom, kako bi od njih preuzela i na sebe prenela celokupnu moć. Ali, iako je uspešna u prevenciji i sprečavanju pojave drugih središta vlasti (*loci of power*), zbog ograničenosti sopstvenih institucionalnih kapaciteta, ona ipak nije i ne može biti “svemoćna”: “Kada gledamo na apsolutnu vlast kao na nešto što totalitarna država osigurava destrukcijom civilnog društva, onda uviđamo jedan osobeni aspekt tog fenomena koji se obično previđa: bilo koji monopol – vlasti ili nečeg drugog – odnosi se prosto na *način distribucije* koji je, logički i fenomenološki, nezavisan od procesa akumulacije. Iz toga sledi da državna organizacija koja monopolizuje svu vlast uništavanjem civilnog društva nije identična sa ‘svemoćnom’ državom” (*Isto*: 233). Iza naizgled apsolutne moći države krije se proces “delegiranja” vlasti ne samo na mnoštvo organizacija pod njenom kontrolom, već i na svakog od njenih podanika:

“Predstava o Staljinovoj Rusiji kao gigantskoj, svemoćnoj, centralizovanoj mašini terora je pogrešna. Strašna, neopisiva osobina staljinističkog režima potiče od bezbroj trenutnih, individualnih, spontanijih doprinosa. U praksi, institucionalizovana arbitarnost se ispoljava kao predsednik kolhoza koji može da terorizuje svojih šezdesetak porodica, kao prodavac u zadruzi koji može da uskrati hranu gladnom građaninu koji mu se ne sviđa, kao načelnik u nekom učmalom naselju koji može naterati bilo kog lokalnog stanovnika da radi do smrti itd.” (*Isto*: 232)

38 “Kratko rečeno o opcijama u okviru ove dve okupacije: bilo je lakše sarađivati sa Sovjetima, dok je nacistička vladavina bila pogodnija za tajne konspirativne aktivnosti” (*Isto*: 230).

Stoga, deskriptivno tačnu konstataciju prema kojoj u totalitarizmu “država” (javna sfera) dominira “društvom” (privatnom sferom), Gros dopunjava objašnjenjem da je “najvažnija strukturna osobina dvadesetovekovnog totalitarizma *privatizacija javne sfere*” (Gross, 1982: 386).³⁹ Rečju, umesto na apsolutnoj moći udaljene “države”, simbolički oličene u mističnom “centru”, sovjetski totalitarizam je počivao na mogućnosti svakog pojedinca da iskoristi (“unajmi”) organe vlasti za ostvarenje sopstvenih privatnih ciljeva. Upravo ta mogućnost je vodila širenju osećanja straha i nepoverenja u društvu koje se pretvorilo u skup “atomiziranih pojedinaca” svesnih svakodnevnog opasnosti da budu podvrgnuti državnom teroru pokrenutim sasvim nepredvidljivom (privatnom) voljom sebi sličnih pojedinaca: “Stvarna moć totalitarne države potiče iz toga što je ona na raspolaganju svakom njenom stanovniku, što je dostupna za najam u svakom trenutku [...] Mada čudno zvuči, u staljinističkoj Rusiji odluka o tome ko će ići u zatvor je u velikoj meri bila prepuštena običnim građanima.”⁴⁰

Oslanjajući se na brojna svedočanstva, Gros je tezu o “privatizaciji javne sfere” potkrepio primerima iz života stanovništva pod sovjetskom okupacijom koji oslikavaju gotovo hobsovsko “prirodno stanje” gde se kao ključna dilema nameće Leninovo pitanje – “ko će koga?” Etnička mržnja i klasna zavist obilato su podsticale proces spolja indukovane “samodestrukcije društva”, a ubrzana i nasilna “sovjelizacija” rezultovala je ogromnim ljudskim i materijalnim žrtvama.⁴¹ Počet-

³⁹ Stoga je opravdana ocena: “Među dalekosežnim doprinosima ove knjige je upravo ta teza o samopokoravanju, o ‘privatizaciji vlasti’ – ‘Mudrost sovjetskog režima – piše Gros – bila je u tome da stanovništvo mora potčiniti samo sebe, te da će, uz malo podsticaja, uglavnom to i učiniti’” (Shore, 2005: 354).

⁴⁰ “Niko nije bio u stanju da obezbedi sopstvenu sigurnost, dok je svako bio u stanju da uništi život kog drugog. Otuda je, takođe, razumljiva i socijalna atomizacija u totalitarizmu. Jer, u krajnjoj liniji, ono što dovodi do socijalne atomizacije nije stavljanje van zakona slobodnog udruživanja, nego je to uzajamni strah i nepoverenje izazvano u glavama ljudi u situaciji u kojoj je mehanizam socijalne kontrole u njihovom društvu takav da oni mogu izazvati samo štetu jedan drugom, te kada su bespomoćni u odnosu na takve pokušaje drugih” (Isto: 122).

⁴¹ Poređenje broja žrtava tokom dve okupacije (*do juna 1941. godine*) je na štetu sovjetske: “Veoma konzervativne procene pokazuju da su Sovjeti od stanovništva koje je bilo upola manje od onog pod nemačkom jurisdikcijom, ubili ili oterali u smrt tri ili četiri puta više ljudi nego nacisti. Ovo poređenje, ponavljam, tiče se samo prve dve godine Drugog svetskog rata, to jest *perioda pre nego što je otpočelo nacističko sistematsko uništavanje jevrejskog stanovništva*” (Isto: 229).

na podrška na koju su nailazile sovjetske trupe među pripadnicima nacionalnih manjina brzo je nestala, o čemu sažeto svedoče reči jednog jevrejskog mlekara: “Radije bih propustio takvo ‘oslobođenje’ i molio bih ih da ga više ne isprobavaju na meni” (*Isto*: 2006).⁴² Okončanje novouspostavljenog sovjetskog režima (jun 1941. godine) onemogućilo je komparaciju dve okupacije, ostavivši stanovništvo da traži spas “skokom iz tiganja u vatru”. Paradoksalno, sovjetske deportacije stanovništva, naročito Jevreja, iz istočne Poljske bile su – ako je deportovano stanovništvo preživelo transport i logorski režim – spas od nacističkog uništenja koje je usledilo nakon nemačkog napada na Sovjetski Savez: “Perverznom ironijom jevrejske sudbine, pokazalo se da su žrtve deportacije srećnici uprkos stopi smrtnosti od 25 do 30 odsto, jer se stopa njihovog preživljavanja jasno izdvaja u poređenju sa totalnim uništenjem jevrejskog stanovništva koje je uspeo da ostane na teritoriji istočne Poljske” (Gross, 2000: 100).

34 Nezavisno od opisa i analize same sovjetske okupacije, Gros je posebno isticao postojanje sistemskih ograničenja sovjetskog totalitarizma koja, u dugoročnoj perspektivi, vode mogućnosti njegovog (samo)urušavanja. Krajem osamdesetih godina on je socijalističke države sovjetskog tipa okarakterisao kao “samodestruktivne”, “iskvarene države” (*spoiler state*) koje su u ostvarenju svoje težnje ka uspostavljanju i održanju apsolutne vlasti primorane da sprečavaju svako ljudsko udruživanje koje nije pod kontrolom države. S obzirom da je “u samoj ljudskoj prirodi udruživanje sa drugima”, bez stvaranja (“kaljenja”) potpuno “novog čoveka” (tj. radikalne izmene ljudske prirode), ova težnja je, kao potpuno utopijska, unapred osuđena na neuspeh. S druge strane, isključiva usmerenost vlasti na očuvanje sopstvenog monopola nužno vodi njenoj samodestrukciji jer umanjuje opšti kapacitet sistema da rešava stvarne društvene probleme: “Sovjetska verzija totalitarne države nije ni zainteresovana za vlast kao za sposobnost obavljanja poslova [...] Ona je jedinstvena država u istoriji koja je pre svega posvećena osiguravanju da *niko drugi* ne bude u mogućnosti da te poslove obavi” (*Isto*: 234). Stoga su, *dugoročno* gledano, režimi sovjetskog tipa osuđeni na slom koji, u krajnjoj

⁴² Veliki broj izbeglica iz zapadnog dela Poljske pokušao je da se vrati pod nemačku okupaciju. “To što su uopšte razmatrali nacističku opciju govori nam mnogo o iskustvu staljinizma u životu običnih ljudi. Prema jednoj apokrifnoj priči iz tog perioda, dva voza na sovjetsko-nemačkoj granici su se mimoilazila idući u suprotnim pravcima – putnici iz oba voza su mahnito gestikulirali jedni drugima da su sigurno poludeli što idu tamo odakle svako od njih upravo dolazi” (*Isto*: 207). Na osnovu sovjetsko-nemačkog sporazuma o razmeni izbeglica oko 100 hiljada Jevreja vratilo se u nemačku okupacionu zonu!

liniji, zavisi od otpora svakog pojedinca procesu “kvarenja” usled pristanaka na “život u laži”.⁴³ U pozadini ove Grosove vere u mogućnost afirmacije “individualnog dostojanstva” umesto pristanka na saučestvovanje u totalitarnom “kvarenju”, lako uočavamo uticaj nastanka i delovanja “Solidarnosti” kao širokog društvenog pokreta – “najopasnijeg izazova državnom monopolu na vlast u zemljama ‘realnog socijalizma’ koji je ikada učinjen” (*Isto*: 236).⁴⁴ Pošto je početkom osamdesetih godina “civilno društvo” smatrano jedino mogućom protivtežom totalitarnim pretenzijama režima, ovaj koncept je u obe Grosove knjige imao naglašeno normativni, a ne samo deskriptivno-empirijski sadržaj i status. Stoga je Grosovo isticanje solidarnosti i kooperacije kao karakteristika “društva” ujedinjenog spram okupacionih vlasti ostavljalo po strani probleme međuetničkih odnosa: “U obe knjige Gros u velikoj meri izbegava pitanje o odnosima Jevreja i hrišćana i kasnih osamdesetih je o tome pisao na način koji je bio pretežno poljsko-nacionalni i antikomunistički” (Struve, 2008: 47).

Proces demokratske rekonstrukcije poljske države posle sloma socijalizma otvorio je novi pogled na kompleksnosti “društva” i njegove prošlosti – dominantni “herojsko-žrtveni narativ” koji je imao važnu mobilizacionu funkciju u organizovanju otpora starom režimu mogao je sada biti podvrgnut kritičkom razmatranju bez straha da će otkriće “tamnih mrlja” nacionalne prošlosti potkopati autonomiju i snagu “društva”. Naprotiv, pošto se izgradnja demokratske države zasniva na prihvatanju i institucionalizaciji društvenog pluralizma, onda bi on, između ostalog, morao obuhvatati i priznanje različitih perspektiva u interpretaciji nacionalne prošlosti. Stoga je za izgradnju i stabilizaciju demokratskog poretka u postkomunističkim društvima važno odupiranje nastojanjima novih političkih elita da historiografiju (zlo)upotrebe kao sredstvo nacionalne homogenizacije i legitima-

43 “Doktrina je predivno jednostavna: živeti kao da si slobodna ličnost. Upravo zato što uspeh totalitarizma zavisi od kvarenja pojedinaca – sejanjem nepoverenja i demoralizacije, ili direktnog ubijanja – odbijanje svakog pojedinca da u tome učestvuje predstavlja odlučujući izazov režimu” (*Isto*: 236).

44 “Njegovo istraživanje je očigledno bilo pod uticajem diskusija koje su tada vođene u poljskoj opoziciji o otporu komunističkoj vlasti. Tako je Gros istakao važnost tradicija otpora protiv tuđinske vlasti koje imaju poreklo u XIX veku, kao i snagu društva da se samoorganizuje protiv despotske vladavine. To je bila centralna tema diskusija u opoziciji sedamdesetih godina i jedna od fundamentalnih ideja koju je uobličio pokret *Solidarnost* 1980/1981. godine” (Struve, 2008: 48).

cije novostečene nezavisnosti.⁴⁵ U interpretaciji Grosovih radova nastalih posle urušavanja poljskog “realnog socijalizma” moramo imati na umu upravo taj izmenjeni društveno-politički kontekst u kome će on, ostajući veran tradiciji “kritičkog intelektualca”, dovesti u pitanje jednostranost “herojsko-žrtvene” vizije nacionalne prošlosti. Tema koja će mu u tom pogledu poslužiti – poljsko-jevrejski odnosi – predstavljala je sasvim logičan izbor. Kako je sâm istakao: “Može li neko govoriti o ratu i okupaciji Poljske, a da masovno ubistvo poljskih Jevreja ne bude centralni deo te priče? Jer to je, u krajnjoj liniji, poglavlje poljske istorije kao i epilog istorije Jevreja u Evropi” (Gross, 2000: 116).

III.

36 Maja 2000. godine mala izdavačka kuća sa sedištem u blizini poljsko-litvanske granice (Sejny)⁴⁶ objavila je Grosovu knjigu *Susedi: Istorija uništenja jevrejskog gradića* (*Sąsiedzi: Historia zagłady żydowskiego miasteczka*) koja je, uprkos skromnom tiražu i nevelikom obimu, izazvala burne debate u poljskoj javnosti, a gradić Jedwabne (*Jedwabne*) učinila svetski poznatim toponimom. Brojnost knjiga, zbornika radova, naučnih i novinskih članaka objavljenih o *Susedima* ilustruju ocenu koju je sažeo jedan novinar tvrdnjom da je reč o knjizi koja je delovala poput “atomske bombe sa dugim fitiljem” (cit. Shore, 2005: 347). Paradoksalno, Grosova knjiga nije sadržala neke ranije potpuno nepoznate činjenice o događajima koji su se odvijali 10. juna 1941. godine u Jedwabnom, zabačenom mestašcu (*shtetl*) na severoistoku zemlje. Osim postojećih arhiviranih svedočanstava preživelih svedoka i zapisnika sa sudskih procesa koji su vođeni 1949. i 1953. godine, o uništenju jevrejske zajednice u Jedwabnom objavljena je 1980. godine memorijalna knjiga,⁴⁷ snimljen je dokumentarni film

45 Ova nastojanja nisu samo karakteristika poljske “istorijske politike”: “Elementi takvog nacionalnog ponovnog pisanja istorije očigledni su širom Centralne i Istočne Evrope. Po pravilu, u njima se nacije tog regiona prikazuju kao nevine žrtve drugih nacija u nizu herojskih, ali nužno, tragičnih (ranije vođenih) borbi za nacionalnu nezavisnost. Te nacije su čamile u tami inostrane okupacije sve dok im svetlost oslobođenja nije povratila njihovo dugo gaženo dostojanstvo. Jedan rumunski pisac iskovao je termin ‘lakrimogenezis’ za taj istoriografski žanr” (Hagen 1995: 665).

46 Reč je o Fondaciji “Pograničje” (*Fundacja Pogranicze*) čiji je osnivač Kšištof Čiževski (Krzysztof Czyżewski), pisac knjige *Etos pograničja* koja je dostupna u srpskom prevodu (Biblioteka XX vek, Beograd, 2010).

47 *Sefer Jedwabne: Historija ve-zikaron* (Yedwabne: History and Memorial Book), edited by Julius L. Baker, Jacob L. Baker, published in Jerusalem-New York: The Yedwabner Societies in Israel and the

(režija Agnieszka Arnold), a sam Gros je ranije napisao članak “Leto 1941. godine u Jedwabnem” u kome je izložio niz podataka o tom događaju.⁴⁸ Ipak, za razliku od Grosove prethodne knjige o jevrejsko-poljskim odnosima tokom nemačke i sovjetske okupacije,⁴⁹ objavljivanje *Suseda* i najava njihovog američkog izdanja (Gross, 2001) izazvali su lavinu komentara. Po oceni istoričara Tomaša Šarote, presudnu ulogu u tome imali su mediji:

“*Susedi* su, kao i Grosova prethodna knjiga *Sablasna decenija*, mogli proći bez ikakvog traga, ali je u maju 2000. godine Andžej Kaćinski (Andrzej Kaczyński) iz ‘Republike’ (*Rzeczpospolita*) pročitao Grosov tekst u zborniku posvećenom profesoru Tomašu Stżembošu i bio njime tako užasnut da je otišao u Jedwabne kako bi pitao ljude da li je to istina. Nažalost, dobio je potvrđan odgovor. Zatim je u ‘Republici’ objavio članak ‘Žrtva paljenica’ (*Całopalenie*). Sve do novembra 2000. godine ni ‘Izborne novine’ (*Gazeta Wyborcza*) nisu, osim jedne kratke beleške, posvećivale pažnju *Susedima*. Situacija se promenila kada je Adam Mihnijk saznao da se priprema američko izdanje knjige. U strahu od skandala svetskih razmera (na primer, optužbe da Poljaci ne žele da diskutuju o tamnim stranicama svoje istorije), zaključio je da njegove novine više ne mogu ćutati.” (Szarota, 2002: 380–381)

37

Upravo činjenica da se, uprkos postojanju pisanih izvora i svedočanstva još živih učesnika, o “slučaju Jedwabne” decenijama ćutalo, podstakla je Grosa da u jednoj debati o *Susedima* zapita: “Kako to da za pedeset godina nijedan istoričar koji se bavi nemačkom okupacijom i poljsko-jevrejskim odnosima nije izgovorio nijednu

United States of America, 1980 (<http://www.jewishgen.org/yizkor/jedwabne/Yedwabne.html>).

48 Članak (“Lato 1941 roku w Jedwabnem. Przyczynek do badań nad udziałem społeczności lokalnych w eksterminacji narodu żydowskiego w latach II wojny światowej”) objavljen je u Zborniku radova u čast istoričara Tomaša Stżemboša (Tomasz Strzembosz, 1930–2004), stručnjaka za istoriju sovjetske okupacije istočne Poljske koji je, posle objavljivanja *Suseda*, kritikovao Grosa.

49 *Sablasna decenija: tri eseja na temu međusobnih odnosa Jevreja, Poljaka, Nemačaka i komunista u godinama 1939–1948* (*Upiorna dekada: Trzy eseje na temat wzajemnych relacji między Żydami, Polakami, Niemcami i komunistami w latach 1939–1948*, Kraków, Universitas, 1998, 119). Skraćenu verziju ove knjižice na engleskom jeziku Gros je objavio u formi duže studije: “A Tangled Web. Confronting Stereotypes Concerning Relations between Poles, Germans, Jews, and Communists” (Gross, 2000).

reč o dramatičnoj sudbini Jevreja u Jedwabnom?” (*Discussion*, 2001: 254–5).⁵⁰ Uobičajeno objašnjenje ovog ćutanja činjenicom da je u “standardnoj istoriografiji” istraživanje prošlosti Jevreja i Poljaka razdvojeno u okvirima posebnih specijalističkih oblasti nije zadovoljilo Grosa.⁵¹ On je to ćutanje pre tumačio kao posledicu duge dominacije “herojskog nacionalnog narativa” koji je sistemski zanemarivao bavljenje onim temama i događajima koji bi mogli dovesti u pitanje čvrsto etabliranu herojsko-žrtvenu sliku nacije o samoj sebi: “Pamćenje, u stvari simbolizam kolektivnog nacionalnog mučeništva tokom Drugog svetskog rata, najvažnije je u samorazumevanju poljskog društva u XX veku” (Gross, 2001: 143). Stoga su i raniji pokušaji kritičkog preispitivanja te martirske sudbine nacije koji su ukazivali na postojanje tamnih stranica nacionalne prošlosti nailazili na otpor – u tom pogledu, rečite su negativne reakcije poljske javnosti na Lancmanov film “Šoa” (Claude Lanzmann, *Shoah*, 1985), kao i debate povodom eseja istoričara i književnog teoretičara Jana Blonjskog (Błoński) o odnosu Poljaka prema ustanku u Varšavskom getu.

U eseju “Jadni Poljaci gledaju na geto” koji je objavio 1987. godine u vodećem katoličkom “Opštem nedeljniku” (*Tygodnik Powszechny*), Blonjski je problematizovao *indiferentnost* Varšavljana prema sudbini svojih jevrejskih sugrađana

⁵⁰ Ovo pitanje je Gros direktno uputio Tomažu Stżembošu, istoričaru specijalizovanom za ratnu prošlost tog poljskog regiona: “Zašto nikada nisi pisao o tome? Da li si uopšte nešto znao o tome?” Izbegavajući direktni odgovor, Stżemboš se pozvao na teškoće koje je trpeo pod socijalističkom vlašću jer je on, pre svega, bio istoričar poljskog otpora sovjetskoj okupaciji, a ne stručnjak za istoriju jevrejsko-poljskih odnosa (vidi *Discussion*, 2001: 255). O snažnom emotivnom naboju stručnih diskusija o Grosvoj knjizi svedoče reči Tomaža Šarote: “Moram iskreno priznati [...] da je diskusija u kojoj je učestvovao profesor Gros u Istorijskom institutu, gde sam radio 38 godina, bila jedno od najneprijatnijih iskustava u mom životu” (citirano prema Shore, 2005: 267–268).

⁵¹ “Standardna istoriografija” obično polazi od postulata postojanja “dve odvojene ratne istorije – jedne koja se tiče Jevreja i druge o svim drugim građanima neke evropske zemlje potčinjene nacističkoj vladavini” (Gross, 2001: 7–8). U jednom intervjuu povodom *Suseda* Gros je samokritično istakao: “Prema poljskom istoriografskom kanonu, jevrejska i poljska iskustva teku paralelno. I sâm sam bio žrtva takvog stanovišta – napisao sam dve monografije o poljskom društvu pod nemačkom i sovjetskom okupacijom bez ikakvih referenci na jevrejsku dimenziju. Š vremenom, počeo sam da shvatam kako se sudbine Poljaka i Jevreja ne mogu tretirati odvojeno” (Gross, 2001a: 84).

izloženih sistematskom uništenju. Ilustrujući svoj stav pesmom “Campo di fiori” Česlava Miloša (Czesław Miłosz) u kojoj se opisuje uništenje geta dok se pored njegovih zidina, “uz zvuke vesele muzike, vrti ringišpil”,⁵² Blonjski je tvrdio da se Poljaci, iako nisu bili saučesnici zločina, moraju suočiti sa pitanjem sopstvene moralne odgovornosti koja proističe iz indiferentnosti i izostanka empatije prema svojim sugrađanima koje su dugo tretirali kao “tuđince”: “Može se deliti odgovornost za zločin i bez učestvovanja u njemu – naša odgovornost je u okretanju leđa pred njim, u nedovoljnom naporu da mu se odupremo” (Błoński, 1987: 46). Pozivajući se na jednu drugu Miloševu pesmu (“Biedny chrześcijanin patrzy na getto”), Blonjski je tematizovao osećanje krivice i straha koje, poput krtice, “rije” u poljskoj nacionalnoj samosvesti i izaziva neurotične reakcije poput upornog prećutkivanja ili bućnog protivljenja bilo kakvom pokretanju pitanja moralne odgovornosti.

“Mi želimo da budemo potpuno izvan svake optužbe, sasvim čisti. Takođe, hoćemo da budemo samo i isključivo žrtve. Kao i u Miloševoj pesmi, tu našu brigu, međutim, podupire strah i taj strah krivi i deformiše naše razmišljanje o prošlosti [...] Mi ne želimo da imamo nikakve veze sa užasom, a ipak osećamo da nas on na neki način prlja. Zato, više volimo da o tome uopšte ne govorimo. Ili, o tome govorimo samo da bismo odbacili neku optužbu koja se retko izgovara, ali se oseća da visi u vazduhu.” (*Isto*: 43)

39

Njegov poziv da se Poljaci “na iskren i pošten način” suoče sa sopstvenom anti-semitskom tradicijom koja je po njegovom mišljenju, nezavisno od zločinačkog nacističkog režima, presudno uticala na njihov indiferentan odnos prema Holokaustu, naišao je na različite reakcije – od usamljenih glasova podrške, do zahteva da se Blonjski pozove na krivičnu odgovornost zbog “klevetanja poljske nacije”, a

⁵² Miloš je rimski trg na kome je spaljen Đordano Bruno uporedio sa varšavskim trgom Krasinjskih (*Plac Krasinjskich*) gde je, tokom akcije uništenja geta na Uskrs 1943. godine, bio postavljen veoma posećen zabavni park. Da nije reč o pesničkoj imaginaciji, svedoči Lešek Kolakovski: “Sećam se i ringišpila na trgu Krasinjskih, o kome Miloš piše u pesmi *Campo di Fiori*. Bilo je onih koji su tvrdili da je to Miloševa izmišljotina, da nikakvog ringišpila nije bilo. Postojao je, video sam ga vlastitim očima, ljudi su se zabavljali na njemu, iako se nalazio u neposrednoj blizini getskog zida; vazduhom su leteli nagoreli ostaci odeće, međutim, to nikog nije naročito doticalo” (Kolakovski, 2009: 41–42).

da “obični ljudi” najzad “lupe pesnicom o sto” i prekinu, po nacionalnu samosvest, štetne debate intelektualaca (Rymanowski, 1987: 155; 160).⁵³

Ako je esej Blonjskog u kome su Poljaci označeni kao (indiferentni) “posmatrači” Holokausta izazvao debate, onda je razumljivo što je Grosova knjiga u kojoj je relativizovana oštra podela na “izvršioce, žrtve i posmatrače jevrejske katastrofe” (Hilberg, 1992) podstakla znatno žučnije rasprave. Naime, baveći se “mikroistorijom” jednog gradića, Gros je tvrdio kako njegovi poljski žitelji nisu bili samo indiferentni “posmatrači” ili nemi “svedoci” ubistva svojih jevrejskih sugrađana, već *dobrovoljni izvršioци* njihovog uništenja. Najkraće rečeno, Jevreje, koji su činili polovinu od ukupnog stanovništva Jedvabnog, u jednom danu (10. jula 1941. godine) ubili su njihovi poljski susedi. Iako je posle rata (1963. godine) u Jedvabnom podignut spomenik na kome je pisalo da su “nacistički vojnici i Gestapo ubili 1.600 Jevreja”, Gros je tvrdio da u ovom zločinu nemačke trupe uopšte nisu neposredno učestvovalе: “To nisu učinili uniformisani anonimni ljudi, šrafovi ratne mašine, izvršioци koji su samo sprovodili naredbe, već su to učinili njihovi sopstveni susedi – dobrovoljni dželati – koji su sami izabrali da ubijaju i učestvuju u krvavom pogromu” (Gross, 2001: 121).⁵⁴ Potvrdu za ovu tvrdnju sredinom osamdesetih godina on je našao u sačuvanom pisanom svedočanstvu koje je 1945. godine saradnicima Jevrejske istorijske komisije (*Centralna Żydowska Komisja Historyczna*) predao Šmul Vaserštejn (Szmul Wasersztejn), jedan od malobrojnih preživelih Jevreja iz Jedvabnog. Oslanjajući se na izjavu ovog svedoka u kojoj je opisan pogrom i navedena imena najaktivnijih učesnika masakra, Komisija je podnela zahtev tužilaštvu za njihovo procesuiranje koji je rezultovao suđenjem 16–17. maja 1949. godine. Posle kratke i neprofesionalno vođene istrage, optužena su dvadeset i dvojica meštana Jedvabnog – izrečena je jedna smrtna kazna, jedanaest optuženih je osuđeno na zatvorske kazne (od 8 do 15 godina), dok su deseterica oslobođena

⁵³ Po rečima Ježija Turoviča (Jerzy Turowicz), urednika ovog katoličkog nedeljnika: “Reakcija je bila snažnija od bilo koje na koju sam naišao tokom 42 godine mog uređivanja novina. Ne mogu se setiti nijednog članka koji je kod čitalaca izazvao tako snažnu reakciju” (Discussion, 1988: 215).

⁵⁴ “U okupiranoj Poljskoj bilo je pod pretnjom smrti zabranjeno pomagati Jevrejima da se kriju izvan teritorija geta koje su Nemci odredili. Mada je bilo pojedinaca sadista koji su, naročito u logorima, mogli prisiljavati zatvorenike da ubijaju jedni druge, generalno, niko nije primoravan da ubija Jevreje. *Rečju, takozvano lokalno stanovništvo koje je učestvovalo u ubijanju Jevreja je to činilo svojom slobodnom voljom*” (Gross, 2001: 133).

krivice usled nedostatka dokaza.⁵⁵ Iako su se iskazi osumnjičenih i svedoka u zapisnicima istrage razlikovali od onih izrečenih na suđenju, Gros je, koristeći se Vaserštejnovim svedočanstvom i intervjuima još živih svedoka datih tokom snimanja filma Agneške Arnold, uspeo da rekonstruiše osnovne konture zbivanja od 10. juna 1941. godine. Uprkos decenijskom ćutanju istoričara i nizu kontradikcija u izjavama svedoka na poratnom suđenju,⁵⁶ sećanje na te događaje bilo je još živo u svesti tamošnjih meštana:

“U poljskim selima sećanje na ratna zverstva nad Jevrejima je veoma dobro sačuvano i prenosi se s generacije na generaciju. Novinari i naučnici suočice se sa njim svaki put kada se potrude da se upuste u istraživanje. Reporteri koji su otišli u Jedvabne početkom 2000. godine, pre nego što je to mesto postalo nacionalni skandal, lako su nalazili meštane koji su otvoreno govorili o tome.” (Gross, 2012: 61)⁵⁷

Sačuvane u kolektivnom pamćenju meštana kao “javna tajna” koja se često pominjala u kafanskim razgovorima, lokalne priče o ovom događaju ne zadovoljavaju standar-

55 Proces protiv još jednog optuženog odložen je zbog njegovog zdravstvenog stanja, te je održan 1953. godine, kada je oslobođen krivice. Većina osuđenih na zatvorske kazne su posle nekoliko godina pušteni iz zatvora. Na smrtnu kaznu je osuđen Karol Bardoni (Bardoń), prevodilac (“dobrovoljni saradnik”) pri nemačkoj žandarmeriji koji je bio izbeglica iz Šlezije.

56 “Upadljiva karakteristika ovog i sličnih suđenja za zločine Poljaka nad Jevrejima je bila solidarnost lokalnog stanovništva sa optuženima. U svim takvim slučajevima nalazimo prethodno usaglašene iskaze svedoka odbrane, peticije suseda i službene potvrde koje su lokalne vlasti izdavale o primernom ponašanju i patriotizmu optuženih” (Persak, 2011: 428).

57 “Kada sam imala sedam ili osam godina” – zapisala je mlada socijalna istoričarka rođena u Jedvabnom – “moja najbolja prijateljica, starija od mene, rekla mi je ‘veliku tajnu’: ‘Znaš, jednom su Poljaci žive zapalili Jevreje, ovde u Jedvabnom’ [...] Jednako užasan je bio nastavak njene priče o ljudima koji su po ruševinama ambara koji se još dimio tragali za nakitom i zlatnim zubima. Iskreno, nisam joj verovala, ali sam se trudila da saznam ko su bili ti Jevreji ovde [...] Tokom poslednjih šezdeset godina ubistvo je bilo dobro poznato, ali je ipak ostalo ‘velika tajna’ u Jedvabnom. Ono je bilo tema samo privatnih razgovora, kao i lokalnih mitova, glasina, pa i bajki” (Kurowska-Budzan, 2001: 201).

de (naučne) historiografije, ali su svakako mogle poslužiti kao podsticaj za kritičko istraživanje prošlosti koje je izostalo čitavih šest decenija.⁵⁸

Od septembra 1939. godine do 21. juna 1941. godine, opština (*gmina*) Jedwabne je, kao i čitavo današnje Podlasko vojvodstvo (*Województwo podlaskie*), bila pod sovjetskom okupacijom. Brzo napredovanje nemačke vojske i bezglavo povlačenje sovjetskih snaga je tokom prvih nedelja rata rezultovalo svojevrsnim “vakuumom” vlasti – u manjim mestima, uz malobrojno prisustvo nemačkih jedinica koje je većina stanovništva dočekala kao oslobodioce,⁵⁹ formirani su provizorni organi lokalne (poljske) vlasti. U haotičnim okolnostima smene dva okupatorska režima, širom teritorija koje su se prostirale od Baltičkih država na severu, do Rumunije na jugu, buknu li su pogromi jevrejskog živilja. Uz podsticaj i odobravanje nacista, lokalno stanovništvo otpočelo je proces etničkog “samo-čišćenja” – ubijanje i pljačku (*rzeż i rabacja*) svojih jevrejskih sugrađana kako bi se sa njima konačno “izmirili računi” (vidi Kopstein and Wittenberg, 2014). U nizu ovih pogroma, Jedwabne se izdvajaju zbog masovnosti (kako izvršilaca, tako i žrtava) masakra, kao i po surovosti samog zločina. Naime, tog dana, na poziv (privremenog) gradonačelnika i uz prisustvo nekolicine nemačkih vojnika koji su fotografisali čitav događaj, velika grupa Poljaka naterala je sve jevrejske stanovnike mesta da se okupe na glavnom trgu. Pre i tokom akcije okupljanja, mnogi od njih su bili na smrt pretučeni, kamenovani ili zaklani, dok je mnoštvo sabijeno na malom trgu batinano i ponižavano narednjima da pleve travu na pločniku i izvođe gimnastičke vežbe uz smeh okupljene gomile. Predvođena rabinom, grupa od četrdesetak mlađih i snažnijih Jevreja naterana je da sruši veliki spomenik Lenjinu koji su Sovjeti postavili i da ga, pevajući sovjetske pesme i ponavljajući priznanje o

42

⁵⁸ Nastojeći da istakne Grosovo nepoznavanje istoričarskog zanata, Tomáš Šarota naglašava razliku između kolektivnog pamćenja i historiografije: “Gros ne može da razume zašto niko nije istraživao Jedwabne ranije. U krajnjoj liniji, kaže on, dovoljno je bilo da se tamo ode, da se tamo u kafani razgovara sa ljudima. Moj odgovor na to je da se istorija ne piše tako što se ide u kafanu. To je pitanje zanata” (Šarota, 2002: 380).

⁵⁹ “U leto 1941. godine lokalno stanovništvo te oblasti (sa izuzetkom Jevreja koji su se više bojali nacista nego boljševika) pozdravljalo je osvajačku nemačku armiju. Jedwabne nije bilo nikakav izuzetak”. Prema svedočanstvu Menahema Finkelštajna (Finkelsztajn), svedoka pogroma od 7. jula u susjednom gradiću Radzilovu (Radziłów): “Nije bilo nemačkih vlasti jer je armija napredovala i nije ostavljala vlast nikome [...] Poljaci su bili glavni jer nijedan Nemač nije bio prisutan [...] Nove opštinske vlasti su činili sveštenik, doktor i bivši sekretar opštine” (Gross, 2001: 55; 65; 67).

sopstvenoj krivici za izbijanje rata, odvuku do mesta gde je spomenik simbolično “sahranjen”. U iskopanju bačen je spomenik, a zatim su, posle ubilačke orgije, bačena i njihova tela.⁶⁰ Pošto pojedinačnim ubistvima izvršenim jedino dostupnim primitivnim oruđem (vile, kose, metalne šipke, kamenje...) nije bilo moguće uništiti celokupno jevrejsko stanovništvo u Jedvabnom, odlučeno je da se svi preostali Jevreji sa trga – muškarci, žene i deca – sprovedu u obližnji ambar. Vesti o sličnom postupku u obližnjem Radzilovu (Radziłów) doprle su do stanovnika Jedvabnog – ambar u kojem su nagurani i zatvoreni Jevreji zaliven je kerozinom i zapaljen. Gotovo čitava lokalna jevrejska zajednica⁶¹ (uključujući i izbeglice iz oblasti pod ranijom nemačkom okupacijom) živa je spaljena, a gomila posmatrača je sa motkama i šipkama u rukama pazila da niko ne umakne iz ambara zahvaćenog vatrom.

Opširno navođenje iskaza svedoka i optuženih na suđenju, kao i sećanja preživelih, poslužili su Grosu da detaljno prikaže zastrašujuću sliku masovnog ubistva u Jedvabnom. Njegov opis ovog masakra dopunjuje uobičajenu predstavu o Holokaustu kao “industriji smrti” povezanoj sa epohom Moderne:

“Dobro znamo da je nužna efikasna birokratija, kao i (relativno) napredna tehnologija da bi se ubili milioni ljudi. Ali, ubistvo Jevreja u Jedvabnom nam otkriva još jedan, dublji i arhaičniji sloj čitavog tog poduhvata. Pri tom, ne mislim samo na motivaciju ubica [...] već i na primitivne, stare metode i oruđa ubistva: kamenje, drvene motke, гвозdene šipke, vatru i vodu, kao i na odsustvo organizacije. Na osnovu onoga što se desilo u Jedvabnom, jasno je da Holokaustu moramo pristupiti kao heterogenom fenomenu. S jedne strane, moramo o njemu misliti kao o sistemu koji je funkcionisao prema unapred zamišljenom (i stalno dodatno razrađivanom) planu. Istovremeno, moramo ga sagledavati i kao mozaik sastavljen od odvojenih epizoda – ploda improvi-

43

⁶⁰ “Ova masovna grobnica je otkrivena tokom ekshumacije izvršene 2001. godine. Nađeni su posmrtni ostaci otprilike četrdeset ljudi, Lenjinova betonska glava i karakteristični nož (*shechita knife*) za ritualno klanje životinja” (Persak, 2011: 412).

⁶¹ Sedmoro Jevreja (uključujući i Š. Veseštejna) koji su izbegli masakr skrivala je tokom rata u susednom selu Jančevki (Janczewko) Antonina Vižikowska (Antonina Wyrzykowska, 1916–2011) kojoj je 1976. u Izraelu dodeljeno priznanje “Pravednika među narodima”. Gros ističe da je u lokalnom okruženju porodica Vižikovski zbog skrivanja Jevreja bila stigmatizovana i prisiljena na stalne seobe: “Na kraju, Antonina Vižikowska je pobešla preko okeana i naselila se u Čikagu” (*Isto*: 131).

zacije lokalnih aktera koji su delovali bez spoljne prisile donoseći odluke koje su bile ukorenjene u bogznakakvim motivima onih koji su u to vreme bili u blizini scene ubistva.” (Gross, 2001: 124–125)

44 Rečju, pored sistematski planiranog, birokratski organizovanog i tehnološki efikasno izvedenog genocida, Holokaust je istovremeno obuhvatao i niz izdvojenih epizoda lokalnog opsega u kojima su akteri (zločinci i žrtve) bili u neposrednom, bliskom kontaktu, te praktikovano nasilje nije bilo nimalo bezlično, već sasvim “intimno” (vid. Kopstein and Wittenberg, 2014; Aleksiun, 2016). Stoga se može tvrditi da su *Susedi* podstakli niz istraživanja fenomena “komunalnog genocida”: “Na širokim područjima Istočne Evrope gde je većina Jevreja živela i umrla, ono što nazivamo Holokaustom i što u velikoj meri asociramo sa postrojenjima za masovna ubistva i gasnim komorama odvijalo se mnogo intimnije kao masakr unutar lokalne zajednice” (Bartov, 2013: 403).⁶² Iako broj ubijenih u pogromima tokom leta 1941. godine čini mali procenat ukupnih žrtava genocida, upravo “intimni karakter” i arhaične forme ovog “susedskog” nasilja imaju, prema oceni Omera Bartova, značajne posledice za razumevanje Holokausta: “Ovi masakri dovode u pitanje i sam koncept pasivnih posmatrača (*bystanders*) – svako postaje protagonist, lovac i plen, otporaš i pomagač, gubitnik i profiter. Često tokom zbivanja ljudi igraju više od jedne uloge, a žalost i sramota, samoobmana i poricanje koji iz toga proističu, još uvek prožimaju način na koji se ljudi sećaju, govore i pišu o prošlosti” (*Isto*: 404).

Ne zadržavajući se ovde na detaljnijem opisu zverstava počinjenih u Jedvabnom,⁶³ suočavamo se sa problemom objašnjenja kako su se odnosi predratnog

62 Šnajder ističe da Aušvic kao paradigma Holokausta potiskuje u drugi plan ne samo “fabrike smrti”, već i brojna masovna stratišta širom Istočne Evrope: “*Većina sovjetskih i poljskih Jevreja pod nemačkom okupacijom je već bila ubijena u vreme kada je Aušvic postao fabrika smrti. Do trenutka kada su gasne komore i krematorijumi u Birkenauu počeli da rade u proleće 1943. godine, više od tri četvrtine Jevreja žrtava Holokausta bilo je već ubijeno [...] Aušvic je bio koda u smrtonosnoj fugi*” (Snayder, 2010: 383).

63 Može se tvrditi da je upravo način na koji je Gros čitaocima predočio masakr umnogme uticao na recepciju njegove knjige: “Gros nas vodi na ‘putovanje’ kroz sam masakr tokom koga čitalac može da ‘čuje’ i vizualizuje ubijanje Jevreja u Jedvabnom. Čitaocu je do sitnih detalja izložen masakr i on se suočava sa veoma uznemirujućim slikama, poput one o ljudima koji igraju fudbal sa glavom ubijene žene. Takođe, čitaocu je direktno prikazana individualnost žrtava – one imaju imena i lične istorije koje prethode ubistvu” (Michlic, 2002: 8).

susedskog “idiličnog (su)života” Jevreja i Poljaka,⁶⁴ u par dana tokom “vakuuma vlasti”, iznenada pretvorili u krvavi pir uništenja. U sažetom odgovoru na ovo pitanje Gros razlikuje više međusobno povezanih kontekstualnih i konceptualno-motivacionih faktora koji su uticali na erupciju antijevrejskog nasilja. Širi socijalni i politički kontekst konstituiše rat u formi dvostruke – sovjetske i nemačke – okupacije tokom koje je nasilje postalo norma svakodnevnog života. Kao što je Gros u prethodnim knjigama isticao, nasilje u nemačkoj zoni okupacije nije podrilo (unutar-poljsku) društvenu solidarnost u meri kojoj je u istočnim delovima zemlje to učinio sovjetski režim gde je okupacija, uz aktivnu participaciju lokalnog stanovništva, bila praćena dubljim promenama društvene strukture i međuetničkih odnosa. Procesom “sovjelizacije” istočne Poljske – kolektivizacijom zemlje, nacionalizacijom imovine, deportacijama pripadnika elite starog režima koju su većinom činili etnički Poljaci, obračunima NKVD-a sa “klasnim neprijateljima”, transformacijom etničkih manjina (Ukrajincima i Belorusima) u “titularne nacije”, kao i “vidljivošću” Jevreja u novoj administraciji – tokom kratkog perioda izmenjen je predratni poredak.⁶⁵ Radikalnost promena praćenih nasiljem rezultovala je opštom “brutalizacijom” društvenog života uslovljenom slomom njegovog normativnog (zakonskog i običajnog) okvira: “To je” – pozvao se Gros na Erika Fegelinu – “problem običnog čoveka koji je, sve dok se održava poredak u društvu kao celini, sasvim pristojan, ali koji podivlja i ne zna šta čini kada taj poredak nestane i društvo se više ne drži na okupu” (Voegelin, 1999: 105). Nemačka okupacija koja je usledila, dodatno je pojačala društvenu anonomiju u kojoj se, već “demoralizovanom” stanovništvu, činilo da je “sve dozvoljeno” – naročito ako je to upereno protiv onih koje su novi okupatori jasno označili kao legitimne mete za uništenje. Stoga Gros zaključuje da nemačka okupacija predstavlja opšti kontekst bez koga se ne može objasniti ubistvo Jevreja u Jedvabnom, iako sami nacisti u njemu nisu neposredno učestvovali: “Jasno je da Jevreje u Jedvabnom ne bi ubili njihovi susedi da Nemci nisu okupirali Jedvabne” (Gross, 2001: 76).⁶⁶ U

45

64 “Pedeset godina posle rata, jedan stariji Poljak, apotekar iz Jedvabnog koga je intervjuisala Agnješka Arnold, zadržao je sećanje o dobrim susedskim odnosima između Poljaka i Jevreja: ‘Život je ovde, rekao bih, bio nekako idiličan’” (Gross, 2001: 38).

65 “Iskustvo sovjetske vladavine je bilo traumatično, psihološki duboko uznemiravajuće i najdestruktivnije za društveni poredak. Nametanjem revolucionarnih promena i masovnim terorom, kao i podsticanjem etničkih tenzija, Sovjeti su namerno oslobodili demone” (Stola, 2004: 398–399).

66 Slično ističe i Omer Bartov u analizi pogroma u istočnoj Galiciji: “Bez sumnje, u velikoj meri su spoljašnje sile bile te koje su, u

tom pogledu, on se slaže sa “standardnom historiografijom” koja naglašava uticaje uspostavljanja sovjetskog i nacističkog režima na poljsko-jevrejske odnose tokom rata. Ipak, unutar tog spolja nametnutog okvira, ovi odnosi su imali i sopstvenu dinamiku koja je, u velikoj meri, bila uslovljena uticajem poljske antisemitske tradicije koja nije mogla biti plod nacističke ideološke indoktrinacije.

U Gros ovom prelasku sa istorijsko-kontekstualne analize ka istraživanju motivacije aktera pogroma u Jedvabnom, ključnu ulogu ima antisemitizam koji je i pre Drugog svetskog rata bio široko rasprostranjen u ovom delu Poljske. Naime, od samog njenog nastanka, politički život “Druge republike” (*Druga Rzeczpospolita*) bio je opterećen rešavanjem “nacionalnih pitanja”, tj. rešavanjem problema političke, socijalne i kulturne integracije multietničkog stanovništva u okvirima “vaskrsle” države.⁶⁷ Ako po strani ostavimo “nemačko pitanje”, kao i politiku “polonizacije” slovenskih (ukrajinskih i beloruskih) manjina, onda je očigledno da je odnos prema Jevrejima – usled njihove brojnosti, društveno-ekonomskog položaja i kulturno-religijske posebnosti – predstavljao jednu od glavnih tema međuratnog političkog života u Poljskoj. U odnosu na moguća rešenja “Jevrejskog pitanja” široki spektar poljskih političkih partija zauzimao je dva oprečna (“ideal-tipska”) stanovišta – asimilacionističko i izolacionističko (vidi Holzer, 1994). Oba su se oslanjala na različite koncepte “nacije” – prvo je od Jevreja, da bi postali punopravni građani (“Poljaci mojsijevske vere”), zahtevalo da svoju kulturnu i religijsku posebnost potisnu u sferu privatnosti, dok je drugo stanovište, polazeći od etno-kulturnog pojma “nacije”, isključivalo Jevreje kao “strano telo” iz (poljskog) “nacionalnog korpusa”, zalažući se za politike njihove segregacije i diskriminacije koje bi ih, u krajnjoj liniji, podstakle na masovnu emigraciju. Poput drugih modernih evropskih nacionalizama, i poljski je od svog nastanka bio prožet različitim oblicima antisemitizma, a etnonacionalističko poimanje “poljskosti” (*polskość*) u međuratnom periodu oslanjalo se na dugu tradiciju (katoličkog) antijudaizma. Iako su među urbanim, srednjim slojevima Jevreji opažani kao konkurentska pretnja u ekonomskoj, finansijskoj i obrazovnoj

oblikovanju okupiranih država ili raširenih nacionalnih pokreta, odredile opšti tok zbivanja i obezbedile ideološki podsticaj za populacione politike, masovna raseljavanja i masovna ubistva” (Bartov, 2013: 399–400).

67 Od oko 27 miliona stanovnika, etnički Poljaci su činili oko 65 odsto, Ukrajinaca je bilo 16 odsto, Jevreja – 10 odsto, Belorusa – 6 odsto, a etničkih Nemaca – 3 odsto. Iako je problem integracije nacionalnih manjina bio izvor nestabilnosti i političkih sukoba u svim novim državama, “pitanje nacionalnih manjina u Poljskoj je verovatno bilo najsloženije i najteže” (Blatman & Poznanski, 2011: 160).

sferi, za većinsko seljačko stanovništvo oni su prevashodno bili “inoverci” koji ne prezaju od upotrebe krvi hrišćanske dece u pripremi beskvasnog hleba za Pashu, ili od trovanja bunara i izvora. Za razliku od etničke distance spram drugih manjina, “antisemitizam je imao mnogo dublje i emocionalnije korene” (Mendelsohn, 1986: 137). Identifikacijom poljske nacije sa katoličanstvom u Drugoj Republici⁶⁸ ovaj “narodni” antijudaizam je transformisan u politički antisemitizam koji, za razliku od nacističkog, nije bio “naučno” utemeljen na rasističkom učenju:

“Poljski antisemitizam nije usvojio koncepte nacističkog biološkog rasizma – on je pre bio ‘duhovni rasizam’ (*rasizm duchowy*) koji je bio tipičan za kulturni, politički i nacionalni mentalitet poljske desnice i koji je u poljskom društvu bio duboko ukorenjen i prihvaćen godinama pre nacističke okupacije. On se bazirao na suprotstavljanju onome što je percipirano kao ‘jevrejski način razmišljanja’ (*żydowskie myślenie*) u političkom, kulturnom, naučnom i ekonomskom životu poljskog nacionalnog organizma. Ali, on nije imao implikacije koje bi ukazivale na istrebljenje i nije pozivao na fizičko uništenje Jevreja.” (Friszke, prema Blatman & Poznanski, 2011: 186)⁶⁹

I bez usvajanja i razvijanja (nacističke) doktrine o biološko-rasnoj inferiornosti Jevreja, u predratnoj poljskoj javnosti oni su smatrani “stranim elementom” koji “parazitira” na organski shvaćenju “naciji”.⁷⁰ Različiti izdanci stranke “Nacionalne demokratije”

47

68 Prema rečima Dmowskog, političkog i ideološkog vođe “Nacionalnih demokrata” (*Endecja*): “Katolicizam nije dodatak ‘poljskosti’ [...] on je ugrađen u suštinu poljskog identiteta i u velikoj meri predstavlja tu samu suštinu. Pokušaj da se razdvoje katolicizam i ‘poljskost’, da se poljska nacija odvoji od svoje religije i Crkve znači uništenje same nacije” (citirano prema Walicki, 2000: 32).

69 Sličnu ocenu formuliše Mark fon Hagen: “Samo je nemački antisemitizam, sa rasističkom osnovom i statusom stečenim u nacional-socijalizmu, rezultovao genocidom [...] Zahvaljujući skoro opštem antagonizmu poljskog nacionalizma prema Nemačkoj [...] poljski antisemitizam je uvek naglašavao aspekte svoga razlikovanja u odnosu na nacional-socijalizam, na primer, svojim poistovećenjem sa katoličanstvom i, sledstveno tome, teorijskom udaljenošću od samozvanog ‘naučnog’ rasizma” (Hagen, 1996: 351; 369–370).

70 U časopisu “Nacionalna misao” (*Myśl Narodowa*), glavnom teorijskom glasilu Nacionalne partije (*Stronnictwo Narodowe*), izdanku stare Nacionalne demokratije i najuticajnijoj stranci opozicije režimu Pilsudskog, 1935. godine istaknuto je: “Naša ideologija je starija od

48 (*Narodowa Demokracja – Endecja*) Romana Dmowskog (Dmowski, 1864–1939), “integralnog nacionaliste” i glavnog političkog rivala Jozefa Pilsudskog, tokom tridesetih godina artikulisali su antisemitizam kao dominantu ideologiju u političkom životu Poljske. Osim malo uticajne Komunističke partije (*Komunistyczna Partia Polski*), od većih partija u međuratnom periodu antisemitizmu se protivila jedino Poljska socijalistička partija (*Polska Partia Socjalistyczna – PPS*), iako su pojedinci iz njenog vrha podlegali opštem trendu: “PPS je ostala neprijateljski nastrojena prema antisemitizmu, ali je na indirektni način potvrđivala njegovo širenje u političkom životu. Svesni sve veće popularnosti antisemitskih osećanja u Poljskoj i uviđajući rast jevrejske nacionalne samosvesti, pojedini socijalisti su modifikovali svoje asimilacionističke poglede” (Holcer, 1994: 202). Pored religijske osnove, poljski politički antisemitizam obuhvatao je “ekonomski nacionalizam” (zalaganje za bojkot jevrejskih radnji kao sredstvo njihovog potiskivanja iz privrednog života radi njegove “polonizacije”), kao i “kulturni nacionalizam” koji je vodio stvaranju prepreka učešću Jevreja u obrazovnom i javnom životu Poljske. Za nacionalne demokrate, uprkos ustavnim garancijama jednakopravnosti građana, Poljska je bila “katolička država poljskog naroda” u kojoj nije bilo mesta za Jevreje: “Čak i da su Jevreji” – pisao je Dmowski 1933. godine – “(moralni) anđeli i (intelektualni) geniji, čak i da predstavljaju viši varijetet ljudske vrste, sama činjenica njihovog prisustva među nama i njihovog učešća u našem životu smrtonosna je za naše društveno postojanje. Stoga je nužno da ih se otarasimo” (citirano prema Walicki, 2000: 33).

Istina, većina sledbenika Dmowskog, uključujući i ekstremiste okupljene u “Nacionalno-radikalnom kampu” (*Obóz Narodowo-Radykalny – ONR*), smatrala je da je emigracija, a ne fizičko uništenje, najpoželjniji put za oslobođenje Poljske od jevrejskog prisustva: “Od sredine tridesetih godina Poljska je nastojala da podstakne na emigraciju što više pripadnika svoje jevrejske manjine. To nije bila samo državna politika – ideja da se pomoću planirane masovne emigracije drastično smanji broj Jevreja pustila je duboki koren u samom središtu poljskog javnog prostora” (Blatman & Poznanski, 2011: 165). Iako predratni pogromi koji su u takvoj atmosferi sporadično izbijali nisu bili deo šireg plana “eliminacionističkog antisemitizma” kakvim se rukovodila nacistička politika, posle sovjetskog povlačenja i nemačke okupacije istočnih oblasti antijevrejsko nasilje je dobilo snažni podsticaj i ideološko opravdanje u pri-

Hitlerove [...] Mi nismo rasisti i naš glavni cilj je služenje naciji. Ne postoji sukob između našeg nacionalizma i katoličanstva. Mi smatramo Jevreje neprijateljima naše nacije i stranim elementom koji je uzrokovao degeneraciju evropske kulture i civilizacije [...] Borba poljske nacije sa Jevrejima nije u sukobu sa Katoličkom crkvom već, u stvari, služi njenim interesima” (citirano prema Michlic, 2006: 86).

hvtanju nacističkog izjednačavanja “jevrejstva” i “komunizma” (*Żydokomuna*): “Ideja da su samo Jevreji služili komunistima nije bila pogodna samo za okupatore već, takođe, i za neke od okupiranih [...] Aktom ubistva Jevreja kao osvetom za egzekucije NKVD-a potvrđivano je nacističko shvatanje Sovjetskog Saveza kao jevrejske države” (Snayder, 2010: 196). Simbolički, “sahranom Lenjina” u Jedvabnom istaknuta je upravo ta unutrašnja tesna povezanost između “Jevreja” i “komunizma”, a pogrom je za poljske seljake bio svetovna verzija kažnjavanja “Hristovih ubica”. Stereotip o “jevrejskom komunizmu” i osveta zbog “jevrejske kolaboracije” sa sovjetskom vlašću predstavljali su ideološko opravdanje za učešće u masakru u kome su se, kao posebno aktivna, isticala i četvorica poljskih meštana koji su, po sopstvenom priznanju, tokom sovjetske okupacije bili saradnici NKVD-a! (Gross, 2001: 117)

Ostavljajući po strani pitanje činjenične (ne)zasnovanosti raširenog uverenja o “jevrejskoj kolaboraciji” (o čemu se više raspravljalo u sporovima o Grosovoj knjizi nego u samim *Susedima*), mora se imati u vidu da je na uticaj predratnog antisemitizma u okupiranoj Poljskoj već u novembru 1940. godine upozorio Jan Karski, kurir Vlade u izbeglištvu.⁷¹ U svom prvom izveštaju o stanju u zemlji, Karski je razmatrao položaj Jevreja i odnos poljskog stanovništva prema njima u sve tri okupacione zone – na anektiranim nemačkim i sovjetskim teritorijama, kao i okviru Generalnog gubernatorstva. Prema njegovoj oceni, nezavisno od različitosti okupacionih režima, većina poljskog stanovništva zauzimala je indiferentan ili otvoreno neprijateljski stav prema svojim jevrejskim sugrađanima: “Posmatrano iz perspektive širokih slojeva poljskog stanovništva među kojima antisemitizam ni u kom slučaju nije umanjen, mnoge prepreke stoje na putu uspostavljanju bilo kakve vrste šireg zajedničkog fronta” (Karski, 1940: 13). Neprijateljstvo prema Jevrejima nije bilo ograničeno na oblasti pod sovjetskom okupacijom gde je obično opravdavano optužbom za “kolaboraciju” sa boljševicima,⁷² već je bilo rašireno i na teritorijama

49

⁷¹ Jan Karski (Jan Koziński, 1914–2000), oficir, diplomata i pripadnik Zemaljske armije, kurir Vlade u izbeglištvu na osnovu čijih je izveštaja 1942. godine objavljen prvi zvanični memorandum o genocidu Jevreja (*The Mass Extermination of Jews in German Occupied Poland*). Objavio je 1944. godine knjigu *Courier from Poland: The Story of a Secret State*, a posle rata je ostao u Americi gde je radio kao univerzitetski profesor. Za zasluge u otkrivanju Holokausta 1982. godine odlikovan je kao “Pravednik među narodima”.

⁷² “Poljsko stanovništvo na tim područjima smatra da je stav Jevreja prema boljševicima sasvim pozitivan. Generalno, vlada uverenje da su Jevreji izdali Poljsku i Poljake, da su oni u osnovi komunisti i da su sa razvijenim zastavama prišli boljševicima” (Karski, 1940: 10).

pripojenim Nemačkoj na kojima su, od samog početka rata, Jevreji bili izloženi najvećoj diskriminaciji i progonu: "Stav (poljskog stanovništva) prema Jevrejima je pretežno oštar, često bez ikakvog sažaljenja [...] To ih, u određenoj meri, čini bližim Nemcima" (*Isto*: 10). Ni velika koncentracija i beda Jevreja deportovanih u Generalnom gubernatorstvu, nije u očima poljskih "demoralizovanih masa" nailazila na saosećanje – Nemci će, često se čulo, "konačno naučiti pameti" Jevreje, te osloboditi Poljsku njihovog prisustva. Ipak, Karski je posebno upozoravao na mogućnost izbijanja poljsko-jevrejskih sukoba u sovjetskoj zoni: "U pogledu Jevreja, praktično svi Poljaci su ogorčeni i razočarani – ogromna većina (pre svega, naravno omladina) doslovno čeka priliku za 'osvetu u krvi'" (*Isto*: 11). Posle sedam meseci od podnošenja ovog izveštaja izbegličkoj Vladi, početak nemačko-sovjetskog rata stvorio je tu povoljnu "priliku", a masakrom u Jedvabnom i okolnim mestima ostvarena su strahovanja Karskog o osveti koja neće biti nimalo selektivna u izboru žrtava.⁷³ Karski je, zbog politike saveznika i zapadnog javnog mnjenja, na zahtev Vlade u izbeglištvu izmenio prvobitni tekst svog Izveštaja o "Jevrejskom pitanju" u okupiranoj Poljskoj (vidi Engel, 1983: 14), ali su i kasniji dopisi Vladi o stanju u zemlji sadržavali slične ocene. Tako je, na primer, komandant Zemaljske armije general Grot-Rovecki (Stefan Grot-Rowecki) septembra 1941. godine u jednom telegramu upozoravao Vladu da njene "filosemitske" deklaracije ne nailaze na dobar prijem u domovini: "*Molim da kao činjenicu prihvatite to da je ogromna većina u zemlji antisemitska [...]* Iako gotovo niko ne podržava usvajanje nemačkih metoda, pod uticajem predratnih aktivista čak su i tajne organizacije [pokret otpora – M.S.] [...] prihvatile postulat emigracije kao rešenja jevrejskog problema" (cit. Gross, 2000: 83).

Iako je antisemitska predstava o Jevrejima kao "stranom telu" u "nacionalnom organizmu" (*organizm narodowy*) bila široko prihvaćena, ona je pre bila

⁷³ Razmatrajući stavove Jevreja prema sovjetskoj vlasti Karski je pažljivo razlikovao "jevrejski proletarijat" i "više slojeve": "Jevrejski proletarijat, sitni trgovci, zanatlije i svi kojima je danas položaj strukturno poboljšan, kao i oni koji su ranije bili naročito izloženi ugnjetavanju, nerazumevanju, ekscesima, itd. od strane Poljaka – svi su oni na novi režim odgovorili pozitivno, ako ne i entuzijastično. *Njihov stav mi se čini sasvim razumljivim [...]* Nasuprot tome, imam utisak da inteligencija, bogatiji Jevreji i oni sa višim stepenom kulture o Poljskoj radije misle sa izvesnom sklonošću, te da bi rado pozdravili promenu sadašnje situacije koja bi dovela do nezavisne Poljske" (*Isto*: 10). Neselektivnost nasilja usmerenog ka svim Jevrejima, a ne samo prosovjetski raspoloženima, ukazuje na činjenicu da su, "*kada je nastupilo vreme osvete, antijevrejska osećanja bila važnija od antisovjetskih*" (Kopstein & Wittenberg, 2014: 9).

u pozadini pomenute ravnodušnosti spram njihove sudbine, nego što je direktno vodila učešću u pogromima poput onog u Jedvabnom. U krajnjoj liniji, da je samo antisemitizam bio *dovoljna* pretpostavka aktivnog (sa)učestvovanja u Holokaustu, pogromi bi bili svakako znatno brojniji,⁷⁴ a slučajevi u kojima su neki od istaknutih antisemita pomagali Jevreje bili bi neobjašnjivi.⁷⁵ Da bi izbegao opasnost esencijalističkog i aistorijskog poimanja “poljskog antisemitizma”, Gros mu je, zajedno s ranije pomenutim istorijsko-društvenim kontekstom – dvostrukom okupacijom, osvetom za “jevrejski kolaboraciju”, nemačkim podsticajem na nasilje (“licenca za ubijanje”),⁷⁶ slomom legalnog poretka – pridodao i drevni motiv ljudske pohlepe:

74 “Ne treba prebrzo zaključiti da se talas pogroma u leto 1941. godine može svesti na antisemitizam [...] Kao što je primećeno, pogromi su se odvijali u približno 9 odsto mesta u kojima su Jevreji i ne-Jevreji zajedno živeli. Čak i jedan pogrom je previše, ali od preko 90 odsto mesta u kojima je *moglo* doći do pogroma, njih nije bilo” (Kopstein & Wittenberg, 2014: 12-13).

75 Najpoznatiji je slučaj spisateljice Sofije Kosak-Šćucke (Zofia Kosak-Szczucka, 1889–1968) koja je, uprkos radikalnom antisemitizmu, bila osnivač “Żegote” (*Rada Pomocy Żydom – Żegota*), organizacije za spasavanje Jevreja. Motivisana (katoličkim) moralnim kodeksom, napisala je 1942. godine “Protest” u kome je upozorila sunarodnike: “Ćutanje se ne može više tolerisati [...] Onaj ko ćuti suočen sa ubistvom, postaje njegov saučesnik; onaj ko ne osuđuje, pomaže. Zato mi, poljski katolici, dižemo svoj glas. Naša osećanja prema Jevrejima nisu se promenila – nismo prestali da ih smatramo političkim, ekonomskim i ideološkim neprijateljima Poljske [...] Naša svest o tim osećanjima ne oslobađa nas od obaveze da osudimo zločin [...] Mi znamo kako je otrovno seme tog zločina [...] Mi nećemo da budemo Pilati [...] Onaj ko to ne razume, ko se usuđuje da ponosnu, slobodnu budućnost Poljske zasnuje na nesreći svoga suseda – taj nije ni katolik, ni Poljak” (citirano u Polonsky, 1997: 212-213).

76 “Za lokalno stanovništvo je dolazak nemačkih snaga značio mnogo više od okončanja sovjetske okupacije – on je takođe shvaćen kao ‘licenca’ za nekažnjivu osvetu nad ‘judeo-boljševicima’. Iako je ta vrsta osвете često bila ukorenjena u dugotrajnim predrasudama o Jevrejima i podsticana posebnim lokalnim okolnostima, utisak da će nacističko napredovanje označiti početak velike operacije ‘čišćenja’ Jevreja i simpatizera boljševika ispunio je atmosferu ničim ograničenog, dozvoljenog antijevrejskog nasilja. To je, kao i osećanje vakuuma vlasti, norme ili sankcije, bilo katalizator serije brutalnih napada na jevrejske zajednice u leto 1941. godine” (Kallis, 2007: 12-13).

“S obzirom na rastuću svest o važnosti materijalne eksproprijacije kao motiva za progon Jevreja širom Evrope, smatram veoma verovatnim da je želja i neočekivana mogućnost da se Jevreji konačno opljačkaju – pre ili uporedo sa atavističkim antisemitizmom – bila ona stvarna motivacijska sila koja je pokretala (gradonačelnika) Karolaka i njegovu družinu da [u Jedvabnom – M.S.] organizuju ubijanje.” (2001: 108)

52 Posredno priznanje pljačke kao motiva pogroma očitovalo se u reakcijama javnosti na Grosovu knjigu čije je objavljivanje često tumačeno kao prvi korak u formulisanju zahteva da se naslednicima jevrejskog stanovništva Jedvabnog vrati ili novčano nadoknadi nekadašnja imovina. Strah od zahteva za reparaciju nije bio raširen samo među žiteljima mesta ratnih pogroma (o čemu svedoče intervjui sa lokalnim stanovništvom – Bikont, 2015), već je često pominjan i u debatama o *Susedima* kao ilustracija postojanja (jevrejske) “antipoljske zavere” usmerene ka opravdavanju zahteva za materijalnu kompenzaciju opljačkane imovine.⁷⁷ Ni najviši crkveni velikodostojnici, poput Kardinala Glempa (Józef Glemp, 1929–2013), nisu se ustezali da izraze sumnju da su *Susedi* “napisani *po nečijoj narudžbini*” (Glemp, 2001:167), a bivši vođa “Solidarnosti” i predsednik Poljske, Lech Valensa (Lech Wałęsa) Grosov motiv za pisanje knjige objasnio je željom “Jevrejina da zaradi novac”.⁷⁸ Na sličan način je američki polonista Ričard Lukas, oslanjajući se na Finkelštajnovu knjigu o “Holokaust industriji” (Finkelstein, 2000),⁷⁹ kritikovao Grosov rad za “prodavanje Holokausta” radi postizanja “političkih, ideoloških i ekonomskih ciljeva” (Lukas, 2001: 430). Anticipirajući ovu vrstu

77 Na primer u prvim reakcijama na *Susede* Ježija Roberta Novaka (Jerzy Robert Nowak) u ultradesničarskim katoličkim novinama “Naš dnevnik” (*Nasz Dziennik*, 14.05.2000) koje je Gros komentarisao: “Iz članka sam naučio da je moj opis ubistva u Jedvabnom namenjen opravdanju jevrejskih napora da dobiju odštetu za gubitke koje su pretrpeli tokom rata. Taj argument me nije iznenadio jer krugovi ideološki bliski komentatoru generalno i spontano povezuju Jevreje i novac” (Gross, 2001b).

78 Monika Olejnik rozmawia z byłym prezydentem Lechem Wałęsą, Radio ZET (http://www.geocities.ws/jedwabne/wywiad_z_walesa_o_jedwabnem.htm).

79 U kritičkom prikazu *Suseda* objavljenom u Poljskoj, Finkelštajn je tvrdio da Grosova knjiga “nosi nedvosmisleni pečat industrije Holokausta koja obuhvata one pojedince i institucije koji eksploatišu genocid Jevreja u Drugom svetskom ratu radi političke i finansijske dobiti” (Finkelstein, 2001).

receptije kojom se učvršćuju antisemitski stereotipi, Gros *Susede* nije objavio u Americi pre njihovog poljskog izdanja, naglašavajući “da mu je bilo stalo da poruka knjige dospe do Poljaka pre nego izađe bilo gde jer je to, pre svega, poljska tema i stvar lične savesti” (Gross, 2001a: 85). Još sredinom osamdesetih godina, na početku svog bavljenja poljsko-jevrejskim odnosima, on je isticao da je za “tamne stranice” tih odnosa zainteresovan upravo kao Poljak koji nastoji da kritički razmotri vladajući nacionalni “herojski narativ”: “Iznad svega” – napisao je u uvodu svog teksta o poljskom patriotizmu – “voleo bih da uverim moje čitaoc da je moj članak više reakcija na zov moje krvi Pjastića,⁸⁰ nego krvi Maakabejaca” (citirano prema: Struve, 2008: 51). Rečju, on je svoje stanovište razumevao iz perspektive sopstvene pripadnosti “poljskoj inteligenciji” – socijalnoj grupi koja tradicionalno na sebe preuzima ulogu “savesti nacije”. Kao i u Rusiji, pripadnost “inteligenciji” (*inteligencja*) imala je “etičku komponentu koja je zahtevala svesnu privrženost javnom dobru”, ali je u poljskoj tradiciji “ta posvećenost, po pravilu bila poistovećivana sa nacionalnim patriotizmom, dok je u Rusiji nužno uključivala društveni radikalizam i političku opoziciju” (Walicki, 2007: 3).⁸¹ Na tragu razlikovanja “dve vrste patriotizma” Jana Lipskog (Jan Józef Lipski, 1928–1991), Gros je sledio koncepciju “kritičkog patriotizma” prema kojoj: “Iako je s moralne tačke gledišta krivica za lažnu ocenu prošlosti, za utvrđivanje moralno lažnih nacionalnih mitova i za prećutkivanje tamnih mrlja vlastite istorije koji služe nacionalnoj megalomaniji svakako manja od praktikovanja zla prema bližnjem, ona je ipak premisa aktuelnog zla i puta u buduće zlo” (Lipski, 1982: 118). Na pitanje zašto su, uprkos postojanju tradicije kritičkog patriotizma, decenijama prećutkivane “tamne mrlje” u poljsko-jevrejskim odnosima Gros je, nakon debata o *Susedima*, pokušao da odgovori u knjizi *Strah: Antisemitizam u Poljskoj posle Aušvica* (Gross, 2006) o kojoj će biti reči u nastavku ovog rada.

80 *Piastowie* (Pjastići ili Pjastovi), pripadnici prve kneževske i kraljevske poljske dinastije koji su vladali od 960. do 1370. godine, po legendi, potekli od seljaka Pjasta.

81 “Ciljevi i sistemi vrednosti poljske i ruske inteligencije su bili sasvim različiti usled njihovog potpuno različitog istorijskog nasleđa i razlika u političkim uslovima ove dve nacije u periodu koji je počeo poslednje decenije XVIII veka i okončao se sa Drugim svetskim ratom [...] U naciji bez institucija i formalnog političkog vođstva, [poljska] inteligencija je stekla stvarnu, iako neformalnu, poziciju nacionalnog vođstva i snažnog harizmatičkog osećanja” (Gella, 1971: 5; 13).

IV.

54 Parafrazirajući često citiranu rečenicu iz Adornove analize “dijalektike kulture i varvarstva” o (ne)mogućnosti pisanja poezije “posle Aušvica” (Adorno, 1951: 34), Gros je pre objavljivanja *Suseda* ukazao na “intelektualni problem zastrašujućih dimenzija”: “Kako je u Poljskoj *posle rata* bio moguć antisemitizam?” (2000: 115) Njegovo pitanje podrazumeva tvrdnju da su malobrojni preživeli pripadnici poljske jevrejske zajednice (ispod 10 odsto od njihovog predratnog broja) i “posle Aušvica” bili izloženi masovnim pogromima, kao i individualnim aktima ubistava, fizičkog nasilja i pljačke. Iako su sistematski prećutkivana ili selektivno tumačena, dokumentarna svedočanstva o ovim zbivanjima, kao i sećanja na njih, nisu predstavljala nikakvu tajnu ni u socijalističkoj Poljskoj. Stoga, u istraživanju fenomena posleratnog antisemitizma u knjizi *Strah* Gros nije pretendovao na otkriće nekih nepoznatih činjenica,⁸² niti je težio izlaganju klasičnog “dijahronog” narativa o posleratnim poljsko-jevrejskim odnosima, već je čitaocima ponudio jedan opširan “esej o istorijskoj interpretaciji”: “Grosova knjiga se manje bavi otkrivanjem mračnih tajni koje su davno zakopane u poljskoj javnoj svesti, koliko interpretacijom istorijskih događaja i procesa o kojima se odavno, mada ne uvek iz znalačke perspektive, diskutovalo u javnosti” (Engel, 2007: 535). Izabrani žanr “analitičke istorije” omogućio mu je da, “krećući se unazad i unapred kroz vreme”, tematizuje različite aspekte događaja koji su povezani sa razumevanjem fenomena posleratnog antisemitizma u Poljskoj (Gross, 2006: xiii).⁸³ Rečju, *Strah* je koncipiran tako da je u šest poglavlja knjige fenomen poljskog antisemitizma sagledan iz ratne i poratne vremenske perspektive; opisa povratka i prijema preživelih Jevreja; prikaza i analize dinamike najmasovnijeg pogroma; istraživanja reakcija pripadnika inteligencije i Crkve na njega; te kritičkog razmatranja fenomena etničke distance i koncepta “žido-komunizma” koji je najčešće služio za objašnjenje (često i opravdanje) poratnog antisemitizma. Već u uvodu knjige Gros je uticaj antisemitizma u posleratnoj Poljskoj ilustrovao brojnim primerima onih Poljaka (“pravednika među narodima”) koji su tokom rata skrivali i spasavali jevrejsku decu da bi, posle oslobođenja, molili da se o njihovom plemenitom činu (koji ih je tokom okupacije izlagao smrtnoj kazni), nikom ne govori:

82 U intervjuu fakultetskom nedeljniku on to jasno ističe: “U *Strahu* ne govorim stvari koje su bile nepoznate. Samo ih sastavljam drugačije i na taj način podižem ogledalo koje, da tako kažem, može pomoći zajednici do koje mi je stalo da sebe pogleda u oči” (Altmann, 2007).

83 To je podstaklo neopravdanu kritičku primedbu o njegovom “post-modernizmu” koji se ne oslanja na činjeničnu evidenciju i logički silogizam (vidi Thompson, 2007: 205).

“Zašto su Poljaci koji su pomagali svojim jevrejskim susedima u vreme smrtne opasnosti postali društveni otpadnici u svojim zajednicama posle rata? Zašto bi neko zabačeno selo u strahu skrivalo svoje ratno spasavanje jevrejskih siročadi? Otkuda antisemitizam u Poljskoj *posle Aušvica*? Ovu knjigu trebalo bi smatrati pokušajem da se odgovori na ta pitanja.”⁸⁴

Kao i u slučaju *Suseda*, u potrazi za odgovorima na pomenuta pitanja Gros je u *Strahu* izdvojio jedan događaj koji je, po njegovom mišljenju, paradigmatičan za razumevanje sudbine Jevreja u posleratnoj Poljskoj. Ulogu masakra u Jedvabnom ovde je preuzeo detaljni opis i analiza pogroma u Kjelcu (Kielce), industrijskom gradu u kome su 20.000 Jevreja pre rata činili trećinu ukupnog stanovništva, da bi, zahvaljujući skrivanju ili povratku iz sovjetske deportacije, Holokaust preživelo samo njih dvesta.⁸⁵ Izgubivši porodice i imovinu, većina preživelih Jevreja živela je u jednoj višespratnici u vlasništvu Jevrejskog komiteta oko koje se 4. jula 1946. godine okupila velika masa njihovih poljskih sugrađana. Povod za okupljanje bila je glasina da je osmogodišnji dečak (Henryk Błaszczuk) uspeo da pobegne iz podruma ove zgrade u koji je bio zatvoren radi “puštanja krvi” neophodne za spravljanje bes-kvasnog hleba. Pobegavši od kuće u obližnje selo u potrazi za trešnjama, dečak je po povratku roditeljima koji su prijavili miliciji njegov nestanak ispričao da je bio žrtva otmice radi izvršenja ritualnog ubistva. Srednjovekovno verovanje u “krvnu kletvu” bilo je rašireno širom ondašnje Poljske: “Svi posleratni pogromi, osim onaj u Pšed-božu (Przedbórz), počinjali su krvnom optužbom” (Tokarska-Bakir, 2012: 206). Nasuprot uobičajenim očekivanjima, ovi pogromi nisu izbijali u zabačenim selima (gde su malobrojni povratnici najčešće bili izloženi individualnim napadima), već

55

84 Po sopstvenom priznanju, Gros je knjigu napisao podstaknut rečima jedne članice “Žegote” koja je sakupila i objavila dokumenta o deci spasenoj od Holokausta: “Ne znam da li će iko ko živi van Poljske razumeti i prihvatiti činjenicu da spasavanje života bespomoćnog deteta koga progone ubice može spasiocu doneti sramotu ili neprijatne posledice” (citirano u Gross, 2006: ix).

85 “Prema listi koju je sastavio lokalni Jevrejski komitet posle oslobođenja Kjelca u februaru 1945. godine, ukupni broj Jevreja, uključujući nekadašnje stanovnike i novopridošle, bio je 201 – 120 muškaraca, 65 žena i 16 dece” (Dobroszycki, 1973: 67). Slične podatke nalazimo i na drugim mestima: “Prema podacima gradskog registracionog ureda, 1. juna 1945. godine u Kjelcu je bilo 53.560 stanovnika, uključujući samo 212 Jevreja” (Meducki, 1996: 161).

u velikim urbanim sredinama (Krakov, Lođ, Radom, Pšemisl, Helmno...),⁸⁶ u kojima je bila veća koncentracija Jevreja, a učesnici pogroma bili “utopljeni” u anonimnoj masi: “Pokazalo se da je posle rata veoma lako podstaći Poljake da pokrenu pogrom Jevreja pozivajući se na krvnu kletvu” (Kochavi, 2001: 175).

Koliko su stanovnici poljskih gradova zaista verovali u staru, religijski utemeljenu legendu o ritualnom korišćenju “hrišćanske krvi”, a koliko je ona bila korišćena samo “morfološki”, tj. kao forma drugog, svetovnog sadržaja, ostaje otvoreno pitanje. U svakom slučaju, glasine o (jevrejskom) korišćenju “hrišćanske” ili “poljske krvi” funkcionisale su kao “okidač” pogroma,⁸⁷ bez obzira na to da li su pogromaši zaista verovali da se krv dece koristi za pripremu hleba (*matzo*) ili, u “modernijoj verziji”, za transfuziju radi oporavka fizički izmučenih Jevreja:

“Stoga je pogrešno umanjivati ulogu vere u krvnu kletvu u izazivanju anti-jevrejskog nasilja. Poput srednjovekovnog uzora koji se zasnivao na veri u istinitost te tvrdnje, ovo verovanje je garantovalo društvenu reprodukciju antisemitizma. Ono je ostalo, kako ga je Kristina Kersten nazvala, onaj *socijalni dinamit* kakav je oduvek bilo.” (Tokarska-Bakir, 2012: 217–218)

- 56 Naime, u različitim verzijama “krvne kletve” uporno je reprodukovana figura “Jevrejina – *krvopije*” koja je artikulisana u tri raznorodna diskursa – ne samo religijskom i nacionalističkom, već i u levičarskom.⁸⁸ Samo odbacivanje tvrdnje da se krv

86 Najpoznatiji je pogrom u Krakovu 11. avgusta 1945. godine zbog simboličkog značaja stare prestonice: “Mnogi od najboljih predstavnika poljske inteligencije su tada na događaje u Krakovu reagovali sa nevericom i potpunim očajem. Očito, ako je pogrom mogao da se desi u gradu poznatom po svom kulturnom blagu, muzejima, univerzitetima, onda su Jevreji bili podložni masivnom nasilju bilo gde u Poljskoj” (Gross, 2006: 82).

87 “U gotovo svim slučajevima pogromi su počinjali optužbom za krvnu kletvu. Prvo su se širile glasine da su Jevreji kidnapovali hrišćansko dete. Ponekad bi s tom svrhom poljsko dete bilo negde sakriveno, a u drugim slučajevima bi na neki način dete zaista bilo ubijeno (Dobroszycki, 1973: 67).

88 Sintezu ova tri tipa diskursa ilustruje iskaz jednog milicionera dat posle pogroma u gradu Žešov (Rzeszów): “Velika je bruka za vladu što ona po svojim stavovima i izgledu u očima stanovništva slobodne, nezavisne i demokratske Poljske izgleda kao vlast koja najviše respektuje Jevreje – te večite eksploatatore, kapitaliste, progonitelje hrišćanske vere i ubice poljske nacije” (citirano prema Tokarska-Bakir, 2012: 216).

hrišćanske dece zaista koristi u jevrejskom religijskom ritualu, nije značilo da je simbol “Jevrejina-krvopije” izgubio snažnu mobilizacionu ulogu kako u diskursu nacionalizma (“Jevreji” kao “tuđinci” koji ugrožavaju organsko jedinstvo nacije),⁸⁹ tako i u levičarskoj kritici “Jevreja-kapitalista” koji se, poput “parazita”, bogate na račun eksploatacije radnih masa. Gubitak značaja doslovne, tradicionalno-religijske predrasude Gros je u interpretaciji pogroma u Kjelcu ilustrirao svedočenstvom jedne žene koja je pred kamerama, mnogo godina kasnije, ispričala kako su posle pogroma ona i njeni poljski susedi pojeli beskvasni hleb koji su našli u ispražnjennoj jevrejskoj zgradi. Na pitanje snimatelja o “krvi hrišćanske dece” korišćene u pripremi tog hleba, ona se, slegnuvši ramenima, samo nasmejala (Gross, 2006: 165–166). Ipak, bez širenja vesti o pokušaju ritualnog žrtvovanja osmogodišnjeg dečaka u podrumu zgrade Jevrejskog komiteta u Kjelcima, teško je zamisliti stanje “moralne panike” koje je gomilu stanovnika ovog grada, uključujući i pripadnike organa reda, podstaklo da krene u smrtonosni obračun sa tamo smeštenim “krvopijama”.

U najkraćim crtama, sam pogrom je usledio posle dolaska pripadnika milicije (MO – *Milicja Obywatelska*) radi provere navoda o otmici, pri čemu je priveden jedan stariji Jevrej koga je dečak označio kao svog otmičara. Iako su znali da u zgradi ne postoji nikakav podrum u kome je dečak mogao biti zatvoren, milicioneri su insistirali na pretresu kako bi pronašli drugu decu koja su, po svedočenju Henrika Blaščika, odranije bila tu zatočena ili već ubijena. Tokom pregovora sa predsednikom lokalnog Jevrejskog komiteta počelo je okupljanje prolaznika, a gradom je brzo proširena vest o otmicama i ritualnim ubistvima dece. Okupljena masa ubrzo je počela da kamenuje zgradu, zahtevajući da milicija izvrši nasilni upad i detaljni pretres. Naknadno pozvani i pristigli pripadnici Službe bezbednosti (UB – *Urząd Bezpieczeństwa*) dodatno su razjarili okupljenu gomilu koja je, zajedno sa pripadnicima milicije, prodrla u zgradu i počela batinanje njenih stanovnika, terajući ih napolje i bacajući nekolicinu sa viših spratova na trotoar. Iz zgrade su se ubrzo čuli puc-

57

89 “Sa nastupom jevrejske asimilacije u evropskom društvu i pojavom modernog antisemitizma figura ‘Jevrejina-krvopije’ je tokom XIX veka bila veoma naglašena. Jevrejin je opisivao kao strani agresor u nacionalnom telu pomoću slika Jevreja koji napadaju nacionalne vrednosti i karakteristike predstavljane u smislu bioloških kategorija poput fizičkog stasa, zdravlja i čiste krvi. Jevreji su povezivani sa štetčinama koje se hrane krvlju – buvama, vašima i stenicama – kao i sa infekcijama koje te štetčine prenose nadirući preko fizičkih granica evropskih društava” (Tokarska-Bakir, 2013: 78).

nji,⁹⁰ a isterani Jevreji su u dvorištu zgrade i na ulici ubijani gvozdenim šipkama i kamenjem. Dolaskom dodatnih vojnih snaga situacija je delimično stavljena pod kontrolu, ali su ubrzo iz obližnje fabrike pristigle kolone radnika koji su, napustivši posao, nastavili sa nasiljem sve dok svi preostali Jevreji nisu evakuisani u zgradu policije i vojne barake. Istovremeno, talas ubilačkog besa širio se čitavim gradom u kome su, na osnovu fizičkog izgleda ili denuncijacija suseda, identifikovani i napadani malobrojni preostali Jevreji. Slučaj Regine Fiš (Fisz) i njene bebe koje su četvorica “običnih ljudi” (predvođenih narednikom milicije) odveli iz stana i, pred očima seljaka u polju, ubili, prema Grosu, dobro ilustruje karakter nasilja u Kjelcu: “To ubistvo nas podseća da pogrom nije bio usmeren samo na pojedince za koje se tvrdilo da su ubili hrišćansko dete, na Jevreje koji su bili komunisti ili koji su zauzimali pozicije vlasti i uticaja – Regina Fiš i njen sin nisu pripadali nijednoj od ovih kategorija” (Gross, 2006: 107).⁹¹ Slično je bilo u brojnim slučajevima napada u lokalnim vozovima – mladi izviđači (skauti) i naoružani železničari pregledali su dokumente putnika, izbacujući “sumnjive” na prigradskim stanicama gde su ih, bez ikakve milosti, saputnici ubijali gvozdenim šipkama.⁹² Do večernjih časova ukupno je ubijeno četrdeset i dvoje Jevreja, a u bolnice je primljeno još četrdesetak teško povređenih koji su, već narednog dana, zbog otvoreno neprijateljskog odnosa bol-

90 “Prvi talas smrtonosnog nasilja otpočeo je kada su uniformisani predstavnici države – pripadnici policije i vojske – intervenisali *protiv* Jevreja i kada se njihova intervencija brzo izrodila u ubilački juris” (Gross, 2006: 87). “U izveštajima sa suđenja učesnicima pogroma prorežimska štampa se trudila da zataška ili bar minimalizuje bilo kakav dokaz koji ukazuje na učešće pripadnika vojske ili milicije u ubistvima. Takođe, trudila se da zataška činjenicu da su mnoge žrtve bile ubijene ili ranjene vatrenim oružjem” (Checinski, 1975: 64).

91 Na pitanje sudije da li žali zbog bebe koju je ubio, milicijski narednik Mazur je odgovorio: “Naravno, ali čak i kada neko ima milosti, šta može da uradi kad majke više nema? Šta se može učiniti – dete će plakati” (*Isto*: 106).

92 “Takvi napadi na železničkim stanicama odvijali su se na nekoliko mesta, a kratko trajanje tih epizoda je bilo tipično – trajale su malo duže od planiranog zaustavljanja voza. One su uključivale saradnju putnika iz voza sa spremnim pojedincima koji su već bili prisutni na stanicama. Opisano je korišćenje teških metalnih objekata – delova šina ili železničke opreme – u razbijanju lobanja. Jevreji su morali biti identifikovani pre ubijanja, a čini se da su posebno aktivnu ulogu u tom procesu identifikacije imali izviđači [*boy scouts*]. Naoružani ljudi u uniformama – pružni čuvari ili vojnici koji su putovali – spremno su se pridruživali tim brzim napadima koristeći često svoje oružje” (*Isto*: 110).

ničkog osoblja i policije evakuisani iz grada. Među žrtvama pogroma bili su i dvojica Poljaka za koje se nikada nije saznalo da li su ubijeni “greškom” (na osnovu “pogrešnog izgleda”) ili pri pokušaju da zaštite neke od napadnutih jevrejskih sugrađana.

Treće poglavlje Grosove knjige sa detaljnim opisom pogroma u Kjelcu zasnovano je na ranije već dostupnoj građi, kao i na prethodno objavljenim istoriografskim radovima. Stoga su kritike na njegov rad više bile usmerene na način prezentacije ovih poznatih činjenica i njihovu teorijsku interpretaciju. Esejistički stil i struktura knjige u kojoj se, poput mozaika, sklapa šira slika u kojoj se ne gube “glasovi” žrtava i zločinaca, obično su bili mete napada pobornika tradicionalnijeg istoriografskog narativa koji Grosu ne opraštaju ni njegovu sklonost ka sociološkim uopštavanjima, ni neskriveni politički angažman. Ipak, važnije su one kritike koje su bile usmerene na Grosovo tumačenje “straha” kao unutrašnjeg pokretača poljskog poratnog antisemitizma. Ne dovodeći u pitanje samu činjenicu postojanja antisemitizma “posle Aušvica”,⁹³ brojni kritičari *Straha* su skloni da objašnjenje za njega traže u naglašavanju uticaja poratnog društveno-političkog konteksta na poljsko-jevrejske odnose:

“Takvi pristupi eksplanatorni primat daju neposrednom istorijskom kontekstu u kome se odvijao pogrom, tj. žestokoj oružanoj borbi koja je tekla između strastvenih provladinih i antivladinih snaga, borbi u kojoj su Jevreji, u oštroj suprotnosti prema antirežimskom stavu onih koji su očigledno predstavljali znatnu većinu poljskog društva, veoma vidljivo i izuzetno jedinstveno zauzimali provladinu poziciju.” (Engel, 1998: 39)

59

Kontekstualizacijom antisemitizma pogrom u Kjelcu se najčešće tumači kao (smišljena) “provokacija” (*provokacija*) usmerena ka postizanju dalekosežnijih unutrašnjih i spoljnopolitičkih ciljeva. Paradoksalno, takva objašnjenja su po svojoj strukturi veoma slična zvaničnoj verziji formulisanoj već tokom suđenja učesnicima pogroma, kao i u socijalističkoj historiografiji. Naime, odbijajući da priznaju masovnu rasprostranjenost antisemitizma (naročito među radništvom), predstavnici vlasti su

93 U jednom (umerenom) kritičkom komentaru autorka koja je objavila knjigu o pogromu u Kjelcu ističe: “Nažalost, Gros piše jedino o antisemitizmu i tako ostavlja čitaoce pod utiskom da je on bio jedina osnova poljsko-jevrejskih odnosa. Međutim, te odnose nije moguće opisati samo takvim terminima. Ne može se poricati da je antisemitizam bio prisutan u posleratnoj Poljskoj, ali pod njegovim uticajem je bio samo deo poljskog društva, a razlozi za antisemitizam su bili mnogostruki” (Szaynok, 2006).

za izbijanje pogroma optuživali “antikomunističke snage” pod rukovodstvom Vlade u egzilu. Različite frakcije pokreta otpora novom režimu (“podzemlja”), posebno “Nacionalne oružane snage” (*Narodowe Siły Zbrojne*),⁹⁴ zvanično su bile označene kao neposredni inspiratori i izvođači čitave akcije koja je, prema tom tumačenju, bila usmerena na izazivanje unutrašnjih sukoba i podrivanje ugleda nove vlasti u inostranstvu.⁹⁵ To što je među pogromasima bilo mnogo pripadnika snaga reda nije predstavljalo teškoću za takvo objašnjenje – ova “službena lica” su na sudu i u štampi “razotkrivena” kao pripadnici antikomunističkog “podzemlja” koji su se uspešno infiltrirali u organe nove vlasti. Ipak, činjenica da su lokalni rukovodioci organa bezbednosti i vojske izbegli kazne ili, posle osude, nastavili uspešne karijere u socijalističkoj Poljskoj podsticala je strukturno slična tumačenja prema kojima je pogrom bio smišljena i uspešno sprovedena “provokacija” komunističkog režima. Različite varijante ovog tumačenja ukazivale su na upletenost sovjetskih i poljskih službi u organizovanju (ili bar nesprečavanju) pogroma koji je potisnuo u drugi plan vesti i diskusije o falsifikovanju rezultata referenduma o budućnosti Poljske.⁹⁶ Prema takvom tumačenju, planski inicirani pogrom je iskorišćen da opozicija bude optužena za antisemitizam, a da Poljska u svetskoj javnosti bude predstavljena kao

- 60 94 Prema zvaničnoj socijalističkoj historiografiji, u knjizi iz 1967. godine o uspostavljanju narodne vlasti u Poljskoj: “Antijevrejsku provokaciju velikih razmera organizovali su pripadnici Nacional-demokratije i ‘Nacionalnih oružanih snaga’ (NSZ) u Kjelcu 4. jula 1946. godine kao svojevrsnu osvetu za poraz na referendumu. Uspevši da podstakne pogrom, organizovana reakcionarna grupa iskoristila je predrasude i nacionalistička osećanja dela stanovništva u Kjelcu” (citirano prema Chęcinski, 1975: 61).
- 95 “Izveštaji u svetskoj štampi o okrutnostima i antisemitskim aktima u Poljskoj neizbežno su štetili imidžu zemlje i veoma su brinuli novu vlast jer su se odvijali upravo kada je ona težila međunarodnom legitimitetu. Režim je angažovao Centralni jevrejski komitet u propagandnoj kampanji usmerenoj na pobijanje izveštaja o teškoj situaciji poljskih Jevreja” (Kochavi, 2001: 165).
- 96 Pomenuti referendum je održan 30. juna 1946. godine i njime je učvršćena vlast koalicije okupljene oko Poljske radničke partije. Na tri pitanja (o ukidanju Senata, nacionalizaciji krupne industrije i zemljišnoj reformi, te o prihvatanju promene granica), prema zvaničnim rezultatima, većina je odgovorila prihvatanjem politike komunista (“Tri Da” – *Trzy razy tak*). Prema arhivskim nalazima, ovi rezultati su bili falsifikovani – pozitivni odgovor na (1) pitanje je bio 25 odsto; na (2) – 44 odsto; na (3) – 68 odsto. Uz pomoć sovjetskih savetnika, falsifikovano je 6.000 protokola (vidi Petrov, 2011: 62–187; Gross, 2006: 22–24).

zemlja u kojoj je nemoguća demokratija zapadnog tipa: “U ovom trenutku” – istaknuto je u jednoj publikaciji podzemne antikomunističke organizacije “Sloboda i nezavisnost” (*Wolność i Niezawisłość*) – “nije u našem interesu da potpirujemo antisemitizam jer se Jevreji-komunisti trude da nametnu jevrejski problem u Poljskoj kako bi svetu dokazali da je prisustvo ruskih bezbednosnih snaga u netolerantnoj Poljskoj nužno radi vaspitavanja njenih stanovnika u duhu ‘demokratije’” (citirano prema Engel, 1998: 79). Konačno, treća verzija ovog “detektivskog materijalizma” – koji se rukovodi pitanjem koristi od pogroma (*Cui bono?*) – identifikuje zaverenike među samim *žrtvama* tvrdeći da su pripadnici cionističkog pokreta u Poljskoj sami organizovali pogrom kako bi podstakli masovnu emigraciju Jevreja u prihvatne centre širom Nemačke i Austrije odakle bi se uputili ka svom konačnom cilju Palestini.

Iako su, za razliku od trećeg, bar za prva dva objašnjenja dugo i bezuspešno traženi uverljivi dokazi,⁹⁷ interpretacija pogroma u Kjelcu kao smišljene “provokacije” ne samo da je primer “teorije zavere”, već iz svog fokusa izostavlja sam fenomen antisemitizma kao nužnog preduslova uspešnosti pretpostavljenog (antikomunističkog ili komunističkog) konspirativno-zavereničkog plana.⁹⁸ Naime, bez široko ukorenjenog antisemitizma u poljskom društvu ni režim, ni opoziciono “podzemlje” ne bi mogli ni pomisliti da instrumentalizuju “Jevrejsko pitanje”. Sledbenici predratne “endecje” koji su činili glavninu opozicije svakako su bili svesni snage antisemitizma koji su u svom otporu uspostavljanju komunističke vlasti ideološki reprodukovali, ali i sami poljski komunisti nisu bili slepi u proceni njegove raširenosti. “Činjenica jevrejskog pogroma u Kjelcu naišla je na moralno odobravanje mnogih grupa u našem društvu”, ističe se u jednom internom partijskom izveštaju, a na molbe predstavnika Centralnog komiteta poljskih Jevreja da se posle Kjelca vlasti energičnije suprotstave antisemitizmu, Ministar javne bezbednosti Radkiewicz (Radkiewicz) je odvratio pitanjem: “Da li želite da pošaljem osamnaest

61

97 Potraga u arhivima nije dovela do konačnih rezultata, uprkos nadi koja je ranije postojala: “Sve dok arhivi poljskih i sovjetskih organa bezbednosti ne budu otvoreni za javnu upotrebu, mnoge misterije koje okružuju pogrom u Kjelcu ostaće nerešene” (Checinski, 1975: 72).

98 “Konspirativni referentni okvir koji ističe ‘provokaciju’ kao interpretativnu strategiju pomirenja sa pogromom [...] proizlazi iz dva motiva – jedan je nesposobnost da se preuzme odgovornost za ono što se desilo [...] dok je drugi nespremnost ljudi da se suoče sa činjenicama [...] Ako je pogrom u Kjelcu bio ‘provokacija’, onda je jedino potrebno potražiti provokatore. Ako se nađu, onda se treba njima pozabaviti; ako ne, onda ništa – time se stvar okončava” (Gross, 2006: 160–161; 162).

miliona Poljaka u Sibir?” (Gross, 2006: 121; 153–4). Upravo je svest o masovnoj podršci antisemitizmu uticala na uzdržanu i “mlaku” reakciju organa vlasti tokom pogroma kada, kako je isticano, “nijedan metak nije ispaljen protiv *naroda*” (*Isto*: 93).⁹⁹ Ipak, uprkos očitom strahu da u javnosti mogu biti smatrani “zaštitnicima Jevreja”,¹⁰⁰ poljske komuniste je sopstvena ideologija obavezivala na borbu protiv antisemitizma, pa je proglas osude pogroma u Kjelcu čitan na mitinzima u fabrikama širom Poljske. Pošto je režimska štampa izveštavala o masovnoj podršci radništva oficijelnoj osudi antisemitizma, izbili su veliki radnički štrajkovi sa antijevrejskim parolama – samo u Lođu (Łódź), centru tekstilne industrije i uporištu radničkog pokreta, štrajkovalo je 16 hiljada radnika:

“Ispostavilo se da je tokom čitavog tog perioda [1945–1948 – M.S.] radnička klasa samo jednom odložila svoje alatke i stupila u štrajk iz razloga koji nemaju veze sa svakodnevnim životnim pitanjima – da bi protestovala protiv obmana štampe povodom navodne radničke osude pogroma u Kjelcu.” (Gross, 2001: 147–148)

62 Takvu mobilizaciju radništva nije izazvao nijedan socijalni i politički problem Poljske tih godina, a u strahu od “gubitka kontakta sa masama”, Partija je, prihvativši stereotip o jevrejskom “parazitizmu”, svoje političke aktivnosti odmah usmerila na ograničenje privatnog preduzetništva (“jevrejskih spekulanta”) i formulisanje plana zapošljavanja jevrejskog življa u proizvodnim delatnostima (“produktivizacija Jevreja”). Istovremeno, otvaranjem granice prema Čehoslovačkoj (od 30. jula 1946. do 19. januara 1947) vlasti su omogućile masovni egzodus Jevreja iz Poljske:

“Partijsko vođstvo jednostavno je želelo da ‘jevrejski problem’ nestane, i to bolje što pre, nego kasnije. Tako se bekstvo Jevreja iz Poljske, koje je uz pomoć vlasti organizovala [cionistička – M.S.] *Brikha*, nastavljalo te se, uporedo

99 Gros će dodati: “Očigledno, par desetina Jevreja koji su ubijeni i ranjeni vatrenim oružjem nisu bili uključeni u taj ‘narod’. Saopštenje vojvode uopšte ne spominje da su Jevreji ubijeni tokom nasilja tog dana. Zaista, kako ćemo videti kasnije, u brojnim izjavama publikovanim neposredno posle pogroma reč ‘Jevrejin’ jedva se pojavljuje” (*Isto*: 93).

100 “Od najranijeg trenutka svog posleratnog preuzimanja vlasti – njihovog *Machtergreifung* – komunisti u Poljskoj su bežali od bilo kakve pretpostavljene veze između komunizma i Jevreja koja je ometala Partiju i za koju su znali da je na umu javnosti” (*Isto*: 215).

sa fizičkim napadima na Jevreje koji su kulminirali pogromom u Kjelcu, s vremenom i ubrzavalo.” (Gross, 2006: 219)¹⁰¹

Za Poljsku radničku partiju posledice egzodusa su bile dvostruko povoljne – odlaskom većine Jevreja ona je u unutrašnjoj politici potvrdila svoju “nacionalnu legitimaciju”, dok je, istovremeno, u spoljno-političkom pogledu verno sledila posleratnu sovjetsku “antikosmopolitsku kampanju”: “Stvaranje novih staljinističkih režima u Istočno-centralnoj Evropi poklapalo se sa Staljinovim otkrićem jevrejske nepouzdanosti” (Slezkine, 2004: 314). Posle masovne repatrijacije poljskih Jevreja iz Sovjetskog Saveza (do juna 1946. godine preko 150.000),¹⁰² većina povratnika i oni koji su preživeli nemačku okupaciju postali su “raseljena lica” (DP) u prihvatnim logorima razmeštenim na teritoriji bivšeg okupatora:

“Za ljude uzdrmane užasima ratnog iskustva, izložene još i opasnostima u domovini, postavljalo se jedno pitanje: Gde je sigurno? Odgovor je bio čudan – najsigurnija mesta za Jevreje u tom opasnom vremenu bila su savezničke okupacione zone u Nemačkoj, poslednjoj zemlji u koju bi Jevrejin izabrao da dođe [...] Nemačka je za ove dva puta raseljene Jevreje bila samo ‘čekaonica’ [...] dok ne budu primljeni u mesto trajnog naseljavanja [...] Tokom tri godine posle oslobođenja, četvrt miliona istočnoevropskih Jevreja, većinom iz Poljske, okupilo se u toj čekaonici [...]” (Gay, 2002: 54–55)

63

¹⁰¹ “Tokom prva tri meseca posle pogroma, više od 66 hiljada ljudi je napustilo Poljsku” (Kochavi, 2001: 176). “Za Jevreje širom Poljske koji su se premišljali da li da ostanu, pogrom u Kjelcu je bio prekretnica u donošenju odluke o odlasku” (Gay, 2002: 54). Stav Partije razočarao je njene jevrejske članove: “Oni su tvrdili da se sa jednakim žarom treba boriti i protiv cionista i protiv ‘reakcionarnih antisemitskih’ elemenata u lokalnim institucijama vlasti. Odbijanje poljskog komunističkog vrha da posle rata spreči bekstvo Jevreja iz Poljske, dozvoljavanje i *de facto* ohrabrivanje masovnog egzodusa bilo je za komuniste Jevreje skandalozno i neugodno” (Gross, 2006: 218).

¹⁰² “Staljin je odlučio da iz Sovjetskog Saveza vrati Jevreje u Poljsku uprkos protivljenju Vladislava Gomulke, tadašnjeg Prvog sekretara poljske Komunističke partije. Gomulka se nije protivio povratku Jevreja samo zato što su on i njegovi saradnici težili da Poljska bude jednonacionalna država. On je bio u okupiranoj Poljskoj tokom godina nacističkog režima i bio je, za razliku od svojih drugova iz vođstva Partije, a naročito Jevreja među njima koji su bili izbeglice u SSSR-u, daleko više upoznat sa antisovjetskim i antijevrejskim raspoloženjem Poljaka” (Litvak, 1991: 229).

64 Neprijateljski prijem preživelih Jevreja i nasilje kojem su bili izloženi nije bio jedini, ali je svakako bio važan motiv u donošenju odluke da zauvek napuste Poljsku. Osećanje iskorenjenosti usled gubitka porodice, nestanak čitavih predratnih zajednica i promena društvene strukture, kao i poratna ekonomska i socijalna situacija u Poljskoj, uticale su na njihovu odluku da započnu novi život daleko od zemlje koju je većina preživelih smatrala “kolektivnim grobljem”: “Obnova života posle oslobođenja bila je psihološki i praktično veoma teška. Mnogi Jevreji su bili jedini preživeli od čitavih porodica i lokalnih zajednica. Oni koji su se vratili u rodna mesta bili su u stanju duboke depresije i očaja suočavajući se ne samo sa velikim ličnim gubitkom, već i sa potpunim uništenjem njihovih zajednica” (Aleksion, 2003: 249). Problemi sa restitucijom imovine,¹⁰³ iskustvo života u sovjetskom poretku (onih deportovanih tokom rata), kao i prećutna dozvola vlasti (otvaranje granica za jevrejsku emigraciju), bili su faktori koji su dodatno podsticali masovni egzodus. Ipak, imajući na umu sve ove razloge, Gros je glavni podsticaj za napuštanje zemlje koja je u dalekoj prošlosti smatrana “rajem za Jevreje” (Polin) identifikovao u duboko ukorenjenim i raširenim antisemitskim stavovima različitih slojeva poljskog društva (uključujući i dobar deo komunista): “U krajnjoj liniji, odlazak četvrt miliona ljudi iz sopstvene domovine [...] a da na to nisu bili prisiljeni naredbom vlasti ili administrativnim pritiskom, predstavlja pravi izazov i intelektualnu zagonetku koje se nisu latili ni poljska historiografija, ni kritičko novinarstvo” (Gross, 2000: 215).¹⁰⁴

¹⁰³ “Jedan od osnovnih razloga sukoba između Poljaka i Jevreja posle rata je bio u vezi sa nezakonitim prenosom jevrejskog vlasništva nad materijalnim dobrima tokom rata [...] Povratak živih Jevreja je ono što se nazivalo ‘bivše jevrejsko vlasništvo’ [*mienie pożydowskie*] pretvorilo u vlasništvo koje je pripadalo nekom drugom, a različiti slojevi poljskog društva nisu mogli podneti bilo kakvo ispitivanje vlasničkih knjiga o načinu na koji su to vlasništvo stekli” (Gross, 2006: 39; 248). Sa ovim problemom povratnici su se posebno suočavali u selima i u manjim mestima iz kojih su, ako nisu ubijeni, oterani u gradove ili naterani da sopstveno vlasništvo fiktivnom prodajom (po niskoj ceni) prenesu na lokalne stanovnike.

¹⁰⁴ Postoje različite procene broja otišlih i ostalih Jevreja u Poljskoj: “Posle repatrijacije oko 136.000 Jevreja iz Sovjetskog Saveza tokom leta i jeseni 1946. godine, Jevrejski komitet (CKZP) beleži da je tog leta u Poljskoj bilo 240.000 Jevreja. U leto naredne (1947) godine, zahvaljujući masovnoj migraciji posle pogroma u Kjelcu, broj Jevreja u Poljskoj je dramatično opao na 90.000” (Aleksion, 2003: 248-249).

Ćutanje velikodostojnika Katoličke crkve i njihovo odbijanje da javno osude pogrom svedočilo je o religijskoj ukorenjenosti antisemitizma koja je, identifikacijom nacije i vere, u poljskoj nacionalnoj samosvesti povezala antisemitizam i antikomunizam:

“U meri u kojoj je Katolička crkva, pre pojave *Solidarnosti*, postala glavna opozicija komunizmu, antisemitizam je bio ugrađen u ovu instituciju i njene vrednosti koje su smatrane za dijametralno suprotne komunizmu. Nehrišćanski socijalisti i komunistički ateisti su bili kosmopoliti, nepatrioti i sovjetske ulizice. Ko je to bolje simbolizovao nego ‘Jevrej – neukorenjeni kosmopolita’ koji je lojalan ili dalekoj mitskoj domovini ili zamišljenoj internacionali, ali svakako ne Poljskoj?” (Gitelman, 2003: 278)

Stefan Višinjski (Stefan Wyszyński, 1901–1981), ondašnji biskup Lublina, budući poljski kardinal i, po svom društvenom i moralnim uticaju “nekrunisani kralj Poljske”, primio je delegaciju Jevreja, ali je odbio njihovu molbu da javno osudi pogrom objasnivši im kako su “Nemci hteli da unište jevrejsku naciju jer je ona bila zagovornik komunizma”, dodavši da, pozivajući se na suđenje Bejlisu (Бейлис) za ritualno ubistvo 1913. godine u Rusiji, “stvar u vezi krvi još nije definitivno rešena” (Gross, 2006: 148–149). Poistovećujući Jevreje sa “komunizmom”, kardinal Hlond (August Hlond, 1881–1948) takođe je odbio da se poslanicom obrati vernicima smatrajući da je pogrom deo šire političke borbe u kojoj strada veći broj Poljaka nego Jevreja,¹⁰⁵ a crkvena komisija koja je osnovana da napiše detaljan izveštaj Vatikanu zaključila je kako “Jevreji snose lavovski deo odgovornosti za mržnju koja ih okružuje” (*Isto*: 145).¹⁰⁶ Pogrom je, po nalazu ove komisije, bio antipoljska

65

¹⁰⁵ Tri godine pre rata kardinal Hlond je u poslanici koja se čitala u svim crkvama pisao: “Jevrejsko pitanje postoji i postojaće tako dugo sve dok Jevreji ostaju Jevreji. Stvarna je činjenica da se oni bore protiv Katoličke crkve, da su slobodni mislioci koji predstavljaju avangardu ateizma, boljševizma i revolucije. Jevrejski uticaj na moral je fatalan, oni objavljuju i šire pornografsku literaturu. Takođe je istina da Jevreji čine prevare, praktikuju zelenaštvo i bave se belim robljem. Istina je da u školama njihova omladina vrši loš uticaj na katoličku mladež” (citirano prema Gitelman, 2003: 273).

¹⁰⁶ Ni Vatikan nije reagovao na pogrome u Poljskoj – katolički filozof i ambasador Francuske pri Svetoj Stolici, Žak Mariten (Jacques Maritain) pokušao je da utiče na Papu Pia XII koji je odbio da ga primi, a vatikansko službeno glasilo negiralo je da se u Kjelcu odvijao “rasni pogrom” (Gross, 2006: 140–141).

provokacija koju su organizovali sami Jevreji koji su, istovremeno, bili i “komunisti” koji podržavaju novi režim i “cionisti” koji mu se, zalažući se za emigraciju i stvaranje jevrejske države, protive. Istina, crkvene reakcije nisu bile sasvim jedinstvene – biskup Čestohove (Częstochowa) Teodor Kubina (Kubina, 1880–1951) u propovedima, proglasima i u štampi oštro je osuđivao pogrom i glasine o “krvnoj žrtvi”: “Izjavljujemo – svi izveštaji o ritualnim ubistvima su laži”.¹⁰⁷ Ipak, na biskupskoj konferenciji njegova pastirska poslanica bila je odbačena s obrazloženjem da bi crkvena kritika antisemitizma oslabila antikomunističke nacionalne snage: “Logika ove premise (po kojoj suprotstavljanje komunizmu nužno zahteva da neko bude antisemita), očito je zavisila od prihvatanja identifikacije komunizma sa Jevrejima. Inače, nejasno je zašto neko, na osnovu moralnih i doktrinarnih načela (ukorenjenih u katoličanstvu, na primer), ne bi mogao da istovremeno bude i protiv antisemitizma i protiv komunizma” (Gross, 2006: 151).

66 Za razliku od crkvenih velikodostojnika, većina pripadnika poljske intelektualne elite javno je osudila posleratni antisemitizam, a pogrom u Kjelcu smatrala je “moralnom mrljom” i teškim iskušenjem u očuvanju nacionalnog samopoštovanja. U analizi reakcija inteligencije Gros ističe njihovu iznenađenost antisemitskim ispadima koji su se odvijali u znatno dužem (predratnom i ratnom) periodu da bi, pred njihovim očima, eskalirali u Kjelcu:

“Za mene je zagonetka kako je čitav taj intelektualni milje – tačnije, ta grupa briljantnih intelektualaca – uopšte mogla biti tako zatečena onim što se desilo. Zašto je intenzitet poljskog antisemitizma iznenadio tako pronicljive, oštroumne i dobro informisane posmatrače poljskog društva?” (*Isto*: 167)

Poljska inteligencija, uprkos tome što je tradicionalno smatrana “glasom naroda” i što je igrala ključnu ulogu u ratnom pokretu otpora,¹⁰⁸ prema Grosvoj oceni,

¹⁰⁷ “Događaj koji se desio u blizini (Kjelcu) tragedija je suprotna učenju Katoličke crkve i Bibliji. Nažalost, optužbe protiv Jevreja nisu nove i povremeno se u mnjenju ljudi obnavljaju, trujući ga [...] Crkva, inteligencija i čitava nacija moraju osuditi psihozu koja je zaposela slepe, zapaljive mase. Treba nam što više izvora upućivanja i obrazovanja kako bi doprli do masa – da ih prosvetlimo i iskorenimo svako zlo i varvarsko neznanje” (citirano prema Związek, 2004).

¹⁰⁸ “Tragična sudbina zemlje oblikovana u teškim ratnim iskušenjima, dodelila je poljskoj inteligenciji ulogu glavnog protagoniste. To je bila poslednja velika pojava inteligencije na istorijskoj pozornici – ona je igrala ulogu *heroja* (kao skladišta patriotskog etosa i arhi-

bila je baštinik “arhaične, kvazifeudalne strukture poljskog društva” u kojoj elitni slojevi, usled veoma izražene “socijalne distance”, nedovoljno poznaju stanje i raspoloženje “običnog sveta”. S druge strane, predratno isključenje “Jevreja” iz koncepta poljske “nacije”, uticalo je da u naraciji intelektualaca o ‘poljskom društvu pod nemačkom okupacijom’ – kao i u Grosvoj prvoj knjizi – tema sudbine Jevreja bude zanemarena ili sasvim izostavljena (*Isto*: 185). Neočekivano izbijanje posleratnog antisemitizma suočilo je inteligenciju sa fenomenom “ukrštanja” dve (poljske i jevrejske) “paralelne istorije”, bacajući senku sumnje na verodostojnost nacionalnog herojsko-žrtvenog narativa koji su, od epohe romantizma, formulisali upravo vodeći poljski intelektualci. Uspostavljanjem i kasnijom konsolidacijom komunizma sa naglašeno “nacionalnim licem”, ove dve istorije su ostale razdvojene,¹⁰⁹ pa Grosve *Susede* možemo tumačiti kao svojevrsni nastavak društvene debate koju su posle pogroma u Kjelcu bezuspešno pokušali da iniciraju poljski intelektualci.¹¹⁰ Ako je posleratna debata bila opterećena ideološkim nadzorom Partije, onda otpori koje su u postkomunističkoj Poljskoj izazvali *Susedi* svedoče o nastojanju da nacionalna historiografija potvrdi duboko ukorenjenu predstavu o naciji kao (nevinog) žrtvi Istorije. Ovaj diskurs nacionalnog mučeništva, za koji se u prošlosti mogu naći brojni primeri, lako se “prevodi” na iskaze o sudbini pojedinaca koji se identifikuju sa nacijom. “*Kao i cela nacija*” – pisao je Adamu Mihnjiku u ime svoje braće, učesnika masakra u Jedvabnom, Kazimjež Laudanjski (Laudański) – “*mi smo patili pod Nemcima, Sovjetima i u Narodnoj republici Poljskoj*. Potičemo iz porodice pravih poljskih patriota [...]

67

tekte ratnog otpora); *žrtve* (sovjetskih i nacističkih okupatora koji su posebno žestoko progonili elite); *naratora* zbivanja (pisanjem u mnogobrojnim podzemnim publikacijama); i, konačno, ulogu *interpretatora iskustva, čuvara zapisa i istoričara*” (*Isto*: 188).

109 “Sećanja većine Poljaka i Jevreja na Drugi svetski rat i posleratne godine sigurno su bila različita jer su dva društva imala različita iskustva tokom tog perioda, iskustva koja su duboko na njih uticala i ograničila njihovo uzajamno razumevanje [...] Pokazalo se da je posle prvih pet godina komunizma u Poljskoj, Gordijev čvor poljsko-jevrejskih odnosa još zapetljaniji nego što je to bio 1945. godine. Novi stereotipi i optužbe dodati su onima koji su nastali tokom rata, a svaka kasnija politička kriza u Poljskoj stvarala je nove poljsko-jevrejske sporove, dok su oni stari ostajali nerešeni” (Wrobel, 1997: 568; 572).

110 “Noviji radovi o različitim aspektima antisemitizma [nastali posle *Suseda* – M.S.] predstavljaju primer novog trenda da se istorija poljskih Jevreja integriše u polje moderne poljske socijalne istorije i, na taj način, smanji podela između jevrejske i poljske istorije” (Michlic, 2007: 136).

Šta god smo radili, radili smo to iz patriotizma, niko od nas nikada nije bio u savezu sa neprijateljima nacije” (prema Bikont, 2015: 76).^{III}

Kao što je ranije pomenuto, “Jevreji” ne samo da nisu bili obuhvaćeni (etno-religijskim) konceptom “poljske nacije”, već su smatrani, ako ne njenim “neprijateljem”, onda svakako “stranim telom” u “nacionalnom organizmu”. Od poljskih sugrađana nije ih tokom rata delio samo zid geta, već i svest da oni, kao *Drugi*, ne pripadaju naciji (kolektivnom “Mi”) koja je i sama ugrožena okupacijom i perspektivom (privremeno odloženog) uništenja. Nasuprot krajnostima – kako individualnim herojskim aktima pružanja pomoći Jevrejima, tako i koristoljubive zloupotrebe njihove nesreće (ucenjivača – *schmaltzowniks*) – većina Poljaka je tokom rata bila pasivni svedok genocida koji se odvijao pred njihovim očima. Oni među njima koji su se, poput suseda iz Jedwabnog, dobrovoljno pridružili izvršiocima Holokausta, opravdavali su svoje postupke pozivajući se na mit o “judeokomunizmu” prema kojem su Jevreji bili nosioci ideološke “zaraze” pre rata, “izdajnici” u ratu,^{II2} a izvršioci partijskog nasilja tokom uspostavljanja poratnog režima. Uporna reprodukcija stereotipa o “jevrejskom komunizmu” (kao i suprotnog, o “jevrejskom kapitalizmu”)^{II3} ukazuje na njegovu ideološko-instrumentalnu prirodu koja se opire racionalnoj kritici:

- 68 “Uprkos empirijskoj evidenciji, mit o ‘judeokomunizmu’ (*żydokomuna*) nikada nije korišćen kao deskripcija, već kao epitet. Verovatno je zato bio tako dugovečan u Poljskoj. I posle sloma komunizma i odavnog nestanka Jevreja, ova ideja se preobrazila u poznati arhetip sveobuhvatne jevrejske zavere [...] U

III Iako su sebe videli kao žrtve svih režima, braća Laudanski su se u svakom dobro snalazila: “Gros je bio zapanjen bezobzirnim konformizmom ovog čoveka [Zygmunt Laudański] koji se trudio da predvidi očekivanja svih režima koji su se smenjivali i u svakom se, do kraja angažovao – prvo kao doušnik NKVD-a, zatim kao ubica Jevreja, a konačno kao član Poljske radničke partije” (*Isto*: 12).

II2 Ovo ponavljaju i neki od akademskih istoričara: “To je bila oružana kolaboracija, prelazak na stranu neprijatelja, izdaja počinjena tokom dana poraza” (Strzembosz, 2002: 225). “Gros je [u *Susedima* – M.S.] izostavio najvažniju činjenicu – jevrejsku izdaju u istočnoj Poljskoj tokom sovjetske okupacije [...] U svetlu jevrejske kolaboracije sa Sovjetima, ne bi trebalo da bude tako iznenađujuće što su neki Poljaci možda potražili jevrejske izdajnike i pokušali da ih ubiju” (Lukas, 2001: 431).

II3 “Jevrejski kapital i jevrejski marksizam su smatrani duhovnim manifestacijama jednog istog glavnog plana – ‘Marks-Rotšildove alijanse’ [...] Sve češće su kapitalizam i socijalizam označavani kao dva krila međunarodnog jevrejstva” (Gerrits, 2009: 71).

nacionalnom istraživanju javnog mnjenja, 2004. godine 40 odsto ispitanika izjavilo je da Poljskom još vladaju Jevreji” (Gross, 2006: 199).

Iako se, kao i u slučaju vere u ritualna ubistva, može pokazati iluzornost koncepta “judeokomunizma”, mora se imati na umu opaska socijalnog psihologa Vilijama Tomasa (W. Thomas) da “ako ljudi neku situaciju definišu kao realnu, onda je ona zaista realna po svojim posledicama” (*Isto*, 293). Rečju, nezavisno od (ne)opravdanosti vere u to da su “Jevreji” bili glavni pobornici i nosioci komunističkog režima u Poljskoj, ona je po svojim posledicama bila značajna kako za Jevreje, tako i za poljsko društvo. Činjenica da je među poljskim komunistima u rukovodstvu, organima bezbednosti i državnoj administraciji bilo dosta Jevreja,¹¹⁴ ipak ne znači da su u većini poljski Jevreji bili komunisti – naprotiv, različite cionističke partije i grupe, pored zagovornika autonomije, socijalizma (Bund) i religijske ortodoksije, imale su pre i posle rata znatno masovniju podršku među jevrejskim stanovništvom. Uprkos tome, desničarske partije su već tokom međuratnog perioda u čitavom regionu tvrdile da “pošto su mnogi komunisti Jevreji, onda su mnogi Jevreji komunisti”, iako se radi o dva različita iskaza od kojih onaj drugi “nigde nije bio istinit” (Snyder, 2010: 194). Široko raširena posleratna identifikacija Jevreja sa komunizmom počivala je na njihovom već postojećem izjednačavanju sa različito shvaćenim oblicima radikalizma:

69

“Poistovećivanje Jevreja sa radikalizmom staro je koliko i moderna politika. Oni su dosledno opažani kao radikalni revolucionari čiji je cilj podriivanje

114 “U nedostatku snažnije podrške poljske etničke većine, režim je u obezbeđivanju stručnog i administrativnog osoblja neophodnog za uspostavljanje vlasti zavisio i od podrške Jevreja koja nije bila srazmerna njihovom broju. Državna služba je tako postala oblast u kojoj su Jevreji mogli naći posao. Neki od njih su se čak uzdigli do najviših položaja u državi i komunističkom partijskom aparatu, poput rukovodioca Politbiroa Jakuba Bermana i ministra industrije Hilarija Minca” (Engel, 2010). Ipak, već na nivou statistike, broj Jevreja pripadnika Poljske radničke partije ne potvrđuje tezu o “židokomunizmu”: Partija je u julu 1944. imala 20.000 članova; u decembru 1945 – 235.000, a početkom 1947 – 555.000. Od toga, krajem 1946. bilo je 4.000 Jevreja komunista, a u maju 1947. oko 7.000. Razlikujući pozitivan stav prema državnoj vlasti od ideološke privrženosti komunizmu, Gros se poziva na memoare Jozefa Adelsona o životu u “Poljskoj, zvanoj narodnoj”: “Simpatije za komunizam, a posebno za onu njegovu vrstu koju je 1948. godine zastupala Poljska radnička partija, bile su, uprkos spoljnom prividu, minimalne među Jevrejima” (Gross, 2006: 221).

‘Svetog trojstva’ države, nacije i religije [...] Ako bi se razdvojili elementi antikomunizma i antisemitizma, mit o judeokomunizmu se prvenstveno javlja kao varijanta antisemitizma. Generalno, u percepciji većine onih koji propagiraju ovaj mit antijevrejski sentiment i su dominirali nad antikomunističkim osećanjima – izgleda da antisemitizam više od antikomunizma objašnjava popularnost i opravdanost koncepta ‘židokomunizma’.” (Gerrits, 2009: 16; 56)

70 S druge strane, jevrejsko etničko poreklo istaknutih komunističkih vođa bilo je, kao u slučaju Lava Trockog koji je za sebe govorio da je “socijaldemokrata po nacionalnosti”, pre pokazatelj njihovog odbacivanja pripadnosti jevrejskoj zajednici i pobune protiv nje,¹¹⁵ nego njihove nacionalne identifikacije sa “jevrejstvom”. Tako je David Kahane (Dawid Kahane, 1903–1998), glavni rabin u Poljskoj, “oštro kritikovao Jevreje koji su, poput Bermana i Minca, bili članovi poljske Vlade, tvrdeći da ih ne treba smatrati delom jevrejske zajednice niti njenim predstavnicima” (Kochavi, 2001: 175). Pošto se primer pomenutog Jakuba Bermana (1901–1984), drugog čoveka u partijskoj nomenklaturi i rukovodioca Službe bezbednosti, često navodi kao pokazatelj posleratnog “jevrejskog nasilja”, Gros s pravom ističe kako su “komunisti jevrejskog porekla, baš kao i ljudi drugih nacionalnosti u različitim zemljama u kojima su uspostavljeni komunistički režimi, u organima bezbednosti radili kao komunisti, a ne kao Jevreji – ili Poljaci, Gruzini – te nisu nevoljnom stanovništvu nasilno nametali neke ‘jevrejske, poljske ili gruzijske interese’, već ‘interese naroda’” (Gross, 2000: 104).¹¹⁶

115 “Posebno je uočljivo je da su mnogi jevrejski radikali svoje revolucionarno ‘buđenje’ povezivali sa svojom mladalačkom pobunom protiv svojih porodica. Bez obzira na prirodu njihovog radikalizma, stepena njihove asimilacije ili shvatanja veze između judaizma i socijalizma, ogromna većina njih je pamtila odbacivanje sveta svojih očeva jer je im se činilo da taj svet otelotvoruje povezanost između judaizma i antisocijalizma (shvaćenog kao komercijalizam, tribalizam i patrijarhat)” (Slezkine, 2004: 96).

116 Slična ocena se može formulisati i u vezi sa boljševičkim pokretom u kome su etnički Jevreji zauzimali niz istaknutih funkcija: “Kada se čovek pridruži boljševicima, on misli u klasnim kategorijama, a ne u etničkim [...] Jevreji koji su se pridružili boljševicima težili su upravo odbacivanju svog jevrejstva – oni koji su tražili druge mogućnosti sledili su Bund, cioniste ili su se uputili za očevima-osnivačima u Ameriku [...] Članstvo u ruskoj socijalnoj demokratiji označavao je ulazak u univerzalističku, utopijsko-revolucionarnu sredinu koja ne zna ni za ‘Grke’, ni za ‘Jevreje’” (Petrovsky-Stern, 2010: xii–xix).

Imajući u vidu pomenute religijske, nacionalističke i antikomunističke (ideološke) korene poljskog antisemitizma, Gros je njegovu poratnu eskalaciju ipak smatrao posledicom psihološke reakcije na svest o aktivno neprijateljskom ili, u najboljem slučaju, indiferentnom odnosu većine Poljaka prema sudbini Jevreja tokom Holokausta: “Razloge za novi, virulentni kvalitet posleratnog antisemitizma u Poljskoj ne treba tražiti u kolektivnim halucinacijama i predratnim stavovima, već u aktuelnim iskustvima stečenim tokom ratnih godina” (Gross, 2006: 246). Pozivajući se na Tacitovu opasku kako je “u ljudskoj prirodi da mrzi čoveka koga je povredio”, on je zaključio da “Jevreji posle rata nisu bili tako zastrašujući i opasni zbog nečega što su uradili ili mogli da urade Poljacima, već zbog onoga šta su Poljaci učinili njima” (*Isto*: 256).¹¹⁷ Istakavši presudan uticaj okupacije na poljsko-jevrejske odnose,¹¹⁸ Gros je u njenim, za naciste sporednim učincima – poput poljskog preuzimanja jevrejske imovine i promene društvene strukture – video glavni generator širenja posleratnog straha od povratka malobrojnih preživelih Jevreja. Stanje anksioznosti izazvano sećanjem na ratne godine, imalo je svoju “materijalističku osnovu” u promeni vlasništva nad jevrejskim dobrima i u preuzimanju njihovih poslova: “Jevreji koji su preživeli Holokaust podsećali su Poljake na njihovo saučestvovanje u nacističkoj politici izolacije i uništenja, a oni Jevreji koji su se vraćali u mesta svog predratnog života izazivali su osećanje ugroženosti prvenstveno zbog toga što su Poljaci odavno podelili ili preuzeli njihovo vlasništvo” (Portnov, 2011). Prema procenama jednog poljskog istoričara, preko pola miliona Poljaka je tokom rata steklo vlasnička prava nad nepokretnostima u jevrejskim gradićima (*shtetls*), ne računajući sve one koji su preuzeli predmete svakodnevne upotrebe ubijenih Jevreja ili Jevreja odvedenih u “fabrike smrti”.¹¹⁹ Istina, to nije bio nikakav specifično

71

¹¹⁷ “Pozivajući se na psihološke teorije, Gros tvrdi da griža savesti ne vodi uvek potrebi za pokajanjem. Mnogo puta ona izaziva mržnju prema žrtvi i potrebu da se ta mržnja opravda pomoću sebičnih tvrdnji poput one da su Jevreji oduvek bili neprijatelji svega poljskog” (Törnquist-Plewa, 2014: 163).

¹¹⁸ “Iako su zločini poljskih suseda bili oportunistički, moramo imati na umu da sami Poljaci nisu tražili priliku da ih poćine – ti zloćini se ne bi desili bez okolnosti stvorenih nacističkom okupacijom. Poljaci nisu želeli da nacisti okupiraju njihovu zemlju i, sa hrabrošću vrednom hvale, učinili su sve što su mogli da ih se oslobode” (Gross, 2006: 253).

¹¹⁹ “Šezdeset godina posle rata, jedan svedok iz Racilova (Radziów) isprićao je novinaru da je mnogo teže imenovati one sugrađane koji nisu pljaćkali jevrejske kuće dok su 7. jula 1941. godine njihovi stanovnici bili spaljivani u velikom ambaru na periferiji grada. Činilo se da su svi bili na ulicama, grabeći šta su mogli” (Gross, 2012: 42).

poljski fenomen, ali brojnost tamošnje jevrejske zajednice rezultovala je masovnom participacijom Poljaka u (legalizovanoj) pljački:

“Bez obzira na nacistički radikalizam, javno mnjenje u Evropi je bilo dobro pripremljeno da prihvati diskriminaciju Jevreja. Na primer, u Francuskoj je pre rata oko polovine političkih partija isticalo antisemitske slogane [...] Eliminacija Jevreja iz ekonomskog života bila je dobro prihvaćena širom Evrope, kako među elitom, tako i u široj javnosti. [...] Pljačka Jevreja je bila zajedničko evropsko iskustvo – od reke Dnjeptra do Lamanša, od Pariza do Krfa, nijedan društveni sloj se nije mogao odupreti tom iskušenju. I ako se neko upita šta je zajedničko švajcarskom bankaru i poljskom seljaku (osim toga što svaki od njih ima besmrtnu dušu), s malo preterivanja odgovor bi mogao biti – zlatni zub iščupan iz vilice jevrejskog leša.” (Gross, 2012: 16; 121)

72 Stečene materijalne koristi od uništenja Jevreja kod velikog broja njihovih poljskih sugrađana svakako su izazivale strah da će preživeli srodnici potraživati predašnje vlasništvo, te da će, na taj način, dodatno umanjiti dostupne oskudne resurse jednog ratom razorenog društva. Ipak, osećanje anksioznosti uzrokovano povratkom malobrojnih Jevreja i eskalacija neprijateljstva prema njima ne mogu, po mom mišljenju, biti objašnjeni samo pukim koristoljubljem. Iako fenomen “straha” analizira u više ravni – na opštem nivou, kao posledicu nesklada između slike o naciji i njenog faktičkog ponašanja, kao i moralnog problema kolektivne indiferentnosti tokom genocida – čini se da Gros povremeno preneglašava imovinski aspekt čitavog posleratnog antisemitizma. U tom pogledu, sklon sam da se složim sa jednim njegovim kritičarem koji važniji (konceptualni, a ne kontekstualni) izvor “straha” od povratka Jevreja kao većitih “tuđinaca” identifikuje u uticaju duge tradicije ekskluzivističkog poljskog etničkog nacionalizma:

“Ako je etnokratija bio princip koji je mnoge Poljake rukovodio u razmišljanju o mestu drugih u njihovom društvu, onda strah od gubitka ratne materijalne dobiti ili od otkrića dosluha sa nacistima, predstavljaju manje važne faktore. U tom slučaju, glavni problem sa Jevrejima mogao bi biti to što oni naprosto nisu bili *Poljaci*. Antikomunizam, religijske predrasude, pohlepa ili agresivna osećanja prema žrtvama mogle su pogoršati tendenciju ka društvenom izgonu Jevreja, ali to ne znači da postoji uverljiv razlog za verovanje da je bilo šta od toga pojedinačno predstavljalo najosnovniji motiv za to [...] Posleratni neobično nasilni ispadi protiv Jevreja [...] bili su pre svega ukorenjeni

u uverenju da praktično bilo kakvo jevrejsko prisustvo u Poljskoj ugrožava kapacitete etničke poljske zajednice da ponovo uspostavi svoje pune prerogative u sopstvenoj domovini – uverenju koje je formulisano davno pre nego je nastupila avet komunističkog preuzimanja vlasti.” (Engel, 2007: 544–5)

Rečju, od nastanka Druge republike, nasuprot tradicijama jagelonske epohe, u političkom životu Poljske (naročito posle smrti Pilsudskog) bila je snažno ispoljena težnja ka stvaranju “etnički čiste” i kulturno-religijski homogene nacionalne države. Posle raspada multietničkih carevina i proglašenja načela “samoopredeljenja naroda”, Poljska u tom pogledu nije bila nikakav izuzetak, niti usamljen slučaj u međuratnoj Evropi. Paradoks “poljskog slučaja” leži u činjenici da je proces etničke konsolidacije nacionalne države u krajnjoj liniji bio posledica ratne katastrofe – nacističkog genocida Jevreja s jedne strane, te posleratne promene granica (“etničkog čišćenja” nemačke, ukrajinske, beloruske i litvanske manjine) pod rukovodstvom komunističke partije, s druge strane. Tako je, tek u svojevrсноj “sinergiji” dva međusobno sukobljena totalitarizma ostvarena težnja ka stvaranju “Poljske za Poljake”, te su posle rata u toj etnički čistoj državi preživeli Jevreji doživljavani kao pretnja.¹²⁰

Na prvi pogled, i poslednja Grosova knjiga – *Žlatna žetva: događaji na periferiji Holokausta* (koautorka Irena Grudzińska) – potvrđuje njegovu tezu o materijalnom interesu i koristoljublju kao glavnim pokretačima “susedskih” obračuna sa Jevrejima u ratnoj i poratnoj Poljskoj. Za razliku od prethodne dve koje su fokusirane na analizu masakra u Jedvabnom i pogroma u Kjelcima, ova knjiga je duži esej koji sadrži detaljni opis (*thick description*) samo jedne fotografije na kojoj je prikazana grupa muškaraca i žena koji sede među iskopanim posmrtnim ostacima žrtava u Treblinki, logoru smrti u kome je ubijeno preko 800.000 Jevreja. Nastala posle rata, fotografija fiksira scenu završetka napornog radnog dana – kopanja poljskih meštana po masovnom stratištu u potrazi za dragocenostima koje, uprkos nemačkoj sistematičnosti, nacisti nisu oduzeli svim svojim žrtvama. Nasmejana lica ovih “kopača” (*kopacze*) sugerišu da je “žetva” na ovim “poljima smrti” bila plodna, tj. da su u gomilama prekopanih leševa, kostiju, lobanja i pepela ovi žitelji susednih

73

¹²⁰ “Sasvim paradoksalno, novi [socijalistički – M.S.] režim je sebe legitimizovao na etnonacionalističkoj osnovi u kojoj su Jevreji, uprkos oficijelnoj propagandi, oličavali tradicionalnog *Drugog*. Nasleđe poljskog antisemitskog motiva iz devetnaestog veka – predstava o Jevreju kao ne-nacionalnom u etničkom smislu – postavilo je scenu na kojoj su se – od 1945/1946. godine do ‘anticionističke’ kampanje u martu 1968 – ponavljale društvene krize u kojima su Jevreji bili žrtveni jarci” (Kichelewski, 2010: 506).

sela uspeli da pronađu pokoji zlatni zub ili skriveni komad nakita.¹²¹ Na njihovim licima nema senke nelagodnosti izazvane nepoštovanjem ritualne zabrane mešanja sveta živih i mrtvih – nepregledno groblje pretvoreno je u polje za prekopavanje i pažljivo “prosejavanje” ljudskih ostataka, a gomila lobanja je, poput bundeva ili lubenica, poređana ispred nogu “kopača”.

Posleratna “zlatna groznica” meštana koji su živeli u okolini nacističkih logora bila je završni čin njihovog učešća u “ekonomiji smrti” tokom okupacije: “Okolna sela su materijalno prosperirala trgovinom između logorskih čuvara i lokalnog stanovništva, trgovinom koja je doprinela ‘materijalnoj i ekonomskoj revoluciji’ tih oblasti [...] Prihod od ‘trgovine’ sa Jevrejima, pored profita od prodaje hrane, alkohola i seksa logorskim čuvarima revolucionisao je lokalnu ekonomiju” (Gross, 2012: 30; 36). Naglašavajući da su pljačke, ucene, denuncijacije i sporadična ubistva Jevreja koja su tokom rata vršili meštani bile samo periferni deo “industrije smrti”,¹²² Gros ukazuje na paradoks prema kome je – s obzirom da su “Jevreji mogli da prežive jedino uz pomoć lokalnog stanovništva” – upravo ta “periferija” bila situirana u “samom središtu jevrejske sudbine” (*Isto*: 68). Ravnođušnost spram te sudbine kao i aktivno učestvovanje u nacističkoj politici uništenja Jevreja bili su u Poljskoj, kao i širom okupirane Evrope, u velikoj meri motivisani materijalnom korišću koju od uništenja Jevreja nisu imali samo Nemci,¹²³ već i široki slojevi stanovništva okupiranih zemalja.¹²⁴ Stoga preuzimanje jevrejske imovine nije tokom rata smatrano kriminalnom aktivnošću devijantnih pojedinaca koji

121 Pored Treblinke, kopano je i u svim drugim logorima smrti – u Belzecu (Bežec) glavni “kopač” (“bankar Belzeca”) polagao je pravo na najplodnije mesto, nekadašnje logorske nužnike u koje su očajni Jevreji, shvativši šta ih čeka, bacali svoje skrivene dragocenosti da ih ne bi predali logorskim službenicima (Gross, 2012: 25).

122 “Moramo uvek imati na umu da je katastrofu evropskih Jevreja prouzrokovao Treći rajh koji je, osvojivši veći deo kontinenta, nastavio da ubija sve Jevreje do kojih je mogao da dođe. Svi odnosi između lokalnog stanovništva i Jevreja, ma kako bili nasilni, samo su bili dodatak – maleni deo – glavne katastrofe koja je zadesila Jevreje u rukama Nemaca” (*Isto*: 68; kurziv M.S.).

123 O tome vidi u Götz, Aly, *Hitler’s Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State*, New York: Metropolitan Books, 2007.

124 “Pljačkanje Jevreja tokom rata je postalo praksa na celom kontinentu – ona se odvijala od Atlantskog okeana na zapadu, do udaljenih istočnih teritorija na koje su stigle nemačke armije u svom napadu na Sovjetski Savez. Pljačka je bila praćena oportunističkim ponašanjem lokalnog stanovništva, uprkos tome što je i ono samo bilo izloženo eksploataciji od strane nemačkih osvajača” (*Isto*: 78).

zaslužuju društvenu osudu, već pre uobičajenom društvenom praksom. Pozivajući se na brojna svedočanstva, Gros pokazuje da, nezavisno od male vrednosti tako stečene imovine (odelo, cipele, kućni predmeti...), sam akt njihovog prisvajanja nije nailazio na osudu i prezir okoline. Slično je bilo i sa poratnim “kopačima” čiji “rad” nije izazivao osudu, već ih je pre izlagao opasnosti da budu kasnije opljačkani od sopstvenih suseda koji su podozrevali da je njihova “žetva” bila obilna. Čitava ova aktivnost se, zaključuje Gros, odvijala “*izvan bilo kakvog moralnog konteksta*” (Isto: 41).

Prihvatanje ove ocene vodi nas do uvida o funkcionisanju dugotrajnog procesa *dehumanizacije* “Jevreja” u svesti njihovih suseda kao one ključne pretpostavke koja je omogućila njihovo izmeštanje iz “moralnog konteksta”. Dok je u slučaju nacista ta dehumanizacija počivala na eksplicitno *rasnim* osnovama, kod većine Poljaka njen temelj je bio *etnonacionalistički*: Jevreji su isključeni iz koncepta (poljske) nacije, pa nisu, kao radikalno *Drugi*, ni bili obuhvaćeni osećanjem solidarnosti zasnovanom na pripadnosti naciji kao zajednici porekla i kulture. Upravo stoga je i kod većine onih koji nisu aktivno učestvovali u njihovom pogromu, niti su imali neposredne koristi od njihovog uništenja, dominirala *indiferentnost* koja je često značila prećutno slaganje – ako ne sa sredstvima – onda sa krajnjim ishodom nacističke politike uništenja.¹²⁵ To je možda najbolje izraženo rečima jednog poljskog zemljoposjednika iz blizine Jedvabnog koje navodi Gros:

75

“Kao hrišćanin, ne mogu da ne osećam sažaljenje prema svojim bližnjima, ali kao Poljak na to što se dešava gledam drugačije [...] Smatrao sam Jevreje unutrašnjim neprijateljem, te se nisam mogao oteti utisku zadovoljstva što smo ih se rešili i, što je još bolje, ne našim sopstvenim rukama, već zahvaljujući delima drugog, spoljašnjeg neprijatelja. Nisam mogao sakriti zadovoljstvo kada sam jašući našim gradićima video da u njima više nema Jevreja. Turm (lokalni nemački službenik) me je pitao: ‘Smatraju li Poljaci oslobođenje od Jevreja blagoslovom?’ Svakako – odgovorio sam mu, siguran da izražavam mišljenje ogromne većine mojih sunarodnika.” (Isto: 104)

¹²⁵ Gros navodi sećanje na ratni period desničarskog pisca i publiciste Jozefa Mackieviča (Józef Mackiewicz, 1902–1985): “Tokom okupacije nije se doslovno mogla naći *nijedna osoba* [kurziv J.M.] koja nije čula reči: ‘Hitler je uradio jednu dobru stvar likvidacijom Jevreja, ali ne treba o tome govoriti’ [...] Gotovo čitava nacija se slagala sa tom izjavom” (Isto: 105).



Godinu dana posle objavljivanja *Suseda*, 10. jula 2001. godine, na šezdesetogodišnjicu masakra u Jedvabnom predsednik Poljske Aleksandar Kvaśnjevski (1995–2005) posetio je ovo mesto i održao govor u kome je izrazio svoje žaljenje i uputio reči izvinjenja zbog počinjenog zločina:

“Današnja Poljska ima hrabrosti da pogleda u oči istini o košmaru koji je bacio senku na jedno od poglavlja njene istorije [...] Sa sigurnošću znamo da su ovde Poljaci bili među mučiteljima i ubicama. Bez ikakve sumnje – ovde, u Jedvabnom, građani Republike Poljske ubijeni su rukama drugih njenih građana. Ovdašnji ljudi, susedi odredili su svojim susedima takvu sudbinu [...] Za taj zločin treba da molimo za oprostaj seni umrlih i njihove porodice. Zato danas, kao građanin i predsednik Poljske, molim za izvinjenje. Izvinjavam se u svoje ime i u ime onih Poljaka čiju savest muči taj zločin, u ime onih koji smatraju da se ne možemo ponositi slavnom poljskom istorijom a da, istovremeno, ne osećamo bol i stid za zlo koje su Poljaci učinili drugima.” (Kwasniewski, 2001)

- 76 Komemoraciji je prethodilo uklanjanje starog spomenika na kome su nacisti označeni kao krivci za smrt 1.600 Jevreja i postavljanje novog na mestu gde se nalazio ambar u kome su spaljeni Jevreji iz Jedvabnog. Natpis na novom spomeniku (na poljskom, ivritu i jidišu)¹²⁶ nije pominjao broj žrtava, kao ni etničku pripadnost izvršilaca zločina jer bi to, po oceni jednog od inicijatora i učesnika komemoracije, tadašnjeg gradonačelnika Godlevskog (Godlewski),¹²⁷ izazvalo bes meštana i rušenje spomenika. Njihovo snažno protivljenje održavanju komemoracije jasno je ispoljeno kolektivnim bojkotom posete Predsednika, kao i štampanjem letaka sa natpisom: “Ne izvinjavam se zbog Jedvabnog” (*Nie przepraszam za Jedwabne*). Prethod-

¹²⁶ Plod kompromisa, natpis glasi: “U znak sećanja na Jevreje iz Jedvabnog i okoline – muškarce, žene i decu – stanovnika ove zemlje koji su ubijeni i živi spaljeni na ovom mestu (10. jula 2001).”

¹²⁷ Zbog nezadovoljstva sugrađana Godlewski je ubrzo posle komemoracije dao ostavku na mesto gradonačelnika i kasnije, pod pritiskom okruženja, emigrirao u Ameriku. Život u okviru poljske zajednice u Čikagu ga nije oslobodio optužbe da je “sluga Jevreja”: “Jedvabne nisu ništa u odnosu na Čikago’ – žalio se. Lokalne novine na poljskom objavljuju feljton *Jedwabne – laż milenijuma* [...] Ne smem ni da priznam da sam *onaj* Godlewski, gradonačelnik Jedvabnog” (Bikont, 2015: 286).

no je, u martu 2001. godine, na inicijativu lokalnog sveštenika (Orłowski) i člana Sejma iz desničarske “Hrišćansko-nacionalne unije” (Kamiński – *ŻChN*), osnovan “Komitet za odbranu dobrog imena Jedwabnog” (*Komitet Obrony Dobrego Imienia Miasta Jedwabne*) koji je bio usmeren “na borbu protiv takozvanih liberalnih i kosmopolitskih medija koji su navodno naneli štetu ugledu mesta” (Wolentarska-Ochman, 2003: 178). Komitet je, između ostalog, planirao da na dan zvanične komemoracije organizuje polaganje kamena–temeljca “kontra-spomenika” posvećenog poljskim meštanima koji su, na osnovu “jevrejskih denuncijacija”, stradali od boljševika i nacista tokom rata.¹²⁸

U ovom “ratu spomenicima” Grosova knjiga je poslužila kao povod za ispoljavanje dubokih podela unutar poljskog društva koje se nisu ticale samo rasprava o prošlosti i kolektivnom pamćenju, već su neposredno bile u vezi sa političkim sporovima o sadašnjosti i budućnosti Poljske. Naime, parlamentarni izbori zakazani za septembar 2001. godine uticali su da *Susedi* postanu važan “marker” u unutrašnjepolitičkom, ideološkom pozicioniranju političkih partija i pokreta, kao i da dobiju značajnu ulogu u formulisanju buduće spoljno-političke orijentacije zemlje:

“Masakr u Jedwabnom je poslužio kao središnja tačka okupljanja partija i koalicija pred predstojeće izbore i korišćen je za dobijanje poena u odnosu na ideološke oponente [...] *Susedi* su političarima i ljudima sa izraženim političkim pogledima dali priliku da iskažu razlike u svojim stavovima koji se nisu toliko ticali poljsko-jevrejske prošlosti, koliko njihove procene celokupne poljske istorije i vrednovanja društvenog, ekonomskog i političkog razvoja postkomunističke Poljske.” (Wolentarska-Ochman, 2006: 170; 2003: 173)

77

Prethodni uspeh na predsedničkim izborima bivšeg komunista Kvašnjevskog i predizborna parlamentarna kampanja tokom koje je (postkomunistički) “Savez demokratske levice” (*Sojusz Lewicy Demokratycznej*) pretio pobedom nad različitim liberalnim

¹²⁸ Sredstva za izgradnju ovog spomenika obećali su Poljaci iz Čikaga koji su sugerisali odgovarajući natpis: “U čast Poljaka koji su dali svoje živote braneci Jevreje i svih onih sunarodnika koji su bili žrtve jevrejske kolaboracije sa Crvenom armijom i NKVD, kao i sa nemačkim okupacionim snagama, što je rezultovalo njihovom deportacijom u Sibir, mučenjem ovde ili nestankom u nacističkim logorima smrti” (*Isto*: 152). Planirani spomenik nije izgrađen, ali je ispred lokalne crkve 2003. godine, bez pominjanja “jevrejske kolaboracije”, otkriven spomenik Poljacima deportovanim u Sibir i Kazahstan (vidi Zubrzycki, 2013: 101).

78 (*Unia Wolności*) i desnocentrističkim (*Akcja Wyborcza Solidarność*) izdancima nekadašnjeg antikomunističkog pokreta “Solidarnosti”, davali su raspravama o *Susedima* snažnu svetozazorsku i ideološko-političku konotaciju. U tom društvenom i političkom kontekstu jasno je profilisano nacionalno-desničarsko stanovište onih partija i grupa koje su sebe videle kao naslednice političke tradicije Dmovskog¹²⁹ – “one su bile opsednute idejom suštinske sličnosti komunizma i liberalizma koji su jednako bezbožnički i antinacionalni, kao i navodnom masonskom pretnjom katoličkoj Poljskoj te su se, zajedno, protivili evropskim integracijama kao masonskom idealu i novoj varijanti bezbožnog totalitarizma” (Walicki, 2000: 39). Sasvim očekivano, političari sa desnog dela političkog spektra, kao i značajan deo velikodostojnika Katoličke crkve, smatrali su izvinjenje Kvašnjevskog povredom “nacionalne časti” i međunarodnog ugleda Poljske. Po njima, činom predsednikovog priznanja odgovornosti za zločin u Jedvabnom, Poljaci su se od “naroda-žrtve” pretvorili u “narod-ubica”, a uloga Poljske u Holokaustu izjednačena je sa ulogom nacističke Nemačke.¹³⁰ U javnosti je aluzijama na navodno “jevrejsko poreklo” samog Kvašnjevskog dovedeno u pitanje njegovo pravo da se izvinjava u ime političke zajednice koju reprezentuje: “Predsednik se zakleo na odbranu domovine” – istakao je biskup Stefanek – “a sada izlazi sa tim glupostima” (cit. Bikont, 2015: 136). Ovom ocenom biskupa iz grada Lomže (Łomża) radikalizovan je stav Kardinala Glempa da je reč o “političkom poslu” u kome Crkva ne treba da učestvuje: “Predsednik Kvašnjevski nema formalnih osnova da u ime naroda traži oprostaj, ali to radije ne bih komentarisao” (Cardinal Glemp, 2001: 171). Sa obrazloženjem da zbog odmora juli nije pogodan termin, Kardinal je odbio poziv da crkvena delegacija prisustvuju održavanju državne komemoracije, ali je 27. maja u Varšavi ipak organizovao posebnu pokajničku misu koju su pažljivo koncipirali “liturgijski eksperti i poznavaoći problema” kako bi se, bez isključivog fokusiranja

129 To su bile partije i pokreti ideološki bliski danas vladajućoj PiS – poput “Hrišćansko-nacionalne Unije” (ZChN), “Pokreta za obnovu Poljske” (ROP), “Samoodbrane Republike Poljske” (SO), “Lige poljskih porodica” (LPR) itd.

130 Suočen sa ovim prigovorima, Kvašnjevski je u autorskom članku (*Polityka*, 14.07.2001) pokušao da dodatno objasni svoj stav: “Želim da istaknem da izvinjenje ne znači optužbu poljske nacije. Reči izvinjenja predstavljaju razmišljanje nad zločinom i izražavaju žaljenje što su ga susedi počinili nad susedima, poljski građani nad drugim poljskim građanima [...] Izvinjenje nije optužba, već stvaranje mosta koji vodi zbližavanju [Poljaka i Jevreja]. Želimo da ostavimo za sobom sablasnu tišinu, prevaziđemo laži iz prošlosti i da više ne skrivamo istinu” (citirano prema Michlic, 2002: 26).

na “slučaj Jedwabne”, “iskreno izvinili Bogu i ljudima” (*Isto*: 167). Negirajući značaj uticaja Crkve na pojavu antisemitizma, Kardinal je njegove izvore u prošlosti video u ekonomskoj sferi, prokomunističkim stavovima poljskih Jevreja i njihovim “čudnim narodnim običajima”, a njegova savremena ispoljavanja sveo je na huliganske ekscese “navijačkih grupa”. Njegov izbor hrama (*Kościół Wszystkich Świętych*) za održavanje pokajničke mise bio je simboličan – ova crkva se nalazi u blizini zida nekadašnjeg Varšavskog geta i ona je tokom rata, uprkos predratnom “političkom antisemitizmu” njenog tadašnjeg starešine, služila kao skrovište begunaca iz Geta.¹³¹ Ipak, ovaj izbor sadržavao je i drugu, ne manje simboličnu stranu – u podrumu ovog svetilišta nalazi se poznata knjižara u kojoj se prodaje veoma popularna antisemitska literatura: “Tako, dok je misa posvećena pokajanju bila ponuđena gore, dole su prodavani antisemitski tekstovi i jačani antijevrejski stereotipi” (Weinbaum, 2002: 141).

Slična ambivalentnost sadržana je i u pomenutom Kardinalovom intervjuu u kome, uz reči pokajanja i žaljenja, nije izostalo podsećanje na “judeo-komunizam” i obavezu “razmene izvinjenja” između Jevreja i Poljaka,¹³² kao i poziv Grosu da se pozabavi “susedima” u Čečeniji, Ruandi i na Svetoj zemlji “koja je toliko natopljena krvlju”. Ako je povodom komemoracije Kardinal, nasuprot otvoreno antisemitskim stavovima dela klera, formulisao umereno “centrističku” poziciju, treba ipak imati u vidu da je deo sveštenstva i laičke katoličke inteligencije kritikovao nedorečenost Crkve u njenom suočavanju sa antisemitizmom. Stav Stanislava Musiala (Stanisław Musiał, 1938–2004), sveštenika, filozofa i zagovornika katoličko-jevrejskog dijaloga, u tom pogledu je bio najeksplicitniji:

79

“Crkva u Poljskoj bi takođe trebalo da se – na osobit način – izvini za sopstvene grehe, za grehe institucije kao takve jer nisu gresi njenih sinova i ćerki

¹³¹ Stoga je jedna prostorija ove crkve izabrana za sedište “Komiteta očuvanja uspomene na poljske spasioce Jevreja” (*Komitet dla Upamiętnienia Polaków ratujących Żydów*).

¹³² “Pitamo se, ne trebaju li Jevreji da priznaju teret odgovornosti koji imaju u odnosu na Poljake, posebno tokom perioda njihove tesne saradnje sa boljševicima – za saučesništvo u deportacijama u Sibir, slanje Poljaka u zatvore, za ponižavanje mnogih svojih sugrađana itd. Činjenica da su Poljaci takođe učestvovali u tim represijama ne isključuje činjenicu da su rukovodeću ulogu u njima imali oficiru Službe bezbednosti (UB) jevrejskog porekla. Taj teror je trajao sve do 1956. godine i do današnjeg dana veliki broj Poljaka ostaje zakopan u bezimenim grobovima. Te žrtve takođe treba uzeti u obzir dok govorimo o Jevrejima koji su bili žrtve Poljaka” (Cardinal Glemp, 2001: 170).

proistekli samo iz njihove neposlušnosti učenjima Crkve. Mnogi od tih grehova koje podvodimo pod imenom ‘antisemitizma’ došli su iz vernosti prema učenju Crkve toga vremena i opšteprihvaćenim normama ponašanja protiv kojih Crkva nije protestovala, uprkos činjenici što su neke od njih bile veoma nemoralne [...] Čini mi se da se izvinjenje za slučaju Jedwabne i moralnu odgovornost koju su katolici imali tokom istorije prema Jevrejima može izraziti na pola strane đачke sveske: ‘Takvi smo bili, nema ništa što možemo reći kako bi to opravdali. Od sveg srca i duše, izvinjavamo se vama i Bogu, hoćemo da se promenimo – pomozite nam da budemo bolji’.” (Musiał, 2001: 175)

80 Debate u okviru crkvenih krugova reflektovale su pomenutu podeljenost poljskog društva u pogledu (ne)prihvatanja Grosovog opisa i analize masakra u Jedwabnom, kao i čitavog (predratnog, ratnog i posleratnog) kompleksa poljsko-jevrejskih odnosa. Snažno polarizovani stavovi tražili su, u krajnjoj instanci, oslonac u historiografskim raspravama koje su pratile pojavu Grosovih knjiga. Ali, u obimnoj historiografskoj produkciji podstaknutoj *Susedima* (kao i kasnijim Grosovim knjigama) bilo je moguće naći potvrdu različitih, pa i dijametralno suprotstavljenih, stanovišta – od “radikalno apologetskog”, preko “umereno apologetskog”, do naglašeno “kritičnog” odnosa prema nacionalnoj prošlosti.¹³³ Stoga je “Institut nacionalnog pamćenja” (*Instytut Pamięci Narodowej – IPN*), koji je Sejm osnovao zakonom iz 1998. godine kao nezavisni deo javne administracije sa ogromnim ljudskim i materijalnim resursima i složenim (arhivskim, naučno-istraživačkim, krivično-istražnim i obrazovnim) aktivnostima,¹³⁴ predstavljao instituciju najpozvaniju da istraži kontroverze izazvane *Susedima*. Zamišljen kao institucija koja će, pre svega, omogućiti “suočavanje sa komunističkom prošlo-

¹³³ Ova tročlana klasifikacija je razvijena u Uvodu zbornika *The Neighbors Respond* (Polonsky and Michlic, 2004: 1-46). Slična tročlana podela – na (1) one koji odbacuju nalaze Grosa i izvinjenje Kvašnjevskog; (2) kritikuju Grosa zbog nedostataka njegovog rada, ali priznaju učesće Poljaka u masakru; i (3) podržavaju izvinjenje Kvašnjevskog i podržavaju Grosa formulisana je u Wolentarska-Ochman (2003): 176.

¹³⁴ “Tri glavne ustanove – ‘stuba’, koje rade u okviru IPN-a jesu Komisija za istraživanje zločina protiv poljskih građana, Ured za objavljivanje i arhiviranje dokumenata i Ured za javnu edukaciju. Ta tri ‘stuba’ ujedno predstavljaju tri glavna pravca rada Instituta: *pravni* (priprema podataka za javno tužilaštvo), *istoričarski* (sakupljanje, obrada i istraživanje dokumenata) i *edukativni* (priprema materijala za škole, udžbenike, izložbe, novinare i sl.) (Stanisławski, 2002: 262-263). Opširnije o osnivanju, ciljevima i aktivnostima IPN-a vidi u Stola (2012).

šću” (procesom lustracije na osnovu obimnih arhiva Službe bezbednosti) i bavljenje “istraživanjem zločina protiv poljskog naroda”, Institut je s faktičkim početkom rada u jesen 2000. godine svoju aktivnost uglavnom usredsredio na “slučaj Jedvabne”.¹³⁵ Do samog čina zvanične komemoracije obimno istraživanje Instituta nije bilo okončano – započeta ekshumacija žrtava je obustavljena zbog religijski motivisanog protesta jevrejskih organizacija, krivično-istražni proces nije završen, a nalazi (arhivsko-istoriografskih) istraživanja još nisu bili publikovani. Stoga su kritičari Grosove knjige i politički oponenti Kvašnjevskog mogli da tvrde kako Poljaci nisu bili umešani u zločin, te da je predsedničko izvinjenje neosnovano ili bar preuranjeno. Situacija je izmenjena kada je Institut naredne 2002. godine stampao zbornik *Oko Jedvabnog (Wokół Jedwabnego*; red. Machcewicz & Persak) u čijem je prvom tomu devet saradnika objavilo rezultate svog istoriografskog istraživanja, dok je u drugom tomu štampana sva dostupna arhivska građa o stanju pod sovjetskom i nemačkom okupacijom, ratnim pogromima i posleratnim sudskim procesima ne samo u Jedvabnom, već i u čitavoj oblasti istočne Poljske. Prethodno je 9. jula 2002. godine javni tužilac Ignjatiev (Ignatiew) na konferenciji za štampu u Bjalistoku (Białystok) objavio zvanično saopštenje o nalazima svoje krivično-pravne istrage.¹³⁶ Imajući u vidu teškoće istražnog postupka (protok vremena, dostupnost svedoka, stanje dokumentacije itd.), njegov glavni zaključak o učešću meštana Jedvabnog u masakru nije se bitno razlikovao od Grosovog nalaza:

81

“Što se tiče učešća poljskog stanovništva u zločinu, treba da prihvatimo da je ono imalo odlučujuću ulogu u ostvarenju kriminalnog plana [...] Počinioci zločina *sensu stricto* bili su poljski stanovnici Jedvabnog i okoline – najmanje četrdeset ljudi [...] Na osnovu dokaza sakupljenih tokom istrage, nije moguće utvrditi razloge pasivnog ponašanja većine gradskih stanovnika koji su bili suočeni sa ovim zločinom. Posebno, ne može biti utvrđeno da li je njihova pasivnost proistekla iz prihvatanja zločina ili straha prouzrokovanog brutalnošću delovanja izvršilaca zločina.” (Ignatiew, 2002: 132-133)

135 “Paradoksalno, tokom prve dve godine rada Instituta (IPN) najviše interesovanja i emocija nije izazvalo neko istraživanje komunističkih zločina već istraživanje zločina u Jedvabnom počinjenog 10. jula 1941. godine nad jevrejskim stanovništvom tog gradića” (Machcewicz, 2007).

136 U jednoj ranijoj debati Ignjatiev je naglasio krivično-pravni karakter svoje istrage: “Čitav problem sagledavam samo sa istražnog stanovišta i kao istražitelj sam ga izdvojio iz istorijskog konteksta jer je to za mene pitanje žrtava i kriminalaca. Nacionalnost žrtava ili počinitelja zločina nije najvažnija stvar u mom poslu” (Discussion, 2001: 250).

U vezi sa brojem žrtava u Jedvabnom, tužilac je izrazio sumnju u podatak o 1.600 ubijenih smatrajući da se, na osnovu parcijalne ekshumacije, ne može odrediti njihov tačan broj.¹³⁷ Takođe, zaključio je da ni podatak o broju prisutnih nemačkih vojnika tokom masakra nije moguće utvrditi sa sigurnošću, ali je odbacio verovanje u umešanost zloglasnih nacističkih jedinica za uništenje (*Einsatzkommandos*). Rečju, izveštaj tužioca, kao i zbornik *Oko Jedvabnog*, nisu bili od velike pomoći onim Grosovima kritičarima “koji su uporno tvrdili da su čitav zločin počinili Nemci uz moguće, samo sporedno učešće Poljaka – a upravo to je tvrdila većina radikalno desnih publicista, dok se među istoričarima, u nekim od svojih radova, takvom stanovištu najviše približio Tomaš Stžemboš” (Janowski, 2012: 66). Nasuprot tome, u predgovoru Zbornika predsednik Instituta Leon Kijeres je sa žaljenjem istakao:

“Kada sam se kao prvi predsednik Instituta nacionalnog sećanja – Komisije za ispitivanje zločina protiv poljske nacije u Sejmu zakleo da ću ‘verno služiti poljskoj naciji’ nisam predviđao da ću čineći to na sebe preuzeti – u ime poljske države – odgovornost za istinu o zločinu nad našim sugrađanima jevrejske nacionalnosti u Jedvabnom. *Taj zločin* – u koji još teško mogu da poverujem – izvršen je sa odlučujućim učešćem ljudi koji su, poput mene, govorili poljski.” (Kieres, 2002: 7)

82

Zakonom utvrđeni nezavisni položaj predsednika Instituta (za njegovu smenu je neophodna dvotrećinska većina glasova u Sejmu) omogućio je Kijeresu puni mandat, ali ga nije spasao od optužbi za “nacionalnu izdaju” i “sumnjivo poreklo” koje su na njegov račun izrekli poslanici “Lige poljskih porodica”.¹³⁸ U javnosti se postavljalo

137 “Pošto je izvršeno samo ograničeno arheološko ispitivanje samog mesta zločina, ono nije dalo tačan broj onih koji su tamo sahranjeni. Ipak, stručnjaci se slažu da tamo nema više od 400 do 500 tela. Taj broj je saglasan sa veličinom ambara koji predstavlja mesto ubistva” (Stola, 2003: 140). Povodom debata o tačnom broju žrtava, direktor IPN-a Leon Kijeres je naglasio da je sa moralnog i zakonskog stanovišta nebitno da li se radi o 200, 250 ili 1600 ubijenih.

138 Posle izveštaja o aktivnosti Instituta u Sejmu, poslanik Lige poljskih porodica je tražio ostavku Kijeresa: “Zbog vaših manipulacija, ćutanja i pomirljivosti Svetsko jevrejstvo i predsednik Kvašnjevski su izgovorili kadiš na besramnoj predstavi u Jedvabnom. Kada možemo očekivati vašu ostavku jer samo onaj Poljak koji brine o istinitoj poljskoj istoriji i koji voli poljski narod može biti izabran na to mesto?” Kijeres je objasnio da je u slučaju Jedvabne preuzeo istragu kao poljski patriota i da potiče iz poljske porodice, što je očito značilo da nije Jevrejin (vidi Bikont, 2015: 432).

pitanje zašto se “Komisija za ispitivanje zločina protiv poljske nacije” uopšte bavi masakrom u Jedvabnom, a ne onim što je osnovini razlog osnivanja Instituta – istraživanjem komunističkih i nacističkih zločina protiv “Poljaka”. Time je čitav problem historiografske rekonstrukcije i tumačenja jednog događaja iz prošlosti dobio karakter rasprave o poimanju koncepta “nacije”: “Mnogi od onih koji su usvajali etničku definiciju nacionalnog identiteta prigovarali su što Institut (IPN) istražuje zločine koje su navodno počinili etnički Poljaci protiv ne-etničkih Poljaka. Na te primedbe predsednik Instituta je odgovorio usvajanjem građanske definicije nacionalne zajednice istakavši da su Jevreji bili poljski građani te da su, stoga, ubistva u Jedvabnom obuhvaćena mandatom Instituta” (Zubrzycki, 2013: 113).¹³⁹

Uprkos brojnosti i medijskoj prezentaciji, radovi istoričara o Jedvabnom i o čitavom kompleksu pitanja poljsko-jevrejskih odnosa nisu doveli do željenog konsenzusa oko tumačenja ovih događaja iz ratne i poratne prošlosti. Izostanak konsenzusa nije bio posledica samo postojanja razlika u teorijsko-konceptualnom pristupu, “zanatskoj” (ne)sposobnosti i političko-ideološkim uverenjima istoričara, već i činjenice da su se ove debate neposredno ticale (re)vizije onoga što se obično naziva “nacionalnim identitetom”. U “slučaju Jedvabne” Gros je ovaj aspekt problema formulisao “metaistorijskom dilemom” koja se ne tiče samo Poljske i sa kojom se suočavaju zajednice u čijem identitetskom diskursu (samosvesti i pamćenju) središnje mesto zauzima figura *žrtve* i mit *mučeništva*: “Može li neko, kao grupa sa distinktivnim kolektivnim identitetom, biti istovremeno i žrtva i progonitelj, u isto vreme i patiti i nanositi patnju drugima?” (2001: 144) Dok je u slučaju pojedinaца pozitívni odgovor na ovo pitanje empirijski očigledan, on se mnogo teže prihvata kada je reč o nacionalnim zajednicama koje sebe smatraju večitim žrtvama Istorije, moćnih suseda i njihovih unutrašnjih pomagača. O pamćenju poraza koji je smenio “zlatno doba”, te njegovom pretvaranju u iskupljenje “u carstvu nebeskom” i žrtvenom ispaštanju u istorijskom vremenu (zemaljskom carstvu) ovde, u Srbiji, nije potrebno detaljnije govoriti. U tom pogledu, poljski slučaj je sličan – posle uzastopnih podela i gubitka države, te niza neuspešnih ustanaka – poljski romantičari su domovinu izjednačili sa “raspetim Hristom”.¹⁴⁰ “Videvši istoriju kao arenu manihejske borbe između Dobra i Zla, njima je bila potrebna slika Poljske kao

83

¹³⁹ Kako je to Kijeres istakao u intervjuu (*Dziennik Bałtycki*, 15.06.2001): “Ja ‘poljskost’ smatram građanskom kategorijom i stoga Jevreje iz Jedvabnog smatram svojim sunarodnicima.”

¹⁴⁰ “Najuticajniji stvaraoci poljske mesijanske martirologije nisu bili verski ili politički akteri, već romantičarski pesnici koji su izjednačili podele Poljske sa raspećem” (Zubrzycki, 2011: 27).

nedužne žrtve i otelotvorenja viših vrednosti” (Walicki, 2000: 17–8). Postavljen u samo jezgro konstrukcije “nacionalnog identiteta”, ovaj martirski status nacije (kao i iz njega izvedena vera u njenu mesijansku svetsko-istorijsku ulogu u “borbi za vašu i našu slobodu”), teško se miri sa ukazivanjem na “tamne strane” nacionalne prošlosti: “U slučaju nacija, pamćenje prošlosti obezbeđuje autoportret u kome, po pravilu, dominiraju slike slavnih trenutaka nacionalne prošlosti i mučeništva nacionalne zajednice. Ono što je često isključeno iz tog kolektivnog autoportreta je ‘mračna prošlost’ koja obuhvata bolne unutrašnje podele ili problematični odnos prema etničkim i nacionalnim manjinama i njihov nepravedan tretman” (Michlic, 2002: 2). U slučaju ukazivanja na te “tamne stranice” prošlosti, naglašavanje sopstvenog mučeništva služi njihovom opravdanju, pa tumačenja poljsko-jevrejskih odnosa često nalikuju “takmičenju u mučeništvu”: “Deo poljsko-jevrejskog sukoba oko baštine Drugog svetskog rata uključuje rivalske pretenzije na status žrtve. Spor o tome ko je više patio postaje važna tema u odnosima ova dva naroda” (Gitelman, 2003: 286).¹⁴¹

84 U predavanju održanom na Sorboni davne 1882. godine Ernest Renan je istakao kako “zaborav” čini konstitutivni deo procesa nastanka nacija: “Zaboravljanje, pa rekao bih čak i istoriografska greška, bitni je faktor u stvaranju nacije [...] Suština nacije je da pojedinci imaju mnogo toga zajedničkog, ali takođe i *da zaborave mnoge stvari* (Renan, 1882: 50–51). Upravo stoga, zaključio je on, “napredak u istorijskim studijama često predstavlja opasnost za (princip) nacionalnosti” jer dovodi u pitanje selektivnu, herojsku predstavu o prošlosti koja je položena u temelj kolektivne samosvesti i pamćenja. U tom pogledu, kritička historiografija dekonstruiše “žrtveno–herojski mit”, te često biva optužena da, svojim učinkom, dovodi u pitanje jedinstvo nacije i podriva nacionalnu samosvest. Upravo je to slučaj sa Grosom jer “njegovi radovi o poljskoj istoriji perioda Drugog svetskog rata paradigmatično ilustruju ovo kretanje od njene herojske, ka kritičkoj interpretaciji” (Struve, 2008: 47). Polazeći od procene socijalnog učinka kritičke historiografije, njenim zagovornicima se ne odriče samo osećanje patriotizma, već se, pored traganja za njiho-

¹⁴¹ Sporovi oko Aušvica/Ošvjencima (Auschwitz/Oświęcim) kao centralnog “mesta pamćenja” stradanja o tome jasno svedoče – za Poljake je Ošvjencim koncentracioni logor u kome su stradali Poljaci koji su do 1942. godine i izgradnje krematorijuma (Auschwitz II-Birkenau) u ogromnoj većini bili zatvorenici ovog logora. Činjenica da su u Aušvicu, posle njegovog pretvaranja u logor uništenja, Jevreji činili 90 odsto ubijenih žrtava izazvala je sporove oko načina memorijalizacije ovog mesta koje je postalo simbol Holokausta – tzv. “rat oko krstova”. Opširnije o tome vidi u Zubrzycki (2006).

vim skrivenim motivima, odriče i saznajna vrednost njihovog pristupa: “‘Kritička’ istorija nije rezultat traganja za istinom, već za sramotom” (Nowak, 2001). Na taj način, osnovno merilo vrednosti različitih vrsta historiografskih radova predstavlja procena “štete i koristi” koje društvo može imati od njih – herojska (“monumentalna”) istorija “gradi i učvršćuje zajednicu, najčešće nacionalnu, podržava odnos vernosti prema njoj”, dok je “kritička” razara pošto podstiče “stid” na kome se ne može zasnivati osećanje zajedništva (*Isto*).¹⁴² Stoga, bar u aktivnosti institucija poput IPN-a, “monumentalna” istorija bi morala imati prednost – herojski otpor sa Vesterplate (Westerplatte), a ne masakr u Jedwabnom je simbol koji omogućava uspešnu izgradnju i konsolidaciju poljske nacionalne svesti.¹⁴³ Ne sporeći ovu Novakovu konstataciju, zamenik predsednika IPN-a Pavel Mahcevič (Machcewicz) podsetio je da je primarni cilj historiografije ipak spoznaja celovite istine o prošlosti (koja, stoga, uključuje i Vesterplate i Jedwabne),¹⁴⁴ a ne jačanje nacionalne svesti. Uprkos tome što je selektivnost neizbežan element procesa formiranja nacionalnog identiteta, za istoričara prošlost nije nalik samoposluzi sa čijih rafova on uzima samo određenu robu, dok ravnodušno prolazi pored druge:

“Možemo li iz nacionalne baštine proizvoljno izabrati samo ono što nam se sviđa i to proglasiti *istinskim* nasleđem, a sve ostalo izbaciti? Ili je stvar potpuno suprotna: ako su ljudi zaista ujedinjeni autentičnim duhovnim srodstvom – poput neke vrste nacionalnog ponosa ukorenjenog u zajedničkom istorijskom iskustvu mnogih generacija – nisu li oni, na neki način, takođe odgovorni i za užasna dela koja su članovi takve ‘zamišljene zajednice’ počinili? [...] Nastale granice kolektivnog identiteta – da bi on ostao *autentičan* – moraju zauvek ostati

85

142 “Cilj sledbenika ‘kritičke istorije’, prema Novaku, jeste da se ta ‘duhovna zajednica’, ‘zajednica ponosa’, dekonstruiše. Problem je u tome što oni nemaju šta da predlože kao zamenu: zajednica se ne može graditi na temelju zajedničkog stida; ‘zajednica stida’ je jedno nemoguće biće, nešto što ne postoji” (Stanisławski, 2002: 268).

143 “Vesterplate, Monte Kasino, Katinj, Varšavski ustanak – simboli heroizma i žrtvovanja u Drugom svetskom ratu – ne mogu biti svedeni na puke rekvizite, na ‘udobne maske’ Poljaka. Oni su elementi istorijske istine koji imaju mnogo veći značaj u bilansu Drugog svetskog rata nego današnja pomodna istorija kolaboracije ili navodnog učešća Poljaka u Holokaustu. Institucije koje se bave istorijskim obrazovanjem u Poljskoj to ne smeju da zaborave” (*Isto*).

144 Odgovor Novaku, Machcevičev članak “I Westerplatte, i Jedwabne”, *Rzeczpospolita*, 09.08.2001. nije mi bio dostupan – pominjem ga na osnovu prikaza Stanislavskog.

otvorene kako bi u svakom trenutku bilo ko mogao osporiti taj konstrukt pitajući se kako se neka epizoda ili serija epizoda, ili neka čitava epoha iz predačke prošlosti, uklapa u ponuđeni autoportret nacije.” (Gross, 2001: 135)

86 Zalaganje za mogućnost slobodnog, kritičkog preispitivanja (“otvorenost”) nacionalnog identiteta putem njegovog suočavanja sa “zaboravljenim” događajima iz prošlosti može se podvesti pod ranije pomenuti koncept “kritičkog patriotizma” Jana Lipskog. Nasuprot njemu, druga vrsta patriotizma polazi od supstancijalistički shvaćenog koncepta “nacionalnog identiteta” (*polskość*, ili ovdašnje *srpstvo*) koji, poput večite, neistorijske “suštine”, stiče sakralni status koji se ne može dovoditi u pitanje suočavanjem sa pukim istorijskim činjenicama – jer, ako se one ne “uklapaju” u taj normativni koncept, tim gore po njih. Tako je, deceniju i po posle objavljivanja *Suseda* i debate o njima, u Sejmu 2016. godine, uz većinsku podršku PiS-a i desnih stranaka, izabran novi predsednik Instituta nacionalnog pamćenja Jaroslav Šarek (Szarek) koji je pred poslanicima tvrdio da su “zločin u Jedwabnom počinili Nemci koji su, na silu, u svoj mehanizam terora uključili grupu Poljaka”.¹⁴⁵ Ne pozivajući se na Grosa, već na zbornik *Wokół Jedwabnego*, opozicioni poslanici su upozorili kandidata da tom tvrdnjom negira dvogodišnje istraživanje sopstvenog Instituta. Svaka zemlja, odgovorio je Šarek, svoju istoriju gradi na pozitivnoj slici o sebi, te će “istorijska politika” kojom će se, pod njegovim vođstvom, rukovoditi IPN biti usmerena na “buduća pokoljenja koja žele da se identifikuju sa Poljskom”.¹⁴⁶ Da bi se to po-

¹⁴⁵ Svi navodi su iz izveštaja o debati u Sejmu objavljenih u *Gazeta Wyborcza*, 21.07.2016 (<http://wyborcza.pl/1,75398,20430572,jaroslav-szarek-nowym-prezesem-ipn.html?disableRedirects=true>).

¹⁴⁶ Sa stanovišta vladajuće partije (PiS) poželjnu viziju “Poljske” je u intervjuu nemačkom “Bildu” ukratko izložio ministar spoljnih poslova Vaščíkovski (Waszczykowski): “Mi samo želimo da izlečimo našu zemlju od nekih bolesti, kako bi se ona oporavila. Pogledajte samo medije u kojima je, pod uticajem prethodne vlade, ostvarivan specifičan levičarski koncept politike po kome se čitav svet, prema marksističkom obrascu, automatski kretao u jednom pravcu – ka novoj mešavini kultura i rasa, ka svetu biciklista i vegetarijanaca koji se oslanjaju samo na obnovljive energije i bore se protiv bilo kakvog oblika religije. To nema nikakve veze sa tradicionalnim poljskim vrednostima [...] Nasuprot tome, mi se oslanjamo na ono što pokreće većinu Poljaka – na tradicije, istorijsku svest, patriotizam, veru u Boga, normalan porodični život žene i muškarca” (<http://www.bild.de/politik/ausland/polen/hat-die-regierung-einen-vogel-44003034,var=a,view=conversionToLogin.bild.html>).

stiglo, dodao je, nužno je izbeći greške koje je Institut činio u prošlosti kada je na naučne skupove pozivao ljude poput Jana Grosa – “takva situacija više se ne može ponoviti”. U tom stavu ga je snažno podržao poslanik Robert Vinicki (Winnicki, rođ. 1985), vođa “Nacionalnog pokreta” (*Ruch Narodowy*): “Skandal je optuživati kandidata da se rukovodi poljskom politikom istorije, a ne politikom koju nameće Nemačka i jevrejski krugovi. Činjenica da je IPN tokom sramne vladavine Leona Kijeresa ponavljao laži Jana Tomaša Grosa ne znači da će tako uvek biti!”

Pomenuti “jevrejski krugovi” u današnjoj Poljskoj u demografskom smislu čine neznatnu manjinu,¹⁴⁷ ali strah od skrivenog “jevrejskog uticaja” na poljsku politiku, kulturu i društvo uporno opstaje, te se može smatrati ilustracijom opštijeg fenomena, tzv. “antisemitizma bez Jevreja”. Od sloma “realnog socijalizma” do danas, brojni sociolozi su u istraživanju javnog mnjenja tražili objašnjenje ove “naizgled paradoksalne situacije u kojoj stereotipi i dalje opstaju, uprkos činjenici da je jevrejska manjina praktično prestala da postoji u Poljskoj” (Krzeminski, 1993: 128). Razlikujući tri vrste antisemitizma,¹⁴⁸ jedno novije istraživanje je pokazalo da su antisemitski stavovi široko rasprostranjeni u Poljskoj, iako se ne može tvrditi da ih deli većina Poljaka (Kucia, 2013: 308). Iako 34 odsto ispitanika deli uverenje da “Jevreji” u svetskoj i domaćoj politici, ekonomiji i medijima imaju previše uticaja (“moderni antisemitizam”), ohrabrujući rezultat ovog istraživanja je izmereni niži nivo religijskog antisemitizma, kao i onoga koji u Holokaustu vidi “dobru stvar” za Poljake. S obzirom na regionalnu raspodelu antisemitskih stavova, zaključeno je da su “broj i ideo Jevreja u stanovništvu pre rata, sećanje na jevrejsko-poljske odnose i nasleđeni stereotipi i predrasude, najvažniji faktori koji utiču na te razlike” (*Isto*: 314). Upravo društvene debate o prošlosti, poput onih koje su pokrenule Gros-

87

¹⁴⁷ “Prema popisu stanovništva iz 2002. godine od 39 miliona stanovnika, njih 1.133 izjasnilo se kao Jevreji, samo 21 više od onih koji su se izjasnili kao Bugari” (Grudzinska Gross, 2010: 47). Istina, prema popisu iz 2011. godine broj poljskih državljana koji su se izjasnili kao etnički Jevreji “povećan” je na 2.000, što je sa onima koji su naveli “jevrejsko poreklo” činilo 7.000. Istovremeno, Vijetnamaca je bilo 4.000, a 93,8 odsto stanovnika se izjašnjava kao “etnički Poljaci”.

¹⁴⁸ “Glavni cilj mog istraživanja je bio da utvrdim nivo prisustva tri vrste antisemitizma: (1) *modernog*, izraženog u stavu da Jevreji imaju suviše moći ili uticaja; (2) *religijskog*, sadržanog u verovanju da su Jevreji krivi za Isusovu smrt; (3) *antisemitizma post-Holokausta*, izraženog u mišljenju da je dobra posledica Holokausta to što Jevreji jedva da postoje u Poljskoj” (Kucia, 2013: 307).

ve knjige, često se smatraju važnim delom procesa “suočavanja sa prošlošću” koji vodi do “katarze” i pomirenja. Ipak, ova optimistička vera u moć dijaloga i uticaj istorijskog znanja može biti, na primeru Jedvabnog, dovedena u sumnju. Uprkos bezbrojnim tekstovima, seriji komemoracija povodom godišnjica i izvinjenja dvojice poljskih predsednika,¹⁴⁹ sociolog i istraživač poljskog antisemitizma I. Kżeminski (Krzemiński) gorko je primetio: “Posle rasplamsavanja afere Jedvabne, broj antisemita u Poljskoj je značajno porastao, jer su Jedvabne izoštrile naš osećaj za kompeticiju u patnji” (citirano prema Bikont, 2015: 504). “Rat sećanja”, uprkos historiografskim nalazima, nastavlja se i posle toliko decenija, a periodični ekscesi poput skrnavljenja spomenika, vraćaju ga u fokus javnosti. Način na koji se razumeva i tumači prošlost, kao i na koji se, pomoću komemoracija i rituala, prošlost obeležava u sadašnjosti je u velikoj meri određen (promenljivom) politikom sadašnjice. Stoga, posmatrano iz ovdašnje perspektive građana zemalja bivše Jugoslavije koji iz svojih “ratova sećanja” nisu ni izlazili, “slučaj Jedvabne” ne daje nam povod za veliki optimizam.

¹⁴⁹ Pored pominjanog izvinjenja Kvaśnjevskog, na sedamdesetogodišnjicu masakra u Jedvabnom, 2011. godine, poruku izvinjenja uputio je i tadašnji predsednik Bronislav Komorowski (Bronisław Komorowski, 2010–2015). Njegov naslednik, sadašnji predsednik Duda je u predizbornoj TV kampanji kritikovao njegov čin, pozivajući se na Boga koji zna da Poljaci nisu učestvovali u Holokaustu.

BIBLIOGRAFIJA:

- Adorno, Theodor (1951): "Cultural Criticism and Society", in: *Prisms* (Translated from the German by Samuel and Shierry Weber), MIT Press (Ninth printing), 1997: 17–34.
- Aleksiun, Natalia (2003): "Jewish Responses to Antisemitism in Poland, 1944–1947", in: *Contested Memories: Poles and Jews during the Holocaust and its Aftermath*, (edited by Joshua D. Zimmerman), New Brunswick: Rutgers University Press: 247–261.
- Aleksiun, Natalia (2016): "Intimate violence: Jewish testimonies on victims and perpetrators in Eastern Galicia", *Holocaust Studies*, (<http://dx.doi.org/10.1080/17504902.2016.1209833>)
- Altmann, Jennifer Greenstein (2007): "Historian's Work Uncovering the Past Helps Community 'Look Itself in the Eye' (Interview with Prof. J. T. Gross)" *Princeton Weekly*, 26 March, No. 20. (<https://www.princeton.edu/pr/pwb/07/0326/3a.shtml>).
- Asman, Alaida (2011): *Duga senka prošlosti. Kultura sećanja i politika povesti*, Beograd: Biblioteka XX vek (prevela s nemačkog Drinka Gojković).
- Bartov, Omer (2013): "Communal Genocide: Personal Accounts of the Destruction of Buczacz, Eastern Galicia, 1941–1944", in: *Shatterzone of Empires: Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*, (Edited by Omer Bartov and Eric D. Weitz), Bloomington: Indiana University Press 399–420.
- Bikont, Anna (2015): *The Crime and the Silence: Confronting the Massacre of Jews in Wartime Jedwabne*, Farrar, Straus and Giroux.
- Bikont, Anna (2016): "Jan Gross' Order of Merit", (<http://www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/books/198490/jan-gross-order-of-merit>).
- Blatman, Daniel & Poznanski, Renée (2011): "Jews and Their Social Environment. Perspectives from the Underground Press in Poland and France", in: *Facing the Catastrophe Jews and Non-Jews in Europe during World War II* (Edited by Beate Kosmala and Georgi Verbeeck), Oxford: Berg, pp. 159–227.
- Błoński, Jan (1987): "The Poor Poles Look at the Ghetto", in: Polonsky (1990): 34–48.
- Cardinal Glemp, Józef (2001): "Interview with the Primate of Poland, Cardinal Józef Glemp, on the Murder of Jews in Jedwabne, 15 May 2001", in: Polonsky and Michlic (2004): 166–172.
- Checinski, Michael (1975): "The Kielce Pogrom: Some Unanswered Questions", *Soviet Jewish Affairs*, 5, (1): 57–72.
- Connolly, John (2002). "Poles and Jews in the Second World War: the Revisions of Jan T. Gross", *Contemporary European History*, 11: 641–658
- Diner, Dan (2003): "Restitution and Memory: The Holocaust in European Political Cultures", *New German Critique*, 90: 36–44.
- Discussion (1988): "Ethical Problems of the Holocaust in Poland", International Conference on the History and Culture of Polish Jewry in Jerusalem on Monday 1 February 1988, in: Polonsky (1990): 184–232.

- Discussion (2001): "A Roundtable Discussion: Jedwabne – Crime and Memory", *Rzeczpospolita*, 3 March 2001, in: Polonsky and Michlic, (2004): 247–266.
- Dobroszycki, Lucjan (1973): "Restoring Jewish Life in Post-War Poland", *Soviet Jewish Affairs*, 3(2): 58–72.
- Edwards, Maxim (2016): "Rethinking 'eastern European racism'" (<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/maxim-edwards/rethinking-eastern-european-racism>).
- Eisler, Jerzy (1998): "March 1968 in Poland", *1968: The World Transformed* (Edited by Carole Fink, Philipp Gassert, and Detlef Junker), Cambridge: Cambridge University Press, 237–252.
- Engel, David (1983): "An Early Account of Polish Jewry under Nazi and Soviet Occupation Presented to the Polish Government-In-Exile, February 1940", *Jewish Social Studies*, 45, (1): 1–16.
- Engel, David (1998): "Patterns of Anti-Jewish Violence in Poland, 1944–1946", *Yad Vashem Studies*, XXVI: 43–85.
- Engel, David (2007): "On Continuity and Discontinuity in Polish-Jewish Relations: Observations on Fear", *East European Politics and Societies*, 21, (3): 534–548.
- Engel, David (2010): "Poland since 1939", in: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, YIVO Institute for Jewish Research (http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poland/Poland_since_1939)
- 90 Finkelstein, Norman (2000): *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, New York: Verso Books
- Finkelstein, Norman (2001): "Goldhagen for Beginners: A Comment on Jan T. Gross's *Neighbors*", (<https://web.archive.org/web/20100323164812/http://www.normanfinkelstein.com/article.php?pg=3&ar=7>).
- Friedrich, Klaus-Peter (2005): "Collaboration in a 'Land without a Quisling': Patterns of Cooperation with the Nazi German Occupation Regime in Poland during World War II", *Slavic Review*, 64, (4): 711–746.
- Garsztecki, Stefan (2008): "Poland", *1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977* (Edited by Martin Klimke and Joachim Scharloth), New York: Palgrave Macmillan, pp. 179–189.
- Gay, Ruth (2002): *Safe among the Germans: Liberated Jews after World War II*, New Haven: Yale University Press.
- Gerrits, Andre (2009): *The Myth of Jewish Communism: A Historical Interpretation*, Brussels: Peter Lange
- Gerrits, Andre (2009): *The Myth of Jewish Communism: A Historical Interpretation*, Brussels: Peter Lange
- Gitelman, Zvi (2003): "Collective Memory and Contemporary Polish-Jewish Relations", in: *Contested memories: Poles and Jews during the Holocaust and its aftermath* (edited by Joshua D. Zimmerman), New Brunswick: Rutgers University Press: 271–290.

- Gross, Jan Tomazs (1979): *Polish Society under German Occupation. The Generalgouvernement, 1939–1944*, Princeton: Princeton University Press.
- Gross, Jan Tomazs (1982): “A note on the nature of Soviet totalitarianism”, *Soviet Studies*, 34, (3): 367–376.
- Gross, Jan Tomazs (1988): *Revolution from Abroad: the Soviet Conquest of Poland’s Western Ukraine and Western Belorussia*, (Expanded edition with a new preface by the author), Princeton: Princeton University Press, (Second ed. 2002).
- Gross, Jan Tomazs (2000): “A Tangled Web: Confronting Stereotypes Concerning Relations between Poles, Germans, Jews, and Communists”, in: *The Politics of Retribution. World War II and its Aftermath* (Edited by István Deák, Jan T. Gross, and Tony Judt), Princeton: Princeton University Press, pp.74–129.
- Gross, Jan Tomasz (2001): *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*, Princeton: Princeton University Press.
- Gross, Jan Tomasz (2001a): “Remembrance”, *Index on Censorship*, 30, (3): 84–85.
- Gross, Jan Tomasz (2001b): “Mrs. Marx’s Pillow”, *Tygodnik Powszechny*, February 11, in: *Thou Shalt Not Kill: Poles on Jedwabne* (Jacek Borkowicz and Zbigniew Nosowski, eds.), Warszaw: Więź (<http://wiesz.free.ngo.pl/jedwabne/main.html>)
- Gross, Jan Tomasz (2006): *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. An Essay in Historical Interpretation*, Princeton: Princeton University Press.
- Gross, Jan Tomasz with Irena Grudzinska Gross (2012): *Golden Harvest: Reflections about Events at the Periphery of the Holocaust*, Oxford: Oxford University Press.
- Gross, Jan Tomazs (2014): *Collected Essays on War, Holocaust and the Crisis of Communism*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gross, Jan Tomasz (2015): “Eastern Europe’s Crisis of Shame”, <https://www.project-syndicate.org/commentary/eastern-europe-refugee-crisis-xenophobia-by-jan-gross-2015-09>
- Grudzinska-Gross, Irena (2010): “1968 in Poland: Spoiled Children, Marxists, and Jews”, in: *Promises of 1968* (Edited by Tismaneanu, Vladimir), Budapest: CEU Press. pp. 43–53.
- Hagen, Mark von (1995): “Does Ukraine Have a History?” *Slavic Review*, 54, (3): 658–673.
- Hagen, William (1996): “Before the ‘Final Solution’: Toward a Comparative Analysis of Political Anti-Semitism in Interwar Germany and Poland”, *Journal of Modern History*, 68, (2): 351–381.
- Haska, Agnieszka (2011): “Discourse of Treason in Occupied Poland”, *East European Politics and Societies*, 25 (3): 530–552.
- Hilberg, Raul (1992): *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933–1945*, New York: Harper Collins Publishers.
- Hockenos, Paul (2015): “The Stunning Hypocrisy of Mitteleuropa”, *Foreign Policy*, (<http://foreignpolicy.com/2015/09/10/the-stunning-hypocrisy-of-mittleuropa-refugees-poland-hungary-czech-republic>).

- Holzer, Jerzy (1994): "Polish Political Parties and Antisemitism", *Polin. Studies in Polish Jewry*, VIII: 194–205.
- Ignatiew, Radosław J. (2002): "Findings of Investigation S 1/00/Zn into the Murder of Polish Citizens of Jewish Origin in the Town of Jedwabne on 10 July 1941, pursuant to Article 1 Point 1 of the Decree of 31 August 1944", in: Polonsky and Michlic (2004): 133–136.
- Janowski, Maciej (2012): "Jedwabne, July 10, 1941: Debating the History of a Single Day", in: *The Convolutions of Historical Politics* (edited by Alexei Miller and Maria Lipman) Budapest: CEU Press, pp. 59–89.
- Judt, Tony (2005): *Postwar. A History of Europe since 1945*, New York: The Penguin Press.
- Kallis, Aristotle (2007): "'Licence' and Genocide in the East: Reflections on Localised Eliminationist Violence during the First Stages of 'Operation Barbarossa' (1941)", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 7, (3): 6–23.
- Karski, Jan (1940): "The Jewish Problem in the Homeland", in: Engel, David (1983): 5–15.
- Kichelewski, Audrey (2010): "'Imagining 'the Jews' in Stalinist Poland: nationalists or cosmopolites?'" , *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 17, (3): 505–522.
- Kieres, Leon (2002): "Przedmowa", in: *Wokół Jedwabnego* (pod redakcją Pawła Machcewicza i Krzysztofa Persaka), Warszawa: IPN
- Kochavi, Arie (2001): *Post-Holocaust Politics: Britain, the United States, and Jewish Refugees*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kolakowski, Lešek (2009): *Žanimljiva vremena, nemirna vremena, Knjiga I*, Beograd: Službeni glasnik (s poljskog prevela Biserka Rajčić).
- Kopstein, Jeffrey & Wittenberg, Jason (2014): "Intimate Violence: Anti-Jewish Pogroms in the Shadow of the Holocaust", (Chapters I and IV), dostupno na: <http://recursos.march.es/web/ceacs/actividades/pdf/Wittenberg.pdf>
- Krzeminski, Ireneusz (1993): "Antisemitism in today's Poland: Research hypotheses", *Patterns of Prejudice*, 27, (1): 127–135.
- Kucia, Marek (2013): "Antisemitism in Contemporary Poland", in: *Global Antisemitism: A Crisis of Modernity* (Edited by Charles Asher Small), Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 395–317.
- Kurkowska-Budzan, Marta (2001): "My Jedwabne", Lecture delivered at the conference "The Shtetl" held at the Institute for Jewish Studies, University College London, in: Polonsky and Michlic, (2004): 200–206.
- Kuron, Jacek and Modzelewski, Karol (1966): "An Open Letter to the Party", *New Politics*, April: 5–49; July: 72–100.
- Kwasniewski, Aleksander (2001): "The Official Address Delivered by the President of the Republic of Poland", (<http://www.radzilow.com/jedwabne-ceremony.htm>).
- Litvak, Yosef (1991): "Polish-Jewish Repatriates from the Soviet Union at the End of the Second World War and Afterwards", *Jews in Eastern Poland and the USSR, 1939–46* (Edited by Norman Davies and Antony Polonsky), Palgrave Macmillan, 227–239.

- Lukas, Richard (2001): "Jedwabne and the Selling of the Holocaust", in: Polonsky, and Michlic (eds.) 2004: 430–433.
- Machcewicz, Paweł (2007): "Poland's way of coming to terms with the legacy of Communism", *The Legacy and Memory of Communism in Europe*, Workshop, Paris (<http://www.eurhistxx.de/spip.php%3Farticle40&lang=en.html>).
- Malia, Martin (1994): *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917–1991*, New York: Free Press.
- Mazower, Mark (2004): *Mračni kontinent. Europsko dvadeseto stoljeće*, Zagreb: Prometej (prevod s engleskog Evelin Toth Mucciacciaaro).
- Meducki, Stanisław (1996): "The Pogrom in Kielce on 4 July 1946", *Polin: Studies in Polish Jewry*, 9 (1996): 158–169.
- Mendelsohn, Ezra (1986): "Interwar Poland: good or bad for the Jews?" in: *The Jews in Poland* (Edited by Abramsky, Jachimczyck, and Polonsky), Oxford: Basil Blackwell, pp. 130–139.
- Michlic, Joanna (2007): "The Soviet Occupation of Poland, 1939–41, and the Stereotype of the Anti-Polish and Pro-Soviet Jew," *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 13, (3): 135–176.
- Michlic, Joanna Beata (2002): *Coming to Terms with the "Dark Past": The Polish Debate about the Jedwabne Massacre*, Jerusalem, SICSA, ACTA no. 20.
- Michlic, Joanna Beata (2006): *Poland's Threatening Other: The Image of the Jew from 1880 to the Present*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Michnik, Adam (1998): *Letters from Freedom: Post-Cold War Realities and Perspectives*, (Edited by Irena Grudzinska – Gross), Berkeley: University of California Press.
- Mihnjik, Adam (1985): "Novi evolucionizam", u: *Poljsko pitanje. Članci eseji, polemike* (izbor i prevod Biserka Rajčić), Beograd: Radionica SIC
- Müller, Jan-Werner (2016): "The Problem with Poland", *New York Review of Books*, February, 11 (<http://www.nybooks.com/daily/2016/02/11/kaczynski-eu-problem-with-poland/>)
- Musiał, Stanisław (2001): "We ask you to help us be better", in: Polonsky and Michlic (2004): 173–178.
- Nowak, Andrzej (2001): "Westerplatte czy Jedwabne", *Rzeczpospolita*, 01.08. 2001, (http://www.geocities.ws/jedwabne/westerplatte_czy_jedwabne.htm)
- Orbán, Viktor (2014): "Prime Minister Orbán's Speech to National Assembly", May 10, 2014 (<https://theorangefiles.hu/prime-minister-orbans-speech-to-national-assembly-may-10-2014/>)
- Persak, Krzysztof (2011): "Jedwabne before the Court: Poland's Justice and the Jedwabne Massacre—Investigations and Court Proceedings, 1947–1974", *East European Politics and Societies*, 25 (3): 410–432.
- Petrov, Nikita (Петров, Н.) (2011): *По сценарию Сталина. Роль органов НКВД-МГБ СССР в советизации стран Центральной и Восточной Европы. 1945–1953 гг.*, Москва: РОССПЭН, 162–187.

- Petrovsky-Shtern, Yohanan (2010): *Lenin's Jewish Question*, New Haven and London: Yale University Press
- Polonsky, Anton (1997): "Beyond Condemnation, Apologetics and Apologies: On the Complexity of Polish Behavior Toward the Jews During the Second World War", *Studies in Contemporary Jewry* (Edited by Jonathan Frankel), XIII: 190–224.
- Polonsky, Anton (ed.) (1990): *'My Brother's Keeper?' Recent Polish Debates on the Holocaust*, London: Routledge.
- Polonsky, Antony and Michlic, Joanna, (eds.) (2004): *The Neighbors Respond: The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland*. Princeton: Princeton University Press.
- Portnov, Andrey [Портнов, Андрей] (2011): "Соседи, Страх, Золотая жатва. О польских дискуссиях вокруг книжек Яна Т. Гросса", (<http://www.urokiistorii.ru/blogs/andrei-portnov/1380>).
- Probst, Lothar (2003): "Founding Myths in Europe and the Role of the Holocaust", *New German Critique*, 90: 45–58.
- Renan, Ernest (1882): "What is a Nation?" in: Woolf, S. (ed.) *Nationalism in Europe 1815 to the Present. A Reader*, London: Routledge, 1996: 48–61.
- Robertson Huffnagle, Holly (2014): "Emigration and 'Jewish' Identity: Forging a Transnational Community after March 1968" (dostupno na: http://www.academia.edu/11344100/Emigration_and_Jewish_Identity_Forging_a_Transnational_Community_after_March_1968).
- 94 Rymanowski, Witold (1987): The Disseminator of Anti-Semitism? A Rejoinder to Jan Blonski", *Życie literackie*, 12 April, in: Polonsky, (1990): 155–160.
- Shore, Marci (2005): "Conversing with Ghosts Jedwabne, Żydokomuna, and Totalitarianism", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 6, (2): 345–74.
- Shore, Marci (2013): *The Taste of Ashes: The Afterlife of Totalitarianism in Eastern Europe*, New York: Crown Publishers.
- Shore, Marci (2015): "In Search of Meaning after Marxism: The Komandosi, March 1968, and the Ideas that Followed", *Warsaw. The Jewish Metropolis*, (Edited by Glenn Dynner and FranMDois Guesnet), Leiden: Brill, 590–612.
- Smolar, Aleksander (2008): "Years of '68" (<http://www.eurozine.com/articles/2008-05-26-smolar-en.html>).
- Snyder, Timothy (2010): *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, New York: Basic Books.
- Stanisławski, Wojciech (2002): "Vesterplate ili Jedwabne: debate o istoriji i 'kolektivnoj krivici' u Poljskoj", *Filozofija i Društvo*, Beograd, IFDT: XXI: 261–270.
- Stepanov, Aleksej (Степанов, Алексей) (2015): "Сентябрь 1939: Война или «Освободительный поход»?", (<http://gefter.ru/archive/16402>)
- Stobiecki, Rafał (2008): "Historians Facing Politics of History: The Case of Poland", in: *Past in the Making: Historical Revisionism in Central Europe after 1989*, (Edited by Michal Kopeček), CEU Press, 179–196.

- Stola, Dariusz (2003): "Jedwabne: Revisiting the Evidence and Nature of the Crime", *Holocaust and Genocide Studies*, 17 (1): 139-152
- Stola, Dariusz (2004): "Jedwabne: How was it possible?" in: Polonsky and Michlic, (2004): 386-400.
- Stola, Dariusz (2006): "Anti-Zionism as a Multipurpose Policy Instrument: The Anti-Zionist Campaign in Poland, 1967-1968", *The Journal of Israeli History*, 25, (1): 175-201.
- Stola, Dariusz (2009): "The Hate Campaign of March 1968. How Did It Become Anti-Jewish?" *Polin*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, (21): 16-36.
- Stola, Dariusz (2012): "Poland's Institute of National Remembrance: A Ministry of Memory?" in: *The Convolutions of Historical Politics*/edited by Alexei Miller and Maria Lipman) Budapest: CEU Press, pp. 45-58.
- Szarota, Tomasz (2002): "Jedwabne without Stereotypes. Agnieszka Sabor And Marek Zając talk with Professor Tomasz Szarota", *Tygodnik Powszechny*, 28 April, in: Polonsky and Michlic, (2004): 371-385.
- Szaynok, Bożena (2006): "A Conversation with Bożena Szaynok about J. T. Gross' 'Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz'", *Gazeta Wyborcza*, July 8th (http://fear.pia-stinstitute.org/index.php?option=com_content&task=view&id=78&Itemid=54)
- Szeligowska, Dorota (2014): "Critical Patriotism. A Form of Constitutional Patriotism, à La Polonaise?", Paper at *ECPR General Conference*, University of Glasgow, 3-6 September 2014, pp. 32.
- Thompson, James R. (2007): "Fear – Anti-Semitism in Poland after Auschwitz" (Book Review), *The Chesterton Review*, 33 (1-2): 205-212.
- Tokarska-Bakir, Joanna (2012): "Cries of the Mob in the Pogroms in RzeszNTw (June 1945), Cracow (August 1945), and Kielce (July 1946) as a Source for the State of Mind of the Participants", *The Holocaust in Occupied Poland: New Findings and New Interpretations* (edited by Jan T. Gross), Frankfurt am Main: Peter Lang, 205-229.
- Tokarska-Bakir, Joanna (2013): "The Figure of Bloodsucker in Polish Religious, National and Left-Wing Discourse in the Years 1945-1946. A Historical Anthropology Study", *Dapim: Studies on the Holocaust*, 27, (2): 75-106
- Törnquist-Plewa, Barbara (2014): "Rhetoric and the cultural trauma: An analysis of Jan T Gross' book Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz", *Memory Studies*, 7, (2): 161-175.
- Voegelin, Eric (1999): *Hitler and the Germans, Collected Works, Volume 31* (translated and edited by D. Clemens and B. Purcell), Columbia: The University of Missouri Press.
- Walicki, Andrzej (2000): "The Troubling Legacy of Roman Dmowski", *East European Politics and Societies*, 14, (1): 12-46.
- Walicki, Andrzej (2007): "Polish conceptions of the intelligentsia and its calling", *Slavica Lundensia* (22): 1-22.
- Weinbaum, Laurence (2002): "Penitence and Prejudice: The Roman Catholic Church and Jedwabne", *Jewish Political Studies Review*, 14, (3-4): 131-154.

- Wolentarska-Ochman, Ewa (2003): "Jedwabne and the Power Struggle in Poland (Remembering the Polish-Jewish Past a Decade after the Collapse of Communism)", *Perspectives on European Politics and Society*, 4, (2): 172–189.
- Wolentarska-Ochman, Ewa (2006): "Collective Remembrance in Jedwabne: Unsettled Memory of World War II in Postcommunist Poland", *History & Memory*, 18, (1): 152–178.
- Wrobel, Piotr (1997): "Double Memory: Poles and Jews after the Holocaust", *East European Politics and Societies*, 11, (3): 560–574.
- Zakaria, Fareed (1997): "The rise of illiberal democracy", *Foreign Affairs*, 76, (6): 22–43.
- Zubrzycki, Geneviève (2006): *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-communist Poland*, Chicago: The University of Chicago Press,
- Zubrzycki, Geneviève (2011): "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology", *Qualitative Sociology*, 34, (1): 21–57.
- Zubrzycki, Geneviève (2013): "Narrative Shock and Polish Memory Remaking in the Twenty-first Century", in: *Memory and Postwar Memorials. Confronting the Violence of the Past*, (Edited by Silberman, Marc and Vatan, Florence), New York: Palgrave Macmillan, pp. 95–115.
- Związek, Father Jan (2004): "Statements of Częstochowa Bishop Dr. Teodor Kubina on the 1946 Kielce Pogrom", in: *Żydzi Częstochowianie: współwspółistnienie, Holocaust, pamięć* (<http://www.aapjstudies.org/index.php?id=75>).

MIŠ TOMA

URSULA K. LEGVIN

S engleskog prevela Slobodanka Glišić

Indiji i Izabeli od Ame
– U.K.L.

I

Miš Toma rastao je u jednoj rupi u zidu staničnog restorana. Njegova porodica bila je zadovoljna svojim udobnim gnezdом, mrvicama krofni i parčićima slanine koje bi pokupila u restoranu. Ali Toma je gledao velike vozove kako ulaze u stanicu i zatim iz nje odlaze, i želeo je da krene s njima.

Jednog dana u stanici se nakratko zadržao stari pacov, skitnica koja je putovala teretnjacima, i upustio se u razgovor s Tomom: “Treba samo da uskočiš u teretni vagon”, rekao mu je, “i krenuo si! Od Čikaga do San Franciska i nazad, slobodan si k'o ptica, sam na svetu i svoj gospodar!”

Tako je Toma stavio mrvicu krofne i parčence slanine u džepić u obrazu, pozdravio se sa svojom dragom porodicom i krenuo na put da bi bio slobodan kao ptica.

Hitro je pretrčao preko perona, spustio se na prugu i jurnuo preko nje, trudeći se da ostane u senci i krijući se ispod pragova. Dok je prelazio preko jedne od velikih čeličnih šina, osetio je drhtanje koje je najavljivalo dolazak voza koji je bio udaljen oko dva kilometra. Toma se šćućurio uz jedan prag. Pogledao je niz prugu i pomislio: “San Francisko!” Pogledao je uz prugu i pomislio: “Čikago!” Sve se zatreslo od tutnjave voza. Ogromni točkovi prolazili su pored njega, zatim su usporili i na kraju se zaustavili.

Toma je potrčao napred, popeo se uz točak, skočio na stepenik kod vrata koja su se upravo otvarala i brzo kao munja uleteo unutra!

“Nađi teretni vagon”, rekao mu je pacov skitnica, ali, u žurbi, Toma nije ni gledao u koji vagon ulazi. Sada se šćućurio u jednom uglu i pitao se gde se nalazi. Pored njega su prolazila stopala, baš kao što su prolazila i u staničnom restoranu, stopala u cipela-

ma, s visokim štiklama, s niskim potpeticama, s kaišićem preko članka, u patikama. Voz je bio pun ljudi i svi su oni stavljali svoj prtljag u mreže iznad glava i sedali na mesta pored velikih prozora. Gde bi jedan miš mogao da se sakrije?

Ispred sebe je ugledao uske, zavojite stepenice. Sada na njima nije bilo nijednog stopala koje se pelo ili silazilo. Brzo se u skokovima popeo uz njih, a zatim je trčao kroz uzak hodnik sve dok kroz jedna otvorena vrata nije ugledao prostoriju u kojoj nije bilo nikoga. Odmah iza vrata nalazio se visok, plitak plakar, sav od metala, s rupicama pri dnu kroz koje je ulazio vazduh. Poslužitelj je dolazio kroz hodnik i bat njegovih velikih, crnih i sjajnih cipela neumoljivo se približavao Tominom repu. Toma je uspeo da se kroz uzak otvor za ventilaciju nekako uvuče u plakar i tu se, ustreptala srca i s brkovima koji su podrhtavali, pritajio u mraku.

“Polazak!” viknuo je konduktar ispred vagona.

“Svoj gospodar i sam na svetu!” pomislio je Toma, a kad je voz napravio slab trzaj i lagano krenuo napred, gotovo je zaplakao.

Dugo je oklevao, a onda je skupio hrabrost i usudio se da izađe iz plakara. Popeo se na sedište, pa odatle na policu ispod prozora. Prislonio je šapice na staklo. Zurio je u svet. Pored njega su proletali prelepi brežuljci, drveće i oblaci. Proletelo je krdo konja, pa krdo krava. Proletela je i jedna varošica, a onda i veliki silos za žito. Sve je proletalo i nestajalo. “Slobodan sam!” rekao je Toma samom sebi. “Ja sam svetski putnik!”

Osetio se usamljenim. Osetio se veoma usamljenim. Ali pojeo je svoju mrvicu krofne i parčence slanine i bio je hrabar.

Brda su potamnela i nestala u mraku. Zasijale su zvezde. Zvezde su letele zajedno s vozom, stalno napred, u noć. I, gledajući kroz prozor, Toma je nazvao zvezde svojim prijateljicama jer su putovale s njim.

2

Izjutra je temeljno pretražio svoj novi dom. Zvao se Kupea Devet. U njemu nije bilo ničeg za jelo izuzev jednog malog, starog kikirikija koji se duboko zaglavio u ugao sedišta. Pojeo je kikiriki i upitao se gde bi mogao da nađe još hrane.

Bio je toliko zaokupljen pretraživanjem Kupea Devet po treći put da nije ni primetio da se voz zaustavio u stanici.

Kad je poslužitelj došao do vrata, Toma je jedva imao vremena da se provuče kroz otvor za ventilaciju i sakrije u plakar.

“Evo, stigli smo, gospođo Pauers”, rekao je poslužitelj prijatnim glasom, a još prijatniji glas je odgovorio: “Hvala vam, gospodine Morise.” Koferi su bučno spuštani na pod i Toma se uplašeno zgrčio na metalnom dnu plakara. Vrata

su se otvorila i veliki crveni kaput je okačen odmah iznad njegove glave, a papirna kesha koja je ubačena unutra jedva da mu je ostavila malo mesta na podu.

Nije se usuđivao da proviri kroz otvor za ventilaciju sve dok voz nije ponovo krenuo i dok se nije uverio da se u Kupeu Devet sve smirilo i da već dugo vlada tišina.

Jedna baka sedela je na Tominom mestu, gledala kroz Tomin prozor i posmatrala kako promiče Tomin veliki svet.

“Počeće da vrišti”, pomislio je Toma. “Ako me vidi, počeće da vrišti, popeće se na sedišta i poslužitelj će ući s metlom.”

Na njegovoj rodnoj stanici ljudi su uvek vrištali kad bi ugledali Tomu ili njegovu porodicu i neko bi uvek dotrčao s metlom.

“Pa, dobro”, razmišljao je Toma. “Izaći ću kad padne mrak.” Zatim je obratio pažnju na papirnu kesu. Iz nje su se širili veoma zanimljivi mirisi.

Morao je da ispita kesu sporije i pažljivije nego što je želeo jer je papir pucketao i šuškao. Progrizao je rupicu na dnu, ušao u kesu i našao pet kolačića sa šećernim sirupom uvijenih u masnu hartiju, nekoliko šargarepa u plastičnoj kesici, jabuku i limenu kutiju s mentol bombonama. Toma je izvukao jednu šargarepu i pojeo je veoma tiho, sedeći na podu plakara. Meka crvena tkanina kaputa njihalala se odmah iznad njegove glave. Uspuzao se uz nju i pronašao udoban, dubok, mek i topao džep. Sklupčao se u njemu i čvrsto zaspao, uljuljkan ravnomernim kretanjem voza. 99

“Prvi poziv na večeru!” oglasio se zvučnik u hodniku. I Toma i baka trgnuli su se iz sna. Baka je uzela tašnu i izašla iz kupea zaputivši se u kola za ručavanje. Toma je otkinuo lepo parče kolačića sa šećernim sirupom i odneo ga do prozora da bi ga pojeo dok gleda kako, u suton, veliki svet proleće pored njega. Kad je začuo baku kako razgovara s poslužiteljem, stušio se natrag u plakar.

Gospodin Moris je napravio krevet od dva sedišta i prekrrio ga šuštavim čaršavima i plavim čebetom. Gospođa Pauers je legla na krevet i prilično dugo čitala knjigu, a zatim je ugasila svetlo.

Posle izvesnog vremena, pošto se uverio da baka mirno leži i ponekad pomalo zahrče, Toma se ponovo išunjao iz plakara. Veoma pažljivo prešao je preko gospođe Pauers i prišao prozoru. Tu je seo i posmatrao svoje prijateljice zvezde kako putuju zajedno s vozom. Poželeo je da mu nešto kažu, ali one su ćutale.

Vratio se u plakar i iz kese izvukao šargarepu, a odlomio je i još jedan komadić kolača pomno pazeći da masna hartija ne šuška. Pojeo je večeru kod prozora posmatrajući kako se iza dalekih, tamnih brda pomalja mesec.

“Baš je dobra kuvarica”, pomislio je posmatrajući usnulu baku. “Šteta što bi nadala vrisku i dreku kad bi me ovde videla. Kako je lep mesec! Moram da zaigram.”

I Toma zaigra po ćebetu i po gospođi Pauers, lako kao senčica; mahao je repom i poskakivao praveći krugove pravilne poput okruglog blistavog meseca.

Kad je završio ples i zora se zaplavila na nebu, Toma se vratio u topli džep kaputa s četvrtinom kolačića spremnom za doručak.

3

Kasno ujutru baka je odložila knjigu koju je čitala i otvorila vrata plakara. Izvukla je papirnu kesu. Toma je čuo kako je otvara i odmotava masnu hartiju.

“Gle, gle”, rekla je. “Baš lepo. Izgleda da imamo miša.”

Ponovo je, ali ovoga puta naglo otvorila vrata plakara – i ugledala Tomu kako na rubu džepa njenog kaputa zuri pravo u nju.

Baka nije ni vrisnula ni dreknula. Gledala je u Tomu.

Ne znajući šta drugo da radi, Toma je gledao u nju.

“Mišu”, rekla je gospođa Pauers, “jeo si moje kolačiće. Jeo si moju šargarepu.”

Toma to nije mogao da porekne.

100 “Pa dobro”, rekla je baka, “najbolje će biti da završiš ova dva kolačića jer si oba naćeo. Možeš da uzmeš i šargarepe. Hvala ti što si mi ostavio jabuku i mentol bombone.” Spustila je šargarepe i ostatke kolača na pod plakara i zatvorila vrata. Zatim ih je opet otvorila. Toma je još uvek zapanjeno zurio iz džepa njenog kaputa.

“Nemoj da mi zaprljaš džep”, rekla je. “Neću nikakav nered. Nikakve mrvice. Jasno?”

Tomini brkovi zatreperiše, a bistre oči sinuše.

“Divno igraš”, rekla je baka i zatvorila vrata plakara.

Toma je proveo popodne u plakaru, pažljivo jedući kolačiće i trudeći se da ne pravi mrvice.

Kad se uveče vratila iz kola za ručavanje, gospođa Pauers je donela parče sira umotano u papirnu maramicu. Spustila je maramicu i sir na pod plakara i ponovo zatvorila vrata.

Dok je jeo sir, a baka čitala knjigu, Toma je opet pomislio: “Oh, kakva fantastična kuvarica!”

Kad je gospodin Moris došao da razmesti krevet, gospođa Pauers ga je upitala: “Da li vam se dešava da u vozovima imate miševe?”

Mlada žena iz Kupea Osam, preko puta hodnika, čula je pitanje i vrisnula: “Miševi! Brrr! Ovde ih valjda nema. Ili ih *ima*?”

“Ma oni su ponekad prava napast”, rekao je poslužitelj. “Ne volim kad nađemo miševe u vagonu jer u tom slučaju moramo da pošaljemo vagon u mane-

varsku stanicu i da ga dimom dezinfikujemo. Da li ste ih videli da tuda trčkaraju, gospođo Pauers?”

“Miševe? Da trčkaraju? Taman posla!” rekla je gospođa Pauers. “Nego, zamislite samo, sutra izjutra bićemo u Čikagu!”

“Nego šta”, rekao je gospodin Moris. “Lepo spavajte.”

“I vi lepo spavajte”, rekla je gospođa Pauers.

Čim je zatvorila klizna vrata Kupea Devet baka je otvorila plakar i strogo se obratila Tomi iako nije mogla da ga vidi jer se sakrio u ugao u dnu iza kaputa.

“Mišu!” rekla je. “Jesi li čuo? Oni vagone dezinfikuju dimom! To znači da upotrebljavaju otrovan gas! Da bi ubili miševe!”

Toma je zgrčen drhtao u najmračnijem uglu.

“Sledeća putnica koja se u ovom kupeu bude vraćala u San Francisko verovatno će biti kao ona luckasta devojka preko puta hodnika. Može se desiti da te vidi i nadaće vrisku i dreku. Tada će gospodin Moris morati da te prijavi!”

Toma je zanemio od straha.

“A sada slušaj, mišu. Ako si spreman da mi veruješ, mogu da te izvučem odavde. Kod kuće imam finu kutiju za cipele i bezbroj kolačića sa šećernim sirupom.”

Toma je ćutao.

“Možda voliš vozove. Sviđa ti se da putuješ?” upitala je gospođa Pauers. Zavirila je u plakar i ugledala Tomin nos i brkove. “Mislim da bi mogao da pođeš sa mnom”, rekla je. “Ja često putujem vozovima... i avionima. I ponekad se osećam usamljenom. Lepo bi bilo da imam prijatelja na tim putovanjima.”

Toma mrdnu brkovima.

“Uglavnom bi morao da se kriješ. Ali miševi to i inače rade, je li tako? Pa lepo, razmisli noćas o tome, mišu. Sutra izjutra, ako želiš da pođeš sa mnom, znaš gde je džep mog kaputa.”

I ona zatvori vrata plakara.

Te noći kiša je dobovala po velikom prozoru Kupea Devet. Nije bilo zvezda, ni meseca; videle su se samo slabe svetiljke koje su proletale u tami dok je voz jurio napred. Baka je čitala knjigu, zatim je ugasila svetlo i legla.

Sasvim tiho, Toma se provukao kroz otvor za ventilaciju. Polako je prešao preko gospođe Pauers i prišao prozoru. Prislonio je šapice na staklo i gledao napolje.

“Sve je tako lepo, zar ne?” rekla je baka.

Dok je Toma gledao u veliki mrak i svetla koja su promicala, njegove bistre oči su svetlucale kao kišne kapi na staklu.

Rano izjutra voz je usporio ulazeći u Čikago.

“Hoćemo li vas uskoro opet videti, gospođa Pauers?” upitao je poslužitelj baku dok je uzimao njen kofer da bi ga spustio na peron.

“Iduće nedelje, gospodine Morise. Vraćam se u San Francisko na skup o ugroženim vrstama”, odgovorila je. “A odatle ću odleteti u Tokio na drugi sastanak.”

“Bogami, ne daju vam ni da predahnete!” rekao je poslužitelj. “Niste ništa zaboravili?”

“Mislim da nisam”, odgovorila je gospođa Pauers oblačeći kaput.

Nije stavila ruku u levi džep kaputa, ali ga je spolja veoma blago opipala. Unutra je bio sićušan topao grumen.

“Da, mislim da je sve tu!” rekla je gospodinu Morisu. A Tomi je šapnula: “Tu si, prijatelju moj!”

“Tu sam!” pomislio je Toma, sklopčan duboko u džepu. I pored svih njegovih napora da bude uredan, džep je bio pun mrvica i ostataka šargarepe.

Kad je voz ušao u stanicu, gospođa Pauers je sišla niz strme, zavojite stepenice. Stupila je na peron. “Ovo je Čikago”, prošaputala je.

“Čikago!” ponovio je u sebi Toma i bio je toliko uzbuđen da se podigao u džepu i stao da zuri preko njegovog ruba. Svako je mogao da vidi Tomine šapice, uši, brkove i sjajne oči, ali ih niko nije opazio jer niko nije očekivao da vidi miša u džepu jedne bake.

Toma je posmatrao veliku stanicu, velike gradske ulice pune saobraćaja. Ni kad su ušli u taksi nije prestajao da gleda kako ljudi, automobili i visoke zgrade proleću pored njih.

Čikago i kolačići sa šećernim sirupom! Iduće nedelje San Francisko i šargarepe! A onda avion koji leti u Tokio! Sav veliki svet i svi kolačići što postoje na tom svetu, i prijateljica!

“Baš sam srećan miš”, pomislio je Toma. “Igraću za nju svake večeri.”

Tako je i bilo. Širom sveta Toma je igrao za svoju prijateljicu.

DA LI SE ŠKOLA USUĐUJE DA IZGRADI NOV DRUŠTVENI POREDAK?

DŽORDŽ S. KAUNTS

S engleskog prevela Slobodanka Glišić

PREDGOVOR

Ovaj pamflet se zasniva na tri referata podneta na nacionalnim konferencijama o obrazovanju održanim u februaru ove godine. Jedan je pročitao pred Udruženjem za progresivno obrazovanje u Baltimoru, drugi pred Odeljenjem za nadzor Ministarstva prosvete u Vašingtonu, a treći pred Nacionalnim savetom za obrazovanje takođe u Vašingtonu. Naslovi izlaganja su glasili: *Da li se progresivno obrazovanje usuđuje da bude progresivno*, *Obrazovanje putem indoktrinacije* i *Sloboda, kultura, društveno planiranje i liderstvo*. Pošto su pobudili veliko interesovanje u najrazličitijim krugovima, referati su sada, zahvaljujući ljubaznosti izdavačke kuće John Day Company, povezani u celinu i objavljeni u vidu pamfleta.

Džordž S. Kun
15. april 1932.

I.

Kao i svi obični i jednostavni narodi, mi Amerikanci duboko verujemo u obrazovanje. Kad se suočimo s bilo kojim teškim životnim problemom, pre ili kasnije zaključićemo da ga možemo rešiti uz pomoć škole. Ubeđeni smo da je obrazovanje delotvoran lek za svako zlo kojem je čovek podložan ili izložen, bilo da je reč o poroku, kriminalu, ratu, siromaštvu, nagomilavanju bogatstva, nepravdi, iznuđivanju, političkoj korupciji, rasnoj mržnji, klasnom sukobu ili samo o prostom prvobitnom grehu. Rado i često tvrdimo da škola može presudno doprineti čak i opštoj rekonstrukciji društva. Držimo se tog uverenja uprkos činjenici da se naše nevolje velikom brzinom množe upravo u vremenu kad prisustvujemo dosad neviđenom širenju organizovanog obrazovanja. To nam govori da naše škole ne usmeravaju tok promena, nego se i same upravljaju po diktatu snaga koje transformišu ostatak društvenog poretka.

104

Međutim, prosta činjenica da u obrazovanje beskrajno veruju obični i jednostavni narodi ne znači da je ta vera bez osnove. Istorija pokazuje da intuicija takvih naroda može biti bliža istini od autoritativnih i pažljivo izvaganih sudova učenih i mudrih pojedinaca. Pod određenim uslovima obrazovanje može biti blagotvorno i moćno baš kao što smo navikli da mislimo. Ali, da bi bilo takvo, učitelji moraju odustati od olakog optimizma, podvrći pojam obrazovanja najstrožoj analizi i biti spremni da se daleko temeljnije, realističnije i pozitivnije pozabave društvenom situacijom u Americi nego što su to radili u prošlosti. Svaka osoba ili grupa koja teži da vodi društvo mora biti spremna da plati cenu vođstva: da prihvati odgovornost, trpi klevete, izloži se nesigurnosti i rizikuje kako ugled tako i imovinu. Ako se ta cena ili neki njen važan deo ne plati, polaganje prava na vođstvo postaje iluzorno. Društvo se nikad ne iskupljuje bez napora, borbe i žrtvovanja. Istinske vođe nikad nećemo zateći kako stoje po strani izbegavajući da udišu prašinu i dim bitke. Kad se osvrćemo na prošlost, uvek priznajemo istinitost tog principa, ali kad razmišljamo o sopstvenom vremenu, propovedamo verovanje da su se drevne uloge preokrenule i da proroci novog doba dobijaju nagradu među živima.

Tezu da postojeća škola vodi ka boljem društvenom poretku braniće samo mali broj informisanih ljudi. Škola je previše zadovoljna sobom i ne vidi probleme osim kad je u vremenima depresije prisiljena da se bori za vlastiti život. Veoma retko će povesti rat u ime principa ili ideala. Gotovo svuda je pod kontrolom konzervativnih snaga čiji je cilj očuvanje ideja i institucija prikladnih za doba koje je prošlo. Ali, daleko na obrazovnom horizontu, pojavljuje se jedan pokret koji obećava istinsko i kreativno vođstvo. Mislim na pokret za progresivno obrazovanje. Imamo razloga da se nadamo da će jedinstvo dve velike vere američkog naroda,

vere u progres i vere u obrazovanje, doneti svetlost i usmerenje. Reč je o pokretu koji je, kako se čini, potpuno posvećen unapređenju društvenog blagostanja putem obrazovanja.

Međutim, čak i površno ispitivanje programa i filozofije progresivnih škola pobuđuje mnoge sumnje. Naravno, te škole imaju svoje zasluge. Usredsredile su pažnju direktno na dete; priznale su da je interes učenika od najveće važnosti; stale su u odbranu teze da je aktivnost temelj svakog istinskog obrazovanja; učenje su stavile u kontekst životnih situacija i razvoja karaktera; zastupale su prava deteta kao slobodne ličnosti. Sve je to odlično, ali, po mom mišljenju, nije i dovoljno. Suviše sužava ugao iz kojeg posmatramo smisao obrazovanja; slika samo polovinu pejzaža.

Obrazovni pokret, kao i svaki drugi pokret koji sebe naziva progresivnim, mora imati orijentaciju; mora biti usmeren ka nečemu. Sama reč progresivan podrazumeva kretanje napred, a kretanje napred neće imati mnogo smisla ako nema jasno definisanu svrhu. Ne možemo pokušavati da, kao jahač Stivena Likoka [Stephen Leacock], jurnemo u svim pravcima odjednom. Ne treba ni da, poput naših predsedničkih kandidata, izbegavamo svako neprijatno pitanje, a ni da udovoljavamo svakome. Ne smemo ni postati toliko predani kretanju da zanemarimo pitanje smeru niti smemo dopustiti sebi da budemo zadovoljni kretanjem u krug. Mislim da je upravo to glavna slabost progresivnog obrazovanja, a i američkog obrazovanja uopšte. Čini mi se da nas, kao bebu koja trese zvečku, potpuno zadovoljava akcija, pod uslovom da je dovoljno energična i bučna. Kad sve to uzmemo u obzir, vidimo da se veliki deo misli, ispitivanja i eksperimentisanja vezanih za obrazovanje u Americi svodi na mnogo buke ni oko čega. I, ako mi je dozvoljeno da dalje razvijem poređenje sa zvečkom, naša posvećenost kretanju dobija podsticaje i podršku da bismo se držali podalje od nestašluka. Dokle god smo time zabavljeni, nećemo izazvati ozbiljno nezadovoljstvo “starijih” u društvu.

Slabost progresivnog obrazovanja leži u nedostatku razrađene teorije društvenog blagostanja – ako ne računamo teoriju anarhije ili ekstremnog individualizma. To je razlog što progresivno obrazovanje samo odražava pogled na svet liberalno nastrojenih pripadnika više srednje klase koji šalju svoju decu u progresivne škole – ti ljudi su dobrostojeći, odrekli su se verovanja svojih očeva i imaju agnostički stav prema svim važnim pitanjima, ponose se time što nemaju predrasude i što su tolerantni, mlako podržavaju prilično liberalne programe socijalne rekonstrukcije, ispoljavaju dobronamerna i humana čuvstva, na neki neodređen način teže miru u svetu i opštem bratstvu među ljudima, na njih se može računati da će umereno odgovoriti na svaki poziv na dobročinstvo, istinski ih ožalošćuju prizori *neubičajenih* oblika surovosti, bede i patnje i možda su korisni za ublažavanje žešćih

sukoba između onih snaga koje zaista vladaju svetom; ali, i pored svih dobrih osobina, nedostaje im duboka i istrajna lojalnost, nemaju uverenja za koja bi se previše žrtvovali, bilo bi im teško da žive bez materijalne udobnosti na koju su navikli, priлично su neosetljivi na prihvaćene oblike društvene nepravde, zadovoljava ih uloga zainteresovanih posmatrača u drami ljudske istorije, odbijaju da vide stvarnost i njene grublje i neprijatnije strane, retko izlaze iz ugodnih krugova sopstvene klase i u danima ozbiljnih iskušenja slede najmoćnije i najuglednije snage u društvu i istovremeno nalaze dobre razloge za to. Ti ljudi su se pokazali potpuno nesposobnim za rešavanje bilo koje velike krize našeg vremena — rata, zastoja prosperiteta ili depresije. U dnu duše romantično su sentimentalni, ali i uvek spremni da iskoriste priliku koja im ide u korist. Malo je verovatno da bi oni bili pravi ljudi za pisanje obrazovnih teorija i oblikovanje obrazovnih programa.

106 Pripadnici ove klase imaju malo dece, prihodi su im relativno visoki, a ekonomske funkcije domaćinstva redukovane. Zato im je prekomerni naglasak na detetu i detetovim interesima dobrodošao. Oni žele da poštede svoje potomke velikih napora i previše bliskog dodira sa sumornijim stranama industrijskog društva. Žele da njihovi sinovi i kćeri uspeju u skladu sa standardima klase kojoj pripadaju i da služe na čast svojim roditeljima. Pošto se u suštini osećaju kao superioran ljudski soj, ne žele da se njihova deca previše slobodno mešaju s decom siromašnog i manje srećnog sveta. Ne žele da ona prihvate radikalne društvene doktrine, da postave sebi nepopularne ciljeve, a ni da se izgube u traganju za neakvim svetim gralom. Po njihovom shvatanju, obrazovanje treba da se bavi životom, ali životom na distanci ili u razblaženom obliku. Uglavnom će smatrati da život treba držati na bezbednoj udaljenosti ako se njime već ne može baratati pomoću žarača.

Da bi progresivno obrazovanje bilo istinski progresivno, mora se osloboditi uticaja ove klase, direktno i hrabro se suočiti sa svim društvenim pitanjima, uhvatiti se ukoštac sa životom i njegovom sumornom stvarnošću, uspostaviti organsku vezu sa zajednicom, razviti realističnu i obuhvatnu teoriju blagostanja, ponuditi ubedljivu i izazovnu viziju ljudske sudbine i prestati da se toliko plaši bauka *nametanja* i *indoktrinacije*. Jednom rečju, progresivno obrazovanje ne sme imati poverenja u školu usredsređenu isključivo na dete.

To nas dovodi do najvažnijeg pitanja u obrazovanju — kakav i koliki treba da bude uticaj škole na razvoj deteta. Pristalice krajnje slobode tako su uspešno zastupale ono što nazivaju pravima deteta da čak i oni koji su najvičiji pridobijanju drugih za svoje mišljenje poriču svaku nameru da modeliraju učenike. A kad se reč indoktrinacija dovede u spregu s obrazovanjem, teško da među nama ima nekog ko bi bio dovoljno hrabar da odbije da se užasne. Ovo osećanje je tako rašireno da

me je čak i gospodin Lunačarski, komesar za obrazovanje u Ruskoj Republici do 1929. godine, jednom prilikom uveravao da sovjetski čelni ljudi u prosveti nisu za indoktrinaciju dece idejama i načelima komunizma. Kad sam ga upitao da li deca koja pohađaju školu postaju dobri komunisti, odgovorio je da velika većina postaje. Kad sam zatražio da mi objasni taj izvanredni fenomen, rekao je da je on posledica činjenice da im sovjetski učitelji govore istinu o ljudskoj istoriji. To je razlog, tvrdio je, što svi inteligentniji dečaci i devojčice usvajaju filozofiju komunizma. Sećam se da se i metodističko učenje, u skladu s kojim sam odgajan, uvek pozivalo na istinu.

Nema sumnje da cela ova zbrka ima istorijske uzroke. Zagovornici slobode očigledno su produkt doba koje je temeljno raskinulo s prošlošću, a budućnost prepustilo krajnjoj neizvesnosti. Ti ljudi se umnogome osećaju kao žrtve strogih ortodoksija koje su im nametane u detinjstvu i sputavaju ih u daljem životu. Stoga ih svako pominjanje potrebe da stariji utiču na dete asocira na uspostavljanje državne crkve, formulaciju svete doktrine i učenje da je ta doktrina nepromenljiva i konačna. Ako smo prinuđeni da biramo između takvog neprosvećenog oblika pedagoškog uticaja na dete i njegove potpune slobode, većina nas bi najverovatnije izabrala ovo drugo kao manje od dva zla. Ali to znači da stvaramo potpuno veštačku situaciju: izbor ne treba da bude ograničen na ove dve krajnosti. U stvari, danas nijedna krajnost nije moguća.

107

Čvrsto verujem da kritički činilac mora igrati važnu ulogu u svakom primerenom obrazovnom programu ili bar u svakom programu koji je prilagođen modernom svetu. Obrazovanje koje ne teži da pruži najpotpunije i najtemeljnije razumevanje sveta ne zaslužuje svoje ime. Nedopustivo je i namerno izvrtanje i zataškavanje činjenica u korist bilo koje teorije ili stanovišta. S druge strane, spreman sam da branim tezu da je u celokupnom obrazovanju nametanje prisutno kao bitan element; ono je neizbežno već po samoj prirodi obrazovanja, od njega zavise postojanje i razvoj društva i zato je logično¹ da je veoma poželjno i da je važna profesionalna obaveza pedagoga da iskreno prihvati tu činjenicu. Čak tvrdim da onaj koji to ne uradi prikriva sopstvene duboke predrasude plaštom univerzalne istine i u teoriju i praksu obrazovanja unosi element straha od prosvetljenosti. Da bih razvio ovu tezu, ispitaću rasprostranjene zablude koje, kako mi se čini, leže u osnovi teorijskog protivljenja svakom obliku nametanja. Iako sam siguran da su te zablude blisko povezane i da se donekle preklapaju, zasebno razmatranje svake od njih pomoći će mi da osvetlim problem.

¹ Neki će bez sumnje smatrati da je ovo *non sequitur*, ali mislim da velika većina pripadnika ljudskog roda prihvata moju tvrdnju.

II.

1. Postoji zabluda da se čovek rađa slobodan. A zapravo se rađa bespomoćan. Kao pripadnik ljudskog roda i kao pojedinac, slobodu postiže posredstvom kulture. Najvažnija od svih okolnosti koje uslovljavaju ljudski život jeste rađanje u određenoj kulturi. Čovek rođenjem postaje Kinez, Englez, Hotentot, Sijuks, Turčin ili “stopostotni Amerikanac”. Može nam se činiti da je tako šokantan broj mogućnosti prosto nezamisliv, ali to je cena koju moramo platiti da bismo se rodili. Ipak, čak i da se kojim slučajem desi da neko izabere Hotentotkinju za majku, treba da bude zahvalan što je rođen u hotentotskoj kulturi, a ne kao potpuno slobodan. Odgoj u okviru jedne kulture, makar i relativno nerazvijene i ograničene u poređenju s drugim kulturama, istovremeno je nešto što je pojedincu nametnuto i što ga oslobađa. Dete je izloženo strahovitom pritisku jer mu slučajnost rođenja nameće da nauči određeni jezik, ali bez jezika čovek nikad ne bi postao čovek. Služiti se bilo kakvim jezikom, makar i najsiromašnijim, beskrajno je bolje nego ne služiti se nikakvim. Tokom životnog ciklusa pojedinca mnogi izbori se nužno moraju napraviti, a one koji su među njima najvažniji i presudni uvek će napraviti grupa. To je tako očigledno da nije potrebno nikakvo dalje objašnjenje. Ipak, ovu krajnje očiglednu činjenicu, zajedno s njenim implikacijama, često zanemaruju oni koji zaziru od modeliranja deteta.

108

Jedan od najvažnijih elemenata svake kulture jeste tradicija postizanja uspeha u određenim oblastima – tradicija koju grupa nameće mladima i pomoću koje se njihove moći fokusiraju, disciplinuju i razvijaju. Jedan narod ima tradiciju lova, drugi pomorstva, jedan muzičku tradiciju, drugi vojnu, jedan naučnu, drugi tradiciju igranja bezbola, jedan tradiciju poslovanja, drugi čak moralnog i religijskog proricanja. Društva modernog tipa imaju veliki broj različitih tradicija i sve mogu biti međusobno povezane i manje-više integrisane nekom obuhvatnom i inkluzivnom tradicijom. Moglo bi se tvrditi da nametanje tih tradicija deci podrazumeva stroga ograničenja njihove slobode. Moja teza je da takvo nametanje, pod uslovom da je tradicija vitalna i primerena vremenu, oslobađa energiju mladih, postavlja standarde izvrsnosti i omogućava zaista veliki uspeh. Pojedinac koji ne potpadne pod uticaj tradicije može uživati izvesnu vrstu slobode, ali teško da će iko želeti takvu slobodu za sebe i svoju decu. To je sloboda mediokritetnosti, nespособnosti i besciljnosti.

2. Postoji zabluda da je dete po prirodi dobro. Antropološki dokazi, kao i jednostavno posmatranje, pokazuju da, kad dođe na svet, dete nije ni dobro ni loše; ono je samo klupko potencijala koji se mogu razviti u mnogobrojnim pravcima. Prema

tome usmerenost ka dobru ili zlu nećemo naći u detetovoj prirodi, nego u kulturi grupe i svrhama življenja. Ne može postojati dobar pojedinac nezavisno od načina na koji shvatamo karakter *dobrog* društva; a dobro društvo nije nešto što je prirodno dato: moraju ga stvoriti čovekova ruka i um. Obrazovanje čini veliki deo procesa izgradnje dobrog društva. Naravno, organizacija bilo kojeg obrazovnog programa mora uzeti u obzir prirodu deteta, ali ne sme je koristiti kao građu niti na njoj zasnivati vodeće principe tog programa. Moramo priznati da uvođenje građe i vodećih principa iz spoljnog sveta, ma koliko se dovijali da ga izbegnemo, povlači za sobom modeliranje deteta.

3. Postoji zabluda da dete živi u svom zasebnom svetu. Zagovornici slobode često opisuju odrasle kao tuđince u detetovom životu. Za njih je mešanje odraslog čoveka ili njegovih vrednosti u svet dečaka i devojčica isto što i invazija strane sile. Takav dualizam gotovo je u celosti veštački. Bez obzira na to kakav pogled na svet imaju odrasli, dete zna samo za jedno društvo, a ono uključuje ljude svih uzrasta. To ne znači da se ne mogu desiti sukobi interesa, kao ni da odrasli ponekad ne zloupotrebjavaju i ne eksploatišu decu. Ali znači da je, u pristojnom društvu, njihov odnos obostrano koristan i brižan i da na zaštitu i usmeravanje koje im odrasli pružaju deca uzvraćaju poverenjem i podražavanjem. Dečje shvatanje sopstvenog položaja dobro odslikavaju reči kojima je Meniku, čuveni poglavica Vrana, opisao svoje dečastvo: “Pratili smo krda bufala preko naših lepih ravnica, jednog dana bili bitku, a sledećeg slali ratnike na neprijatelja. Srce mi je plamtelo. Koliko sam samo želeo da pomognem svom narodu, da se istaknem i tako zaslužim da nosim orlovo pero u kosi. Koliko sam samo radio da bi mi ruke postale jake kao u grizlija i koliko sam vežbao gađanje strelom! Nikada nijedan dečak nije više od mene želeo da postane muškarac.” Ovo je slikovit i nedvosmislen odgovor onima koji bi da podignu barijeru između mladosti i odraslosti. Ako ograničite dete na njegov sopstveni svet, oduzete mu najmoćnije podsticaje za razvoj i postizanje uspeha. Jedna od najvećih tragedija savremenog društva možda leži u činjenici da je dete sve više izolovano od ozbiljnih aktivnosti odraslih. Neko će reći da je ta izolovanost neminovna posledica sve veće složenosti društvenog poretka. Po mom mišljenju, nju je proizvelo društvo koje ne pokreću nikakvi veliki ideali i stoga postaje žrtva najstrašnijeg oblika ljudskog ludila – borbe za ličnu dobit. Kao što primitivni narodi mudro štite svoju decu od ratova koje vode, tako mi čuvamo svoju decu od nemilosrdnog ekonomskog nadmetanja. Dokle god se škola i društvo ne posvete zajedničkim svrhama, obrazovnom programu će nedostajati i smisao i vitalnost.

109

4. Postoji zabluda da obrazovanje predstavlja neku čistu i mističnu suštinu koja zauvek ostaje nepromenjena. Po tom shvatanju, istinsko obrazovanje mora biti potpuno odvojeno od politike, ne sme učestvovati u nadmetanjima društvenih snaga i mora težiti ciljevima koji su samo njemu svojstveni. Obrazovanje tako postaje metod nezavisan od kulturnog okruženja i donosi dobrobit u svakom vremenu i na svakom mestu. Ovo je jedna od najopasnijih zabluda i odgovorna je za mnoge grehove koje su u raznim zemljama počinili američki edukatori prilikom svojih boravaka u inostranstvu. Oni su nudili istu vrstu obrazovanja i nerazvijenim i razvijenim narodima, narodima koji žive u relativno statičnim uslovima i onima koji prolaze kroz periode brze i temeljne tranzicije. To su nazivali Obrazovanjem, s velikim *O*, a zapravo je bilo Američko obrazovanje, s velikim *A* i malim *o*. Svaki prihvatljiv obrazovni program mora biti prilagođen vremenu i mestu, a stepen i priroda nametanja moraju varirati u zavisnosti od društvene situacije. U normalnim uslovima proces življenja sâm po sebi je dovoljan da drži društvo na okupu, ali kad sile dezintegracije postanu moćne, prilično stroga i smišljena kontrola može postati poželjna i čak presudna za opstanak društva.

110 5. Postoji zabluda da škola ne sme biti pristrasna u odбору informacija i da mora biti oslobođena predrasuda. Već smo pomenuli da pojedinca neizbežno modelira kultura u kojoj je rođen. Sličan proces odvija se i u školi i verovatno je delimično svesno kontrolisan. Moja teza glasi da je potpuna nepristrasnost nemoguća, da škola mora oblikovati stavove, razvijati ukus, pa čak i nametati ideje. Očigledno je da škola ne može obuhvatiti sve što postoji. To znači da se mora sprovesti izvesna selekcija učitelja, nastavnih programa, organizacije, metoda podučavanja. A prilikom selekcije kocka uvek mora pasti u korist jedne stvari, a ne neke druge. To je osnovna istina koju ne možemo gurnuti u stranu kao nebitnu i beznačajnu; ona čini samu suštinu predmeta naše rasprave. Stvarnost ne mogu sakriti ni prijatne fraze. U svojoj knjizi *Demokratija i obrazovanje* Profesor Djui [John Dewey, *Democracy and Education*] tvrdi da škola treba da obezbedi detetu *pročišćeno* okruženje. S tim stanovištem svakako ću se složiti; verovatno nijedna osoba odgajana u našem društvu ne bi bila za to da se u školi proučava pornografija. Međutim, siguran sam da to podrazumeva nameštanje karata u korist određenih sistema vrednosti koje igrom slučaja zastupamo. Jedna od očiglednih antropoloških istina jeste da nema jedinstvenog merila čistoće oko kojeg bi se svi narodi složili. Neki žestoki protivnici nametanja bestidno se zalažu za “negovanje demokratskih čuvstava” u deci ili ističu potrebu da se razvoj deteta usmeri ka “boljem i bogatijem životu”. Prvo stanovište predstavlja prećutno slaganje s nametanjem, a drugo ili znači to isto ili ne znači ništa. Čvrsto verujem da demokratska

čuvstva treba negovati i da bolji i bogatiji život treba da bude ishod obrazovanja, ali ni u jednom od ta dva slučaja odgovornost ne bih pripisao ni Bogu ni prirodnom poretku. Samo tvrdim da kao pedagozi moramo napraviti mnoge izbore, između ostalog i onaj koji se tiče razvoja određenih stavova među dečacima i devojčicama, i ne smemo se bojati da priznamo svoja uverenja ili da nas možda neke sile obavezuju.

6. Postoji zabluda da je glavni cilj obrazovanja da proizvede kolečkog profesora, to jest individuu koja prihvata agnostički stav prema svakom važnom društvenom pitanju, u stanju je da izbalansira dobro i loše veštinom žonglera, da sagleda sve strane svakog pitanja i nijednom ne posveti posebnu pažnju, da odlaže delovanje dok se ne saznaju sve činjenice, zna da se sve činjenice nikad neće saznati pa stoga drži svoj sud u stanju neodređene suspenzije i, pre nego što dospe u srednje godine, uviđa da njegova sposobnost delanja kržlja, a društvena osetljivost opada. Zajedno s Perom Gintom može da uzvikne:

*Misliti na to, želeći to,
Hteti to; ali učiniti to! Ne,
Svatiti to nikako ne mogu!*²

III

Čovek koji tako razmišlja zagovara stav da treba čekati dok se ne nađu rešenja društvenih problema iako rešenja u nekom određenom i konačnom smislu nema. Za svaki društveni problem koji zasluhuje da se nazove složenim verovatno postoje desetine, a možda i stotine "rešenja", a ona zavise od pretpostavki od kojih se polazi. Suočavanje s društvenim problemima zahteva da donosimo odluke i da se prilagođavamo okolnostima. Zahteva i selekciju i odbacivanje vrednosti. Ako čekamo da se rešenja odjednom pojave i zablistaju kao sunce kroz oblake ili mislimo da se problemi mogu rešiti kao algebarska jednačina, uzalud ćemo čekati. Iako ih nema mnogo, kolečki profesori obavljaju važnu društvenu funkciju, ali društvu je potreban i veliki broj ljudi koji, pored sposobnosti da sakupe i sumiraju činjenice, imaju i sposobnost da se u svojim razmišljanjima bave stvarnim životom, da donose odluke i deluju. Iz redova takvih ljudi poteći će istinski društveni lideri.

7. Postoji zabluda, blisko povezana s prethodnom, da su procesi i ciljevi obrazovanja pre svega intelektualistički. Međutim, u istoj meri je važan i onaj idealni činilac u kulturi koji daje smisao, usmerenje i značenje životu. Mislim na element vere ili

² Henrik Ibzen, *Per Gint*, preveli Miloš S. Moskovljević i Olga M. Moskovljević, Gutenbergova galaksija, Beograd, 1999. (Prim. prev.)

svrhe zahvaljujući kojem se čovek uzdiže i prevazilazi sebe i svoje uske lične interese. Po mom mišljenju, nedostatak tog elementa jedan je od velikih nedostataka tipičnih za naše današnje škole i intelektualnu klasu. U stanju smo da, kad razmišljamo o univerzumu, zaključimo da je sav čovekov trud uzaludan. Ništa nas istinski ne uzbuđuje, ali se naljutimo kad je voda u kupatilu hladna, tost pregoreo ili lift u kvaru; ili kad se kojim slučajem desi da ne uspemo da uđemo u prvi odeljak rotirajućih vrata. Moguće je da u tome leži osnovni razlog za naš strah od modeliranja deteta. Ne pokreću nas velike vere; ne dotiču nas ni velike strasti. Vidimo da svet srlja u propast, a interesuje nas samo rezultat konjske trke; svuda oko sebe vidimo nepravdu, zločine i bedu u njihovom najstrašnijem obliku, ali ako nismo direktno pogođeni, naša osećanja prema tome otprilike su ista kao osećanja naučnika prema belim miševima koje proučava u laboratoriji. A u ime slobode, objektivnosti i otvorenosti ka novim idejama i drugima, na svoju decu ćemo preneti načelni stav da je svako delovanje uzaludno. Mislim da tako priznajemo potpuni moralni i duhovni krah. Isticanjem interesa dece i svetosti ličnosti ne možemo izbeći odgovornost za to što mlađim generacijama ne nudimo viziju koja će ih navesti na aktivnu lojalnost i kreativan i naporan rad. Generacije bez takve vizije osuđene su, kao i naša, na život u kojem je čovek zaokupljen samim sobom, opterećen kompleksima inferiornosti i frustracijom. Istinski slobodan čovek nije onaj koji po ceo dan razmišlja samo o sopstvenim problemima, nego onaj koji se posvećuje nekoj velikoj stvari ili veličanstvenoj avanturi.

8. Postoji zabluda da je škola svemoćna obrazovna institucija. Svaka profesionalna grupa teži da prida sebi preterani značaj u opštem poretku stvari. Učitelji nisu izuzetak od ovog opšteg pravila. Čini mi se da se glavni zagovornici progresivnog obrazovanja posebno ističu po tome što preterano veruju u moć škole. S jedne strane neprestano govore o rekonstrukciji društva putem obrazovanja, a s druge strane očigledno žive u stalnom strahu od mogućnosti da škola svoj deci nametne jednu vrstu gledišta i modelira ih po jednom kalupu. Dovoljno je malo promisliti pa shvatiti da je život u modernom svetu previše složen da bi to uopšte bilo moguće; škola je samo jedna formativna institucija među mnogima, a pri tom nije i najjača. Zato naša glavna briga ne bi trebalo da bude sprečavanje škole da utiče na decu u pozitivnom smeru; umesto toga, morali bismo svim progresivnim školama omogućiti da svu svoju moć ulože u suprotstavljanje i ovladavanje konzervativnim i reakcionarnim društvenim snagama. Vrlo dobro znamo da škola koja se svim silama i neprestano bori da pridobije učenike za dati društveni program, ali nema podršku drugih institucija, neće imati dovoljno snage da obuzda i ospori moć manje prosvetljenih i sebičnijih svrha.

9. Postoji zabluda da je neznanje, a ne znanje put mudrosti. Mnogi koji bi se složili da je neka vrsta nametanja neizbežna misle da ima nečeg suštinski profanog u svakom naporu da se taj proces shvati, planira i kontroliše. Oni će priznati da okruženje modelira decu, a onda će verovatno tvrditi da prilikom formiranja tog okruženja moramo zatvoriti oči pred posledicama svojih činova ili se bar suzdržati od kontrolisanja tih činova s pozicije nekog ko pouzdano zna kakve će njihove posledice biti. Postupanje s takve pozicije značilo bi da namerno utičemo na razvoj deteta u određenom smeru – da ga navodimo da formira ovu, a ne onu naviku, razvije ovaj, a ne onaj ukus, bude sklono datom idealu, a ne nekom koji mu je suprotstavljen. To bi bilo “kršenje prava deteta” i stoga je zlo. Prava deteta se navodno mogu zaštititi samo ako se uticaj na njega dobro prikrije neprozirnim velom neznanja. Ako škola ne može da uradi ništa bolje od toga, nema razloga da postoji. Ako treba da bude samo arena za slepu igru psiholoških snaga, najbolje je da zatvori svoja vrata. Ovde imamo posla s doktrinom *laissez faire* koja, izvučena iz konteksta društvene i političke teorije, nastoji da nađe utočište u oblasti pedagogije. Progresivno obrazovanje želi da izgradi nov svet, ali odbija da bude odgovorno za vrstu sveta koju gradi. Po mom mišljenju, škola mora da zna šta radi, onoliko koliko je to u ljudskoj moći, i mora da prihvati punu odgovornost za svoje delovanje.

113

10. I konačno, postoji zabluda da je u dinamičnom društvu kakvo je naše glavni zadatak obrazovanja da nauči pojedinca da se prilagođava društvenim promenama. Razlozi navedeni u korist tog stanovišta gotovo su uverljivi. Svet se menja velikom brzinom; ta brzina se stalno povećava; budućnost je puna neizvesnosti. Iz toga sledi da pojedinac koji živi u takvom svetu i u njemu napreduje mora biti snalažljiv i nespontan bilo kakvom dubokom lojalnošću, mora posmatrati sve zaključke i vrednosti kao privremene i biti spreman da u svakom trenutku promeni pogled na svet i filozofiju. Poput drvoseče koji se na splavu od balvana spušta niz brzake, mora biti u stanju da brzinom munje skače s jedne nesigurne podloge na drugu ako ne želi da ga obori nadolazeći kovitlac kulturnog toka. Jednom rečju, kao što je spreman da ugrađuje najmodernije uređaje u svoj stan ili uvodi najnovije izume u svoju fabriku, tako mora biti voljan i da usvaja nove ideje i vrednosti. Kad na takav način shvatamo život i društvo, obrazovanju ne preostaje ništa drugo nego da se klanja bogovima slučaja i svede se na čist odraz promena u društvenom poretku. Ovo shvatanje je u suštini anarhično, stavlja iracionalne snage društva iznad racionalnih, sigurnost posmatra više kao individualni nego kao društveni cilj, sve nas nagoni na surovo nadmetanje sa susedima i polazi od pretpostavke da čovek nije sposoban da u zajedničkom interesu kontroliše zle duhove u svojoj glavi. Ovde nije reč o nametanju koje

vrši učitelj ili škola, nego o nasilnom nametanju. Nije reč ni o prosvetnom obliku nametanja. Reč je o nametanju haosa, surovosti i ružnoće koje je proizvela nemilosrdna borba za egzistenciju i privilegije. Mnogo strašnija od svake indoktrinacije u koju se može upustiti škola jeste mogućnost da nas zlostavlja i modelira mehanika industrijalizma. Kontrola nad mašinama zahteva društvo u kojem ne vlada ideal individualnog napretka, nego dominiraju određene dalekosežne svrhe i planovi društvene izgradnje. U takvom društvu, umesto uma spremnog da hitro reaguje na svaki kovitlac u društvenom toku, poželjniji je čvršći i postojaniji mentalitet.

III.

II4 Ako sad pretpostavimo da će se detetu na izvestan način nametati razni elementi njegovog okruženja, pravo pitanje nije da li će se nametanje dešavati nego odakle će poticati. Kad bismo na to pitanje morali odgovoriti na osnovu iskustva iz prošlosti, mislim da bi odgovor bio samo jedan: u vezi sa svim zaista važnim pitanjima škola udovoljava željama grupa ili klasa koje u datom trenutku vladaju društvom; u vezi sa manje važnim stvarima školi je ponekad dozvoljena izvesna sloboda. Ali budućnost se može razlikovati od prošlosti. Ili bi možda trebalo reći da bi učitelji mogli postati prilično važna društvena snaga kad bi bili u stanju da skupe više hrabrosti i bolje plasiraju svoju inteligenciju i viziju. U tom pogledu nisam preterano optimističan, ali moglo bi se desiti da društvo kojem nedostaje vođstvo, kao što nedostaje našem, prihvati čak i savete učitelja. Pedagozi bi uz pomoć moćnih organizacija mogli dopreti bar do svesti javnosti i početi da nad školama sprovode veću kontrolu nego dosad. Tada bi svakako preuzeli izvesnu odgovornost za temeljnije oblike nametanja koje se, kao što sam pokazao, ne može izbeći.

Čvrsto verujem da učitelji treba svesno da teže ka moći i da je, pošto je steknu, iskoriste na najbolji mogući način. U meri u kojoj im bude dozvoljeno da planiraju nastavni program i urede školske procedure, svakako će pozitivno uticati na društvene stavove, ideale i ponašanje budućih generacija. Pri tom ne smeju pribegavati trikovima ni biti lažno skromni. Ne treba ni da tvrde da u svom poslu samo uče decu istini, a ni da poriču želju da svoju moć koriste onako kako nađu za shodno. U prvom slučaju rekli bi laž, u drugom bi priznali da su nesposobni. Zapazio sam da muškarci i žene koji su uticali na tok događaja u svetu nisu oklevali da iskoriste zadobijenu moć. Budući da ne zastupaju interese trenutka niti bilo koje posebne klase, nego se zalažu za zajedničke i trajne interese ljudi, učitelji imaju važnu društvenu obavezu da te zajedničke interese štite i doprinose im. To im daje gotovo jedinstven položaj u društvu. Takođe, pošto ova profesija obuhvata naučnike i učene ljude najvišeg ranga, kao i prosvetne radnike na svim nivoima obrazovnog

sistema, na raspolaganju su joj, kao nijednoj drugoj grupi, viševjekovno znanje i mudrost. Teško je i zamisliti da bi se ti muškarci i žene ikad ponašali tako sebično ili tako neodgovorno kao takozvani praktični ljudi naše generacije – političari, finansijeri, industrijalci. Kad se sve te činjenice uzmu u obzir, jasno je da pripadnici ove profesije ne treba da izbegavaju moć nego joj moraju težiti i, kad je osvoje, nastojati da je u potpunosti i mudro koriste na dobrobit širokih masa.

Treba naglasiti da učitelji nemaju nikakvu magičnu formulu za sticanje moći. Iako bi ono što rade trebalo da im pruži izvesnu moralnu prednost, moraju očekivati da će naići na uobičajene prepreke na putu ka vođstvu. Ne smeju dozvoliti da podlegnu uobičajenim laskanjima kojima ljudi iz javnog života obasipaju njihovu profesiju. Očekivati da će vladajuće grupe ili klase prepustiti učiteljima odlučivanje o važnim stvarima, zbog njihovih godina, pola ili iz bolećivosti, znači izbegavati suočavanje sa stvarnošću. Jedna poslovice vezana za zemljoradnju kaže da potok nikad ne teče uzbrdo od svog izvora. U tom smislu, ni moć koju učitelji imaju u školama ne može biti veća od moći koju imaju u društvu. Pored toga, iako je organizacija neophodna, učitelji ne treba da razmišljaju o svom problemu kao o nečemu što pre svega zahteva organizaciju i ujedinjavanje fronta koji će odoleti svim iskušenjima. Da bi bili uspešni, moraju se i potpuno osloboditi ropske psihologije koja je još od vremena stare Grčke manje-više bila karakteristična za pedagoge. Moraju biti spremni da stanu na svoje noge i da pridobijaju mase za svoje ideje. Obrazovanje kao snaga koja se bori za socijalnu rekonstrukciju mora nastupati ruku podruku sa živim i kreativnim snagama društvenog poretka. Učitelji moraju i u sopstvenom životu premostiti jaz između škole i društva i učestvovati u formulisanju velikih zajedničkih ciljeva koji treba da povežu te dve stvari.

115

To nas dovodi do pitanja kakvu bi vrstu nametanja učitelji trebalo da primenjuju kad bi imali moć. Mislim da je njihova obaveza da neprestano imaju u vidu društvenu situaciju. Živimo u nemirnim vremenima; živimo u doba dubokih promena; živimo u doba revolucije. Zaista nisam siguran da je čovek ikad živeo u razdoblju tako punom dešavanja kao što je sadašnje. Da bismo našli epohu koja se može uporediti s našom, verovatno bismo morali da se vratimo u vreme propasti drevnih carstava ili čak u preistorijsko doba, kad su zemljoradnja i sedelački život tek počeli da zamenjuju prirodne veštine lova, ribolova i postavljanja zamki. Danas prisustvujemo razvoju civilizacije bez presedana u ljudskoj istoriji – civilizacije zasnovane na nauci, tehnologiji i mehanizaciji čija izuzetna moć pretvara ceo svet u jedno veliko društvo. Snage koje su već na delu, kako u oblasti ekonomije i politike tako i u domenu morala, religije i umetnosti, razbijaju stare kalupe. Među narodima širom sveta ključaju nepoznate ideje i strasti. Da je život tih i spokojan,

da nema velikih pitanja koja nas uznemiravaju, mogli bismo mudrije usredsrediti pažnju na prirodu deteta. Ali, u svetu ovakvom kakav je ne smemo ni na trenutak odvojiti oči od društvene scene niti izgubiti iz vida specifične potrebe našeg doba.

U ovom novom svetu koji se formira postoji jedan skup pitanja koja su od naročite važnosti i svakako će biti okosnica ogorčene i dugotrajne borbe. Mislim na pitanja koja se mogu označiti kao ekonomska. Predsednik Batler³ dobro je opisao problem: "Već više od jedne generacije centar ljudskog interesovanja pomera se sa tačke na kojoj je bio nekih četiristo godina ka novoj tački na kojoj će se verovatno zadržati podjednako dugo. Centar ljudskog interesovanja pomera se od politike prema ekonomiji, od razmišljanja o oblicima vladavine, sa ustanovljenim i zaštićenim ljudskim slobodama, do razmišljanju o proizvodnji, distribuciji i potrošnji kapitala."

116 Razmislimo o sadašnjem stanju nacije. Ko bi od nas koji dobro znamo kakvim smo institucijama okruženi mogao da poveruje svojim očima kad pogleda podatke o ekonomskoj situaciji i ko bi mogao da poveruje svojim ušima kad čuje svečane referate naših finansijskih i političkih lidera o uzroku depresije i leku za nju?! Ovo društvo je očigledno puno neverovatnih protivrečnosti: ovladavanje silama prirode, takvo da prevazilazi i najluđe snove starih vremena, praćeno je krajnjom materijalnom nesigurnošću; strahovito siromaštvo ide ruku podruku s ekstravagantnim načinom života kakav dosad nije viđen u svetu; nagomilavanje dobara javlja se zajedno s oskudicom, bedom, čak i umiranjem od gladi; preterana proizvodnja ozbiljno se navodi kao glavni uzrok teške fizičke patnje; deca koja nemaju šta da doručkuju prolaze pored bankrotiranih prodavnica krcatih namirnicama dopremljenim iz svih krajeva sveta; milion snažnih ljudi hoda ulicama u uzaludnoj potrazi za poslom, a gubitak svake nade uvodi ih u povorke prokletih; veliki industrijalci bez upozorenja zatvaraju fabrike i otpuštaju radnike zahvaljujući čijem radu su godinama gomilali kapital; automatske mašine sve više zamenjuju ljude i prete društvu sve većim brojem trajno nezaposlenih; reketaši i gangsteri, uz saučesništvo državnih zvaničnika, učvršćuju svoje položaje u kanalima trgovine i ubiru danak s mašinkama u rukama; ekonomski parazitizam, u okviru zakona ili van njega, toliko preovlađuje da tradicija poštenog rada pokazuje znake nestajanja; zarade radnika su previše male da bi im dozvolile da kupe robu koju proizvode; potrošnja je podređena proizvodnji i filozofija namernog stvaranja gubitka proglašena je za najvišu ekonomsku mudrost; psihologija kao nauka koristi se za potpirivanje želja kako bi ljudi postali robovi svojih potreba i vezani za točak proizvodnje; ministarstvo savetuje odgajivačima pamuka da unište svaki treći red pamuka kako bi podržali tržište; "pragmatični

³ Misli se na Nikolasa Mariju Batlera (Nicholas Murray Butler), koji je pune 43 godine bio predsednik Kolumbijskog univerziteta. (Prim. prev.)

poslovni ljudi” često krše i etičke i estetske norme da bi ostvarili materijalnu dobit; federalna pomoć nezaposlenima ukinuta je pod izgovorom da će osiromašiti mase, a favorizovati članove društva koji oduvek žive od socijalne pomoći; čak i odgovorni lideri pribegavaju vraćanju i međusobno se takmiče u tome ko će bolje predvideti ponovni zamah prosperiteta; ideal surovog individualizma, nastao u vreme osvajanja teritorija i prostog agrarnog poretka, kad je nenaseljene zemlje bilo u izobilju, koristi se kao opravdanje za sistem koji nemilosrdno i ne razmišljajući o sutrašnjici eksploatiše prirodne i ljudske resurse nacije i sveta. Možemo samo da zamislimo šta bi Jeremija rekao kad bi bio u stanju da iskorači sa stranica Starog zaveta i baci pogled na taj veliki spektakl tragedije i užasa.

Međutim, treba istaći da sadašnja situacija pruža i mnogo nade i obećava bolje dane. Ovo doba je bremenito mogućnostima. Na dohvrat ruke nam je najhumanija, najlepša, najveličanstvenija civilizacija koju su ikad stvorili ljudi. Danas znamo bar toliko. Sutra ćemo verovatno znati više. Najzad su ljudi toliko ovladali silama prirode da robovanje za nadnicu može da sledi tradicionalno ropstvo i zauzme svoje mesto među ostacima prošlosti. Više nema osnove za tvrdnju da se finiji plodovi ljudske kulture moraju odgajati mukotrpnim radom i zalivati suzama masa. Danas su granice koje postavlja priroda toliko razmaknute da nas ograničavaju samo naši ideali, moć samodiscipline i sposobnost da se društveno organizujemo u skladu s industrijskim dobom. Ako je verovati rečima naših inženjera, puno korišćenje moderne tehnologije na njenom sadašnjem nivou razvoja obezbedilo bi nam nekoliko puta veću proizvodnju dobara od one koja je dostignuta na samom vrhuncu prosperiteta, a radni dan, radna godina i radni vek upola bi se skratili. U rukama držimo moć koja može da nas uvede u doba obilja, da živote svih nas učini sigurnim i zauvek istera siromaštvo iz zemlje. Jedini razlog za sumnju ili pesimizam leži u pitanju da li smo sposobni da se uzdignemo do nivoa vremena u kojem živimo.

Naša generacija ima sreću ili nesreću da živi u doba kad se moraju doneti velike odluke. Američki narod, kao i većina drugih naroda na svetu, došao je do raskršća; više ne može potpuno da se pouzda u nadahnuće iz vremena kad se Republika tek rađala; mora iznova da odluči šta da radi sa svojim talentima. Obdaren prirodnim resursima i materijalnim sredstvima civilizacije više nego svi drugi narodi, stoji zbunjen i neodlučan pred budućnošću. Čini se da mu nedostaje moralni kvalitet neophodan za oživljavanje, disciplinovanje i usmeravanje energije koju poseduje i koja se ni sa čim ne može uporediti. U svom nedavno objavljenom radu profesor Djui je, po mom mišljenju, dao tačnu dijagnozu naših problema. “Školama je, kao i naciji, potrebna glavna svrha, svrha koja će iznedriti nov entuzijazam i posvećenost, objediniti i voditi sve intelektualne planove.”

Kao što smo već primetili, ovo pokazuje da problem obrazovanja nije u potpunosti intelektualan po svojoj prirodi. Otuda, progresivne škole ne mogu ostati zadovoljne time što deci daju priliku da uče o svim aspektima savremenog društva. To se, naravno, mora raditi, ali ubeđen sam da treba ići i mnogo dalje. Ako žele da budu zaista delotvorne, škole moraju postati centri u kojima se gradi naša civilizacija a ne samo razmišlja o njoj. To ne znači da obrazovni sistem treba da nam služi kao sredstvo za sprovođenje određenih reformi. Umesto toga, deci treba da ponudimo viziju mogućnosti koje leže pred nama i da njihovu lojalnost i entuzijazam angažujemo u realizaciji te vizije. Neophodno je i da sve društvene institucije i celokupnu praksu kritički ispitamo u svetlosti te vizije.

IV.

U svom delu *Ep o Americi* Džejms Traslou Adams [James Truslow Adams, *Epic of America*] tvrdi da naš glavni doprinos nacionalnom nasleđu ne leži u oblasti nauke, religije, književnosti ili likovnih umetnosti, nego u stvaranju takozvanog američkog sna – vizije društva u kojem će sudbina običnog čoveka biti bolja, a život obogaćen i oplemenjen. Ako je ta vizija bila pokretačka sila u našoj istoriji, a verujem da jeste, zašto ne bismo postavili sebi zadatak da je oživimo i iznova uspostavimo? Mislim da je to našem dobu i te kako potrebno kako u domenu obrazovanja tako i u sferi javnog života, jer ljudi moraju imati nešto za šta će živeti. Agnosticizam, skepticizam pa i eksperimentalizam, osim ako ovo poslednje nije konkretizovano formulisanjem nekog pozitivnog društvenog programa, slaba su duhovna hrana za bilo koji narod. Mala grupa intelektualaca, u najboljem slučaju nastrani soj ljudi, može se zadovoljiti tako mršavim obrokom, naročito ako vodi zaštićen život svojstven klasi kojoj pripada; ali siguran sam da će mase uvek žudeti za opipljivom svrhom ka kojoj mogu stremiti i koja će obogatiti njihov život i dati mu dostojanstvo i smisao. Zato bih voleo da vidim kako pripadnici naše profesije počinju da rešavaju problem stvaranja tradicije koja ima korene u američkom tlu, u skladu je s duhom vremena, priznaje činjenice industrijalizma, odgovara najdubljim porivima našeg naroda i uzima u obzir pojavu svetskog društva.⁴

Idealni temelji na kojima moramo graditi tu tradiciju lako su uočljivi. Donedavno je sama reč Amerika širom sveta predstavljala sinonim za demokratiju i simbol nade i nove šanse za potlačene klase svih zemalja. Rođena iz revolucionarnih

4 Nadalje se bavim isključivo domaćom situacijom. To ne radim zato što mislim da je pitanje međunarodnih odnosa nevažno, nego zbog ograničenosti prostora. Ovde mogu jedino da kažem da svako ispravno poimanje svetskog društva mora prihvatati princip moralne jednakosti rasa i nacija.

ideja i podsticaja osamnaestog veka, američka nacija postala je oteľovljenje smelog društvenog eksperimentisanja i zatočnik moći okruženja koje razvija sposobnosti i iskupľuje duše običnih muškaraca i žena. Kako se uzdizala tako se i njena senka sve više širila po celom svetu i svuda navodila ljudsku volju da se pobuni protiv starih nepravdi. To je bez sumnje najdragoceniji dragulj u našem nasleđu i stvar dostojna pamćenja. Amerika više neće biti Amerika ako izgubi svoju iskrenu odanost demokratiji ili svoju revolucionarnu narav. Ako taj dan dođe, a možda je već došao, njen duh će nestati i ona će ostati poznata samo kao najbogatija i najmoćnija nacija. Ako ne želi da daje lažna obećanja mladima, Amerika se ne sme zadovoljiti propovjedanjem demokratskog ideala ljudskih odnosa: mora učiniti inteligentan i odlučan napor da ga ostvari. Demokratija prošlosti bila je slučajni plod neobičnog sticaja snaga na novom kontinentu; demokratija budućnosti ne može biti ništa drugo do smišľeni izdanak ljudskog razuma, svrhe i volje. Svesni i planirani uspeh demokratije u novim okolnostima zadatak je naše generacije.

Demokratiju, naravno, ne treba poistovećivati s političkim formama i funkcijama – federalnim ustavom, direktnim izborima ili opštim pravom glasa. Ako razmišľamo na taj način, zapadamo u konfuziju, istu onakvu kakva već generacijama postoji u glavama masa. Najautentičniji izraz demokratije u Sjedinjenim Državama nema mnogo veze s našim institucijama: ona je čuľstvo koje se odnosi na moralnu jednakost ljudi, težnja ka društvu u kojem će to čuľstvo u potpunosti naći svoje ispunjenje. Društvo organizovano u skladu s američkom demokratskom tradicijom savlađaće sve snage koje nastoje da proizvedu društvene razlike i klase, potisnuće svaki oblik privilegija i ekonomskog parazitizma, ispoljavaće saosećanje sa slabima, neukima i nesrećnima, staviće teži i zahtevniji teret na pleća jakih, slaviće svaki uspešan izraz večne ljudske potrebe da učini svet pogodnijim za život, uzdićaće manuelni i umni rad čoveka kao stvaraoca sveg bogatstva i kulture, obezbeđiće odgovarajuće materijalne i duhovne nagrade za sve vrste društveno korisnog rada, boriće se za istinski jednake šanse svih rasa, religija i zanimanja, pridavaće trajnim interesima masa najveću važnost, usmeravaće moć vlade ka podizanju kvaliteta života običnog čoveka, transformisaće ili uništiti sve konvencije, institucije i posebne grupe neprijateljski nastrojene prema osnovnim principima demokratije i, konačno, biće spremno da, u krajnjoj nuždi, pribegne metodi revolucije kako bi odbranilo ili ostvarilo taj cilj. Bez obzira na to što ovi ideali nikad nisu ostvareni pa možda ni potpuno prihvaćeni u Americi i što su uvek morali da se bore za opstanak protiv snaga koje su im suprotstavljene, njihovi autentični koreni leže u prošlosti. To su vrednosti koje je Amerika zastupala pred svetom tokom najvećeg dela svoje istorije i s kojima je američki narod najradije povezivao svoju zemľu. Njihova moć i autoritet

119

jasno se ogledaju u činjenici da oni koji se iz sebičnih interesa grabe za posebne privilegije nastoje da pridobiju mase tako što ponavljaju reči demokratski orijentisanih prethodnika i kleče pred znamenjima demokratskog nasleđa.

Međutim, sve je očiglednije da ćemo ovu tradiciju, ako njen duh opstane, morati iznova da uskladimo s važnim društvenim tokovima doba u kojem živimo. Naše demokratsko nasleđe umnogome je proizvod vremena kad je Amerika naseljavana, kad je bilo slobodne zemlje i kad je vladao prost agrarni poredak. Danas se nova, neobična i objedinjena industrijska privreda velikom brzinom širi po svetu. Iako neki od nas, u sentimentalnim trenucima, s čežnjom kažu da bi voleli da se vrate u mirnije društvo prošlosti, malo je naših sugrađana koje bismo mogli ubediti da nam se pridruže kad bi takvo vraćanje bilo moguće. I najžešći kritičari industrijalizma rado bi sa sobom poneli neke tvorevine mehanizacije: struju, telefone, automobile, moderni vodovod i kanalizaciju i razne aparate ili bi makar povelili dovoljan broj robova ili poslušnih i jeftinih slugu. Ali sve je to samo prazna priča. Kako god da okrenemo, industrijsku civilizaciju moramo prihvatiti kao trajnu činjenicu: već parazitiramo na njenim institucijama i proizvodima. Kazaljke na satu ne mogu se okrenuti unazad.

120 Ako prihvatimo industrijalizam, a prinuđeni smo da ga prihvatimo, moramo se bez vrdanja suočiti s najvažnijim problemom koji je proistekao iz novog društvenog poretka i rešiti ga na način svojstven duhu našeg naroda – reč je o problemu kontrole mehanizacije. U čijem interesu i s kakvom svrhom će se koristiti velika materijalna dobra, dosad neviđena industrijska oprema i nauka i tehnologija nacije? S obzirom na našu demokratsku tradiciju, odgovor može biti samo jedan: svi ti resursi moraju biti namenjeni unapređenju blagostanja širokih masa. Pod pritiskom javnog mnjenja, čak su i klase koje neprestano krše ovaj princip primorane da ga deklarativno poštuju i da njime pravdaju svoje postupke. Nijedna grupa ljudi, ma koliko moćna bila, neće se usuditi da ga otvoreno ignoriše. Još na početku veka velike korporacije uvidele su neophodnost osnivanja odeljenja za publicitet ili zapošljavanja sposobnih savetnika za odnose s javnošću koji su imali zadatak da ubede mase kako su, bez obzira na spoljašnji izgled stvari, te korporacije privržene demokratiji i odane sluge naroda. Zahvaljujući tome, poslovale su izuzetno uspešno, bar dok nije nastupila velika ekonomska kriza. Jer u prethodnoj generaciji bilo je vrlo malo stvari u Americi koje se nisu mogle kupiti po visokoj ceni.

Da bi blagodati industrijalizma postale u potpunosti dostupne narodu, ova prevara se mora razotkriti. Da bi služile svima, i to svima podjednako, mašine ne mogu biti vlasništvo malog broja ljudi. Tražiti od tih malobrojnih da vode računa o opštem dobru, naročito ako imamo u vidu da su u sistemu u kojem vlada

konkurencija primorani da prvo misle na sebe ako ne žele da nestanu, preterano je veliki zahtev za ljudsku prirodu. S obzirom na sadašnju koncentraciju ekonomske moći u rukama male klase – a to stanje će se verovatno pogoršavati pre nego poboljšavati – nezamislivi su opstanak i razvoj društva koje se u bilo kojem smislu može nazvati demokratskim. Hipokrizija, koja je tako karakteristična za današnji javni život, pre svega je posledica nepriznavanja prilično očigledne činjenice da se u Americi odigrava nepomirljiv sukob između suprotstavljenih snaga. S jedne strane je demokratska tradicija nasleđena iz prošlosti, a s druge sistem ekonomskih sporazuma koji sve više dobija karakter industrijskog feudalizma. Ne mogu preživeti oba protivnika: jedan mora biti pobeđen. Ukoliko demokratska tradicija ne bude u stanju da uspešno organizuje i predvodi napad na ekonomski sistem, njeno potpuno uništenje biće neizbežno.

Da bi demokratija preživela, mora tragati za novim ekonomskim temeljima. Naša tradicionalna demokratija oslanjala se na sitnu proizvodnju, kako u poljoprivredi tako i u industriji, i na prilično široka načelna prava na svojinu nad kapitalom i prirodnim resursima. Kao što smo videli, takvo stanje uslovljavali su naseljavanje pograničnih krajeva i postojanje slobodne zemlje. Zatvaranje granica i iscrpljivanje zaliha slobodne zemlje, porast broja stanovnika i pojava krupne proizvodnje zahtevali su promenu osnovnih prava na vlasništvo. Da bi prava na vlasništvo u industrijskom društvu bila široko shvaćena, prirodni resursi i svi važni oblici kapitala morali bi biti u kolektivnom posedu. Očigledno je da ne može svaki građanin polagati pravo na svojinu nad rudnikom, fabrikom, železnicom, robnom kućom, pa čak ni nad farmom s dobrom mehanizacijom. Jasno je da to znači sledeće: da bi demokratija u Americi preživela, mora se odustati od individualističkih afilijacija u sferi ekonomije. Danas ne možemo sa sigurnošću znati kakav će oblik imati demokratsko društvo u dobu nauke i mehanizacije. Međutim, moramo insistirati na dvema stvarima: prvo, da tehnologija bude oslobođena okova i prevlasti posebnih privilegija svake vrste; drugo, da sistem proizvodnje i raspodele koji otud proistekne direktno služi masama. Po mom mišljenju, ako postavimo te granice, demokratska tradicija će se svakako razvijati i postepeno usvajati u suštini kolektivistički obrazac. Jedina zamisliva alternativa jeste odustajanje i od poslednjeg ostataka demokratije i otvoreno prihvatanje neke moderne forme feudalizma.

121

V.

Važno je istaći da su temeljne promene u ekonomskom sistemu nužne. Kakve god potrebe da je istorijski kapitalizam zadovoljavao u prošlosti, a tih potreba bilo je mnogo, dani su mu odbrojani. Zbog idolizacije sebičnosti, veličanja profita kao

glavnog motiva u ekonomiji, oslanjanja na snage konkurencije i davanja prednosti svojini na štetu ljudskih prava, kapitalizam moramo ili sasvim ukinuti ili njegov oblik i duh tako radikalno izmeniti da potpuno izgubi svoj identitet. S obzirom na činjenicu da žudnja za privatnom dobiti devalvira sve čega se dotakne, bilo da je reč o poslu, razonodi, religiji, umetnosti ili prijateljstvu, osuda kapitalizma često se pozivala na moral. Ali danas se može pozvati i na druge stvari.

Kapitalizam se pokazao slabim upravo tamo gde su njegovi pobornici mislili da je najjači. Ne uspeva da položi test iz pragmatizma; više nije u stanju da funkcioniše; nesposoban je čak i da organizuje i održi proizvodnju. U svom sadašnjem obliku, kapitalizam nije samo surov i nehuman nego je i rasipan i neefikasan. Eksploatisao je prirodne resurse nimalo se ne obazirući na buduće potrebe društva; prisiljavao je tehnologiju da služi interesima malog, a ne velikog broja ljudi; vezao je inženjere za ćudljivi i nepravedni cenovni sistem; uvukao je velike nacije sveta u niz ratova, sve razornijih i tragičnijih po svom karakteru; a, koliko juče, izazvao je krizu u svetu čije su dimenzije takve da je celokupan ekonomski poredak paralizovan i milioni ljudi u svim velikim industrijskim zemljama lišeni su sredstava za život. Razvoj nauke i tehnologije uveo nas je u novo doba u kojem neznanje mora biti zamenjeno znanjem, konkurencija kooperacijom, verovanje u providenje pažljivim planiranjem, privatni kapitalizam nekim oblikom socijalizovane ekonomije.

Ni individualizam prvih doseljenika i farmera, koji se razvio zahvaljujući naseljavanju slobodne zemlje, velikim razdaljinama, ekonomskoj nezavisnosti i uglavnom samoodrživoj porodičnoj privredi, nije imao čvrstu osnovu ni u poljoprivredi ni u industriji. Slobodne zemlje odavno više nema. Razni izumi neizmerno su skratili velike razdaljine. Ekonomska nezavisnost opstaje samo u tradiciji našeg naroda. Samoodrživu porodičnu privredu progutalo je ogromno društvo, koje čak odbija da se zaustavi pred granicama nacija. Već imamo ekonomiju čije su funkcije suštinski kooperativne. Preostaje nam zadatak da rekonstruišemo ekonomske institucije i reformišemo društvene ideale kako bismo ih uskladili s osnovnim činjenicama života. Čovek koji bi želeo da živi potpuno samostalno morao bi da se povuče iz modernog života. Vreme individualizma u proizvodnji i distribuciji dobara pripada prošlosti. Prosto ne mogu dovoljno da naglasim da pred nama više nije izbor između individualizma i kolektivismu nego izbor između dva oblika kolektivismu: onog koji je po svom duhu suštinski demokratski i onog koji je feudalni; jedan je posvećen interesima naroda, a drugi interesima privilegovane klase.

Naravno, odmah se može staviti primedba da bi planirana, koordinirana i socijalizovana ekonomija, vođena u interesu naroda, podrazumevala ozbiljna ograničenja lične slobode. Nema sumnje da takva ekonomija ne bi dozvoljavala

pojedincu da radi mnoge stvari koje je navikao da radi u prošlosti. Ne bi mu bilo dozvoljeno da stiče bogatstvo eksploatacijom prirodnih resursa nacije, da organizuje posao čija je jedina svrha zarađivanje novca, ne bi mu bilo dozvoljeno da gradi nove fabrike i pruge kad god i gde god mu se prohte, da remeti ekonomski sistem kako bi zaštitio sopstvene interese, da nagomilava ili pokušava da nagomila bogatstvo korumpiranjem političkog života, da kontroliše sredstva javnog informisanja, manipuliše finansijskim mehanizmima, kupuje stručnjake i znanje, kao ni da zloupotrebljava neznanje, slabost i nesreću. Umesto takvih privilegija, koje je oduvek mogao da ima samo mali broj ljudi, obezbedilo bi se potpuno i neometano funkcionisanje proizvodnog sistema i tako postavio temelj za stepen slobode mnogih, za slobodu kakvu čovečanstvo dosad nije videlo. Sloboda bez sigurne ekonomske osnove samo je reč: u našem društvu ona ponekad označava slobodu da se prosi, krade ili trpi glad. Ako ne obezbeđuje pravo na rad, pravo glasa nije ništa drugo do prazna priča. A može biti i gore od prazne priče: može služiti opijanju i otupljivanju čula masa. Danas su samo pripadnici plutokratije zaista slobodni, ali je čak i njihova sloboda uslovna. Kad bismo svi imali materijalnu sigurnost i uživali u obilju, oslobodili bismo se ekonomskih briga i svoju energiju usmerili na hvatanje ukoštac s glavnim problemima kulturnog napretka.

Međutim, u postojećim okolnostima nijedan pobornik demokratskog načina života ne može ravnodušno gledati na budućnost. Da bismo uspostavili demokratiju u industrijskom dobu, moramo ubediti moćne klase da odustanu od svojih privilegija, a institucije utemeljene na široko rasprostranjenim predrasudama moramo modifikovati ili ukinuti. Iskustvo iz prošlosti pokazuje da je ovaj proces obično praćen ogorčenom borbom pa čak i krvoprolićem. Vladajuće klase nikad ne predaju svoje privilegije dobrovoljno. Ne žele da ispuste iz ruku ono što su navikle da smatraju svojim pravom i spremne su da to brane po svaku cenu. Svoju imovinu, bez obzira na to kako su je stekli, ljudi obično brane tako uporno kao što poslovična majka brani svoje dete. Na stranicama američke istorije nećemo naći mnogo primera koji bi podržali našu nadu da teškoće možemo savladati na miran i razuman način. Od vremena naseljavanja prvih kolonija duž atlantske obale pribegavali smo nasilju i navikavali se na njega. Ono se naročito dešavalo gde god i kad god su bila posredi imovinska prava, bilo postojeća bilo potencijalna. Setimo se nemilosrdnog istrebljivanja Indijanaca i krvavih borbi vezanih za pitanje ropstva. Setimo se duge vladavine nasilja u industriji, od vremena "Moli Magvajers"⁵ sedamdesetih

123

5 Tajno društvo Iraca osnovano u 19. veku; uticalo je na razvoj radničkog pokreta u Americi, ali su nakon neuspelog štrajka rudara u Pensilvaniji njegove aktivnosti silom ugušene, a vođe pogubljene. (Prim. prev.)

godina devetnaestog veka do današnjih štrajkova u rudarskim regionima Kentakija. A oni čije pamćenje seže desetak godina unazad neka se sete surovosti s kojom su neposredno posle Prvog svetskog rata privilegovane klase gušile svaki izraz neslaganja s postojećim ekonomskim i političkim programima. Kad je imovina ugrožena, ustavne garancije postaju samo prazan papir, pa čak i sudovi i crkve, s ponekim izuzecima, svesrdno podržavaju privilegije i stečena prava.

Ovo je mračna slika. Kad pogledamo u budućnost iz perspektive prošlosti, ne nalazimo mnogo razloga za optimizam. Ako ne prekinemo tradiciju nasilja, ako uskoro ne ponudimo smeo i realan obrazovni program, jedino što možemo očekivati jeste sve ogorčenija borba koja će se završiti revolucijom i propašću. Pa ipak, što se tiče pitanja svojine, sadašnja situacija nema istorijsku paralelu. U dosadašnjem izlaganju ukazao sam na mogućnost da se potpuno oslobodimo ekonomskih problema. Prvi put u istoriji u stanju smo da proizvedemo sva dobra koja naš narod može da potroši i pružimo sve usluge koje su mu potrebne. Više nema opravdanja ili bar nema racionalne osnove za vekovnu borbu za imovinu. Ovakva situacija daje učiteljima šansu i odgovornost kakve dosad nisu zabeležene u analima obrazovanja.

Kad imamo ekonomiju oskudice, u kojoj su zalihe hrane uvek manje od potreba stanovništva, svaki pokušaj da se radikalno promene pravila igre neminovno dovodi do sukoba prsa u prsa. Ali kad imamo ekonomiju obilja, ekonomiju kakvu je razvoj tehnologije u potpunosti omogućio, uslovi se suštinski menjaju. Prirodno je i razumljivo da se ljudi međusobno bore kad vlada oskudica bilo čega: vazduha, vode, hrane ili žena. Međutim, u današnje vreme borba za materijalna dobra čista je ludost. Smelom i inteligentnom rekonstrukcijom institucija možemo dobiti sve, ne samo fizičku sigurnost nego i luksuzan život i slobodno vreme u meri u kojoj ga dosad nismo imali. Naravno, za one koji zadovoljstvo nalaze u borbi mogu se naći mnoge prilike za nju, ali će suroviji vidovi te borbe biti znatno ublaženi. Mislim da sad kad vidimo nove mogućnosti u našem društvu, svi postajemo sve umorniji od brutalnosti, gluposti, dvoličnosti i ispraznosti savremenog života. Proganja nas osećanje da smo rođeni za nešto bolje i da sama nacija ne uspeva da iskoristi svoje moći. Činjenica da druge grupe odbijaju da se hrabro suoče sa sadašnjom situacijom ne može opravdati uobičajeno oklevanje i okolišanje učitelja u našoj zemlji. Ovo doba bukvalno vapi za novom vizijom američke sudbine. Učiteljska profesije ili bar njeni progresivni elementi treba žudno da prigrle priliku koju im je usud stavio u ruke.

Mislim da je nužno da u našim školama počnemo da namećemo viziju onoga što Amerika može postati u industrijskom dobu, ali bi to bilo nametanje na koje naša deca polažu pravo kao na neprocenjivu baštinu čije oblikovanje i pre-

nošenje na potomstvo treba da bude najpreča briga učiteljske profesije. Neki će, naravno, staviti primedbu da to znači tražiti od učitelja da preuzmu društvenu odgovornost bez presedana. Ali mi živimo u teškim i opasnim vremenima – vremenima u kojima presedani gube svoj značaj. Ako se zadovoljavamo da budemo tamo gde je sve bezbedno, mirno i spokojno, kao što je većina učitelja radila u prošlosti, ostaćemo u ulozi onih koji su besplodni ako ne i onih koji isključivo pozitivno reaguju na društvenu situaciju. Iako teorijski verovatno mogućan, neutralan odnos prema važnim pitanjima koja uznemiravaju društvo isto je što i davanje podrške konzervativnim snagama. U svom ogledu o prirodnom pravu sudija Holmes [Holmes] otvoreno kaže: “Svi mi se borimo, znali to ili ne, da stvorimo svet koji će nam se dopasti.” Ako je neutralnost nemoguća čak i u deljenju pravde, čiji je simbol boginja s povezom preko očiju, kako je možemo postići u obrazovanju? Odgovor je sadržan u samom pitanju.

Kad odbijamo da stvorimo viziju buduće Amerike, neizmerno pravednije, plemenitije i lepše od današnje, izbegavamo najvažniji i najteži obrazovni zadatak. Dok ne preuzmemo tu odgovornost, jedva da možemo opravdati to što se takozvanim patriotskim društvima suprotstavljamo i podsmevamo zato što u škole uvode tradiciju koja, iako uska i neprosvećena, ipak predstavlja iskren pokušaj da se izađe u susret dubokoj društvenoj i obrazovnoj potrebi. Tek kad budemo stvorili viziju koja je istančanija i autentičnija od njihove, moći ćemo s punim opravdanjem da se usprotivimo metodima tih društava. Tek tada ćemo ispuniti ono što starije generacije odavno duguju mladima i što ovog puta nikakva sofistika ne može da zamagli. Samo uz pomoć takvog nasleđa naša deca će moći da nađu svoje mesto u svetu, da se izvuku iz sadašnjeg košmara moralne ravnodušnosti, oslobode besmislene borbe za materijalni uspeh i dobiju izazov za velike poduhvate i dostignuća. I samo tako ćemo moći da krenemo putem koji će nam omogućiti da izrazimo svoj osobeni duh i damo poseban doprinos kulturnoj baštini čovečanstva.

125

Naslov originala: George S. Counts, *Dare the School Build a New Social Order?*
(New York: The John Day Company, 1932).

KREACIONIZAM U DRŽAVNIM ŠKOLAMA

ROBERT PENOK

S engleskog preveo Rastislav Dinić

PITANJE

Treba li predavati kreacionizam u državnim školama? Sve teme iz oblasti filozofije obrazovanja i obrazovne politike koje su predmet debate u kontroverzi oko evolucije i kreacionizma, previše su brojne da bi se mogle pokriti u jednom članku, stoga u prvom delu počinjem analizom ovog pitanja koja će omogućiti bolje fokusiranje rasprave. Iskoristiću priliku da istaknem povezana pitanja koja se do sada u okviru ove debate nisu razmatrala. U delovima koji slede, razmotriću mnoštvo pravnih argumenata, kreacionističkih vanpravnih argumenata, epistemoloških argumenata, argumenata zasnovanih na slobodi veroispovesti i argumenata zasnovanih na filozofiji obrazovanja i pravdi, relevantnih za ovo konkretno pitanje. Pošto je kreacionizam prvenstveno američki fenomen, neka razmatranja će se ticati specifično američke situacije, ali mnogi od ovih argumenata su opšteprimenljivi.

(a) *Državne škole*. Kontroverze oko obrazovnih politika koje se tiču kreacionizma, odnosile su se skoro isključivo na predavanje evolucije u državnim školama, stoga je najbolje razmotriti problem upravo na tom primeru. Međutim, neki ključni elementi ove kontroverze bili bi sasvim drugačiji kada bi se razmotrili u drugim obrazovnim kontekstima, poput privatnih i parohijskih škola, kućnog obrazovanja (homeschooling) i visokoškolskih institucija.

Na primer, vrlo se malo pažnje u ovoj raspravi posvetilo privatnim školama, bez sumnje zato što upravljanje njima nije na isti način podložno javnoj kontroli. Međutim, ipak postoji izvesna mera spoljašnjeg nadzora u smislu da privatne škole moraju ispuniti izvesne standarde neophodne za akreditaciju.

Stoga se razložno može postaviti pitanje da li škola zaslužuje da bude akreditovana ako se u njoj predaje kreacionizam umesto evolucije. Uzimajući u obzir da akreditacija podrazumeva da škola ispunjava profesionalne standarde u odgovarajućim oblastima, škola na čijim se časovima nauke predaje kreacionizam ne ispunjava standarde, pošto je evolucija u samom jezgru naučnog saznanja. Štaviše, kako ćemo videti, kreacionizam odbacuje ne samo evoluciju, već i mnoge druge utvrđene naučne činjenice iz drugih grana nauke. Međutim, obično se uzima zdravo za gotovo da privatne škole, pod uslovom da se ne finansiraju iz javnih fondova, niti poseduju državni sertifikat, ne podležu javnim standardima i mogu decu podučavati bilo kojoj privatnoj ezoteri noj doktrini.

128 Kada su u pitanju parohijske škole, očekujemo da one podučavaju religijskim gledištima. Ovo je najprirodnija sredina za kreacionistička gledišta, i upravo se u njima kreacionizam najčešće predaje na časovima nauke. Ovo naravno ne znači da sve, pa čak ni većina, parohijalnih škola podučava kreacionizmu. Na primer, na osnovu neformalne procene svojih studenata, došao sam do zaključka da oni koji su pohađali katoličke srednje škole obično poseduju najbolje obrazovanje iz evolucije, neretko bolje i od onih koji su pohađali državne škole. Fundamentalisti ke i evangelističke "biblijske škole", s druge strane, često reklamiraju kreacionističko usmerenje svog naučnog programa kao svoju glavnu prednost u privlačenju novih učenika. Po njihovom viđenju, svako pravo saznanje poseduje biblijsku osnovu. D il Hansen, direktor škole *Fairfax Baptist Temple*, objašnjava obrazovnu filozofiju svoje škole, koja je reprezentativna za sve slične institucije, na sledeći način: "Mi sve zasnivamo na Bibliji. Ona je temelj, re  bo ja je temelj iz kojeg se razvijaju svi obrazovani ljudi" (Duvall, 1995). Kako se u ovoj školi predaje teorija evolucije? Hansen otvoreno i o tome: "Mi je raskrinkavamo kao lažni model."

Dok država ne počne ozbiljno da finansira parohijske škole novcem poreskih obveznika, recimo kroz vau erski sistem, one verovatno mogu očekivati da zadrže slobodu da predaju kreacionizam ili religijsku doktrinu po svom izboru. Štaviše, fundamentalisti ke i evangelističke škole često biraju da se ne prijave za sekularnu obrazovnu akreditaciju, i mogu se akreditovati jedino u okviru sopstvenog nezavisnog sistema. Pa ipak, ja bih rekao da se ovde postavljaju ozbiljni problemi iz domena filozofije obrazovanja. Da li je u redu podučavati decu da je nešto što je istinito zapravo la ? Zar nije pokazatelj loše vere pogrešno predstavljati naučne nalaze na časovima koji bi trebalo da služe upoznavanju sa naukom? Ako se biblijsko otkrovenje uzima kao osnov saznanja, nije li intelektualno nepošteno takva otkrovenja predstavljati kao nauku? Ovde se radi o važnim moralnim pitanjima: religijske škole koje podučavaju kreacionizmu ogrešuju se o osnovne norme poštenja.

Većina ovih problema važi i za slučaj kućnog obrazovanja. Uvek je bilo roditelja koji, iz ovog ili onog razloga, biraju da sami podučavaju svoju decu kod kuće umesto da ih šalju u školu, ali trenutno ubedljivu većinu njih čine religiozni konzervativci koji ne žele da njihova deca budu izložena onome što roditelji smatraju zlom državnog obrazovanja, bilo to seksualno obrazovanje ili evolucija. Kućno obrazovanje postavlja neke važne izazove za obrazovnu politiku, pošto je osnovno obrazovanje obavezno i roditelji moraju dokazati da svojoj deci daju obrazovanje koje ispunjava državne standarde. Nadzor nad roditeljima koji sami podučavaju svoju decu ne sprovodi se dosledno i uglavnom je uobičajeno da fundamentalisti među njima predaju samo ono najosnovnije iz predmeta koje smatraju problematičnim, pri tom dopunjavajući kurikulum religijskim obrazovanjem – proučavanjem Biblije, kreacionizmom i tako dalje – koje im više odgovara. Da li roditelji čine medvedu uslugu obrazovanju svoje dece, učeći ih kreacionizmu pod velom nauke? Možda je u takvim slučajevima potreban stroži nadzor.

Razmatranje tog pitanja u kontekstu visokoškolskog obrazovanja donekle se preklapa sa prethodnim razmatranjima, ali uz neke bitne razlike. Jedna od najvažnijih je uzrast i zrelost studenata. Većina studenata osnovnih studija je na naprednijem stadijumu razvoja od učenika srednjih škola, tako da za njih počinju da važe i neki novi obrazovni ciljevi. Očekujemo da studenti počnu da bruse svoje veštine kritičkog mišljenja i vrednovanja, kao i da razvijaju disciplinovanu nezavisnost duha. Na ovom stupnju može biti sasvim prikladno i poučno raspravljati o kreacionističkim gledištima, tako da studenti mogu naučiti šta sa ovima nije u redu. Naravno, postoji mnoštvo drugih tema koje bi mogle poslužiti istoj svrsi, ali profesor može legitimno izabrati seciranje kreacionizma na isti način na koji se na času anatomije može secirati zmija umesto žabe. Tu treba razmotriti da li bi ovo bio razložan obrazovni cilj i u srednjem obrazovanju.

Ove alternativne kontekste ćemo uglavnom ostaviti po strani i fokusirati se na državne škole, koje su istorijski bile (i u najvećoj meri ostale) u središtu ove kontroverze. Generalno gledano, uzroci kreacionističke kontroverze – prividnih konflikata između evolucije i nekih hrišćanskih gledišta o pitanju stvaranja – ostali su manje-više isti već decenijama, ali su se manifestovali na različite načine u različitim periodima. U prvim decenijama sistema državnog školstva u SAD-u malo koji udžbenik je uopšte sadržao gradivo o evoluciji; a jednom kada je to počelo da se menja, mnoge države su na to odgovorile uvodeći zakone koji su u potpunosti zabranjivali podučavanje o evoluciji. Antievolucionistički Batlerov zakon u Tenesiju je 1925. doveo do prve zakonske bitke oko kreacionizma i evolucije u školama – čuvenog slučaja *Scopes*. Slični evolucionistički zakoni ostali su na snazi sve do 1968,

kada su oboreni odlukom Vrhovnog suda. Kreacionisti su sedamdesetih isprva uzvratili donošenjem državnih zakona kojima se daje “jednak značaj” biblijskoj priči o stvaranju. Pošto su ovi zakoni bili oboreni osamdesetih, kreacionistički aktivisti su se okrenuli drugim taktikama, donoseći zakone koji su zahtevali, na primer, da se pre časova biologije na kojima se pokrivalo gradivo iz evolucije, čitaju “napomene”. Tako će, na primer,^I učenici državnih škola u Alabami u svojim udžbenicima biologije naići na napomenu koja kaže:

“Ovaj udžbenik razmatra evoluciju, kontroverznu teoriju koju neki naučnici predstavljaju kao naučno objašnjenje porekla živih bića, poput biljaka, životinja i ljudi. Nijedno ljudsko biće nije bilo prisutno u trenutku kada je život na Zemlji nastao. Stoga, svaku tvrdnju o poreklu života treba smatrati teorijom, a ne činjenicom.”

130 U drugim državama, kreacionistički “pokriveni kandidati” u lokalnim školskim odborima i državnim odborima za obrazovanje, javno su zastupali obrazovnu politiku “povratka na osnove”, ali su zatim radili na tome da promene standarde naučnog kurikulumu, tako da ovaj uključuje i kreacionizam ili da se iz njega izbaci evolucionistička komponenta, uprkos tome što je evolucija osnovna za biološku nauku. Neki idu i dalje od toga i zahtevaju da se predstave i “dokazi protiv evolucije” ili “alternativne analize dokaza”. Neki nastavnici prosto ignorišu zakon i nastavljaju da izlažu svoja kreacionistička gledišta, na primer o “inteligentnom dizajnu”. Ovi i slični primeri kreacionističkog aktivizma u državnim školama drže ovu instituciju u središtu kontroverze.

(b) *Vrste kreacionizma*. Sledeći element koji moramo razmotriti jeste sam pojam kreacionizma. Ako bi se kreacionizam zaista predavao u školama, šta bi to podrazumevalo? Generalno gledano, kreacionizam je odbacivanje evolucije u korist nekog oblika posebnog stvaranja, ali moramo uočiti da postoje brojna različita i konkurentna gledišta koja spadaju pod ovaj pojam.

Najuobičajeniji oblik “kreacionističke nauke” poznat je pod nazivom “kreacionizam mlade Zemlje” (Young Earth Creationism – YEC). U zakonu koji

I U trenutku u kojem prepravljam ovaj članak, u decembru 1999, ovakve napomene se ponovo pojavljuju na vestima, jer je Komitet za udžbenike države Oklahoma, popunjen brojnim religioznim konzervativcima, upravo propisao da izdavači koji žele da sarađuju sa državom moraju uključiti napomene poput one iz Alabame u svaki udžbenik koji se bavi evolucijom.

je donesen u Arkanzasu 1982, kreacionisti su predložili nacrt onoga što bi želeli da se predaje u školi:

“(1) Iznenadno stvaranje univerzuma, energije i života, ni iz čega; (2) Nedostatnost mutacije i prirodne selekcije za razvoj svih živih vrsta od jednog organizma; (3) Promene samo unutar unapred određenih granica prvobitno stvorenih vrsta biljaka i životinja; (4) Odvojeno poreklo ljudi i majmuna; (5) Katastrofističko objašnjenje geologije Zemlje, koje uključuje pojavu svetskog potopa; i (6) Relativno skorašnji nastanak Zemlje i živih vrsta.” (La Follette 1983, str. 16)

Potpuniji pregled može se naći u Aubrey (1998 [1980]). Važno je takođe razumeti da se kreacionizam ne iscrpljuje u odbacivanju biološke evolucije, iako je ovo osnovna teza koja je bila predmet javne kontroverze. Kao što se da videti iz gore navedenog spiska, i kao što sam pokazao na drugom mestu (Pennock 1999, pog. 1), kreacionizam takođe odbacuje i naučne zaključke antropologije, arheologije, astronomije, hemije, geologije, lingvistike, fizike, psihologije, optike itd. Na primer, kada su 1999. kreacionisti iz Kanzaškog državnog odbora za obrazovanje uklonili sve reference na evoluciju iz naučnog kurikulumu ove države, uklonili su i tektoniku ploča, geološku hronologiju, kosmologiju Velikog praska i svako pominjanje drevnog perioda Zemlje.

131

Moramo takođe biti svesni da danas postoji mnoštvo podela među kreacionistima. Neslaganja oko detalja hrišćanske teologije, delimično prihvatanje naučnih gledišta i različite političke strategije doveli su do nastanka brojnih frakcija koje podrivaju različite elemente standardnog gledišta. Kreacionisti stare zemlje, na primer, ne insistiraju na tome da je Zemlja stara samo šest do deset hiljada godina i prihvataju nešto slično naučnoj hronologiji. Jedan broj kreacionista sumnja da se desio jedan, katastrofični svetski potop i umesto toga smatraju da je biblijski potop bio lokalna mediteranska pojava, ili ako i jeste bio svetski, da je bio “blag”, a ne katastrofičan. Broj pristalica kreacionizma mlade Zemlje daleko nadmašuje pripadnike drugih frakcija, ali je važno uvideti da kreacionizam nije monolitan pokret.

Iako su tradicionalni kreacionisti i dalje politički i obrazovno najaktivniji, kreacionizam je devedesetih godina prošlog veka prošao kroz važnu evoluciju, na čijem početku stoji knjiga *Darvin na sudu* Filipa Džonsona. Džonson, inače profesor na Berkliju, ne zastupa, ali ni ne poriče gledište mlade Zemlje, već umesto toga tvrdi da kreacionizam treba razumeti kao verovanje u proces stvaranja u opštijem smislu. Ljudi su kreacionisti, po Džonsonovoj definiciji, “ako veruju da je natprirodni stvo-

ritelj ne samo inicirao ovaj proces, već da ga u nekom bitnom smislu *kontrolirše* kako bi ostvario neku svrhu" (Johnson 1991, str. 4). Umesto da govori o "kreacionističkoj nauci", Džonson i njemu slični novi kreacionisti svoje gledište zovu "teorijom inteligentnog dizajna" i zastupaju "teističku nauku". Kreacionisti inteligentnog dizajna uključuju i kreacioniste mlade i stare Zemlje, ali oni uglavnom ne otkrivaju svoje posebne privrženosti i govore samo o generičkoj tezi "pukog stvaranja". Kao i drugi kreacionisti, oni se protive prilagođavanju svojih gledišta teoriji evolucije i ovu smatraju fundamentalno nepomirljivom sa hrišćanskim teizmom. U drugom smislu, međutim, oni idu dalje od kreacionističke nauke, odbacujući naučnu metodologiju i tvrdeći da se i sam naučni naturalizam mora odbaciti i zameniti teističkom naukom (mada ne objašnjavaju metode ove nauke).

Iako su se nastavi evolucije u školama najaktivnije suprotstavljali fundamentalisti i evangelistički hrišćani, naročito zastupnici mlade Zemlje, ne možemo ispravno vrednovati ovo pitanje ako ne uzmemo u obzir i nehrišćanska kreacionistička gledišta. Zastupnici ovih gledišta uglavnom nisu bili tako politički aktivni u SAD-u, tako da nisu privukli pažnju javnosti u jednakoj meri. Nemoguće je napraviti čak i najelementarniji pregled ovih brojnih gledišta, ali ću pomenuti dva nedavna slučaja koji su dospeli u vesti.

132

U Kenevik u državi Vašington otkriće fosila ljudskog skeleta nađenog 1996. pokrenulo je veliku pravnu bitku između nauke i religije. Koalicija severozapadnih Indijanaca polagala je pravo na ove kosti stare preko devet hiljada godina i želela je da se one što pre sahrane. Međutim, struktura lobanje ukazivala je pre na kavkasko nego na indijansko poreklo, tako da su naučnici postavili pitanje da li se zaista radi o plemenskom pretku i predložili dalju analizu kojom bi se moglo otkriti više o ranoj ljudskoj istoriji ovih predela. Arman Minthorn iz oregonskog plemena Umatila izjavio je da njegov narod nije zainteresovan za gledište ovih naučnika: "Mi već znamo svoju istoriju. Nju su nam kroz predanje preneli naši preci i ona je sadržana u našim religijskim praksama." A njihova istorija kaže da ih je njihov bog stvorio upravo na tom mestu. Mnoga plemena američkih Indijanaca imaju priče o svom poreklu koje su, bar na prvi pogled, u sukobu sa teorijom evolucije i drugim naučnim otkrićima. (U delovima severne Kanade formirana je i koalicija indijanskih starosedelaca i hrišćanskih kreacionista, koja se suprotstavlja nastavi evolucije u školama. Ovo savezništvo je, naravno, nelagodno, jer se pomenute grupe ne slažu oko toga kojom bi pričom o stvaranju trebalo zameniti teoriju evolucije.) U kontroverznoj okolini oko skeleta iz Kenevika uključene su i religijske grupe poput Narodnog sabora Asatru, stare norveške paganske grupe. Pripadnici ove prethrišćanske vere obožavaju skandinavске bogove i boginje iz vikinškog doba i veruju da su njihovi preci bili prvi

stanovnici ove oblasti. Oni očekuju da će naučna analiza lobanje potvrditi njihovu tezu o prvenstvu, iako bi ih njihova ostala religijska uverenja svakako dovela u sukob sa drugim aspektima ovog naučnog otkrića.

Još jedno religijsko antievolucionističko gledište dospelo je u vesti 1995, kada je televizijska stanica NBC emitovala program pod imenom *Misteriozno poreklo čoveka*, u kojem se tvrdilo da su otkriveni naučni dokazi da su ljudska bića postojala i pre više desetina miliona godina. Kreacionisti su isprva bili oduševljeni ovim poricanjem evolucije emitovanim u udarnom terminu, ali su ubrzo povukli svoju podršku kada su saznali da je program bio zasnovan na knjizi *Žabranjena arheologija* (Cremo&Thompson 1993), u kojoj se izlažu navodno naučni dokazi za poziciju koja odslikava hinduističko gledište o stvaranju i reinkarnaciji.

Konačno, pomenuću još jedan tip gledišta koje je relevantno za ovu kontroverzu. Raelijanski pokret, koji je nastao u Francuskoj sedamdesetih godina prošlog veka, naziva sebe “naučnom religijom”. Raelijanci odbacuju evoluciju i veruju da je život na Zemlji nastao kao rezultat svrhovitog, inteligentnog dizajna, ali oni isto tako odbacuju i kreacionizam, u smislu da ne veruju da je stvoritelj bio natprirodno biće. Umesto toga, oni veruju da je život na Zemlji rezultat vanzemaljskog genetskog inženjeringa. Osnivač Raelijanskog pokreta Klod Vorion tvrdi da ovo zna jer su mu istinu otkrili vanzemaljaci, koji su ga postavili za vodiča našeg doba. Nekih sedamdeset hiljada pristalica širom sveta, uključujući i SAD, dele ovu njegovu veru.

133

Kada razmatramo da li treba predavati kreacionizam u školama, moramo uvek imati na umu da sva ova antievolucionistička stanovišta treba uključiti u nastavu kao “alternativne teorije”.

(c) *Kako predavati?* Treći element ovog pitanja koji zahteva preliminarnu diskusiju, tiče se vrste predmeta na kojem će se predavati kreacionizam i načina na koji će se to činiti.

Pitanje se dramatično menja ako bismo, na primer, predavali različite oblike kreacionizma na časovima uporedne religije. Ustav ne zabranjuje diskusiju o religiji na predmetu ove vrste. Mogli bismo da zamislimo predmet koji bi predstavljao pregled raznolikih gledišta na stvaranje iz različitih religija, i mogli bi se ponuditi dobri argumenti u korist tvrdnje da takav predmet služi korisnoj obrazovnoj svrsi, negujući poštovanje prema američkoj i globalnoj kulturnoj raznolikosti. Mnogi protivnici predavanja kreacionizma u školama bili bi spremni na kompromis ako bi se ova tema obrađivala u okviru ovako koncipiranog predmeta. Kontroverza nastaje pre svega zato što kreacionisti insistiraju da se njihova gledišta uključe u naučni kurikulum, kao zamena za teoriju evolucije ili kao njena podjednako važna alternativa.

Štaviše, kreacionisti žele da evolucija bude raskrinkana kao lažni model. Kreacionistički udžbenici koji se koriste u fundamentalističkim školama, često idu dalje od toga i tvrde da je evolucija pored toga još i zlo gledište, koje promovišu ateistički naučnici u nameri da odvuču ljude od boga. Udžbenici koji se predlažu za upotrebu u državnim školama, međutim, klone se propovedanja o zlu evolucije. Uobičajeni kreacionistički predlozi slede ono što je poznato kao “dualni model”, u kojem se “dve teorije” predstavljaju i suprotstavljaju jedna drugoj. Arkanzaški zakon o “uravnoteženom tretmanu” zahtevao je od škola da se podjednako bave “kreacionističkom naukom” i “evolucionističkom naukom”. Pošto su svi takvi zakoni proglašeni neustavnim, kreacionisti danas pokušavaju da obrazlože zašto bi na časovima nauke trebalo jednostavno predstaviti “alternativne teorije” drugačije od naučnog gledišta. U praksi, međutim, predlozi su suštinski nepromenjeni. Na primer, udžbenik *Opandama i ljudima* (Davis&Kenyon 1993), koji predstavlja do danas najpažljivije sastavljen kreacionistički proizvod tog tipa, zasniva se na problematičnom okviru u kojem ima mesta samo za dve teorije biološkog porekla, prirodnu evoluciju i inteligentni dizajn, dok se sva ostala gledišta zapostavljaju. Termini su se promenili, ali je problematična strategija ostala ista: za teoriju evolucije se tvrdi da je puna rupa, tako da kreacionizam ostaje kao jedina alternativa. Učenicima se kaže da će im ovaj udžbenik omogućiti ono što nije nijedan do sada, naime, da sami odluče koja je teorija tačna. Naravno, karte su unapred nameštene tako da izgleda da evolucija gubi po svakom pitanju.

Međutim, o tome kako bi se kreacionizam predavao u školama ako bi to bilo dopušteno, ne može se suditi samo na osnovu udžbenika, pošto se oni trenutno pišu više sa političkim nego sa pedagoškim svrhama, kako bi se predstavilo nevino lice ovog pokreta. (*Pande*, na primer, koje se nude kao tekst iz biologije, sadrže dugačak odeljak sa filozofskim argumentima o tome zašto inteligentni dizajn ne bi trebalo diskvalifikovati kao naučnu hipotezu i zašto on navodno nije u suprotnosti sa sudskim presudama po kojima je nastava kreacionizma u državnim školama protivustavna. To baš i nije uobičajeno za jedan srednjoškolski udžbenik.) Realističniji osećaj o onome što bi se moglo desiti u učionicama dobićemo ako pogledamo slučajeve u kojima su nastavnici nastavili da predaju kreacionizam uprkos zakonu koji to zabranjuje. Da dam samo jedan reprezentativan primer: u srednjoj školi u Hari, predgrađu Oklahoma Sitija, nastavnik je oduzeo učenicima udžbenike i podelio im kreacionističke materijale u kojima je pisalo da osoba koja veruje u evoluciju ne može verovati u boga (RNSCE 1998).

Konačno, ukazao bih na još jedan način na koji se kreacionizam može predavati u školama, a koji dosad nije bio razmatran u literaturi: kreacionistič-

ka gledišta se mogu predavati kao ilustracije za to kako se *ne treba* baviti naukom. Mogu se predstaviti konkretni kreacionistički stavovi, a zatim preispitati dokazi, pokazujući kako su naučnici uvideli da su ovi stavovi pogrešni. Pod uslovom da se klonimo ekstrema, ovo bi mogla biti korisna obrazovna vežba, u tom smislu što bi razmatranje nekih od mnoštva grešaka takozvane “kreacionističke nauke” ili “inteligentnog dizajna” moglo pomoći učenicima da nauče kako se zaista treba baviti naukom. Kako je istakao Džon Džui, naučno obrazovanje neće biti uspešno ako se svede na recitovanje i memorisanje naučnih činjenica (Dewey 1964 [1910], 1964 [1938], str. 19). Dobro naučno podučavanje podrazumeva podučavanje metodima naučnog rezonovanja, i kritičko razmatranje kreacionizma bi moglo poslužiti upravo toj svrsi. Ako bi sudovi dopustili predavanje kreacionizma u školama, ovaj kritički pristup bi mogao postati uobičajena obrazovna vežba na mnogim časovima nauke. Zapravo, ovo je jedini intelektualno odgovaran način na koji bi se kreacionizmu moglo pristupiti na časovima nauke.

Ubrzo ću se vratiti na neka od ovih pitanja, ali sada kada smo odredili fokus naše rasprave, okrenuću se relevantnim argumentima, počevši sa pravnim rezonovanjem na osnovu kojeg je kreacionizam isključen iz državnih škola.

PRAVNI ARGUMENTI

135

Pošto smo se fokusirali na državne škole u SAD-u, pravni argumenti koji se tiču nastave kreacionizma bili su i ostaju politički i praktično važni. Obe strane u pravnoj debati su tvrdile da je ovo pre svega ustavno pitanje, a neki zastupnici nastave kreacionizma su tvrdili da ona treba da bude zaštićena Prvim amandmanom, tačnije njegovom klauzulom o slobodi veroispovesti. Protivnici odgovaraju da kreacionistima niko ne brani da upražnjavaju svoja verovanja u svojim crkvama, domovima i privatnim školama, ali da bi predavanje kreacionizma u državnim školama bilo u suprotnosti s onom klauzulom Prvog amandmana kojom se zabranjuje uspostavljanje državne religije. U dugačkoj seriji slučajeva, sudovi su konzistentno donosili presude kojima se odbacuju antievolucionistički argumenti.

Antievolucionistički zakoni su oboreni na Vrhovnom sudu SAD 1968, u slučaju *Epperson v. Arkansas*, na osnovu činjenica da Ustav ne dopušta jednoj federalnoj državi da kroji obrazovne zahteve po principima bilo koje konkretne religijske sekte ili doktrine. Kasnije presude su pomogle da se definišu granice ove prve odluke. U slučaju iz 1981. jedan roditelj je tužio državu Kaliforniju, tvrdeći da se nastavom evolucije ugrožava sloboda veroispovesti njegove dece i njega samog. Vrhovni sud u Sakramentu je presudio (slučaj *Segraves v. California*) da predavanje evolucije ne ugrožava slobodu veroispovesti, i da antidogmatska

polisa Odbora za školstvo – u kojoj piše da tvrdnje o poreklu treba prezentovati nedogmatski, i da rasprava na času treba da naglasi da se naučna objašnjenja fokusiraju na način na koji se stvari dešavaju, a ne na prve uzroke – predstavlja odgovarajući kompromis između državnog naučnog programa i individualnog religijskog uverenja.

Zatim su kreacionisti nastupili sa stanovišta da njihovo gledište *ne treba* isključiti na osnovu razdvajanja crkve i države, pošto ono nije religija nego nauka. Arkanzas je doneo zakon koji zahteva “uravnoteženi tretman” onoga što se naziva “kreacionističkom naukom” i “evolucionističke nauke”. Sud je oborio ovaj zakon u slučaju *McLean v. Arkansas*, iz 1982, utvrdivši da kreacionistička nauka nije nauka, već je religijsko gledište.² Vrhovni sud SAD-a je došao do istog zaključka u slučaju *Edwards v. Aguillard*, iz 1987, oborivši “Kreacionistički zakon” države Luizijane, koji je uslovljavao nastavu evolucije obaveznom paralelnom nastavom kreacionizma. Sud je zaključio da je, zastupajući religijsko verovanje da je natprirodno biće stvorilo čovečanstvo, ovaj zakon nedopušteno propisao religijsku nastavu, te da se zabranom nastave evolucije ako ona nije praćena nastavom kreacionizma, podriiva sveobuhvatno naučno obrazovanje.

136 Sud je takođe odlučio, u slučaju iz 1994, *Peloza v. Capistrano School District*, da pravo nastavnika na slobodu veroispovesti nije ugroženo zahtevom školskog okruga da se evolucija predaje na časovima biologije, tako odbacujući kreacionističku tvrdnju da je “evolucionizam” religija. U drugom nedavnom slučaju, *Freiler v. Tangipahoa Parish Board of Education*, iz 1997, sud je oborio meru kojom se propisivalo da nastavnici naglas pročitaju napomenu svaki put kada govore o evoluciji, zaključivši da se predlozi za izmenu kurikuluma u terminima “inteligentnog dizajna”, sa pravnog gledišta, ne razlikuju od ranijih predloga za predavanje “kreacionističke nauke”.

Međutim, kada razmatramo pitanje šta treba uraditi a šta ne, ne možemo se zadovoljiti samo legalističkim odgovorima, ako ni zbog čega drugog, a ono zato što postoje etičke dužnosti koje od nas zahtevaju više od onoga što propisuje zakon. Takođe, moramo uvek razmotriti mogućnost da je postojeći zakon nepravedan ili nerazborit. U narednim odeljcima, razmotriću nekoliko drugih vrsta argumenata koji su tiču ovih pitanja.

2 Po ovom pitanju, sud se oslanjao na veštačenje teologa i filozofa. Za teološke i filozofske perspektive dva veštaka na suđenju, videti Gilkey (1985) i Ruse (1988), a dobar izvor je takođe i Kitcher (1982). Za nedavne filozofske rasprave na tu temu, vidi Smith et al. (1995) i Reisch (1998).

VANPRAVNI KREACIONISTIČKI ARGUMENTI

Agitujući za uvođenje svojih gledišta u škole, kreacionisti najčešće tvrde da su i same sudske presude nepravedne na ovaj ili onaj način, pozivajući se na šačicu argumenata zasnovanih na pravičnosti, većinskom principu, roditeljskim pravima, akademskoj slobodi i cenzuri. Ukratko ću predstaviti ove argumente u obliku koji je izneo kreacionistički advokat Vendel Bird i odgovoriti na njih. Bird je kreirao pravnu strategiju iz ranih osamdesetih, koja je kreacionizam predstavljala kao nauku. On je zastupao kreacionističku stranu u slučaju *Edwards v. Aguillard* u kojem je Vrhovni sud oborio zakone koji su bili zasnovani na ovoj strategiji. Posle tog poraza, Bird retko govori o “kreacionističkoj nauci” i umesto toga koristi termin “teorija iznenadnog nastanka”. Birdovi argumenti su reprezentativni za glavne kreacionističke argumente i nisu svojstveni samo njegovoj poziciji. Većinu tih argumenata je ranije već koristio Vilijam Dženings Brajan, u svom antievolucionističkom pohodu koji je doveo do slučaja *Scopes*.

Bez sumnje najčešći kreacionistički argument zasniva se na tvrdnji da je *nepravično* isključiti njihova gledišta iz naučnog programa u državnim školama. Nije li pristrasno i jednostrano, kažu oni, predavati evoluciju, a u potpunosti izbaciti kreacionizam? Bird tvrdi da je “jedini pravičan pristup pustiti da deca čuju sve naučne informacije i da sama odluče”. Filip Džonson je još kategoričniji i tvrdi da je isključivanje kreacionizma ravno “diskriminaciji gledišta” (Johnson 1995, str. 33-34). Bird pokušava da ojača ovaj argument pozivajući se na *većinski princip*, pa kaže: “Činjenica je da, bez obzira na buku koja se stvorila oko ovog pitanja, većina Amerikanaca smatra da je nepravično predavati samo teoriju evolucije.” On citira statistike koje pokazuju da veliki broj Amerikanaca veruje da bi “naučnu teoriju stvaranja” trebalo predavati u školama naporedo sa evolucijom.³ Ovaj argument većine bio je osnovni element Brajanove pozicije: on se takođe pozivao na brojke koje se tiču onoga u šta Amerikanci veruju. Po Brajanu: “Školom treba da upravlja ruka koja je plaća” (Larson 1997, str. 44). Povezani argument uključuje navodna *prava roditelja* da određuju šta će njihova deca učiti u državnim školama. Ako bi se prihvatilo da roditelji zaista imaju takvo pravo, onda bi roditelj kreacionista mogao da traži da se u školi predaje i kreacionizam ili da se iz programa izbaci evolucija.

Kreacionisti se takođe pozivaju i na *akademsku slobodu*, koja se s pravom smatra osnovnom obrazovnom vrednošću. Bird kaže:

3 Anketno pitanje je bilo postavljeno pogrešno i pristrasno, a zasnivalo se na krivoj pretpostavci da postoji samo jedna teorija stvaranja i da je ta teorija naučna.

“Za mene, osnovno pitanje je akademska sloboda, jer niko ne pokušava da u školama ostavi samo teoriju stvaranja, a da izbací evoluciju. Naprotiv, upravo evolucionisti pokušavaju da isključe alternative, dok, većinom, brane ekskluzivnu nastavu evolucije.”

Ovaj način formulisanja argumenta je pomalo neiskren, jer su kreacionisti uistinu pokušavali da izbace evoluciju iz državnih škola i u tome su do pre nekoliko decenija bili veoma uspešni. Štaviše, kasnije su pokušavali da uslove nastavu evolucije nastavom kreacionizma, a i dalje nastavljaju da rade na umanjivanju i podrivanju mesta evolucije u naučnom programu. Bird je u pravu da naučni edukatori danas obično brane ekskluzivnu nastavu naučnog gledišta, što ga vodi do konačnog argumenta. Pominjući organizacije koje se protive nastavi kreacionizma, on zaključuje da se njihovo stanovište svodi na *cenzuru*:

“Oni imaju sasvim jasnu želju da zaštite ekskluzivnu nastavu evolucije i da isključe bilo kakvu nastavu naučne teorije stvaranja ili naučne teorije iznenadnog nastanka. Po mom mišljenju, to je cenzura.”

138 Bar na prvi pogled, treba se složiti da neke od ovih optužbi imaju jako emocionalno dejstvo na adresata. Niko ne želi da ga smatraju cenzorom ili nekim ko nepravilno diskriminiše jedno popularno gledište. Svakako je dužnost stručnjaka da ove optužbe shvate ozbiljno i pažljivo ih razmotre kako bi videli da li su one osnovane. Međutim, kada to učinimo, otkrivamo da se optužbe ili ne tiču ovog pitanja ili su za njega irelevantne.

Ideja prava roditelja da odluči šta će njegova deca učiti može na prvi pogled izgledati privlačno, ali roditelji u tipičnom slučaju nisu stručnjaci za konkretnu oblast i svakako nemaju pravo da od nastavnika zahtevaju da predaju nešto što je dokazano pogrešno. Jedna novija statistika je pokazala da 44 odsto ispitanika veruje u kreacionističko gledište da su “ljudska bića, u svom sadašnjem obliku, nastala pre deset hiljada godina”; ali, nebitno je što veliki broj Amerikanaca odbacuje naučne nalaze i ne veruje da se evolucija zaista desila.⁴ Statistike nisu bitne zato što

4 Broj od 44 odsto potiče iz ankete sprovedene u novembru 1997. Nije bilo statistički bitnije promene u procentu Amerikanaca koji prihvataju kreacionističko gledište od 1982 (45 odsto), kada je Galup počeo da prati verovanja o ljudskom poreklu. Društvena, politička i demografska analiza rezultata ankete pokazala je da su “najskloniji da veruju u *kreacionističku verziju* stariji Amerikanci, manje obrazovani, južnjaci, politički konzervativci (nova reli-

se o empirijskim činjenicama ne odlučuje po većinskom principu. Niti je pak “nepravično” predavati ono što je istinito, čak iako mnogi ljudi to ne žele da čuju. Niti je tačno da škole “cenzurišu” kreacionizam; one samo, s punim pravom, izostavljaju ono čemu nije mesto u naučnom kurikulumu.

Optužba da takva politika narušava akademsku slobodu ne može se lako odbaciti. Moglo bi se razložno posumnjati da akademska sloboda važi za državne osnovne i srednje škole na isti način kao što važi za visoko obrazovanje, ali na prvi pogled se čini da ne postoji dobar razlog da se ovo važno pravo dopusti univerzitet-skim profesorima, a uskrati predavačima na drugim obrazovnim nivoima. Međutim, akademska sloboda nije dozvola da svako predaje šta želi. U paketu s profesionalnom slobodom idu i posebne profesionalne odgovornosti, naročito one koje se tiču objektivnosti i intelektualnog poštenja. Ni “kreacionistička nauka” ni “intelligentni dizajn” (niti bilo koji od skorašnjih eufemizama za istu stvar) nisu stvarni niti ubedljivi učesnici u oblasti nauke i bilo bi neodgovorno i intelektualno nepošteno predavati ih kao da to jesu.⁵

U prošlom veku je situacija u nauci, u vezi sa poreklom vrsta, bila sasvim drugačija, ali danas se ne može iskreno tvrditi da su osnovne teze teorije evolucije naučno kontroverzne. Trenutno nema nikakvih “alternativnih teorija” koje naučnici uzimaju za ozbiljno, pošto dokazi govore protiv nekadašnjih konkurenata (uključujući i neke oblike kreacionizma koje su zastupali naučnici iz devetnaestog veka), a pri tom se akumuliraju dokazi u korist teorije evolucije. Nasuprot tvrdnjama kreacionista, evolucija nije “teorija u krizi” u bilo kom smislu tog pojma. To ne znači da ne postoje

139

gijska desnica?), biblijski literalisti i protestanti, naročito oni iz fundamentalističkih denominacija poput baptista” (Bishop 1998).

⁵ Iako je to verovatno očigledno, želeo bih eksplicitno da kažem da iznoseći ove argumente uzimam kao datost da je teorija evolucije istinita. Naravno, u standardnom naučnom smislu aproksimativne istine podložne reviziji; niko ne misli da je teorija evolucije kompletna ili da neke njene elemente ne treba modifikovati ako se pojave novi dokazi koji ih osporavaju. Kreacionizam je lažan u najosnovnijem smislu, jer, kakve god bile njegove pozitivne tvrdnje, on po definiciji odbacuje evoluciju. Većina konkretnih kreacionističkih tvrdnji o procesu nastanka kosmoloških, geoloških i bioloških fenomena (između ostalog) dokazano je lažna, ako pretpostavimo da se o ovim tvrdnjama može suditi na osnovu običnih naučnih sredstava i standarda. Bitno je, međutim, primetiti, da ja ne pretpostavljam da to znači da bog ne postoji; na opštije pitanje o tome da li je natriprodni dizajner stvorio svet, ne može se odgovoriti prosto pozivanjem na naučne metode. O nekim od dokaza za ove zaključke raspravljao sam na drugom mestu (Pennock 1999, pog. 2 i 3), i ovde se time neću baviti.

zanimljivi problemi koje tek treba rešiti, ali to je tačno za svaku nauku i takva pitanja su dovoljno kompleksna da njihovo razmatranje s pravom treba ostaviti za stručne skupove, naučne časopise i postdiplomske programe. Nerešena pitanja vrhunske nauke nalaze se daleko iznad nivoa gradiva koje ulazi u udžbenike srednjih škola. Ono što ulazi u ove udžbenike je dobro potvrđeno i naučno nije kontroverzno.

EPISTEMOLOŠKI ARGUMENTI

Naravno, kreacionisti odbijaju da prihvate dokaze koji podržavaju različite hipoteze teorije evolucije. Kako oni to vide, moramo se okrenuti otkrovenju da bismo odredili šta je apsolutno tačno, umesto da verujemo u “puke teorije” nauke. Osnovno pitanje, kako ga oni vide, glasi – čije istine treba predavati? Neka nam je bog u pomoći, kažu oni, ako ne učimo svoju decu božjoj istini. Filip Džonson je skicirao novu pravnu strategiju za ponovno uvođenje kreacionizma u javne škole, tvrdeći da je isključivanje religijske perspektive ravno “diskriminaciji gledišta”. Pozivajući se na *Lamb’s Chapel*, slučaj iz 1993, u kojem je sud utvrdio da škola ne može isključiti perspektivu evangelističkih hrišćana iz rasprave o porodičnim odnosima, Džonson zaključuje da je na isti način neprikladno isključiti razmatranje inteligentnog dizajna kada se na časovima nauke obrađuje tema biološkog porekla.

140

Prva i ključna problematična pretpostavka koja leži u osnovi ovog argumenta jeste to da su pitanja koja se tiču empirijskih činjenica stvar gledišta, tako da isključivanje nekog od ovih gledišta predstavlja “diskriminaciju”, u smislu subjektivne predrasude, a ne u smislu objektivne procene razlika. Ali postoji prava razlika između istinitog i lažnog, dobro potvrđenog i opovrgnutog, pa je svakako dobra stvar što nauka diskriminiše, to jest pravi razliku između istinitih i lažnih empirijskih hipoteza, a na osnovu empirijskih provera. I kreacionisti su takođe zainteresovani za istinu, ali oni veruju da već znaju šta je istina – to jest, kako kaže sam Džonson, šta je istina “sa velikim I”. Međutim, istine se ne mogu utvrditi drugačije nego odgovarajućim metodama, a kreacionisti obično nisu spremni da kažu koje su to njihove posebne metode, a još manje da demonstriraju njihovu pouzdanost.

Po drugoj problematičnoj pretpostavci ima smisla govoriti o “religijskom” ili “kreacionističkom” gledištu. Profesor Plantinga priznaje da istine moraju uvek biti utvrđivane opravdanim metodom, ali on tvrdi da se različite epistemološke pretpostavke mogu smatrati u odgovarajućem smislu osnovnim. Polazeći od toga, on se zalaže za ono što naziva “avgustinovskom naukom”, u kojoj naučnici sprovode svoja istraživanja na paralelnim epistemološkim putanjama. Hrišćani bi, kaže Plantinga, trebalo da se bave naukom polazeći od onoga što “hrišćani znaju” (Plantinga, 1997). Problem sa takvim pristupom je to što ima malo toga što bi hrišćani mogli nedvosmisleno da tvrde da znaju.

Među hrišćanima postoji neslaganje, ponekad i nasilno, oko toga šta oni navodno znaju. Sa eventualnim izuzetkom katolicizma, fundamentalističko hrišćanstvo možda predstavlja najširi konsenzus po ovom pitanju, pošto ono vodi poreklo iz serije publikacija sa početka dvadesetog veka, čija je eksplicitna svrha bila destilovanje “fundamenata” vere.

Ali već i naš kratak pregled kreacionističkih frakcija otkriva podele koje nastaju među fundamentalistima oko najsitnijih teoloških detalja. (Kreacionisti inteligentnog dizajna pokušavaju da prikriju ova neslaganja tako što se ne izjašnjavaju o detaljima i promovišu minimalnu pozitivnu tezu da bog stvara sa svrhom. Mada čak i ovo apstraktno formulisano gledište može posedovati religijsko značenje, ono je lišeno empirijskog sadržaja – ono se svakako ne suprotstavlja, niti se slaže sa bilo kojim specifičnim gledištem o teoriji evolucije – i ne nudi nikakav istraživački metod.) Problemi se eksponencijalno uvećavaju kada u nastavu uključimo i druge vrste kreacionizma – hinduistički, paganski, indijanski itd. – uzimajući u obzir ono što svaka od ovih religija smatra svojim odgovarajućim osnovnim verovanjima. Ako se te teološki perspektivističke epistemologije prihvate kao ravnopravne običnoj prirodnoj nauci, to će voditi balkanizaciji nauke, tako što će se posebna privatna otkrovenja koja jedna ili druga grupa tvrdi da “zna” sukobljavati jedna sa drugim bez ikakve nade u opšte rešenje.

141

Znanje koje treba usaditi u državnim školama nije to privatno ezoterično “znanje”, već opšte znanje – znanje koje stičemo na uobičajene, prirodne načine. Metodološka ograničenja koja nauka sebi nameće služe da obezbede upravo tu vrstu znanja, pa je stoga upravo naučno znanje prikladno za nastavu u državnim školama.⁶

ARGUMENTI ZASNOVANI NA SLOBODI VEROISPOVESTI

Posebna ustavna zaštita religijskih sloboda potrebna nam je dobrim delom i zato što su ezoterične religijske pretenzije na znanje drugačije vrste od zaključaka naučnog istraživanja. Iz toga sledi nekoliko dodatnih argumenata za isključivanje kreacionizma iz državnih škola.

Prema osnovnom razlogu koji se obično nudi protiv nastave kreacionizma takva nastava davala bi jednom religijskom gledištu neprikladno prvenstvo u odnosu na ostala. Moramo ispitati teološko tle iz kojeg je kreacionizam ponikao kako bismo videli zašto je to tako. U svojoj literaturi, kreacionisti nastupaju kao

6 Ranije sam razvio ovu poziciju u članku “Kreacionizam u naučnoj učionici: privatna vera protiv opšteg znanja”, koji sam izložio na Konferenciji za istraživanje vrednosti 1995. Argument razvijam u Pennock (1999, pog. 8) tako da ga neću razvijati i ovde.

branioci hrišćanske vere, dok se na neprijateljskoj strani nalaze sve sami bezbožni evolucionisti; ali u stvarnosti upravo su vernici najčešće u prvim redovima otpora nastavi kreacionizma u školama. Među onima koji su se suprotstavili arkanzaškom zakonu o “uravnoteženom tretmanu” nalazili su se i episkopalni, metodistički, prezbiterijanski, katolički i baptistički velikodostojnici, kao i nacionalne jevrejske organizacije. Iako kreacionisti pokušavaju da predstave svoja gledišta kao čisto naučna i religijski neutralna, druge religijske grupe se ne daju zavarati ovom maskom i sasvim razumljivo tvrde da bi obavezna nastava kreacionizma privilegovala jedno religijsko gledište u odnosu na ostala.

Neko bi mogao prigovoriti da se nepravilno privilegovanje jednog gledišta može izbeći uključivanjem *svih* religijskih gledišta u naučni kurikulum. Treba li onda da, sledeći kreacionističku pedagošku filozofiju, podučavamo svim ovim gledištima i dopustimo deci da odluče koje je od njih istinito? To baš i nije pametan plan, pošto bismo na taj način učionicu pretvorili u poprište teoloških sukoba, na kojem bi se različite religije borile jedne protiv drugih.

Kreacionisti i ostali konzervativni hrišćani često dovode u pitanje sudsku interpretaciju Ustava, koja je uspostavila “zid razdvajanja” između crkve i države, u slučaju *Everson v. Board of Education*, iz 1947. Međutim, zamisao uvođenja svih religija na čas nauke kako bismo videli koja će od njih pobediti bila bi u suprotnosti i sa originalnom namerom klauzule iz Prvog amandmana, kojom se zabranjuje uspostavljanje državne religije. Uticajni sudija Vrhovnog suda Džozef Stori napisao je da je glavni cilj ove klauzule bio ne samo da se spreči isključiva dominacija jedne religije već i da se “osujeti rivalitet između hrišćanskih sekta” (Larson 1989, str. 93). Religijski rivalitet, pa čak i religijski progoni, bili su i te kako uobičajeni u američkim kolonijama u vreme kada je teokratija bila norma i čini se da imamo dobrih razloga da budemo zahvalni na sekularizaciji države i ustavnoj normi religijske neutralnosti, zbog kojih je SAD u velikoj meri uspeo da izbegne nasilne međureligijske sukobe koji i dalje traju u mnogim delovima sveta. Na časovima uporedne religije, religijske razlike se mogu predstaviti i proučavati s punim uvažavanjem, ali na času nauke, čiji je smisao potraga za istinom kroz podvrgavanje različitih gledišta odlučujućim proverama, sukob bi se teško mogao izbeći.

Kreacionista i profesor prava Filip Džonson tvrdi da je opravdanje neutralnosti “postalo neubedljivo” (1995, str. 28) s obzirom na to da se nastava evolucije svodi na državnu promociju naturalizma, za koji on kaže da je postao “zvanična religija” Zapada. Ovo je samo varijacija na temu pritužbe koju kreacionisti iznose već decenijama, da je “evolucionizam” religija, ali ovaj argument je već bio testiran na sudu i došlo se do ispravnog zaključka da evolucija nije religija, baš kao što to

nije ni naučni naturalizam.⁷ Da je kojim slučajem sud odlučio drugačije, naučne organizacije bi mogle biti u iskušenju da traže poreske olakšice koje po zakonu sleđu verskim organizacijama, ali ih ne bi mogle prihvatiti čiste savesti.

Pomenuću još jedan razlog protiv uvođenja kreacionizma u škole, o kojem se do sada nije raspravljalo, a koji bi neki religiozni ljudi mogli smatrati ubedljivim, naime – uvođenje kreacionizma u škole nužno bi dovelo do podvrgavanja njihovih religijskih uverenja kritičkom razmatranju. Kreacionisti obično propovedaju da hrišćanstvo zavisi od istinitosti svake konkretne tvrdnje iz Biblije, u njenom doslovnom ili barem “jakom” smislu. Roditelji fundamentalističkih ili evangelističkih uverenja, koji su upoznati samo sa kreacionističkom literaturom (koja bez izuzetka opisuje evoluciju kao “samo teoriju”, očigledno pogrešnu svakome ko nije “zaslepljen naturalističkim predrasudama”), nemaju nikakvu predstavu o ogromnom broju dokaza koji podržavaju teoriju evolucije, niti o slabostima konkretnih kreacionističkih tvrdnji. Oni takođe ne uočavaju da su malobrojni “ateistički misionari”, da ih tako nazovemo, jednako kao i kreacionisti odlučni u nameri da se “kreacionistička hipoteza” uvrsti u nastavni program, jer su ubeđeni da bi paralelno razmatranje tvrdnji i dokaza uništilo naivnu veru učenika u religijsko gledište. Koliko znam, nastavnici koji predaju evoluciju trenutno se trude preko svake mere da izraze uvažavanje prema religijskim uverenjima svojih učenika i da ova uverenja ne osporavaju. Međutim, ako bi se nastavni program promenio, oni bi morali da raspravljaju o različitim hipotezama “stvaranja” i “dizajna” – hinduističkoj, indijanskoj, paganskoj, raelijanskoj, kao i mnoštvu hrišćanskih verzija – kao da su ove samo “alternativne teorije”, što znači da ne bi mogli izbeći direktnu konfrontaciju.⁸ Budući da smatramo da država ne treba da pomaže religiju, niti da

143

⁷ Već sam opovrgao Džonsonove tvrdnje o naučnom naturalizmu i pokazao kako je ovo metodološka a ne dogmatska pozicija u Pennock (1996), a argument sam elaborirao u Pennock (1999, pog. 4 i 6).

⁸ Kreacionisti žele da uključe samo sopstveno gledište, naravno. Oni su 1973. ubedili zakonodavstvo Tenesija da izglasa zakon koji zahteva da se u udžbenicima za državne škole da jednak prostor gledištu stvaranja i da se teorija evolucije eksplicitno okarakterise kao “samo teorija”, a ne naučna činjenica, a u zakon je bio uključen i amandman po kojem Biblija ne mora nositi tu napomenu i još jedan kojim se eksplicitno isključuje “podučavanje svih okultnih ili satanističkih verovanja o ljudskom poreklu”. U slučaju *Daniel v. Waters*, iz 1975, Savezni apelacioni sud je odmah oborio zakon kao “očigledno neustavan”, zaključivši da su suprotni argumenti “očigledno frivolni” i da ne zaslužuju da budu razmatrani. Sud je posebno ukazao na pomenute amandmane i primetio da nijedan zakon ne može dati prednost biblijskom gledištu o stvaranju nad “okultnim” gledištima (Larson 1989, str. 136).

joj šteti, ne bi bilo mudro otvoriti vrata za eksplicitno analiziranje i opovrgavanje religijskih ubeđenja dece u državnim školama.

OBRAZOVNI ARGUMENTI

U ovom odeljku ostavićemo sva ostala razmatranja po strani i naprosto se zapitati da li bi bila dobra obrazovna politika predavati kreacionizam, pod uslovom da ostali relevantni faktori nisu u igri. Kako bismo odgovorili na to pitanje, moramo prvo uopštenije razmotriti filozofiju obrazovanja.

Izbor onoga što će se predavati u državnim školama mora biti načinjen u svetlu ciljeva javnog obrazovanja. Uzimam kao datost da je jedan od ciljeva obrazovanja omogućiti učenicima da steknu realističnu sliku prirodnog sveta u kojem živimo. Drugi cilj je razvijanje veštine i građanske vrline koje će im biti neophodne kako bi društvo funkcionisalo na harmoničan način. Iako postoji nekoliko takvih zajedničkih svrha ka kojima stremi svako javno obrazovanje, konkretniji ciljevi će zavisiti, između ostalog, i od uzrasta učenika. Nema puno smisla, na primer, suočiti učenike sa gradivom koje je iznad njihovog nivoa razvoja. Takođe, moramo postaviti pitanje šta treba uključiti u nastavu jedne discipline. Šta bi trebalo uključiti u nastavu predmeta pod nazivom *nauka*? Konkretnije, da li kreacionizam spada u domen ovog predmet?

144

Ako razmišljamo o nauci u terminima skupa njenih zaključaka, onda je jasno da kreacionizam ne spada u njen domen. To što i kreacionizam i nauka imaju nešto da kažu na “temu porekla” nije dovoljno da bismo zaključili da kreacionistička gledišta treba da postanu deo naučnog gradiva. Posebne hipoteze kreacionističke nauke odavno je odbacila prirodna nauka pod pritiskom dokaza koji su se protiv njih nagomilali, a opšta teza da “bog stvara” nije hipoteza koju nauka uopšte razmatra, niti može o njoj išta reći. Neki naučnici uistinu raspravljaju o sopstvenim teološkim razmišljanjima – ponekad teističkim, a ponekad ateističkim – u svojim popularnim publikacijama, ali istraživanje na temu egzistencije ili mogućih aktivnosti i svrha tvorca naprosto se ne može naći u primarnoj naučnoj literaturi. Stoga je jedini odgovarajući način za bavljenje empirijskim tvrdnjama kreacionističke nauke u naučnom udžbeniku zabeležiti ih kao zanimljivu istorijsku belešku o hipotezama koje su davno odbacene.

Ali da se vratim na važnu Djuievu tvrdnju da predavati nauku na odgovarajući način znači predavati ne neki skup činjenica, nego jedan način mišljenja. Naučno obrazovanje koje se fokusira samo na naučne zaključke a izostavlja podučavanje naučnom metodu daje iskrivljenu sliku prirode naučnog istraživanja i ne uspeva da ispuni svoj osnovni zadatak – opremanje učenika najboljim veštinama za

funkcionisanje u prirodnom svetu. “Teistička nauka”, uprkos svom imenu, odbacuje naučnu metodologiju i stoga ne spada u domen ovog predmeta. “Kreacionistička nauka”, “teorija iznenadnog nastanka”, “teorija inteligentnog dizajna” i tako dalje predstavljaju kreacionistička kukavičja jaja koja bi trebalo da se provuku neopaženo, omogućavajući kreacionistima da steknu resurse (i kulturni prestiž) nauke i forum naučne učionice za promovisanje sopstvenih religijskih ciljeva.

Ne treba cepidlačiti oko terminologije, ali činjenica je da se ni zaključci ni metode kreacionizma ne mogu opravdano nazvati “naukom”. Granice disciplina možda nisu sasvim jasno definisane, niti treba očekivati da to budu, ali one se ipak razlikuju na osnovu karakterističnog poretka. Pojam “discipline” ima smisla jedino zato što se oni koji ih praktikuju moraju pridržavati izvesnih ograničenja – bili to presedani (uslovno) prihvaćenih zaključaka ili same procedure istraživanja.

Može li se kreacionizam predavati kao nešto drugo, a ne kao nauka? Ako bi “teistička nauka” dokazala svoju vrednost kao nezavisna disciplina, edukatori bi možda morali da razmotre da li bi imalo smisla da se ona uključi u nastavni program uzimajući u obzir ciljeve javnog obrazovanja. Istorijski gledano, teistička nauka je imala vekove na raspolaganju da se dokaže, ali su na kraju naučnici zaključili da im je njena hipoteza nepotrebna, a savremeni kreacionisti nemaju nikakvih novih argumenata za to da je teologija kraljica nauka. Kreacionisti inteligentnog dizajna zahtevaju da se uvaži činjenica da njihova istraživanja tek počinju i mole za strpljenje kada im se uputi pitanje o konkretnim rezultatima njihovog pristupa, ali trenutno nema nikakvih naznaka da će uspeti da razviju plodnu disciplinu. Nema nikakvog smisla praviti poseban predmet na kojem će se predavati disciplina koja još uvek ne postoji.

Činjenica da inteligentni dizajn i druge verzije kreacionizma nemaju ništa pozitivno da ponude objašnjava matricu na koju nailazimo u kreacionističkoj literaturi uopšte, kao i u predlozima kreacionističkih udžbenika (poput već pomenutog *O pandama i ljudima*); naime, oni se sastoje gotovo isključivo od isticanja navodnih eksplanatornih jazova u teoriji evolucije. “Kreacionistička teorija” ili “hipoteza dizajna” treba da pobedi za zelenim stolom. Kao što smo već videli, ta strategija dualnog modela se već pojavljivala u različitim oblicima, ali trenutno omiljena verzija je kreacionistički predlog da se to gledište predaje pod etiketom “kritičkog mišljenja”.

Kako smo već primetili, ima nečega u ideji razmatranja kontroverze između stvaranja i evolucije kao studije slučaja koji bi poslužio za razvijanje kritičkog mišljenja. Na univerzitetskom nivou, to može funkcionisati; ali postoji nekoliko praktičnih prepreka za implementaciju tog modela na nižim nivoima obrazovanja. Glavni problem je puka obimnost gradiva koje bi moralo da bude pokriveno. Ne-

ophodan je ceo jednosemestralni fakultetski kurs kako bi se učenici uveli u teoriju evolucije, a neophodno je i obezbediti im bar jednako toliko znanja o kontekstu, da bi oni bili u stanju da sami rasuđuju o dokazima. Takođe je upitno da li su učenici srednjih škola na odgovarajućem nivou kognitivnog razvoja da takva vežba može imati smisla. Čak i neki brucoši nisu dovoljno intelektualno zreli da započnu tu vrstu evaluativnog projekta.

Ali postoji jedan još važniji razlog protiv nastave kritičkog mišljenja kroz kritiku teorije evolucije. Kreacionisti su ideolozi koji unapred “znaju” šta je “apsolutno istinit” odgovor na pitanje porekla i žele da se kritičke alatke upotrebe protiv teorije evolucije, a ne protiv njihovog gledišta. Ali, intelektualno je nepošteno i profesionalno neodgovorno predavati naučne zaključke kao da su oni samo stvar ličnog mišljenja ili predstavljati kreacionistička gledišta o poreklu vrsta kao ravnopravna sa nalazima teorije evolucije.

146 Razmislimo o efektima prihvatanja programskog okvira koji predlažu kreacionisti: u takvom okviru ne bi samo evoluciona biologija bila predmet kritičkog razmatranja. Uzmimo, na primer, istoriju sveta. Postoje mnoge aktivističke grupe koje, iz religijskih, političkih ili drugih ideoloških razloga, propovedaju neku idiosinkratičnu verziju istorije koja nije u skladu sa nalazima istoričara. Ako prihvatimo kreacionistički predlog o evoluciji, onda bi isto tako trebalo da predstavimo alternativne teorije, dodamo napomene i damo jednako vreme “dokazima protiv” zaključaka istorijskog istraživanja, tako da učenici mogu sami da donesu sud. Na primer, kada budu učili o atentatu na predsednika Kenedija, mogli bismo da počnemo prikazujući film *JFK*, Olivera Stouna, a zatim da pređemo na razmatranje drugih teorija, poput one da je iza atentata stajao potpredsednik Džonson ili da je atentat organizovala CIA ili mafija. Kada budemo predavali o američkom sletanju na Mesec, verovatno bi trebalo da damo napomenu i s uvažavanjem razmotrimo gledišta onih koji veruju da je ceo ovaj događaj snimila vlast u tajnom holivudskom studiju kao deo detaljno isplanirane zavere. Kada budemo pričali o Drugom svetskom ratu, moraćemo da damo ravnopravni tretman onima koji smatraju da se Holokaust nikada nije desio, već je bio samo izmišljotina cionističke propagande kako bi se svet naveo da saoseća sa Jevrejima.⁹ Ali takva ideja “pravičnosti” i “uravnoteženosti” je apsurdna. Ona svakako nije razumna obrazovna filozofija.

⁹ Namerno pominjem ove primere teorije zavera. Kada se čita kreacionistička literatura, od Morisa do Džonsona, brzo se uočava upornost sa kojom kreacionisti opisuju naučnike kao zaverenike koji namerno zavode ljude da prihvate evoluciju kako bi oni mogli održati svoj kulturni autoritet, promovisati ateizam i širiti nemoral.

Nema razloga da budemo išta manje disciplinovani u podučavanju rezultatima pažljivog istraživanja istorije života na Zemlji nego što smo to u podučavanju istorije naše i drugih svetskih nacija. Kritičko mišljenje ne podrazumeva neselektivno mišljenje, već mišljenje vođeno dokazima i razumskim pravilima.

PLANTINGIN ROLSOVSKI ARGUMENT

U ovom, poslednjem odeljku, razmotriću argument koji je predložio Alvin Plantinga u radu pod nazivom “Evolucija i stvaranje: jedan skromni predlog”.¹⁰ Umesto da se direktno suoči sa pitanjem da li kreacionizam treba predavati u državnim školama, Plantinga polazi iz suprotnog smera i postavlja pitanje da li bi trebalo predavati *evoluciju*. Njegov centralni kontraargument protiv argumenta koje sam prethodno izneo ima važna preklapanja sa ranijim kreacionističkim argumentima zasnovanim na “nepravičnosti” i “pravima roditelja”. On povezuje ta dva argumenta, pozivajući se na Rolsov pojam pravde, i tvrdi da svaka strana u društvenom ugovoru ima osnovno pravo (OP) “da se njenoj deci ne predaju sveobuhvatna verovanja koja protivreče njenim sveobuhvatnim verovanjima”. Kada je Džonatan Svift izneo svoj “skromni predlog” da bi Irci trebalo da reše problem umiranja od gladi tako što će jesti sopstvenu decu, bilo je jasno da je u pitanju satira. Međutim, čini se da Plantinga želi da se OP shvati ozbiljno, iako bi njegovi efekti na obrazovanje dece bili otprilike isti kao i efekti Sviftovog predloga. Moja teza nije, kao što Plantinga pretpostavlja u svom radu, da nauka preteže nad OP. Ja uopšte ne prihvatam OP, niti bi to trebalo da učini bilo ko kome je stalo do pravde.

147

Plantinga obrazlaže OP na sledeći način: “Nastavnik ne može da predaje sve, pa čak ni više od jednog od sukobljenih skupova verovanja kao istinu; stoga bi bilo nepravično izabrati bilo koji od njih i predavati ga kao istinu.” Ali taj argument ima ozbiljnu manu: čak iako nema načina da svako od nas pojede celu pitu, iz toga ne sledi da nema pravičnog načina da se ona подели, pa čak ni da ne možemo celu pitu dati samo jednoj osobi. Plantinga se poziva na rolsovsku analizu pravde, ali ne opisuje razloge koji bi po njegovom mišljenju naveli slobodne i jednake osobe u Rolsovom prvobitnom položaju da izaberu takvo osnovno pravo. Moramo videti te razloge pre nego što se upustimo u vrednovanje pravednosti ovog predloga iz rolsovske perspekti-

¹⁰ Kao što sam već pomenuo, članak profesora Plantinge je bio komentar na moj članak, a bio je i pročitao na sastanku Društva za filozofiju obrazovanja 1998. Svi citati u ovom odeljku su iz pisane verzije tog članka, koji mi je profesor Plantinga ljubazno prosledio kako bih mogao napisati svoj odgovor.

ve.¹¹ Možda Plantinga smatra da bi opravdanje moglo da izgleda otprilike ovako: svako od nas zna da se ljudi mogu razilaziti u svojim “sveobuhvatnim verovanjima”, poput dubokih religijskih verovanja o bogu i božjim metodima stvaranja; ali iza vela neznanja ne možemo znati koje će biti naše gledište o tome, niti da li ćemo biti u poziciji da obezbedimo da se samo naša verovanja predaju u školi. Plantinga očigledno smatra da bi se u takvim uslovima racionalne osobe dogovorile da ustanove OP kao zaštitno sredstvo – pošto niko ne bi mogao biti siguran da će se predavati njegovo gledište, onda bi svako želeo barem pravo na to da se ne predaju ni stavovi suprotstavljeni njegovom gledištu. Drugim rečima, treba rezonovati na sledeći način: pošto bih mogao biti kreacionista kojem njegova epistemologija govori da pravo znanje dolazi samo iz Biblije i da je evolucija u suprotnosti sa božijom istinom, želeo bih pravo da se evolucija isključi iz škola kako bih zaštitio svoju decu od onoga što smatram zlim uticajem ove teorije. Ali takvo rezonovanje je svakako pogrešno. Racionalni delatnici se iz mnogih razloga nikada ne bi složili sa tim “pravilom izbegavanja” (gag rule) kao osnovnim pravom.

Prvo, ustanoviti takvo pravo značilo bi osakatiti nastavni program, izbacujući iz njega čak i najbolje potvrđene činjenice koje ugrožavaju bilo koji element bilo čijeg sveobuhvatnog verovanja. Kao što smo videli, sveobuhvatna verovanja kreacionista dovode ih u sukob ne samo sa činjenicama evolucione biologije, već i sa nalazima većine drugih nauka. Štaviše, zbog međusobne povezanosti naučnih teorija, protivljenje onome što može izgledati kao samo jedan, izolovani nalaz, nužno povlači i protivljenje mnogim drugim nalazima. Pri tom, kreacionisti nisu jedini koji bi se pozivali na OP; postoje hiljade interesnih grupa koje bi iskoristile isto pravo da zabrane podučavanje pojedinih činjenica ili čitavih predmeta na koje imaju prigovor. Ne moramo se mnogo truditi da pronađemo roditelje koji bi imali prigovor na podučavanje rasnoj jednakosti, činjenicama o reproduktivnom zdravlju, pa čak i o obliku Zemlje.¹² Samo bi potpune trivijalnosti uspele da izbegnu

¹¹ Po uticajnom Rolsovom gledištu, pravda je u pluralističkoj demokratiji funkcija pravičnosti, a pravičnost se razume u terminima pravičnih procedura (Rawls 1971). “Prvobitni položaj” je apstraktan prikaz takve procedure u kojem treba da zamislamo sebe kao racionalne osobe koje sklapaju ugovor da formiraju osnovne društvene institucije, a pri tom se nalazeći iza “vela neznanja” koji nam onemogućuje da unapred znamo poziciju koju ćemo zauzimati u tom društvu jednom kada ono bude konstituisano.

¹² Na osnovu biblijskog učenja, škole u Zajonu, u državi Ilinoj, otprilike u vreme slučaja *Scopes*, nisu odbacivale samo evoluciju nego i “modernu astronomiju” i njene “neverničke teorije” pokretne, okrugle Zemlje. Vidi Schadewald (1989) za opis toga kako je gledište ravne Zemlje opstalo u Zajonu sve do tridesetih godina prošlog veka, i kako i danas ima pristalica.

zabrani podučavanja koju nameće OP. Nijedna racionalna osoba se ne bi složila s takvom politikom.

Plantinga pokušava da izbegne ovaj zaključak predlogom da se gradivo predaje u hipotetičkom obliku. To jest, iako ne bismo mogli da predajemo bilo koji model stvaranja kao činjenicu, mogli bismo da predajemo svaki od njih kao izvod iz njihove specifične epistemičke osnove (EO). Po tom predlogu, nastavnik bi morao u nastavu da uključi spisak hipotetičkih sudova, tipa: “Ako pođemo od epistemičke osnove kreacionizma mlade Zemlje, onda je bog stvorio svet i ljudska bića pre deset hiljada godina”; “Ako pođemo od raelijanske epistemičke osnove, onda su vanzemaljci stvorili ljudska bića genetskim inženjeringom pre deset hiljada godina” i tako dalje. Ali ovde se javljaju slični problemi. Iako bi možda veći broj ljudi bio spreman da prihvati ovakvu hipotetičku nastavu, nema sumnje da bi značajan broj i dalje imao prigovor na to što su njihova deca izložena ovim idejama, čak i u hipotetičkom obliku. S druge strane, čak iako se nijedan roditelj ne bi pozvao na OP, racionalni delatnici bi ipak odbacili ovaj predlog zbog suprotnog problema – umesto da osakati nastavni program, on bi ga naduvao do neverovatnih razmera, jer bi nastavnici morali da predstave ogroman broj međusobno suprotstavljenih sveobuhvatnih verovanja zajedno sa konsekvencama koje iz njih slede i to bi morali da rade za sve osim za najtrivijalnije stvari.

149

Drugo, osoba iza vela neznanja ne može da se ograniči samo na razmatranje scenarija u kojem bi bila roditelj koji ne želi da se njegovo sveobuhvatno verovanje dovede u pitanje. Racionalna osoba bi takođe morala da razmotri i mogućnost da će biti dete koje odrasta u domu takvih roditelja. Nažalost, svi poznajemo roditelje koji su rasisti ili ideolozi, kao i one koji su prosto neznalice, skučenih pogleda na svet. Dobro obrazovanje može biti jedini prozor koji dete ima ka jasnoj slici sveta i otvorenoj budućnosti. Složiti se sa uvođenjem OP, značilo bi zatvoriti taj prozor. To bi nanelo ozbiljnu štetu deci ovakvih roditelja. Nanelo bi štetu i drugoj deci, jer bi bila lišena pristojnog obrazovanja, pošto bi državne škole bile prisiljene da izostave čak i najosnovnije naučne činjenice, samo zato što ih je *neko* našao uvredljivim za svoja privatna religijska ubeđenja. Zaista, teško je setiti se bilo koje bitne činjenice koja ne bi predstavljala problem ako prihvatimo Plantinginu tvrdnju da se svako može pozvati na OP. Sudeći o tom pitanju posle razmatranja gledišta roditelja i dece, racionalne osobe u Rolsovom prvobitnom položaju odbacile bi OP. Stoga školska politika koja ignoriše OP nije nepravedna, već je sam OP nepravedan.

Oko čega bi se onda složili racionalni delatnici? Složili bi se, verujem, oko sistema veoma sličnog ovom koji sada imamo, u skladu sa principom koji sam već pomenuo – razdvajanja javnog i privatnog. Takav sistem bi zahtevao da javne

institucije poput državnih škola ne podučavaju gledištima zasnovanim na “privatnim epistemologijama” poput specijalnog otkrovenja, jer se ne može racionalno suditi o takvim verovanjima za koja različite osobe tvrde da ih “znaju” naprosto “kao hrišćani”, kao hinduisti, kao raelijanci, kao pagani itd. Racionalni delatnici bi se složili oko osnovnog prava da se takva verovanja ispovedaju privatno, ali bi isto tako usvojili i zaštitnu meru koja zabranjuje državi da promoviše verovanja te vrste, čak i “uslovno”, kao u Plantinginom predlogu, pošto bi školama bilo nemoguće da predaju bezbroj privatnih gledišta ne favorizujući nijedno od njih. Umesto toga, racionalni delatnici bi zahtevali da se javne institucije ograniče na opšte znanje. U slučaju nastave o empirijskom svetu, ovo znači da bi se škole ograničile na naučni kurikulum i naučne nalaze – proverljive zaključke koji se mogu racionalno izvesti iz opažljivih dokaza i metodološke pretpostavke zakona prirode.

150 Iako iz ovih razloga ne možemo prihvatiti Plantingin glavni argument, možda bismo se oko nečega drugog mogli sa njim naći na pola puta. Iako se ne možemo složiti čak ni sa uslovnom nastavom kreacionizma, mogli bismo da se složimo da nauku (uključujući i teoriju evolucije) ne treba predavati dogmatski. Naučne istine nikada nisu više od aproksimacija i uvek dolaze uz veći ili manji nivo verovatnoće koji zavisi od njihove dokazne potpore. Iako može biti razumno predavati dobro potvrđene nalaze kao “živu” istinu, naučnici uvek moraju imati u vidu da čak i ovi nalazi mogu biti revidirani ako se pojave novi dokazi koji ih osporavaju; čak se ni “ustanovljene” istine ne mogu predstavljati kao apsolutne. Dobar nastavnik nauke će učenicima skrenuti pažnju na to. To nije isto što i “uslovno” podučavanje nauci, kao da njena epistemička osnova nije ni bolja ni gora od bilo koje privatne epistemologije; to je eksplicitno prihvatanje nekih osobina same naučne metodologije. Znajući racionalna ograničenja nauke, racionalna osoba će se složiti da je ne treba predstavljati kao nešto što ona nije. Nauka nije religija, niti je treba predavati kao religiju. Njeni nalazi su pouzdani, ali nisu dogma.¹³ Predavati nauku kao skup činjenica koje treba memorisati može izgledati kao katehizam, ali ako naučnom obrazovanju pristupimo na odgovarajući način, istovremeno podučavajući i njenim metodama istraživanja, dogmatizam neće predstavljati problem. Kreacionisti i ostali koji se drže nekih privatnih epistemologija mogu nastaviti da u svojim domovima i crkvama podučavaju o tome da čovek ne živi samo od hleba, ali bi bilo i razložno i pravedno složiti se da se u državnim školama treba držati jednostavnog i osnovnog jelovnika nauke.

¹³ Za opovrgavanje kreacionističke tvrdnje da nastava evolucije predstavlja indoktrinaciju, vidi Seigel (1984, str. 359–362).

ODGOVOR

Razmatrajući argumente, otkrili smo mnogo dobrih razloga protiv i vrlo malo dobrih razloga za uvođenje kreacionizma u škole. Na kraju, čini se jasnim da je pametnije ne uvoditi taj sukob u učionice. Da li predavati kreacionizam u državnim školama? Odgovor je – ne.

Naslov originala: Robert T. Pennock, “Should Creationism be Taught in the Public Schools?”, *Science & Education*, 11: 111-133, 2002.

REFERENCE

- Aubrey, Frank: 1998 (1980), ‘Yes, Virginia, There Is a Creation Model’, *Reports of the National Center for Science Education* 18(1), 6.
- Bishop, George: 1998, ‘What Americans Believe about Evolution and Religion: A Cross-National Perspective’, Paper read at 53rd Annual conference of the *American Association for Public Opinion Research*, at St. Louis, Missouri.
- Cremo, Michael A. & Thompson, Richard L.: 1993, *Forbidden Archeology: The Hidden History of the Human Race*, Govardhan Hill Publishing, Alachua, FL.
- Davis, Percival & Kenyon, Dean H.: 1993, *Of Pandas and People*, Houghton Publishing Co., Dallas, Texas.
- Dewey, John: 1964 (1910), ‘Science as Subject Matter and as Method’, in R.D. Archambault (ed.), *John Dewey on Education: Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dewey, John: 1964 (1938), ‘The Relation of Science and Philosophy as a Basis of Education’, in R. D. Archambault (ed.), *John Dewey on Education: Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago.
- Duvall, J. ed.: 1995, ‘School Board Tackles Creationism Debate’, *CNN Interactive (WWW)*, November 5.
- Gilkey, Langdon: 1985, *Creationism On Trial: Evolution and God at Little Rock*, Winston Press, Minneapolis, MN.
- Johnson, Phillip E.: 1991, *Darwin on Trial*, 1st edition. Regnery Gateway, Washington, D.C.
- Johnson, Phillip E.: 1995, *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law & Education*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- Kitcher, Philip: 1982, *Abusing Science: The Case Against Creationism*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- La Follette, Marcel Chotkowski, ed.: 1983, *Creationism, Science, and the Law: The Arkansas Case*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Larson, Edward J.: 1989, *Trial And Error: The American Controversy over Creation and Evolution*, Updated edition. Oxford University Press, New York and Oxford.

- Larson, Edward J.: 1997, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion*, Basic Books, New York, NY.
- Pennock, Robert T.: 1996, 'Naturalism, Evidence and Creationism: The Case of Phillip Johnson', *Biology and Philosophy* 11(4): 543–559.
- Pennock, Robert T.: 1999, *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Plantinga, Alvin: 1997, 'Methodological Naturalism?', *Perspectives on Science and Christian Faith* 49(3), 143–154.
- Plantinga, Alvin: 1998, 'Creation and Evolution: A Modest Proposal', neobjavljeni konferencijski članak.
- Rawls, John: 1971, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Reisch, George A.: 1998, 'Pluralism, Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience', *Philosophy of Science* 65, 333–348.
- Ruse, Michael, ed.: 1988, *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Prometheus Books, Buffalo, NY.
- Schadewald, Robert: 1989, 'The Earth was Flat in Zion', *Fate*, May, 70–79.
- Siegel, Harvey: 1984, 'The Response to Creationism', *Educational Studies* 15(4), 349–364.
- Smith, Mike U., Harvey Siegel & Joseph D. McInerney: 1995, 'Foundational Issues in Evolution Education', *Science & Education* 4, 23–40.

HUMANISTIKA U TRANZICIJI



Autori postera: grupa Škart

KOVAČICA,
14–17. JUL, 2016.

Grupa 484 i Fabrika knjiga organizovale su 2016. godine, kao i u oktobru 2014.¹ i julu 2015,² četvorodnevni seminar “Humanistika u tranziciji”, u Kovačici, od 14. do 17. jula. I ovaj put je namera bila da se studenti društvenih nauka i humanistike podstaknu na razmišljanje i istraživanje uloge obrazovanja i kulture u transformaciji društva.

Predavači i teme predavanja bili su:

14.07.2016. Biljana Đorđević
**Epistokratija obrazovanih ili
obrazovanje za demokratiju?**

Čak i sada kada je univerzalno prihvaćeno pravilo “jedan čovek jedan glas”, ljudi svakodnevno izražavaju intuicije da mudri treba da vladaju jer su mase iracionalne i ljudi neobrazovani. Pitanje ko su “mudri”, “obrazovani”, “visoko-kvalifikovani” nije neproblematično i zavisiće i od toga šta se razume kao znanje – da li eksperti imaju dodatnog uticaja u demokratskim institucijama i demokratskim procesima samo oko tehničkih/činjeničnih pitanja ili i oko etičkih/moralnih/političkih pitanja? Da bi odluka o nekom kompleksnom problemu bila demokratska, potrebno je da bude doneta na proceduralno fer način i da reši neki problem od javnog interesa. Epistokratija obrazovanih za tako nešto nije dovoljna, jer će informacije o potrebama ljudi i povratne informacije o tome da li je problem re-

1 O seminaru iz 2014, kao i o njegovoj predistoriji, te tekstove tada održanih predavanja, vidi u *Reč* 85 (2015), str. 135–194. Dostupno i na <http://www.fabrikaknjiga.co.rs/wp-content/uploads/2015/07/Rec-85-31-final.pdf>.

2 O seminaru iz 2015, kao i tekstove tada održanih predavanja, vidi u *Reč* 86 (2016), str. 77–144. Dostupno i na http://www.fabrikaknjiga.co.rs/wp-content/uploads/2016/08/Rec-2016_Final.pdf.

šen moći da se dobiju samo od građana koje karakteriše epistemička raznovrsnost. Tako učenje građana o tome kako da učestvuju u davanju informacija i povratnih informacija i demokratska reforma i samovladavina idu ruku podruku. Neophodno obrazovanje za građenje i očuvanje demokratije nije obrazovanje koje samo reprodukuje postojeći politički poredak već subjektivacijska koncepcija obrazovanja za demokratiju, odnosno obrazovanje koje se bavi pitanjem kako nastaje demokratski subjekt kroz angažman u nedeterminisanim političkim procesima jer demokratija *uvek prevazilazi poredak*.

15.07.2016. Branislav Dimitrijević

Vizuelno obrazovanje u doba paradigme slike

Dok je postalo opšte mesto da je danas 'paradigmu pisma' zamenila 'paradigma slike', u okviru našeg redovnog obrazovanja vizuelnoj kulturi se ne posvećuje gotovo nikakva pažnja. Ta situacija stvara semiotičku zakržljalogost i nemogućnost da se ideološki sadržaji posredovani slikama adekvatno prepoznaju i protumače. U najboljem slučaju slike se tumače kao analogne pismu, što one svakako nisu. Predavanje će se baviti načinima 'čitanja' vizuelnih predstava u kontekstu njihove tehnološke multiplikacije i ideološke manipulacije.

156

16.07.2016. Snježana Milivojević

Kritičko čitanje (novih) medija

Predavanje polazi od pretpostavke da su svi mediji jednom bili novi, ali da sa savremenom tehnološkom revolucijom nastaje nova 'medijska ekologija'. Digitalizacija, interent i mobilne platforme preoblikuju informacione potrebe i navike građana u umreženom društvu. Facebook, Netflix ili YouTube menjaju tradicionalni koncept 'informativnih medija' i novinarstva kao jednog od stubova demokratskog društva ('četvrti stub'). Razmotriće se kakav je značaj i kakve su moguće posledice ove 'krize', ili čak 'smrti novinarstva', na građanski angažman i savremenu demokratiju. Razgovaraće se i o uspešnosti medijske tranzicije, izgradnji medijskih institucija, politika i sistema koji obezbeđuju da se medijske kuće nastale u analogno doba uspešno transformišu u digitalnoj eri.

17.07.2016. Ana Kolarić

Sukob i (neformalno) obrazovanje: Dora Marsden i "slobodna žena"

Na primeru Dore Marsden (1882-1960) i njenog časopisa, govoriće se o značaju sukoba i rasprave u obrazovne svrhe (Apple, Graff), te u javnom prostoru uopšte. Godine 1911. Dora Marsden, zajedno sa Meri Gotrop, pokreće časopis *The Freewo-*

man. *A Weekly Feminist Review*. Za manje od godinu dana ovaj časopis je postao mesto žive rasprave o brojnim važnim feminističkim pitanjima: od toga šta čini slobodnu ženu, preko analize i kritike prihvaćenih modela moralnosti i seksualnosti, opisa društvenih i ekonomskih problema sa kojima se žene svakodnevno suočavaju, do kritičkih priloga u kojima se razmatralo žensko stvaralaštvo, kao i reprezentacije žena u umetnosti i književnosti. Časopis se ugasio već 1912. Kao urednica, Dora Marsden je pravila prostor u kome su drugi mogli da praktikuju svoju slobodu. To je bio i obrazovni prostor: rasprava i sukob bili su sredstva za formiranje i negovanje autora i autorki koji slobodno misle.

Kratke biografije predavača:

Biljana Đorđević je asistentkinja na Fakultetu političkih nauka na grupi političko-teorijskih predmeta. Pored Fakulteta političkih nauka gde je trenutno na doktorskim studijama, studirala je i na Odeljenju za politiku i međunarodne odnose Univerziteta u Oksfordu. Njena istraživačka interesovanja su savremene teorije demokratije, teorije građanstva i studije migracija.

Branislav Dimitrijević je profesor istorije i teorije umetnosti na Visokoj školi za likovnu i primenjenu umetnost u Beogradu. Piše o umetničkim i političkim teorijama i praksama, a posebno se bavi jugoslovenskim socijalističkim periodom. Bio je kustos velikog broja izložbi savremene umetnosti (npr. Gud Lajf, 52. Oktobarski salon, Beograd, 2012; No Network, Atomiški bunker, Konjic, 2011; i dr.) i autor je niza knjiga i umetničkih kataloga među kojima su: *O normalnosti: Umetnost u Srbiji 1989-2001*; *Protiv umetnosti: Goran Đorđević – Kopije*; itd.

157

Snježana Milivojević je profesorka javnog mnjenja i medijskih studija na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu. Koautorka je knjige *Ekranizacija izbora*, autorka studija *Media Monitoring Manual* i *Televizija u Evropi – Srbija*, kao i velikog broja istraživačkih projekata iz oblasti medija i komunikacija. Oblasti naučnog i istraživačkog interesovanja su joj politička komunikacija, javno mnjenje, medijska politika, te mediji i politike sećanja. Predavala je na više evropskih i američkih univerziteta. Godine 2015. objavila je knjigu *Mediji, ideologija i kultura*.

Ana Kolarić magistrirala je u oblasti *Ženske studije i studije roda u Evropi*, na odseku za Studije roda na Centralnoevropskom univerzitetu u Budimpešti i na odseku za Studije roda na Fakultetu humanistike Univerziteta u Utrehtu. Odbranila je master tezu pod nazivom “Gender and ethnic stereotypes in Serbian language and literature

textbooks from elementary schools in the 2000s”. Od 2010. godine radi kao asistentkinja na odseku za Opštu književnost i teoriju književnosti Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Od 2011. članica je istraživačkog projekta *Knjiženstvo: teorija i istorija ženske književnosti na srpskom jeziku do 1915*. Godine 2015. odbranila je doktorsku tezu pod naslovom “Rod, književnost i modernost u periodici s početka 20. veka: *Žena* (1911-1914) i *The Freewoman* (1911-1912)”.

Sadržaj i program seminara osmislili su Dejan Ilić, Biljana Đorđević, Ana Kolarić i Robert Kozma (Grupa 484), koji je, zajedno s Tamarom Cvetković, bio i organizator seminara. Ovde objavljujemo tekstove nastale na osnovu održanih predavanja.

Fabrika knjiga i Grupa 484

ŠTA JE NOVO U NOVIM MEDIJIMA?

SNJEŽANA MILIVOJEVIĆ

Hvala vam na pozivu, drago mi je da sam ovde. U poslednje vreme ne propuštam priliku da se odmaknem od prošlosti i progovorim o budućnosti, odnosno o novim medijima. Te dve stvari se naravno ne isključuju, jer nas bavljenje novim medijima uvek vraća na stare medije i istoriju. Moja koleginica, profesorka iz Amerike mi je rekla nešto što me je pogodilo: da je dosta zahtevno izlaziti pred studente i govoriti im o novim medijima, jer oni o tome po definiciji znaju više od nas. Ja o novim medijima znam više od svojih studenata novinarstva na Fakultetu političkih nauka. I to me uvek iznova onespokoji. Zato će me obradovati ako danas promenimo taj odnos snaga i o novim medijima progovorimo i iz vašeg ugla.

U pitanju je sasvim nova oblast, ne samo društvenih praksi ili komunikacije, nego znanja. Novi mediji su na mnogo načina doveli do rekonceptualizacije našeg razumevanja medija i stvarnosti. Oni zahtevaju novu vrstu medijskog obrazovanja, koje nadilazi trivijalno shvatanje da u škole treba uvesti predmete o kritičkom čitanju medija, zasnovane na novim istraživačkim pristupima. Ovaj novi set znanja zadire u sve oblasti medijskih industrija, od političke i popularne kulture do industrije znanja i svakodnevne zabave – onoga što danas jednim imenom nazivamo kreativnim industrijama.

Nije dovoljno samo razumeti izazove novih tehnologija, već treba promeniti način mišljenja o medijima. U stvari, to možda više nije dobar i dovoljno precizan naziv. Šta vi podrazumevate pod novim medijima? Da li uopšte pravite razliku između starih i novih medija, između masovnih i društvenih, industrijskih i kolaborativnih medija? Da li su vam te razlike važne ili smatrate da svi mediji pripadaju istom univerzumu, novoj medija-sferi u kojoj stari i novi mediji koegzistiraju i u kojoj su razlike među njima ukinute? Drugim rečima, da li postoji razlika između načina na koji gledate televiziju i

načina na koji pretražujete internet u potrazi za informacijama o tome šta se na primer sinoć desilo u Turskoj? Da li vam je svejedno da li vas sa TV ekrana zasipa bujica informacija koje je neko izabrao za vas, ili sami pretražujete sajtove i odlazite u svet omeđen vašim interesovanjima, gde sa svog medijskog menija birate informacije koje vas zanimaju?

Ubrzo pošto sam počela da se bavim novim medijima, shvatila sam da su svi mediji jednom bili novi i da je u toj oblasti prava velika tema *novost* novih medija. Najveća teorijska provokacija je sam koncept novine, odnosno kako ono novo koje donose novi mediji revolucionirše i njih same i način na koji mi komuniciramo sa njima. U literaturi postoji mnogo različitih podela medijskog univerzuma, a ova podela na stare i nove medije relevantna je samo ako ukazuje na to zašto su digitalni mediji prvi put novi na drugačiji način. Klasifikacija medija koju je napravio američki teoretičar Clay Shirky pokazuje da se u istoriji svega nekoliko puta dogodilo da je pojava novog medija tako radikalno promenila način na koji komuniciramo da bi moglo da se govori o medijskoj revoluciji.

Od nastanka štamparske prese, jednog od izuma koji su omogućili nastanak modernog doba, do danas, te promene obeležavaju javni život. Dakle, od sredine 15. veka, od oko 1450. kada je štampana prva knjiga, počela je era masovnih medija. O tom dobu danas govorimo kao o periodu nastanka **štampanih medija**, koji nas je obogatio raznim publikacijama – knjigama, magazinima, časopisima, nedeljnicima i dnevnim novinama. Dnevne novine su nastale par vekova kasnije (1702. godine, *The Daily Courant*) i važne su ne samo kao još jed-

na štampana stvar, već i kao jedan od stubova demokratije. Od svoga nastanka one su i važna institucija građanske socijalizacije i svakodnevni čitalački ritual mnogih građanki i građana.

Drugi takav trenutak desio se pre oko 200 do 250 godina, sa pojavom **konverzionih medija**. To su mediji koji omogućavaju konverzaciju između dve osobe, ili jedne i više osoba, i u njih spadaju telegraf, telefon i teleprinter. Cela ova porodica medija omogućila je brzi prenos teksta i zvuka. Važan istraživač medija James W. Carey u svom čuvenom eseju o telegrafu opisao je kako je telegraf omogućio revolucionarnu pobedu nad geografijom, odnosno kako je razdvajanjem simbola od njihovog fizičkog nosioca obezbedio trenutni prenos značenja.

Pre oko 150 godina, još jedna velika promena omogućila je pojavu **snimljenih medija**; nemam bolju reč za ono što Clay Shirky zove “recorded media”. Ovi mediji su omogućili veliku kompresiju slike, zvuka i teksta u jedinstveni sadržaj koji se lako prenosi i neograničeno reprodukuje, što je dovelo do pojave filma i kasnije srodnih vizuelnih medija. Početkom 20. veka desila se još jedna velika promena koja je omogućila nastanak **audio-vizuelnih medija**. Preduslov njihovog nastanka bio je razvoj telekomunikacija i korišćenje radio-frekventnog spektra, a sa nastankom televizije zaokružena je porodica velikih masovnih medija – štampe, filma, radija i televizije.

I danas, kada govorimo o **novim medijima**, ili o digitalnoj revoluciji, reč je o jednoj takvoj promeni. Internet nije samo medij, već potpuno novo medijsko okruženje. U stvari, u akdemsom svetu nema saglasnosti oko toga da

li je internet *jedan medij, medij svih medija* ili *jedini medij* koji nam zahvaljujući svojoj konvergenciji nudi mogućnosti da telefoniramo, čitamo knjige, gledamo filmove ili delimo slike sa letovanja na istom mestu. Tu istovremeno krstarimo po skrivenim delovima *dark weba* ili šetamo po alternativnim virtuelnim svetovima. Dakle, da li je internet uopšte medij? Ili je on “samo platforma” preko koje su svi drugi mediji dostupni? Ili je internet – što je meni najbliže stanovište – virtuelni prostor sa svim atributima socijalnog prostora, neraskidivo povezan sa realnim prostorom?

Ovo mišljenje dele mnogi savremeni teoretičari medija, Neil Postman, Mark Poster ili Robert W. McChesney, da pomenem samo nekoliko novijih autora, koji se u mnogim drugim stvarima razlikuju. Kako je to lucidno formulisao Mark Poster, internet nije samo stvar ili alatka, već on gradi posebnu elektronsku geografiju, otvara specifičan digitalni prostor u kome se ljudi osećaju kao njegovi stanovnici – “netizens”. On je to slikovito opisao: efekti interneta više liče na one koje ima Nemačka nego na one koje proizvodi čekić. U tom prostoru se dopisujemo, kupujemo, zaljubljujemo, obrazujemo, radimo sve ono što činimo u realnom prostoru. To nije samo alatka koju koristimo da bi sa njom nešto radili, ili sprava pomoću koje razmenjujemo poruke, što je bio uobičajeni instrumentalni način razumevanja u eri starih medija.

Samo utoliko možda ima smisla govoriti i dalje o novim medijima kao sasvim novoj, na internetu zasnovanoj generaciji medija, koja gradi novu medijsku ekologiju. Uz njih živimo u medijskom prostoru koji je radikalno druga-

čiji od onoga koji je postojao do kraja 20. veka i u kojem se svaki novi medij pojavljivao kao pojedinačni – štampa, radio, film ili televizija. Digitalnom revolucijom gradi se medijski drugačije organizovani svet. On odgovara novom, umreženom društvu, u kome se taj virtuelni internet prostor integriše sa realnim prostorom i utoliko se granice između realnog i virtuelnog sveta gotovo ukidaju. U stvari, korektnije je govoriti o *virtuelnoj* i *aktuelnoj* realnosti kao dvema dimenzijama egzistencije koje zajedno čine jedinstvenu stvarnost. Proizvod kupljen na internetu dođe do kupca isto kao i ono što je lično kupio u samoposluzi, oni koji se obrazuju na onlajn kursovima imaju iste diplome kao i oni koji svakodnevno idu na predavanja. Dakle, posledice i efekti tih socijalnih praksi su identični, bez obzira da li se te prakse obavljaju u virtuelnoj ili aktuelnoj stvarnosti. Osim toga, one se odvijaju na tako masovnoj skali da određuju karakter današnjeg društva.

Nedavno su dvojica profesora sa Oksforda u knjizi u kojoj razmatraju budućnost profesija i način na koji su različite profesije pogođene digitalnom revolucijom, izneli podatak da je ove godine onlajn kurseve na Harvardu upisalo više ljudi nego što ih je tamo studiralo od nastanka tog univerziteta do danas. Ti ljudi će imati istu diplomu i obrazovanje, a slično je i sa svim drugim oblastima u kojima novi mediji omogućavaju da svet funkcioniše na drugačiji način. I nisu samo profesije temeljno izmenjene, jer ako se one menjaju, to utiče i na servisiranje potreba koje su se nekada zadovoljavale u obrazovanju, nauci, proizvodnji, prevozu, stanovanju. Nova medijska ekologija povezuje novu digitalnu ekonomiju, e-demokratiju i di-

gitalnu kulturu, a nove medijske platforme su njena infrastruktura.

Naše shvatanje šta je medij se radikalno promenilo. Novost, novina o kojoj govorimo ima nekoliko planova. Prvi je upravo ta konceptualna novina, dakle suštinsko pitanje šta su u stvari mediji. Šta su internet i na njemu zasnovani mediji? Drugo je pitanje šta oni omogućavaju, odnosno kako menjaju javnu komunikaciju. Da bismo to objasnili potreban nam je novi rečnik o komunikaciji i medijima. Na primer, u konvencionalnim – starim, masovnim, industrijskim – medijima se jasno znalo ko su kreatori, a ko primaoci poruka. Sa novim medijima to više nije tako. Promenili su se akteri u komunikaciji. Danas svako ko ima mobilni telefon može da bude prva osoba koja javlja o vojnom puču u Turskoj, pre nego što se velike kamere i novinari tamo nađu i instaliraju. On može da svoje dnevno funkcionisanje ovekoveči na nekoj društvenoj mreži i može da na mnoštvo inovativnih načina koristi medij i da podeli sa drugima svaki sadržaj koji želi. Sve to može da učini dostupnim mimo bilo kakve institucionalne kontrole, karakteristične za sve prethodne medije.

Ranije ste eventualno mogli da napišete kratko pismo čitaoca, ali je opet redakcija bila ta koja je odlučivala da li će ono biti objavljeno ili ne, a danas možete trenutno da reagujete na svaku informaciju i da to obznanite, a da ni medij niti bilo ko drugi na to ne može da utiče. Naprotiv, korisnici čak mogu biti pozvani da reaguju. Predsednik Obama je u vreme predsedničkih izbora 2012. vodio inovativnu kampanju na društvenim medijima koristeći razne digitalne alatke i prednosti weba 2.0.

Jedan od najvažnijih vidova umrežavanja bio je uticajan i popularan sajt *MyBO*, Moj Barak Obama, gde je on direktno komunicirao sa građanima i koji je nastavio da radi i pošto je bio izabran za predsednika. Kasnije, kada je kao predsednik promenio poziciju u debati o elektronskom nadzoru, ta mreža je korišćena za proteste njegovih pristalica protiv njega. On se smatrao obaveznim da milionima svojih sagovornica i sagovornika saopšti svoj stav baš na toj stranici. Potom je krenula velika debata. Predsednik je ušao u intenzivnu komunikaciju sa svima, građani su ga obasuli pitanjima, nisu mu aplaudirali na predlogu; naprotiv, morao je sve da objašnjava i da svima odgovara.

Širom sveta, milioni građanki i građana su u intenzivnoj interakciji sa nosiocima javne vlasti. Oni tako vrše neku vrstu kontrole nad načinom na koji se obavljaju javne funkcije, što ranije nije bilo moguće. Društvene uloge aktera u komunikaciji su se promenile zahvaljujući tehnološkim mogućnostima, ali i čitavom nizu kulturnih i socijalnih promena koje ih prate. Ova promena je tako dalekosežna da se ne odnosi samo na komunikacione uloge, nego menja odnose moći u savremenom društvu, koje John Keane definiše kao novi oblik demokratije i naziva ih nadzorna demokratija (*monitory democracy*).

Osim što su se promenili akteri, promenio se i način na koji oni kreiraju sadržaj koji se komunicira. Pojavio se čitav niz blogera, različito organizovanih grupa na internetu, koji danas funkcionišu kao mediji, ili kao medijima-slične-usluge (*media like services*). To su proizvođači, generatori sadržaja, koji se onda razmenjuje onako kako se nekad razmenjivao

samo medijski sadržaj. Uz njih je nastala i čitava porodica digitalnih medijatora (*digital intermediators*), među kojima su najuticajni pretraživači (*search engines*) i platforme za društveno umrežavanje. One u stvari ne proizvode sadržaj, ali omogućavaju da mu se pristupi, bilo da je reč o novinskim tekstovima, filmovima, video igricama, virtuelnim svetovima, digitalnim uslugama ili aplikacijama.

Bez pomoći Gugla, Netfliksa, Fejsbuka, Epl stora to ne bi bilo moguće. Pa ipak, svi oni izbegavaju da se odrede kao mediji, uporno tvrdeći da su tehnološke a ne medijske organizacije, to jest da su platforme indiferentne prema sadržaju koji se na njima razmenjuje. Tako na naš pristup sadržaju utiču medijske kuće koje tvrde da to nisu i da ih se sadržaj koji prenose uopšte ne tiče, iako njihovi algoritmi određuju da li ćemo im i kojim redosledom pristupiti, šta ćemo i kada od onoga što naši prijatelji postave moći da vidimo. Ovo je istorijski nova situacija i izazov za sve učesnike u komunikaciji.

Sve ovo zvuči mnogo komplikovanije kada se opisuje nego kada se koristi. Korisnicima je najvažnije da su mediji lako dostupni (*user friendly*) i besplatni, i ne moraju biti svesni složenih odnosa koje grade dok postavljaju ili razmenjuju informacije, dok koriste nelicencirani softver, gledaju piratske TV serije, koriste neku platformu ili mobilni uređaj. Zbog toga kažem da nije reč samo o tehnološkoj, nego i o konceptualnoj promeni, dakle ne samo o novim medijima nego o novom shvatanju medija. Na primer, šta društvene mreže razlikuje od mikroblogging sajtova, a ove od onlajn gejmerskih zajednica? Ili, kakva je razlika između društvenih mreža i drugih vrsta posrednika koji koriste

slične algoritme za odabir sadržaja? Na kraju, kakva je razlika između onih koji informacije kreiraju i razmenjuju, ako i jedni i drugi čine oboje, ako su *prosumers* (*producer-consumer*)?

Nekada je bilo dovoljno reći da postoje pošiljalac (komunikator) i primalac (recipient) poruke, kanal i medij kojim se poruka prenosi. Danas to više nije tako jednostavno niti očigledno. Šta je na primer Gugl? Da li je to proizvođač sadržaja? Ili kanal preko koga se plasiraju poruke? Ili pretraživač sadržaja? Da li je Gugl agregator sadržaja? Ili je proizvođač vesti? Rečnik koji smo koristili da mapiramo, objasnimo i razumemo medijski svet oko sebe više nije dovoljan. Zbog mnoštva specifičnosti, nove medije je prilično teško precizno klasifikovati, ali svi oni imaju nekoliko karakteristika koje ih povezuju, bez obzira na to kojoj vrsti pripadaju.

163

Odluke novih medija

Prva i možda osnovna je **konvergentnost**, mogućnost prevodivosti medija jednih u druge. To nikada ranije nije bio slučaj. Pre niste mogli da čitate novine na TV ekranu ili da telefonirate preko radija. Konvergenција, pre svega tehnološka, omogućava međusobnu prenosivost sadržaja i njihovo plasiranje na svim medijima. To znači da je jedan ekran ulaznica u veliki, jedinstveni medijski svet. U novoj medijskoj ekologiji sami birate koji će to ekran biti: veliki TV ekran u dnevnoj sobi ili mali ekran vašeg mobilnog telefona. Konvergenција je svakako jedan od ključnih procesa novog medijskog sveta. Govorim o tehnološkoj konvergenциji, koju je omogućila pojava nove vrste signala, digitalnog, a sve što može da se kodira digitalnim signalom

prenosivo je preko svih platformi, ili preko svih medija koji su zasnovani na internetu.

Tehnološka konvergencija je omogućila i konvergenciju usluga, sadržaja i tržišta. To je stvorilo veliki zajednički svet koji korisnicima nudi mnoštvo kreativnih mogućnosti. To stvara određene smetnje kreatorima javnih politika. Kod nas imamo primer za to: medijski zakoni 2014. godine su regulisali zastarele probleme, umesto da otvore mogućnosti budućeg razvoja. Tehnološke inovacije takoreći nastaju brže od vremena potrebnog za usvajanje njihove regulative. U pitanju je planetarni problem konvergencije, koja kao globalni proces proizvodi globalne društvene i političke posledice.

Druga odlika koju klasični, stari mediji nisu imali je instantnost ili **istovremenost**. Nikada ranije naše ekspresivne mogućnosti nisu bile takve da istovremeno možemo da formulišemo i delimo poruke ne kao u klasičnim medijima, jedan sa mnogima, nego mnogi sa mnogima i da to radimo istovremeno dok se događaji odvijaju. I ranije je postojao direktni prenos, ali se on razlikuje od istovremenosti, jer zahteva glomazni tehnološki aparat i prethodnu pripremu. Televizije moraju da instaliraju opremu na određenom mestu sa koga će prenositi događaj. U teoriji za to postoji termin "CNN efekat", što znači da su svetski događaji morali da sačekaju kamere, jer su tek one od njih činile svima dostupno znanje. Ali od početka novog milenijuma većinu planetarno važnih događaja, od cunamija do terorističkih napada, prvi su svetu obznanili slučajni prolaznici i neposredni učesnici, ljudi koji su se u neprofesionalnom svojstvu zatekli na tim mestima. To je radikalno promenilo karakter javnog znanja i načine njegovog formiranja.

Ova istovremenost u generisanju informacija otvorila je novu zonu instantne temporalnosti koja ranije nije bila moguća. Medijsko vreme ubrzalo se do granice sudara sa realnim vremenom. Kakve su posledice tog ubrzanja? Može li se i kako ono nastaviti? Sa jedne strane, to je pitanje za medije. Kako će se mediji, čiji je važan deo rada bio da brže i pre svih objavljuju vesti, nositi sa konkurencijom onih koji se slučajno pre njih zateknu na licu mesta? Sa druge strane, postavlja se pitanje kako će mediji prekoračiti taj prag realnog vremena i udovoljiti zahtevima publike? Odnegovali su publiku željnu senzacija i stalnih događaja i sada moraju da zadovolje njene apetite za stalno novim informacijama o događajima koji ponekad traju dugo ili se odvijaju sporo. Budući da stvarnost ne može da se ubrza, publika bira hipertekstualnost, mogućnost simultanog praćenja više različitih narativa o istom. Kako vi dolazite do informacija o događaju koji vas zanima? Da li to radite sa jednog medija i mesta ili lutate po internetu u potrazi za više detalja, uglova i stanovišta?

Rojtersov institut za novinarstvo na Oksfordu od 2012. godine radi na projektu istraživanja digitalnih vesti (*Digital News Project*), u okviru koga svake godine objavljuje studiju korišćenja digitalnih vesti. U ovogodišnjem izveštaju, koji je objavljen na osnovu stavova 70.000 ljudi iz 36 zemalja, vidi se da velike medijske kuće mnogo investiraju u digitalne video vesti, a da ih publika ne gleda. Čak 75 odsto ljudi kaže da ne prati sajtove sa digitalnim video vestima. Kod nas je na primer Blic dosta investirao u video vesti. Svi koji su smatrali da je to sledeća nova stvar u industriji vesti su se iznenadili, posebno time što skoro pola te nezainteresovane publike

čine mladi ljudi. Njima su takve vesti predugo, mada nijedna nije duža od dva minuta. Dva minuta je postalo kosmički dugo vreme. Niko nema strpljenja da dva minuta gleda ono što su profesionalci spakovali u video-vest, nego za to vreme obiđe još desetak sajtova. Pretpostavljam da dok misli “aha, ovaj još priča”, prosečni korisnik otvori još pet-šest prozora, jer nema strpljenja za profesionalni medijski narativ.

Dakle, način na koji tražimo, biramo, čitamo vesti se promenio zahvaljujući novom svojstvu istovremenosti. Zastrašuje pomisao na stalni pritisak brzine i na činjenicu da nema mnogo prostora za dalje ubrzanje vesti. Kako ubrzati stvarni svet koji nam je spor u odnosu na virtuelni, koji ubrzavamo u sopstvenom ritmu? Vest o mogućem vojnom udaru u Turskoj sudara se sa slikom tenkova koji stoje. Vojni puč traje u svom ritmu, dok vi obilazite sajtove u pokušaju da ubrzate vesti, jer vam realnost nije dovoljno brza. Nekada su vesti putovale na konjima, a do skoro smo sledećeg jutra kupovali novine da bismo videli šta se desilo prethodnog dana. Svet je tek početkom ovog milenijuma istinski počeo da funkcioniše sa vestima 24/7, ritmom u kome svakoga minuta znate šta se dešava u svakom ćošku planete i tome možete da pristupite kad god poželite.

Treća zajednička odlika novih medija je **mobilnost**. Pre njih informacije i zabavni sadržaji nisu bili dostupni preko mobilnih platformi. Sada ne samo da je moguć mobilni pristup sadržaju, nego je i odnos prema subjektu komunikacije bitno promenjen. Do pojave interneta, publika je morala da ode do medija sa koga želi vesti – da fizički ode da kupi novine, da uključi televizor, da “pritisne dugme” da bi

potekao sadržaj, da sama uključi informativni tok “*push media*”. Opet jedan osvrt na istoriju: Raymond Williams, kritički teoretičar medija, već je u ranim godinama televizije napisao da su “mediji forma mobilne privatizacije javnosti”. Tvrdio je da mediji omogućavaju publici da “privatizuje”, dovede u svoju privatnu zonu onaj deo javnog sveta koji joj je medijski dostupan. Po njegovom tumačenju, kada mediji omoguće ulazak u javni domen, oni istovremeno privremeno privatizuju deo te javnosti.

Sa mobilnim medijima stvar je drugačija. Ne samo da publika s njima ima ulaznicu u javnost, nego oni obezbeđuju da mesto tog ulaza bude tamo gde je korisnik. Publika se ne formira oko medija nego informacije dolaze tamo gde ih svaki korisnik želi. Mobilni aranžman ovoga puta znači da publika bira kada, gde i pod kojim uslovima privatizuje javnost. Tamo gde smo mi počinje komunikacioni tok. Sećate se onih starih fotografija na kojima ljudi, kada se nešto desi, stoje ispred prodavnica sa televizijskim ekranima i zajedno gledaju vesti. Sada je to drugačije. Korisnik ne mora da ode do medija po vesti, nego svojim mobilnim aparatima vesti poziva tamo gde se trenutno nalazi.

Konvergentnost, istovremenost i mobilnost su zajedno omogućile drugačiju vrstu interakcija koju masovni mediji nikada nisu obezbeđivali. U stvari, najčešća osobina koju pobornici novih medija ističu kao njihovu veliku prednost upravo je **interaktivnost**. To više nije klasična interaktivnost, recipročna razmena, nego radikalno drugačiji odnos, koji medijski teoretičari definišu kao medijsku participaciju. Interakcija sa komunikatorom – ne sa medijem već sa akterom koji stoji iza medija – uvek je

postojala. Ljudi su se uvek “svađali” sa televizorom ili novinama. To nikada nije bio jednodimenzionalni ili jednosmerni proces, ali danas je to moguće na način drugačiji od onoga što su klasični mediji omogućavali. Možete da participirate u javnoj komunikaciji tako što uvek, sa svakog mesta i u svim okolnostima, a bez kontrole koju su obavljali “čuvari kapija” (*gatekeepers*), učestvujete u javnoj razmeni poruka. To je ogromna promena i ona je u odnosu na svet klasičnih medija stvarno revolucionarna. Ova interaktivnost znači da je na masovnoj skali moguće individualizovano korišćenje jednog u osnovi masovnog proizvoda.

Manuel Castells taj proces naziva masovna samo-komunikacija. Dakle, jedan serijski proizvod koji je namenjen svima i koji je u masovnim medijima funkcionisao tako što se sa jednog mesta distribuirao svima, sada može da se individualizuje, može da mu se pristupi kada, odakle i kako korisnici odaberu. Svako može da napravi svoj individualni izbor, svoj repertoar informacija i zabave, koje tako gube vezu sa medijima iz kojih potiču. S druge strane, svako može i da kreira poruke koje onda celu komunikaciju čine samo-usmerenom (kome i koje poruke se šalju), samo-selektovanom (ko i koje poruke prima) i samo-definisanim (izbor prostora recepcije). To što ogroman broj pojedinaca sam bira, usmerava i generiše poruke Manuel Castells kategorizuje kao novi vid komunikacije, u kojoj je ona masovna po broju, ali je po vrsti samo-komunikacija.

Posledice su ogromne. Iako izgleda kao da je u pitanju samo promena na strani prijema informacije, u stvari je došlo do promene načina funkcionisanja celih medijskih sistema.

Neko ko živi u Beogradu može mnogo više i češće da komunicira sa prijateljima koji žive u Japanu, Turskoj ili na Islandu, nego sa prvim komšijama. Može da prati vesti tako da njegov medijski svet bude nezvan sa svetom u kome živi. Gde onda on živi? Tamo gde je satima na Fejsbuku i gde mu je 50 prijatelja rasuto po svetu, ili u svom stanu u čijem susedstvu ne poznaje nikoga, gde ništa ne zna o životima ljudi u susednim stanovima i svejedno mu je šta oni rade i kako žive? Dakle, ta mogućnost individualizacije korišćenja medija povratno utiče na funkcionisanje medijskih sistema.

Na primer, zamislite jednog premijera koji se trudi da po 20 sati dnevno bude prisutan u nekom mediju. Danas je moguće zamisliti publiku koja ga ignoriše i uporno konzumira druge medije. Kome se on obraća? Šta ako niko ne gleda medij u kojem se on uporno pojavljuje? On prestaje da utiče na formiranje javnog mnjenja ako publika gleda i čita nešto drugo i informiše se na drugi način.

Mogućnost individualizovanog korišćenja medija otkrila je da je javna pažnja neverovatno oskudan resurs i za nju se vode velike bitke. A nikada nije bilo više informacija. Informaciono obilje je toliko da prevazilazi granice poimanja, a ne samo korišćenja. Šta to znači za kvalitet naših života u okolnostima u kojima nas to obilje bombarduje? To je podjednako zanimljivo pitanje i u okviru naših pojedinačnih života i na društvenom nivou.

Otkad govorimo o slobodi medija i slobodi izražavanja kao prepoznatim ljudskim pravima na kojima se zasniva zapadna civilizacija, te slobode obeležila je borba protiv informacione oskudice. Velike bitke za slobodu medija vo-

đene su u senci zahteva da neko ko poseduje, krije informacije – vlast ili korporativne elite, u stvari uskraćuje informacije koje su važne i neophodne društvu za donošenje odluka. Sada se sve promenilo. Živimo u svetu obilja koje samo po sebi postaje problem. Evo, Vikiliks je postavio dva miliona dokumenata koji su svima dostupni na sajtu Vikiliksa, ali i na mnoštvu njima prijatejskih sajtova kojima svi mogu da pristupe. Ispostavilo se da ni ljudi iz vodećih medija nisu otišli i proverili šta sve tamo ima. Vlade u svetu reaguju tek kada se nađu u fokusu javne pažnje. Kada ih neki haker ili medij pomeni u nekom kompromitujućem kontekstu, tek onda to postane tema u toj zemlji. Neka da je do ozbiljnih političkih kriza dolazilo zato što bi se pojavili podaci koji do tada nisu bili poznati široj javnosti. Ali takvi podaci su sada javno dostupni, što nas dovodi do novog problema: sama činjenica obznanjivanja podataka, ili činjenica da su se pojavili novi medij ili nova tehnološka mogućnost – nisu dovoljne da izazovu socijalnu akciju ili neki efekat. Svaki od tih postupaka mora biti kontekstualizovan, to jest mora imati smisla u granicama društva u kome živimo da bi proizveo posledice.

Tri grupe izazova

Novi mediji otvorili su niz novih pitanja i izazova. Tu je pre svega čitav niz ekonomskih izazova koji se otvaraju zahvaljujući internet ekonomiji. Klasični mediji su od kraja 19. veka funkcionisali po manje-više istom biznis modelu. Taj model, kako to cinično kaže jedan američki teoretičar, zasniva se na tome da veliki lanac supermarketa ili neki bogati tajkun kupovinom reklamnog medijskog prostora u stvari

plaća medije da proizvode vesti ili neki drugi sadržaj od javnog značaja koji nije komercijalno isplativ. Taj aranžman je “pukao” sa pojavom interneta. To je izazvalo pometnju u medijskom svetu koji traga za novim biznis modelom.

Kada se oglašavanje razvezalo od medija koji preusmeravaju novac u proizvodnju sadržaja, nestao je biznis model koji je garantovao neku vrstu medijske autonomije. Dakle, velike medijske kuće se raspadaju zato što ne mogu da nađu odgovarajući model poslovanja, dok neki ljudi postaju milioneri preko noći jer nalaze nove i efikasne načine da monetizuju medijski posao. Reklame, na koje su svi bili ljuti, odjednom više nisu nužno zlo u gledanju filma ili čitanju vesti. Internet je omogućio da zahvaljujući programima blokiranja – pretpostavljam da svi imate instalirane neke blokere reklama – gledate ono što želite, a da vam neželjene reklame ne odvlače pažnju. Međutim, sa odlaskom tih reklama i novac je migrirao negde drugde. Taj novac od reklama više ne dolazi u medijske kuće, koje bi ga koristile da prave onaj program koji košta puno a niko neće da ga plati.

To se u širem smislu već neko vreme dešava i sa drugim kreativnim industrijama. Počelo je sa muzičkom industrijom, pa su onda i velike muzičke zvezde, čak i u poznim godinama prinuđene da idu na turneje. Srećom zalaze i u ovaj deo sveta, pa možemo da gledamo neke stare rok bendove. Čak ni jako slavni muzičari više ne mogu da unovče svoj rad kroz konvencionalnu medijsku industriju, niti da naplate milionski broj slušalaca na Spotify, pa su prinuđeni na žive svirke. To se potom desilo sa izdavačkom i filmskom industrijom, pa čak i moćni Holivud strepi od piratskih verzija svojih

skupih produkcija. To se dešava sa medijskom industrijom, naročito posle velike krize 2008. godine.

Promenio se i kulturni ambijent u kome mediji rade. Vama bar ne treba da pričam o tome, vi ste generacija digitalnih domorodaca (*digital natives*), koja je rođena sa idejom o svetu slobodnih, opšte dostupnih, neplaćenih informacija. Sva istraživanja u svetu pokazuju da generacije koje su rođene ili odrastaju od početka ovog milenijuma misle da ne bi trebalo da plaćaju za informacije. U svetu u kome svi očekuju da informacije budu javne i uvek dostupne, a niko ne želi da za njih plati, cena informacija praktično je jednaka nuli.

Malopre sam pomenula da verovatno imate blokere reklama, koji vam omogućavaju da mirno i nesmetano gledate vesti ili filmove. Ne znam da li ste videli te poruke velikih medijskih kuća – Gardijan i Njujork tajms to recimo rade: šalju poruke ljudima koji češće ulaze na njihove sajtove, sa otprilike sledećom sadržinom: “Vidimo da blokirate reklame sa našeg sajta. To nam umanjuje prihod. Ako i dalje želite da dobijate naš sadržaj, molimo vas da nađete način da nas podržite”. I onda vam ponude nekoliko mogućnosti: da se pretplatite ili da donirate novac. Znam da obično nema saosećanja za velike medije i ne mislim da su oni ugroženi, ali hoću da kažem da ta piratska, krstaška borba protiv moćnika u stvari radi za moćnike, a gasi male sajtove i raznovrsnost. Kao što pretpostavljate, u Srbiji su žrtve nemogućnosti da naplate vesti pre Peščanik ili neki manji medij nego Informer ili Pink.

Dakle, medijske kuće nemaju odakle da mobilišu kapital kojim prave vesti sem od re-

klama ili kroz direktnu kupovinu, dakle prodajom kupcima. Zbog toga veliki mediji u svetu kao Njujork tajms, ili Politika i Vreme među domaćim medijima, dižu plaćene zidove, zaključavaju svoje tekstove, jer moraju da na neki način obezbede novac za rad. Istovremeno, konkurencija u medijskom svetu je postala tolika da samo veliki mogu da je izdrže i ispašće da je negativna posledica, ili neočekivana posledica slobodnih i neplaćenih informacija – koncentracija moći u rukama velikih kuća. Jedino one sebi mogu da dozvole da na dugi rok finansiraju skupe istraživačke timove, da šalju dopisnike na udaljena mesta, da rade komplikovane i dugotrajne priče.

U međuvremenu je izrasla zahtevna publika i mediji imaju ogroman problem koji za sobom povlači ekonomske posledice: kako zadržati probirljivu publiku naviklu na neprekidni striming, koja upoređuje i bira, koja ide za svojim interesovanjima i ne zadržava se dovoljno dugo, čak ni toliko da medij unovči njeno prisustvo. Koliko god izgledala trivijalno, ova priča o ekonomiji je u osnovi razgovora o novim medijima. Možda se sećete kako je pre par godina u Evropi nastala velika uzbuna kada su neke vlade, francuska na primer, najavile ili počele da donose protektivne mere, ili da ulaze u pregovore sa Guglom da bi ograničile njegovu dominaciju.

Gugl je dostigao stepen koncentracije u kontroli sadržaja interneta za 10 godina postojanja kakav nijedan od klasičnih medija nikada nije dostigao. Stepem koncentracije u digitalnoj ekonomiji, ili ponudi medijskog sadržaja je mnogo veći nego u konvencionalnim medijima. Medijski zakoni su kroz istoriju donošeni

sa ciljem da se zaštiti sloboda i širi pluralizam, da se zaštiti raznovrsnost i spreče monopoli. Normativne teorije o medijima uvek su jednim od važnih ciljeva zaštite javnog interesa u medijima smatrale promociju pluralizma. To je u svetu novih medija pod velikim znakom pitanja.

Postoje i druge vrste pogodbi koje se sklapaju, a koje obezbeđuju ekonomsku poziciju velikih internetskih kompanija. Recimo Gugl kao velika i moćna korporacija pravi kompromise sa kineskom vladom, koji ugrožavaju slobodu medija, zato što mu je stalo da izađe na kinesko tržište, više nego što mu je stalo do toga da ljudi u Kini budu informisani, ili da imaju pristup sajtovima koji kritikuju vlasti. A kineska vlada shvata koliko je važno imati Gugl, pa rado pregovara sa njim. Danas velike internetske korporacije, pet moćnih kuća (*powerhouses*): Epl, Majkrosoft, Gugl, Amazon i Fejsbuk mogu da pregovaraju sa vladama oko toga kako će funkcionisati u tim zemljama. U isto vreme, mas mediji koji su i dalje glavni proizvođači sadržaja nisu u takvoj ekonomskoj poziciji. Znači, čitav krug pitanja ukazuje na mnoštvo nejednakosti u digitalnoj ekonomiji. I te nejednakosti se umnožavaju.

Druga velika grupa izazova koju su pokrenuli novi mediji tiču se javne politike. Oni nas na drugačiji način opet vraćaju na veliki problem odnosa moći. Kako jedan teoretičar kaže, “kada je medijski svet postao ovako raznovrstan, inovacija je postala moguća praktično svuda”. To je fantastična stvar. Vi znate da danas vaši vršnjaci, čak i oni mlađi od vas, postaju milijarder i zahvaljujući svom znanju i pameti. Oni prave inovativne, nove medijske prodore, koji

se kapitalizuju i donose dobit. Čini mi se da taj osećaj da je inovativnost svuda u vazduhu nikada u istoriji nije bio tako raširen. Medijskim svetom se nikada nije širio takav baz. Sa štampom ili televizijom je bilo drugačije. Nije bilo moguće da spolja priđete tom glomaznom aparatu, a posebno ne da u njega unesete neku inovaciju. A na internetu sve kao da je stalna inovacija. Jedina njegova konstanta je inovativnost.

Ta erupcija kreativnosti i promene javlja se kao veliki problem kreatora medijske politike. Sa jedne strane, naravno da se medijske kuće ili velike medijske korporacije protive bilo kakvoj vrsti regulative ili javne intervencije u ovu oblast. To se u industriji obrazlaže brigom za kreativnost i slobodu, i političkim zalaganjem za deregulaciju: potiskivanje države iz oblasti koja ne bi trebalo da bude regulisana – ili bar za liberalizaciju, to jest što labaviju regulativu. Sve zajedno se obrazlaže potrebom odbrane slobode izražavanja. Argument je da bi država, trapava kakva jeste, kada bi ušla u taj suptilan, novi medijski svet samo unela nepotrebne barijere i gušila kreativnost i slobodu.

Sa druge strane, sve je više istaživanja koja upozoravaju na porast mrzilačkih sajtova (*hate sites*) koji su mesta na kojima se širi, propagira, podstiče mržnja i čak promovise nasilje. To je oblast izvan svake kontrole, čak i kada je reč o oblicima komunikacije koji su zabranjeni u oflajn svetu. U oblasti ljudskih prava i javnih politika prevladava uverenje da regulativa mora imati isti značaj i uticaj i u onlajn i u oflajn svetu. Kada izađemo u virtuelnu šetnju trebalo bi da budemo zaštićeni kao kada izađemo na ulicu. Kao što na ulici ne biste trpeli da vas

neko zlostavlja, da vas ponižava ili vam pretili, nema razloga da to trpite u onlajn svetu. Ali kako voditi medijsku politiku kada se stvari tako brzo razvijaju i vreme sažima, a da se ne sputa inovativnost? Kako zaštititi ljudska prava a ne ugroziti slobodu?

Problem je u tome što je skoro nemoguće predvideti u kom pravcu ide razvoj interneta. Čak se i najveći tehnološki giganti nose sa pitanjima kao što su: Šta da radimo kada dobijemo 10 fantastičnih projekata? Šta je novi Fejsbuk? Šta će donositi novac? Šta će publika hteti? Živimo u periodu opšte neizvesnosti, kada ljudi iz medijske industrije dolaze da se konsultuju sa istraživačima, jer žele da sa više izvesnosti odgovore na pitanje u kom pravcu da usmere razvoj, a ne da svaka tri meseca menjaju razvojne odluke. Nije samo stvar u neizvesnosti, već i u tome što velike medijske korporacije, naročito ove najuticajnije, mogu da mobilišu najrazličitije resurse, uključujući i intelektualne, koje su državama nedostupne. Države koje nisu u stanju da okupe intelektualne ili političke resurse kako bi postavile strateške ciljeve u oblasti medija, u stvari su inferiorne u odnosu na moćne korporacije.

Građani od svojih država traže zaštitu svojih prava, koja su posebno ugrožena u ovoj oblasti. To čujete i u svakodnevnom govoru – Gugl ili Fejsbuk su privatne korporacije, koje su napisale onim sitnim slovima da ste im predali svoju privatnost, pa zašto se onda bunite zbog toga što oni raspolažu vašim slikama ili trguju podacima o vama i na tome zarađuju. To kažu nama pojedinačno, to kažu velikim medijskim kućama. Povremeno izbije skandal, kao kada je pre par godina Fejsbuk uključio stotine hiljada

news feedova u psihološki eksperiment o kontroli emocija, tragajući za načinom kako da korisnike učini srećnijim ili tužnijim pomoću nekoliko kompjuterskih klikova.

Još jedan ogroman problem za regulativu predstavlja to što se ona sve više pomera ka onome što se zove sadržajno zasnovana regulativa, a ne prema institucijama. U tome je još jedna razlika između starih i novih medija. U svetu starih medija, države su regulisale oblasti sektorski, pa se regulativa televizije odnosila na sve televizije. Danas ako donesete regulativu o televiziji, ona se ne odnosi na video materijal koji aplouduju Blic, ili vi i ja, a on ima efekte kao i svaki drugi video materijal. Dakle, granice između toga šta su oblasti za regulaciju se menjaju. Ima čak i komičnih situacija da sadržaj koji se objavi u štampanom izdanju podleže sankcionisanju zato što je objavljen u štampanom izdanju, ali ako ga stavite na svoj veb-sajt, onda ne, zato što u elektronskim medijima to nije sankcionisano. Dakle, postoji čitav niz problema koji se odnose na javnu politiku, a nisu neposredno stvar političkih odluka vlasti da na određeni način regulišu oblast novih medija.

Konačno, posebna oblast su i profesionalni izazovi koje novi mediji postavljaju pred takođe važnu instituciju i slavu profesiju koju uvek branim, a koja kod mnogih izaziva dizanje obrva, a to je novinarstvo. To je najstarija i osnovna profesija u sferi informativnih medija. Ne mislim pri tom na zabavne i popularne medije. Novinarstvo koje se prvih decenija 19. veka formiralo kao profesija koja za sve nas procesira i saopštava informacije o događajima od javnog značaja i obezbeđuje da u javnoj sferi mogu da se suočavaju različita viđenja, jer se prepozna-

jemo kao pripadnici i pripadnice istog društva, jer znamo o kojim temama razgovaramo, jer kad se ne slažemo, znamo u kom se rasponu ne slažemo, i znamo efekte zbog kojih te debate vodimo – više ne funkcioniše kao privilegovana i jedina profesija koja servisira društvene potrebe za informacijama. Društveni mediji funkcionišu u svetu u kome postoji velika konkurencija među proizvođačima i ponuđačima informacija i to je otvorilo novi prostor koji nas uvodi u novo doba postprofesionalizma. Kao što znate, sve profesije funkcionišu na pretpostavci neke vrste ekskluzivnosti. One su preferirane u odnosu na sve druge ponuđače istih usluga zato što ispunjavaju neke uslove.

Na primer, ne možemo da se lečimo kod bilo koga. Lečimo se kod lekara koji su obrazovani i autorizovani da to rade; advokati koji nas zastupaju pred sudovima ili profesori takođe imaju oblast u kojoj ekskluzivno servisiraju potrebe. U svim profesijama postoji neka kognitivna baza koju profesionalci moraju da savladaju, i postoji zona profesionalne autonomije i moralne odgovornosti u kojoj oni donose odluke. Razvijene profesije imaju i sistem samoregulacije, dakle sistem pravila tipa “aha, mi ćemo za društvo obavljati ove poslove, a za uzvrat imamo autonomiju, i ukoliko se unutar obavljanja tog posla ne pridržavamo najviših standarda, to ćemo sankcionisati unutar sebe svojim normama”. To rade lekari, to rade pravnici i to kroz svoje kodekse i samoregulativne instrumente rade i novinari. Taj sistem se slomio ne samo u domaćim medijima, nad kojima ste verovatno zgroženi zbog niskog kvaliteta, tabloidnih hajki i političkih zloupotreba, nego se slomio svuda u svetu.

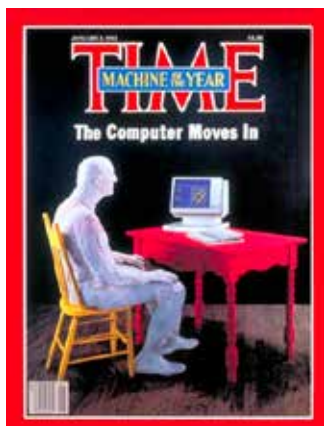
Velika Britanija je pre par godina imala ogroman skandal sa jednim tabloidnim medijem i jednim velikim medijskim magnatom Rupertom Murdochom, koji je doveo u pitanje ceo sistem samoregulative. Na zapadu mediji sami rešavaju probleme odstupanja od profesionalnih normi, a mi tek uvodimo taj sistem kroz Savet za štampu. To je takođe jedan od pokazatelja kako regulativni ciklusi ne koincidiraju sa tekućim potrebama za regulisanjem. Mi uvodimo instrument koji već pokazuje znake zaostajanja zato što ne može da odgovori na izazove savremenih medijskih promena.

Deprofesionalizacija novinarstva ili konkurencija neprofesionalnih proizvođača informacija je otvorila mnoga pitanja u oblasti informativnih medija. Jedno od njih je pitanje autentičnosti: kojim od tih novih proizvođača vesti da verujete? Divno je što imamo pristup mnoštvu informacija, ali kako da izaberemo kojoj od njih da verujemo? U klasičnom novinarstvu je bilo nekih elemenata provere, nekih normi, zbog čega je i bilo moguće da se zgražavamo i kažemo “ovo nije u skladu sa normama, kako mogu to da rade, ovi mediji lažu ili navijaju”.

U svetu otvorene konkurencije toga više nema. Jedan način servisiranja te opšte društvene potrebe za informacijama danas je građansko novinarstvo – dakle amatersko, neprofesionalno novinarstvo, koje je dovelo u pitanje profesionalni odnos novinar, odnosno medij – publika. Takođe, dovelo je u pitanje i podelu na privatno i javno, kao i samo shvatanje privatnosti, odnosno šta uopšte može da se štiti kao privatnost u medijskom svetu u kome ljudi prvi put u istoriji dobrovoljno pristaju da se

odreknu svoje privatnosti. Kroz noviju istoriju, pravne pretpostavke su polazile od toga da se privatnost dece, slabijih, onih koji su žrtve, štiti. To se takođe odnosilo i na situacije u kojima su povrede činili mediji, odnosno kada bi mediji prešli granicu privatnosti koja je zaštićena. Sada prvi put imamo situaciju u kojoj se ljudi dobrovoljno odriču privatnosti, jer i sami kače fotografije u kojima iznose svoju intimu, a koje im se nekada kasnije vrate, onda kad oni baš ne bi želeli da im te fotografije ili podaci o njima iskrсну u javnosti. Između ostalog i zbog toga što, uprkos popularnom mišljenju, internet ne zaboravlja, i sve što se nekada i bilo gde pojavi u digitalnom svetu, tamo i ostane, makar u nekom dubokom vebu, kao informacija koju smo nehotice dali o sebi. Ovo naravno ne govorim da bih bilo koga plašila. Ne zalažem se uopšte za taj protektivni pristup komunikaciji, u kojoj neko treba da nas, ili mi sebe treba da štitimo od slobode. Naprotiv, govorim o komunikaciji koja ima emancipatorski pristup, za koji treba da se obrazujemo i osposobimo da tu slobodu koristimo tako da ona radi za nas.

172



Ove dve fotografije su neka vrsta sažete istorije novih medija. U čuvenoj anketi “čovek godine” koju magazin Tajm pravi svake godine, 1982. godine čovek godine bila je mašina: to je bio kompjuter. Naslov nad fotografijom je glasio: “The computer moves in / Kompjuter je stigao”. Četvrt veka kasnije, 2006, ličnost godine smo bili svi mi, odnosno u direktnom obraćanju sa naslovne strane Tajma: Vi (*You*). Znači, vi/ti si osoba koja definiše informaciono doba. Kroz tu prvu fazu digitalne revolucije prošli smo za svega 25 godina. Jedan autor kaže da “tehnologija proizvodi društvene efekte ne onda kada se pojavi, nego kada svi počnemo da je koristimo”, kada postane opšte mesto, kada postane dosadna. Kada postane deo svakodnevice svih nas, onda počinje da menja svet na način na koji se to upravo dešava sa digitalnim medijima.

EPISTOKRATIJA OBRAZOVANIH ILI OBRAZOVANJE ZA DEMOKRATIJU?

BILJANA ĐORĐEVIĆ

Uvod: neraskidiva veza demokratije i obrazovanja

Moram da priznam da se, osim činjenice da se bavim obrazovanjem utoliko što radim u obrazovnoj instituciji, nisam bavila obrazovanjem kao predmetom istraživanja na neki sistematski način. Tokom naših prethodnih čitalačkih klubova u okviru *Humanistike u tranziciji* na kojima smo pričali o obrazovanju shvatila sam koliko je to jedna neobična situacija. Ona je verovatno posledica činjenice da sam profesionalno više želela da se identifikujem kao istraživačica, a manje kao neko ko se bavi nastavom, iako pozicija asistentkinje Beogradskog univerziteta pre svega znači da se bavite nastavom, i da znatno manje vremena ostaje za naučni rad što oslikava podelu rada u kojoj naše, globalno posmatrano, marginalne akademske sredine nemaju sredstava za istraživačke projekte i zaposleni na fakultetima se pre svega bave podučavanjem.

Ipak, razmišljajući o tome da je demokratija predmet mog teorijskog promišljanja a da zapravo najviše vremena provodim baveći se obrazovanjem kroz rad sa studentima na vežbama, seminarima i različitim školama, došla sam do pitanja na koje bih pokušala da odgovorim: na osnovu kojih sposobnosti su neki ljudi kvalifikovani da vladaju? Već ovo pitanje ukazuje na neraskidivu vezu između te dve oblasti – demokratije i obrazovanja – koju nisam ranije istraživački jasno artikulisala kako bih to pokušala da učinim ovom prilikom. Da objasnim u čemu je stvar: čak i danas kada je univerzalno prihvaćeno pravilo “jedan čovek jedan glas”, ljudi svakodnevno izražavaju intuicije da mudri treba da vladaju jer su mase iracionalne a većina običnih ljudi nedovoljno obrazovana. Ono što želim da preispitam je kako odgovor na pitanje ko su “mudri”, “obrazovani”, “visokokvalifikovani” u kontekstu kvalifikacija za vladavinu zavisi od toga šta se razume kao relevantno znanje. Da li eksperti kao oni koji ima-

ju specijalizovana znanja iz neke oblasti imaju dodatnog uticaja u demokratskim institucijama i demokratskim procesima u odnosu na obične građane samo oko tehničkih/činjeničnih pitanja, ili i oko etičkih/moralnih/političkih pitanja?

Moja je teza da ta granica u politici često nije tako jednostavna kako nam se predstavlja; ona je često zamagljena na način da se specijalizovano tehničko znanje olako prevodi u političko odlučivanje čime se dalje pravda infantilizacija građana kao nedovoljno sposobnih za demokratske odluke. Da bi odluka o nekom kompleksnom problemu bila demokratska, potrebno je da bude doneta na proceduralno fer način i da reši neki problem od javnog interesa. Epistokratija obrazovanih za tako nešto nije dovoljna, jer će informacije o potrebama ljudi i povratne informacije o tome da li je problem rešen moći da se dobiju samo od građana koje karakteriše epistemička raznovrsnost. To su stvari koje smo mogli da naučimo još od Džona Djuia (John Dewey) pa sve do savremene teoretičarke demokratije Elizabet Anderson (Elizabeth Anderson). Tako učenje građana o tome kako da učestvuju u davanju informacija i povratnih informacija i demokratska reforma i samovladavina idu ruku podruku. Ukratko, postoji obrazovanje koje je neophodno za izgradnju i čuvanje demokratije i to nije obrazovanje koje samo reprodukuje postojeći politički poredak već je reč o subjektivacijskoj koncepciji obrazovanja za demokratiju. To je obrazovanje koje se bavi pitanjem kako nastaje demokratski subjekt kroz angažman u nedeterminisanim političkim procesima jer demokratija *uvek prevazilazi poredak*.

Epistokratija kao tradicionalno rešenje problema demosa

Šire teorijsko pitanje koje me zanima jeste takozvani problem demosa ili problem ograničenja (na engleskom *boundary problem*). To je problem, ili paradoks, kako smatram da ga je plodotvornije posmatrati, u vezi sa tim kako se legitimise neka demokratska politika. Mi obično kažemo da je nešto legitimno ako su ljudi glasali ovako ili onako, odnosno, ako postoji neka podrška koju određena politika može da dobije od relevantnog političkog tela, naroda, demosa, kako god to izaberemo da imenujemo. Problem odnosno paradoks je u tome da je teško ili nemoguće odgovoriti na pitanje, a još češće se to pitanje izbegava, kako se formiralo političko telo, odnosno da li su oni koji čine demos ograničeni demokratskim putem. Otud problem ograničenja.

Postoje u teoriji različita tehnička rešenja tog problema, koja su za teoretičare zanimljiva – za vas verovatno ne, ali za mene, kao nekoga ko se time bavi, donekle da – ali centralni problem, ispostavlja se, jeste to što neko pokušava da jedan takav problem u potpunosti reši. Rešavanje problema je njegova eliminacija. Zašto je loše što neko hoće da eliminiše neki problem? Najpre zato što se ovaj problem logički ne može rešiti. Pri rešavanju problema zapada se u situaciju beskonačnog regresa, zato što kada postavite pitanje “a ko čini demos” i neko nabroji članove, onda postavite pitanje “a na osnovu koje demokratske metode ili demokratskog principa su to članovi demosa”, odnosno “ko je rekao da taj koji je rekao ko čini demos ima autoritet da tako nešto kaže”. Dakle, svaki put se vraćate jedan korak unazad i propitujete *demokratsku legi-*

timnost nekoga ko donosi odluke o granicama, ko uspostavlja određeni princip ograničenja koji sam teško može da bude demokratski legitimisan. Tome nema kraja jer da bi se znalo koga treba pitati da li je nešto demokratski legitimno, treba već da znamo ko je odeljen od drugih kao jedan narod, jedan ograničeni demos.

Jedno od najstarijih rešenja demosa, iako ono nije tada tumačeno kao rešenje ovog problema, jeste epistokratsko: demos čine oni koji su sposobni. I u stvari, to je ta prva verzija epistokratije koja kreće od Platona i Platonove *Države* u kojoj je onaj koji vlada kralj-filozof. Kako Platon kaže: ili kraljevi treba da nauče filozofiju, ili filozofi treba da budu kraljevi. Kasnije se javljaju različita druga rešenja isključivanja iz političkog članstva onih koji su ocenjeni kao nesposobni da budu autonomni, što se često procenjivalo na osnovu imovinskog cenzusa sa opravdanjem, koje na primer daje Monteskie (Montesquieu), da ukoliko neko ne poseduje ništa, onda zavisi od onih koji mu daju nešto, i od čije milosti preživljava, te zato ne bi trebalo da ima pravo glasa jer nije u stanju da bude nezavisan. Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill) je zagovarao ideju pluralnog votuma, koja, ukratko, znači da oni koji su obrazovani treba da imaju više glasova, odnosno da ne treba da važi pravilo jedan čovek jedan glas. U Milovo vreme je bilo znatno manje obrazovanih ljudi nego danas. Ova ideja praćena je idejom testiranja na samom glasačkom mestu gde bi se jednostavno proverilo da li neko zna da čita, piše i sabira, pa bi se oni koji padnu test isključili iz demosa na licu mesta.

Danas toga nema, danas svi punoletni građani imaju pravo glasa, što ne znači da mo-

derne demokratije nisu barem blage verzije epistokratije. Sama činjenica da postoje različita određenja punoletstva – granice kada ljudi stiču pravo glasa, kada se u političkom smislu smatraju odraslim da učestvuju u donošenju političkih odluka – pokazuje da se primenjuje kriterijum sposobnosti određenja ko čini demos ali i da su te granice promenjive i pomalo arbitrarne. Ako je ta granica 18 godina, zašto ne bi bila 17 godina? I ta granica se u nekim zemaljama spušta posebno kada su velika ustavna pitanja na dnevnom redu, kao što je to bilo pitanje referenduma o nezavisnosti Škotske, kada su pravo glasa imali rezidenti Škotske stariji od 16 godina. U Austriji je to granica za glasanje čak i na redovnim parlamentarnim izborima.

Savremene rasprave o epistokratiji

Bez obzira što nema epistokratije kao formalnog institucionalnog aranžmana, te sam govorila o blagoj epistokratiji zasnovanoj na punoletstvu, ona je na različite načine prisutna unutar različitih političkih režima. Od pomenutog pitanja fluidnosti punoletstva i pitanja prava dece u demokratiji, zanimljivija je rastuća politikološka literatura koja se bavi ulogom i položajem eksperata u demokratiji. Mene ovde interesuje zasnovanost dodatne vlasti eksperata u demokratiji, odnosno da li se može pružiti valjano opravdanje za takvu dodatnu vlast, i, ukoliko može, koja vrsta uloge za različite vrste eksperata može biti opravdana u demokratskim režimima. I to su sve razlozi zašto je najstarije ponuđeno rešenje problema ograničenja zasnovano na sposobnostima i dalje važno. Mi ćemo se sporiti oko toga kako razumemo sposobnosti koje možda mogu da oprav-

daju nečiju dodatnu vlast nad građanima. Ko određuje šta su relevantne sposobnosti, ko bira one koji imaju te sposobnosti, ko i kako vrši testiranje tih sposobnosti, i tako dalje? To su sve sporna pitanja koja, to bi trebalo već da bude očigledno, i te kako imaju veze sa obrazovanjem i pristupom obrazovanju.

Pored ove teorijske motivacije da govorim o epistokraciji, pre par nedelja se dogodio Bregzit (*Brexit*): Britanci su na referendumu izglasali da žele da Ujedinjeno Kraljevstvo Velike Britanije i Severne Irske istupi iz Evropske unije. Desio se, dakle, Bregzit i odmah nakon njega frontalni napad na neinformisane, glupe Britance koji navodno nisu znali šta su uradili, koji su tek nakon rezultata referenduma panično pretraživali na Googlu šta je EU i tako dalje. Slučaj Bregzita je zanimljiv zato što su i u toku same kampanje eksperti napadani od strane onih koji su politički zastupali istupanje iz EU (bez obzira na to šta su zapravo želili da postignu tim referendumom), kao što je kasnije problematizovano pitanje demokratičnosti referenduma i same demokratije od strane zagovornika ostanaka u EU, odnosno od gubitnika referenduma.

Ipak, narativ oko neinformisanih glasača za Bregzit nije neki neuobičajen narativ, zapravo je narativ o iracionalnosti glasača čest i posebno tipičan za kritičare demokratije. Evo šta sam, na primer, pre nekoliko dana pročitala u elektronskim medijima. Centar za demokratiju Fakulteta političkih nauka je promovisao istraživanje pod nazivom “Poslanici u parlamentu – izbor građana ili političkih lidera”, pa je onda na konferenciji za štampu u Medija centru profesor Zoran Stojiljković u ime Centra, objašnjavajući nalaze istraživanja u vezi sa tim

kako su naši ljudi zapravo neobrazovani, kako oko 35 odsto ispitanika nije znalo broj poslanika u našem parlamentu, rekao: “to znači da otprilike imamo jednu četvrtinu kompetentnih i normalnih”, i dalje ocenio da su građani Srbije, “prilično neobaveštena glasačka mašinerija, čiju većinu čine višestruko prevarene neznalice koje su u konstantnoj potrazi za vođom. To je incidentno bavljenje politikom. Postoje građani koji ni ne znaju gde su bili Vučić i Nikolić, bivši radikali, i šta su značili građanima do pre 4 godine”. Kako da razumemo ovaj narativ? Da li su to zaista samo tvrdnje o činjenicama ili su one evaluativne, odnosno preskriptivne?

Smatram da su svi ovi elementi prisutni bez obzira da li su oni koji ih izgovaraju toga svesni. I u tom smislu, važno je da naglasim da iako će dobar deo mog izlaganja biti kritika ideje epistokracije, poenta nije da treba da skliznemo u antintelektualizam. Za mene lično bi to bilo samoporažavajuće: s obzirom da pišem doktorsku disertaciju morala bih ozbiljno da se zapitam šta ja to radim i na šta trošim nekoliko godina svog života ako smatram da temeljni problem leži u intelektualizmu ili nekom vidu ekspertize, još problematičnije, u istraživanjima. Mnogi koji sada napadaju eksperte su desničari, uključujući i već pomenute “pobednike” Bregzita koje je sam Bregzit pojeo. Trampova pobeda se isto tako zasniva na napadu na eksperte iako je teren za tako nešto već prethodno bio izgrađen. Dakle, nije moja poenta da se sklizne u antiintelektualizam, te da se ode u krajnost u kojoj se napadaju istraživači sa univerziteta zbog elitističkog znanja ili nekorisnog znanja koje proizvode (a to su dve različite kritike), nego da se preispita njihova uloga

i odgovornost u demokratskom društvu zarad očuvanja demokratije a i samih društvenih i humanističkih nauka kao krucijalnih za demokratiju što je važno u vremenu napada kako na demokratiju tako i na društvene i humanističke nauke. Kakva je to vrsta odgovornosti, koja je uloga univerziteta, kakva je uloga odgovornih istraživača i odgovornih profesora? Moja je teza da je ta uloga, između ostalog, da se omogući da svi građani dostignu što viši nivo demokratskog rasuđivanja. To, naravno, nije jedina uloga, ali to što je to jedna od uloga ne znači da ona sme biti skrajnuta kao nevažna.

Ja bih dalje zagovarala agonističko demokratsko rasuđivanje, jer je u osnovi modela agonističke demokratije ideja osporavanja svega što nam se predstavlja kao prirodni, čvrsti i jedini mogući poredak stvari a što je zapravo stvar neke kontingencije i političke odluke. Drugi element agonističke demokratije je progresivnost koju identifikujem kao stalnu borbu za jednakost. Šta je i kako treba razumeti jednakost jeste važno ali i sporno pitanje. Iako smatram da jednakost nije prirodna stvar, iz toga ne zaključujem da bi baš zbog toga trebalo zagovarati epistokratiju, odnosno da bi oni koji su prirodno sposobniji na različite načine trebalo da vladaju ili upravljaju onima koji su manje sposobni. Jednakost je relaciona kategorija, treba je posmatrati unutar društvenih odnosa. Samim tim je jednakost veštačka tvorevina za koju mi konstantno treba da se borimo, koju stalno treba da uspostavljamo gradeći institucije koje će artikulirati jednakost. Glavni razlog za brigu je to što je ideal jednakosti u tim centralnim institucijama – uključujući i obrazovne institucije – sve manje prisutan. Da

se razumemo, ove institucije nikada nisu bile sasvim egalitarne, ali su jedno vreme više nego što je to sada slučaj artikulisale ideju jednakosti. Imajući taj kontekst u vidu, narativ o potrebi za epistokratijom odnosno pretnja opasnim, iracionalnim, neinformisanim, prevarenim glasačima služi kao opravdanje da se što više suzi opseg demokratskih odluka kako bi se izbegle greške do kojih se dolazi kada “ozbiljna politička pitanja” ostavite “neukim masama” na odlučivanje.

Tu leži drugi razlog zašto sam ranije rekla da je opasno kad se problem ograničenja tretira kao rešiv problem koji se samim rešavanjem eliminiše. Naime, eliminacijom problema demosa eliminiše se političnost demokratije i njena osnovna privlačnost da prevazilazi postojeći poredak koji je uvek poredak nejednakosti, da uračunava neuračunate, da uključuje obične ljude i pita ih za mišljenje i predloge, namesto da ih tretira kao nesposobne da misle i da delaju; eliminiše se mogućnost da se upravo iz jaza između političke odluke i opsega onih koji su je legitimisali stvori prostor za aktivizam, demokratsku inovaciju, novu artikulaciju jednakosti a ne samo pretnja po stabilnost i ono što je poznato.

Čak i kada ljudi kažu: “Ali, naprosto, mi neke stvari ne znamo – zar nije logično da postavimo na odgovorne položaje one koji su kompetentni?” – to može da se čita kao izraz njihove nemoći koji dalje vodi u prebacivanje odgovornosti i nespремnost da se nešto novo nauči. Svaki put kada kažemo da sigurno postoje kompetentniji koji treba da donesu neke odluke od javnog značaja, mi se sve dublje uvlačimo u procese depolitizacije i proizvodnju

nepolitičke demokratije što je oksimoron koji zapravo odlično dijagnostikuje stanja demokratije u 21. veku. U toj nepolitičkoj demokratiji obični građani sve su apatičniji jer, iako bi oni zapravo trebalo da su posednici građanske moći da legitimišu demokratske politike, njima se zbog napada da su nesposobni oduzimaju ove moći, oni se ubeđuju da je to za njihovo dobro jer su iracionalni i nekompetentni, što za posledicu ima eksponencijalno rastući deficit demokratske legitimnosti. Građani ne znaju ništa jer nisu sposobni da znaju ono što treba da znaju pa zato onda ne treba ni da se trude – ima ko će to znati za njih!

Na kratko ću otvoriti još jednu večnu temu političke teorije: legitimnost. Šta je legitimna demokratska odluka? Proceduralisti jednostavno kažu da ako se poštuje procedura, šta god da se na kraju odluči, to mora biti legitimno; dok supstancijalisti kažu da moramo, zapravo, postaviti pitanje i šta je konačna odluka, da li ona odgovara autentičnim interesima građana, opštem interesu, ili da li je ona u skladu sa osnovnim vrednostima zajednice poput jednakosti. Naravno, ovaj drugi pristup otvara nove kontroverze oko pitanja ko će biti taj koji će definisati šta je to opšti interes: da li je to filozof, kralj, kralj-filozof, da li oni koji imaju doktore, ili samo laureati Nobelovih nagrada? Ako je to narod, ko čini narod, i tako dalje? I da li uopšte većina političkih odluka i većina političkih problema koji nas se tiču jesu nešto za šta postoji konačan, tačan odgovor, koji je poznat nekome sa relevantnim sposobnostima?

Sigurno postoje neki problemi za koje načelno može da se kaže da za njih postoje tačna rešenja. Ja bih kao takav problem kandidovala

opasnost od klimatskih promena jer bez obzira na političke otpore ipak postoji naučni konsenzus na nivou od nekih 97 odsto o tome da su po planetu ugrožavajuće klimatske promene izazvane delovanjem čoveka. Za političke odluke koje se baziraju na tako širokom naučnom konsenzusu možda možemo da kažemo da su tačne. Naravno, mi u stvarnosti zapravo nemamo međunarodni politički konsenzus da treba uraditi ono što proizlazi iz naučnog konsenzusa, već imamo nekakve politike zaštite životne sredine koje ne bi mogle da prođu test “ispravnosti” i “rešenja” problema. U većini drugih situacija, pogotovo oko pitanja koja su nedvosmislenije društvena odnosno politička pitanja, ne postoji naučni konsenzus pa tako ni mogućnost “ispravnih” odgovora. Odgovori zavise od naše konstrukcije rešenja koja su kombinacija naše imaginacije novog i sposobnosti proračuna u vezi sa starim. Zato sam govorila o veštačkoj ideji jednakosti jer će bolji svet koji gradimo biti osmišljen kao svet u kome priznajemo jedni druge kao jednake. Ako ga ne osmišljavamo na taj način, uspostavljamo podjednako veštačku ideju “prirodne nejednakosti”.

Epistokratski model Evropske unije

Vratimo se na one koji su kompetentni, na eksperte i njihovo mesto u demokratiji. Jedno od mojih prvih profesionalnih iskustava pre nego što sam se okrenula akademskom životu bio je rad u međunarodnim organizacijama u kojima i za koje rade brojni eksperti i konsultanti za ovo ili ono. U Srbiji je to posebno primetno a i povezano sa procesom pridruživanja Evropskoj uniji – postoje različiti projekti koje finansira Evropska unija, mnogi od njih se tiču podiza-

nja kapaciteta opet za ovo ili ono, i tu je uloga eksperata, inostranih ili domaćih, ogromna. Moj utisak je bio da postoje strani eksperti za koje sam uvidela da imaju relevantno znanje i iskustvo koje u tom trenutku niko od domaćih eksperata nije imao za oblast u kojoj se projekat sprovodio, ali i da postoje inostrani eksperti koji to znanje ili sposobnosti nisu imali jer je potrebno znanje zahtevalo razumevanje pravnog i političkog konteksta zemlje u kojoj se sprovodi projekat što je njima nedostajalo, bilo zbog nedostatka znanja jezika bilo zbog suštinske nezainteresovanosti za projekat i njegovu moguću dobrobit za zajednicu, ali su imali državljanstvo i CV koji je definisan kao ekspertiza za vrstu tendera koje bi raspisivala Evropska komisija.

Ta priča je relevantna jer zaista kroz proces pridruživanja, EU preslikava na zemlje kandidate epistokratski model koji je ona sama izgradila. U EU postoje brojne ekspertske grupe koje su se nagomilale kao podrška Evropskoj komisiji, što je donekle uzrokovano time da se u formaciji EU Evropska komisija izrodila kao neko izvršno telo, a da nema sopstvenu administraciju na način na koji je imaju vlade nacionalnih zemalja. Broj zaposlenih u Evropskoj komisiji, sa njenom sve većom birokratizacijom, nikad nije bio dovoljno veliki da može da odgovori na sve potrebe, a pogotovo je to trend iz poslednjih dvadesetak godina – da se javne politike zasnivaju na činjenicama (tzv. *evidence-based policies*) i proizvodnji naučnih diskursa o različitim pitanjima: bezbednosti, saradnji, migracijama, saobraćaju, obrazovanju, tehnološkim istraživanjima i tako dalje. I sama Evropska komisija ne zna koliko takvih ekspert-

skih grupa ima. Nakon sada već čuvene kritike da EU nedostaje legitimitet, odnosno da ima demokratski deficit, javile su se različite strategije opravdanja za tu situaciju sa ekspertskim grupama i pružanja odgovora na pitanje na koji način je ekspertiza zapravo dobra za demokratiju. I dalje je to vrlo problematično. Ponavljam, nije moja ideja da kažem da eksperti nemaju nikakvu ulogu u demokratiji, ali pre nego što dođemo do toga koja bi njihova uloga bila, treba odgovoriti na pitanje ko su zapravo eksperti.

**Logika epistokratije:
(ne)opravdanost dodatne vlasti
eksperta u demokratiji**

Koja vrsta znanja je potrebna da informiše javnu politiku, odnosno one koji su donosioci odluka i koji bi trebalo da imaju demokratski legitimitet? Da li su eksperti ljudi koji iznose isključivo činjenice, nekakav savet koji može da se iznese, da se razmotri, pa da se prihvati ili ne prihvati? Formalno to tako izgleda: različite ekspertske grupe na različite načine formulišu politike koje se onda zastupaju i probijaju kroz različite organe unutar institucionalne strukture EU. Ekspert je osoba koja ima neko specijalizovano znanje, obrazovanje, trening, iskustvo u određenoj oblasti. I zbog toga, a to je ključno, sa specijalizovanim znanjem ide i jedna vrsta autoriteta i moći, a to je moć da se definiše šta je ta oblast zapravo, dakle šta može da se kaže o nečemu što je predmet istraživanja ili predmet reforme, a šta ne može da se kaže. Postoji, da ponovimo, jedna vrsta autoriteta koja proizlazi iz tog specijalizovanog znanja i priznanja da ga neko poseduje. Logika epistokratije zasnovane na ekspertima sledi liniju argumentacije koju je

u tri epistokratska principa najbolje artikulirao Dejvid Estlund (David Estlund), politički teoretičar koji se bavio ovim pitanjem.

Prvi je princip istine, prema kojem postoje nekakve istine koje su nam potrebne za različite političke odluke. Ja sam već rekla da sumnjam da one postoje, da za mnoge probleme nije reč o tome da postoje neke istine, nekakvi tačni odgovori, nego da mi moramo da se dogovorimo o tome šta će biti naš odgovor na politički problem. Ali hajde da kažemo da postoje neki društveni problemi za koje postoje neke istine.

Drugi princip je princip znanja. To znači da neki ljudi znaju više od nekih drugih ljudi, odnosno imaju više tačnih odgovora nego neki drugi. Dakle, to su, na primer, eksperti koji u nekim disciplinama znaju više od običnih građana. I to je zapravo najmanje problematično: svi znamo da neko zna nešto više od nas u nekoj oblasti, kao što mi znamo nešto više od drugih u oblastima kojima se bavimo. Takođe, to nije nešto što je nepromenljivo – pretpostavka je da možemo i mi, ako želimo i imamo za to uslove, da steknemo neka nova specijalizovana znanja koja pre nismo imali.

I treći, najproblematičniji, princip epistokratije jeste princip autoriteta: iz znanja tačnih odgovora sledi *politički* autoritet. Dakle, ako neko *nešto* zna, opravdano je da ima i vlast. To je ono, iz običnog žargona, kada nam ljudi kažu da “pametni treba da vladaju”. Različite ekspertске grupe ili akademska zajednica sebe na neki način razumeju ne samo kao intelektualnu elitu, već kao potencijalno političku elitu koja takođe pretenduje da ima važan politički autoritet i uticaj. Zašto bi to bilo dobro ili opasno za demokratiju? Ovde želim da stvari

konkretizujem na primeru ekspertskog odnosa prema fantastičnom ali nažalost zasad neuspešnom eksperimentu sa pisanjem novog ustava na Islandu. Šta se tamo dogodilo?

Različite uloge eksperata u demokratskom pisanju ustava: slučaj Islanda

Posle svetske finansijske krize koja je ozbiljno pogodila Island, građani su, pored banaka, krivili glavne političke partije za ono što im se dogodilo, ali i Ustav iz 1944. godine, donet kada je Island stekao nezavisnost od Danske, koji je zapravo minimalno izmenjeni tekst danskog ustava iz 1874. godine, i koji nije bio u stanju da pruži adekvatne okvire za sprečavanje pljačkaške privatizacije banaka u periodu između 1998. i 2003. godine te sveopštu korupciju. Ideja o promeni ustava nije bila sasvim nova: to je već dugo bilo na tapetu, ali se bankarska kriza pokazala i kao ustavna kriza te se tako otvorio ustavotvorni trenutak. Građani su na protestima, između ostalog, tražili izmenu Ustava i vlada formirana posle finansijskog sloma je na to pristala, dajući odgovornost za pisanje ustava samim građanima Islanda.

Kako je taj ustavni eksperiment izgledao? Najpre je parlament formirao ustavni komitet sastavljen od eksperata. Trebalo je da komitet pripremi teren za nacionalnu skupštinu, poznatu i kao nacionalni forum, u kojoj se našlo 950 pojedinaca nasumice izabраниh iz državnog registra građana koji su učestvovali na 128 okruglih stolova tokom ovog jednodnevnog skupštinskog događaja. Ovde vidimo eksperimentisanje sa starim demokratskim postupkom – žrebom. Pomenuta nacionalna skupština je zamišljena kao celodnevni participativni doga-

đaj koji će se održati pre izbora za ustavotvornu skupštinu i na kom je trebalo izraziti osnovne poglede na vrednosti i uređenje Islanda, dakle identifikovati glavne teme budućeg ustavnog teksta. Zaključke sa ovog zasedanja bi ranije formirani ustavni komitet uobličio i preneo ustavotvornoj skupštini kada ona bude konstituisana. Ovaj participativni događaj predviđen u Zakonu o ustavotvornoj skupštini inspirisan je sličnim skupštinskim događajem koji je organizovan 2009. godine od strane aktivista pokreta Anthil koji je stajao iza građanskih protesta. Tako procedura za pisanje ustava predstavlja kombinaciju konstitucionalizma odozdo i odozgo. Nacionalna skupština se sastala 2010. godine i zaključila da novi ustav treba ponajviše da se pozabavi onim što su već dugo na Islandu građani identifikovali kao najvažnija politička pitanja: izbornom reformom i vlasništvom nad prirodnim resursima. Sledeći korak bilo je raspisivanje izbora za ustavotvornu skupštinu u kojoj je predviđeno da mogu da sede ne političari iz stranaka (eksplicitno je zabranjeno da to budu oni koji su već u vladi, parlamentu i sličnim organima), već 25 pojedinaca izabrana među 522 kandidata koji se bave najrazličitijim stvarima i nemaju veza sa interesnim ili političkim grupama.

Dakle, ni u ovoj specijalnoj nacionalnoj skupštini niti u ustavotvornoj skupštini nije trebalo da sede postojeći političari. Ovo sve deluje kao jedna promišljena ali veoma komplikovana procedura. Međutim, ona pokušava da izbegne sve ono što je ne samo od strane politikologa već i običnih građana odavno identifikovano kao problem – zarobljavanje države od strane partija i interesnih grupa na način da

interesi građana budu dezavuisani. Svi znamo da je to problem a ne možemo da uradimo ništa povodom toga jer su nam ruke, kao građanima, vezane i još nam se kaže da je upravo to demokratija. Moja je tvrdnja, međutim, da kada imate pravu demokratiju na delu, ona uvek vodi ka egalitarizmu, zato što većina ljudi nije elita i oni će tražiti neku vrstu rešenja koje je pravedno za sve i to nužno vodi redistribuciji. Pitanje vlasništva nad prirodnim resursima na Islandu je pitanje ribarske mafije, da iskoristim izraz koji će nama biti blizak. To je pitanje nejednakog prava korišćenja prirodnih resursa koji bi trebalo da su zajednička dobra građana Islanda, no neke su grupe ipak stekle privilegovani pristup i tako otuđivale zajednička dobra i bogatile se. To je specifičnost Islanda. Drugo pitanje je univerzalno – tiče se privilegovanog položaja političkih partija koje su ovom procedurom bile skrajnute i gledale kako neki obični građani, koji u teoriji jesu suvereni građani koji imaju mogućnost kontrole nad svojim izabranim predstavnicima ali tu kontrolu, ispostavilo se, ne mogu efektivno da vrše ni oko jednog važnog pitanja, sede u nacionalnoj i u ustavotvornoj skupštini i pišu ustav koji će oduzeti upravo pomenute privilegije ribarskoj mafiji i političkim strankama. I šta ove interesne grupe rade?

Iako je bilo raznih metoda borbe protiv nacrtanog novog ustava, njegovo sahranjivanje započelo je zbog navodne tehničke greške pri održavanju izbora za ustavotvornu skupštinu zbog koje je troje pojedinaca sa vezama sa najvećom islandskom partijom pre finansijskog sloma podnelo žalbu ustavnom sudu. Ustavni sud sastavljen od većine sudija izabranih od prethodnih ministara pravde iz pomenute partije

je odlučio da izbore za ustavotvornu skupštinu treba sasvim poništiti. Vladajuća većina u parlamentu je onda imenovala iste izabrane predstavnike koji su dobili najveći broj glasova u telo koje se sada nazvalo ustavnim savetom. Dakle, umesto izabrane ustavotvorne skupštine, dobijen je imenovani ustavni savet, što je umanjilo legitimnost saveta zbog čega je on postao stalna meta kritike. Ipak, ustavni savet je uspeo da, prateći glavne teme, vrednosti nacionalne skupštine/foruma, pripremnih dokumenata koji su nastali na tom participativnom događaju ali i radom ekspertskog ustavnog komiteta koji je pripremio analizu prethodnog ustava, sastavi tekst ustava iako u savetu nisu sedeli profesionalni političari i iskusni ustavopisci, mada je bilo nekoliko ljudi iz akademske zajednice sa istraživačkim treningom.

182 Dalje, ustavni savet je svakog petka objavljivao novu verziju nacрта ustava na svom sajtu i društvenim mrežama pa su svi građani mogli da komentarišu određene odredbe i redovno prate revizije odredbi i celokupnog teksta (bilo je ukupno II revizija i oko 3600 diskusionih nizova povodom konkretnih odrednica). Taj demokratski karakter pisanja ustava omogućio je da tekst zaista može samouvereno da krene rečenicom, "Mi, narod Islanda" i obesmislio je potrebu da se savet sastaje sa predstavnicima korporativnih interesa. Posle konsultacija u parlamentu Islanda sa ustavnim savetom, trebalo je da se nacrt ustava stavi na referendumsko izjašnjavanje. Međutim, tu je opozicija opstruirala situaciju i besomučno odlagala održavanje referenduma. Ove partije su shvatile da gube kontrolu nad zemljom i nad utvrđenim načinom zadovoljavanja različitih interesa koji

su im bili bitni, i na sve načine su sprečavale, koristeći proceduru, da to uopšte dođe na dnevni red.

Kada je konačno održan referendum, i naravno dobio podršku naroda, ostalo je zapravo da se ispuni najteži proceduralni deo za usvajanje ustava što je zapisano u postojećem ustavu zbog čega je i inače svih prethodnih decenija bilo skoro nemoguće promeniti ustav. Procedura je takva da je potrebna većina koja će glasati za tekst ustava u parlamentu, posle čega bi se parlament raspustio, raspisali bi se novi izbori i tek ako bi i nova skupštinska većina glasala za nacrt ustava, onda bi novi ustav stupio na snagu. Stranke opozicije su ponovo sprečavale stavljanje glasanja o tekstu na dnevni red, opstruirale rad parlamenta, a i skupštinska većina je sve slabije podržavala novi ustav. Glasanja u parlamentu nije bilo do kraja redovnog zasedanja parlamenta, onda su došli na red redovni izbori, na kojima su upravo partije odgovorne za krizu uspele da dobiju većinu zahvaljujući obećanjima da će se dugovi građana koji su nastali zbog bankarske krize otpisati. Tako je novoformirana parlamentarna većina koja je sve vreme opstruirala rad ranije pomenutih organa i poštovanje Zakona o ustavotvornoj skupštini mogla u potpunosti da onemogući glasanje o nacrtu ustava i sahrani ustavni eksperiment.

Ispričala sam ovu dužu priču o Islandu oslanjajući se, pre svega, na tekstove bivšeg člana pomenutog ustavnog saveta koji je sastavljao tekst ustava Torvaldura Gylfasona (Thorvaldur Gylfason), najpre zato što je to jedan izuzetno zanimljiv ogled iz demokratije i konstitucionalizma, ali još i više da bih podvukla različite uloge eksperata u ovom eksperimentu. U toku

pisanja nacрта ustava, mnogi eksperti i ljudi iz akademske zajednice svesrdno su pružali pomoć tom eksperimentu. Oni su davali važne savete, posebno što pri pisanju ustava treba poznavati neke uzuse političke teorije, ustavne teorije i nomotehnike, odnosno savete oko toga kako centralne zahteve građana prevesti u adekvatan ustavni jezik. Participacija eksperata i običnih građana bila je moguća učesćem u ranije opisanim organima, zatim preko sredstava digitalne demokratije, ali su dalje konsultacije svakako predviđene daljom javnom raspravom o finalnoj verziji teksta koju je dostavio ustavni savet. Prevedena verzija trebalo je da se da na mišljenje Venecijanskoj komisiji Saveta Evrope, a prevod na kraju nije obezbedila vlada već jedna ogranzacija civilnog društva. Domaći i strani politički filozofi i konstitucionalisti su komentarisali taj tekst.

Međutim, pored podrške ovom jedinstvenom procesu, u paralelnom procesu sahranjivanja ustavnog eksperimenta od strane partija koji je uskoro nastupio učestvovali su i mnogi eksperti, povezani upravo sa interesnim grupama i partijama, ali i ljudi iz akademske zajednice koji su smatrali da su oni pozvaniji da pišu ustav od običnih građana. Oni su se na različite načine angažovali, organizovali konferencije, pisali tekstove posvećene stručnoj i široj javnosti, učestvovali na javnim raspravama, govorili na televiziji protiv samog ustavnog eksperimenta. Ovo, naravno, nije problem samo po sebi, angažman i konstruktivna kritika su deo adekvatne demokratske procedure. Problem je u tome što se o tome nije raspravljalo u vreme izbora za nacionalnu ili ustavotvornu skupštinu, odnosno tokom rada ustavnog saveta, već su

se aktivnosti protiv nacta ustava eksponencijalno uvećale onda kada je tekst napisan, kada je postao stvarnost, u vreme partijske opstrukcije zakonske procedure, čime su se pomenuti eksperti stavili u službu čuvanja *statusa quo* političkih i interesnih grupa

Epistemička odgovornost eksperata

Čak i u zemlji koja je imala snage da iznedri jedan takav eksperiment, on je sahranjen zbog toga što oni koji imaju jake interese mogu da koriste institucije na način koji im odgovara. Ali i dalje može da se zamisli da bi neka buduća vlada mogla da ponovo otvori ustavno pitanje i pomenuti nacrt ustava izvuče iz naftalina. Nije zato nimalo nevažno kako će različiti eksperti koristiti svoj uticaj i komentarisati ovaj eksperiment, agitovati za ili protiv njega. To je važno zbog toga što oni imaju uticaj na oblikovanje javnog mnjenja. Ali i zbog toga što, kao i svi, i eksperti greše iako je njihova društvena pozicija zasnovana na ideji da će oni pre znati ispravan odgovor nego neki drugi. Naučnici greše. Jedna od osnovnih pretpostavki nauke jeste sumnja i pogrešivost, dakle spremnost da se preispitaju prethodne tvrdnje i nalazi, te spremnost da se prizna greška onda kada se identifikuje.

Druga osnovna pretpostavka tiče se dijaloškog karaktera kako nauke tako i političkog života: naučnici, eksperti treba da budu u stanju da odgovore na kritike koje su im upućene. To treba da rade i političari, ali možda više to očekujemo od eksperata koji imaju akademski trening. Odgovoriti na ove zahteve da se položi račun za izgovorenu reč, javno predstavljene analize i prognoze je malo teže za društvenjake, zato što, prvo, predviđanje u društvenim

naukama je teže, možda i nemoguće, i mislim da nema potrebe da vama kao studentima društvenih i humanističkih nauka govorim zašto je to tako; drugo, polaganje računa eksperata naučnoj i široj javnosti na paradoksalan način je teže u vremenima kada veliki medijski sistemi takoreći svakodnevno konzumiraju eksperte. Televizije imaju ogromnu potrebu za različitim političkim analitičarima koji će govoriti o svemu i svačemu, i pitanje je uopšte da li su ljudi od medija predstavljeni kao eksperti zaista i eksperti za sve te teme o kojima su pozvani da govore i o kojima se usuđuju da govore kao eksperti. I onda nastaje, u suštini, opasna i tabloidna sprega između potreba medija za uzbudljivim (umesto preciznim iako možda dosadnim) sadržajem i potrebe eksperata za medijskom prisutnošću kako bi se popularizovao njihov rad ili prodali proizvodi njihove ekspertize – jedan performans navodne ozbiljnosti u kojem niko nije odgovoran za ono što se javno izgovara.

Postoje studije koje analiziraju da li bi i na koji način moglo da se utiče na veću odgovornost eksperata za analize i predviđanja koje oni nude, ali to su i dalje misaoni eksperimenti i zavise od pristanka eksperata da učestvuju u svojevrsnom testiranju i proveri šta se zaista dogodilo posle njihovih predviđanja i analiza. Ako se eksperti zgražaju nad neobrazovanim građanima i njihovim povremenim odlukama na izborima, ako traže od građana da budu obrazovaniji, ako izlaze sa predlozima da bi građane trebalo testirati da bi se utvrdilo jesu li sposobni za donošenje političkih odluka koje se tiču svih (a ima i takvih predloga nekih političkih teoretičara koji zagovaraju neke vari-

jante povratka na milovsku epistokratiju), zašto bi oni bili izuzeti iz takvog testiranja? Zašto mi i mediji ne bismo pravili liste njihovih promašenih, neinformativnih ili senzacionalističkih prognoza?

Svi znamo mnogobrojne eksperte i analitičare na srpskoj medijskoj sceni koji su za različite situacije davali paušalne ili ignorantske ocene kao i prognoze koje su, često se ispostavljalo, bile potpuno suprotne od onoga što se u nekoj situaciji koju su komentarisali događalo, i te njihove omaške su se ponavljale godinama a da su oni i dalje pozivani u televizijske emisije, da i dalje monopolišu medijski javni prostor i proizvode znanje koje mnogim ljudima deluje kredibilno zato što je izgovoreno od medijski priznatih osoba. Ovde dolazimo do sledećeg pitanja: kako možemo očekivati da ljudi prozru ko su pravi eksperti, koje znanje je kredibilno, kome treba verovati, ako i sami nisu eksperti za određenu oblast?

Epistemičko poverenje

Podsećam da je moja pretpostavka da se slažemo da treba da gradimo svet jednakosti i da su ljudi jednako sposobni da razvijaju svoje sposobnosti umesto da pretpostavimo da su oni trajno nesposobni i iracionalni. Sposobnosti se, dakle, mogu razvijati ako se radi na kreiranju uslova i okolnosti unutar kojih bi ljudi mogli da ih razvijaju. Svi mi zavisimo od različitih vrsta znanja, pogotovo danas u kompleksnom društvu. Čak i ako, recimo, imate doktorat, ili ste dobili Nobelovu nagradu za fiziku, to ne znači da ćete odlično razumeti svet oko vas. Svi se mi oslanjamo jedni na druge i na neki način procenjujemo kome ćemo verovati. Kako procenjujemo

kome ćemo verovati? To je sledeće pitanje: da li mi možemo samo da se zadovoljimo time da verujemo, da prosto donesemo odluku o sposobnosti drugog reda, a ne o sposobnosti prvog reda?

Primer vršenja sposobnosti donošenja odluke kome verujemo, dakle u koga imamo epistemičko poverenje, odluke drugog reda, jeste to kada bih rekla: “Dejan Ilić se pokazao kao kredibilan autor i zato ja sada verujem svemu što Dejan Ilić napiše na Peščaniku.” Ova vrsta sposobnosti se ne tiče toga da svi ljudi mogu da ulaze u meritum svega onoga što bi Dejan mogao da napiše, ali se tiče sposobnosti procene kome može da se veruje. Način na koji ljudi procenjuju kome mogu verovati su različiti, ali neki od ponuđenih su, a ja se ovde pozivam na predloge koje je razvila Elizabet Anderson, da naprosto postavite pitanje da li neko ima *kredibilnu ekspertizu*. Da li je završio fakultet, da li je, ako priča o nekim komplikovanim naučnim teorijama, doktorirao na temi iz te oblasti i, danas sve važnije, da li je doktorirao na kredibilnom univerzitetu. Tu se javlja paradoks: da biste znali šta je relevantno mesto za sticanje određene vrste ekspertize, morate već da imate neku vrstu znanja ili ekspertize.

Drugi važan način procene da li je neko dostojan epistemičkog poverenja zahteva da pratite nečiju *iskrenost u onome što radi*. To znači da pratite da li neko piše ili govori o nečemu tako da namerno zavodi javnost na pogrešan put, predstavlja informacije koje nisu tačne kao tačne, i tako dalje. To može da prođe ako niko ne reaguje, ali ako neko reaguje važno je da se ostavi trag te reakcije u vidu pismenog odgovora na netačne navode ili opovrgavanje navoda

u nekoj televizijskoj emisiji, na nekoj naučnoj konferenciji ili konferenciji za štampu. Nečiju iskrenost i kredibilitet pratite tako što vidite odgovor na ove kritike, da li je on dat, da li je potkrepljen, pa čak i da li je spreman da prizna omašku ili grešku i izvini se ako ju je napravio.

I treća stvar važna za ocenu epistemičkog poverenja je procena *epistemičke odgovornosti*. To je tipična učenjačka stvar i znači da ste spremni da iznesete na uvid javnosti – stručne i šire javnosti – rezultate vašeg promišljanja ili istraživanja, i da ste spremni da, kad vam neko kaže da to nije tako ili da postoje kontraargumenti ili drugi dokazi protiv vaših teza, da vi kažete “aha, dobro, preispitaću nove dokaze, opovrgnuću kontraargumente ili, ako u tome ne uspem, biću spremna da prihvatim da sam pogrešila”.

Deo odgovornog istraživanja je proveravanje izvora, ali i tu imamo agoniju: u kom trenutku si siguran da zaista možeš da veruješ svojim izvorima? Mi ne možemo da proveravamo do kraja sve svoje izvore, jer se oslanjamo na tuđa istraživanja ili na knjige autora kojima na različite načine verujemo ili ih smatramo pouzdanim. Naravno da sve treba kritički čitati i analizirati ali, budimo iskreni, mi dosta toga preuzimamo od onih u koje imamo epistemičko poverenje. Dakle, u nekom trenutku mi moramo da nekome makar i provizorno verujemo i da se na saznanja drugih oslonimo inače ništa nikad ne bismo mogli da zaključimo jer bismo stalno počinjali od početka. Ukratko, moramo razviti sposobnost da odredimo kome epistemički verujemo i moramo biti spremni da pogrešimo. Ta vrsta pogrešivosti je od neprocenjive važnosti, kako za ideju nauke, tako i za ideju demokratije odnosno bavljenja bilo kakvim poslovima

od javnog značaja. To što naglašavam spremnost da se pogreši ne znači da ne treba da budemo svesni da neke greške skupo koštaju, tako da treba dobro promisliti o svemu.

Osposobljavanje građana za demokratsko rasuđivanje

Da li, međutim, treba da se zaustavimo na razvoju sposobnosti drugog reda (procene kome da epistemički verujemo), ili treba da budemo ambiciozniji i da razmišljamo o institucijama koje će omogućiti ljudima ne samo da procenjuju kome će verovati, nego i da sami mogu da analiziraju, da donesu sud o nekim stvarima, sud koji mogu da obrazlože? To ne znači da oni imaju znanje, nužno, o svakoj činjenici ili tvrdnji koju eksperti iznose, nego da mogu da formiraju sud o onome što je izrečeno. Doneti sud o nečemu nije isto što i imati znanje o nečemu.

Zbog toga je komunikacija sa javnošću važna: naučna zajednica mora da izlazi u javnost i da komunicira sa građanima, ali nikako na ovaj način da kaže da su glasači neobrazovana mašinerija, da su nekompetentni, da nisu normalni. Ja bih bila spremna da kažem da su ocrnjeni građani u ranije pomenutom domaćem istraživanju savršeno kompetentni. Zašto bi znali koliko ima poslanika u srpskom parlamentu? Na koji se to način pokazalo da broj poslanika u skupštini utiče na njihove živote? Zašto bi oni to trebalo da znaju? Upravo suprotno, oni znaju da je njima potrebno neko drugo znanje, znanje o strategijama preživljavanja. Oni koji su ekonomska, politička ili intelektualna elita se bave time koji je broj poslanika u parlamentu jer im je to znanje potrebno. Pitanje šta je

za koga relevantno znanje se može na različite načine uokviravati.

Evo jednog primera iz Italije na ovu temu. O primeru sam se obavestila iz teksta filozofkinje i političke teoretičarke Melise Lejn (Melissa Lane) o situacijama kada su eksperti nesigurni i nepouzdati. Grad L'Akvilu je 2009. godine zadeseo ozbiljan zemljotres. Poginulo je 309 ljudi, a nekoliko desetina hiljada je ostalo bez krova nad glavom. I onda se dogodilo to da su godinu dana kasnije procesuirani seizmolozi kao odgovorni za ubistvo iz nehata zbog saveta koji su dali građanima neposredno pre zemljotresa, što je za posledicu imalo kobni ishod. Pošto je to trusno područje, nekoliko dana pre zemljotresa održan je sastanak seizmološke komisije jer je bilo nekih manjih potresa. Cilj sastanka bio je da se donese zaključak i izađe u javnost sa informacijama i predlogom za delovanje: ili da se javnost smiri u slučaju da je procena da zemljotresa neće biti, ili da se javi građanima šta treba da rade, da li treba da se isele i tako dalje. U stvari, još jedan povod ovog vanrednog sastanka bilo je to što je neki laik, naučnik *wannabe*, nekim svojim, s naučne tačke gledišta, nepouzdanim metodama utvrdio da L'Akvilu čeka razoran zemljotres i time plašio javnost. I onda su se seizmološki eksperti sastali da bi delegitimisali navode ovog kvazinaučnika. Tu imamo pitanje definisanja: ko sme da govori kao naučnik i o stvarima o kojim govore naučnici.

Na samom sastanku nije donet zaključak da neće biti zemljotresa, nego je rečeno da ga verovatno neće biti, ali to znači da je postojala verovatnoća i da će ga biti. Vraćamo se na pitanje tačnih odgovora: očekujemo od nekih ljudi da znaju ovakve odgovore jer je to njihov zada-

tak. Ali, čak i kada je reč o prirodnim stvarima (ne samo društvenim objektima proučavanja), odnosno o prirodnim katastrofama, ne možete takve stvari znati sa apsolutnom sigurnošću. To je pitanje verovatnoće. Možemo li mi te ljude pozvati na odgovornost zato što je njihov proračun bio takav da je verovatnije da zemljotresa neće biti? Ono što je, zapravo, bilo još gore jeste način komunikacije sa javnošću. Bilo bi verovatno mnogo bolje da je komisija izašla sa neakvim saopštenjem za javnost i rekla nešto poput: "Mi ne možemo da kažemo sa sigurnošću hoće li biti zemljotresa, naša procena je da verovatno neće. Bilo je ranije razornih zemljotresa u istoriji L'Akvile, jedan od njih iz 18. veka je bio toliko razoran da je već jednom srušio celu L'Akvilu, ali ovo sad ne liči na to. Verovatno neće biti zemljotresa, ali možda i hoće." Ovo saopštenje bilo bi informativna građa ekspertске komisije koja bi ostavila građanima da uđu u epistemičko procenjivanje prvog reda – ne samo da li veruju instituciji, već da sami procenjuju ocene ove komisije i sami donesu odluku o tome šta će raditi.

Desilo se, međutim, to da je zamenik italijanskog odeljenja za civilnu zaštitu koji je prisustvovao sastanku, a nije seizmolog, izašao pred novinare i rekao da sigurno neće biti zemljotresa, da su naučnici rekli da neće biti zemljotresa, naučna zajednica je stala iza toga – svaka priča o zemljotresu je širenje panike. I šta se desilo? Desilo se to da mnogi ljudi, i to obrazovaniji ljudi koji veruju naučnicima, nisu izašli iz svojih kuća, što bi inače uradili. Manje obrazovani ljudi, kako bi se kod nas reklo – prosti ljudi – njihovi babe i dede koji imaju iskustvo zemljotresa, koji imaju to obič-

no, laičko iskustvo života, napustili su kuće i nisu poginuli. Obrazovaniji su ostali u kućama. Kad se desio zemljotres, kad su se kuće srušile, oni su izginuli.

I taj slučaj je završio na sudu pa su seizmolozi iz te komisije prvobitno osuđeni na sedam godina zatvora zbog toga što nisu sprečili te katastrofalne posledice. Da ne bude zabune, nisu oni osuđeni zbog toga što nisu bili u stanju da sa apsolutnom sigurnošću predvide da će do katastrofe doći, već zbog toga što nisu sprečili žrtve koje su mogli da spreče da je uspostavljena drugačija vrsta komunikacije sa javnošću i da joj se pružila kompletna, precizna i nekontradiktorna informacija uz nekakvo uputstvo za ponašanje. Posle je čuveni časopis *Nature* vodio kampanju protiv te sudske presude sa argumentacijom da ne možete osuđivati naučnike; ako ih osuđujete, onda oni neće biti spremni da sledeći put izađu sa bilo kakvim informacijama i tako dalje. I slučaj je ponovo preispitan i na kraju su ipak svi oslobođeni zatvorske kazne osim onog koji je izašao i rekao tu osionu rečenicu da apsolutno neće biti zemljotresa. On je dobio dve godine zatvora. Inače je u Italiji nekoliko decenija pre toga jedan čovek, državni službenik, osuđen zato što je širio paniku, odnosno govorio je ljudima da se isele, da će biti zemljotresa, pa ga nije bilo.

Sistem podrške za obrazovanje za demokratsko rasuđivanje i epistemička raznovrsnost građana

Pričali smo o ekspertima koji se bave predvidljivijim stvarima od onih koje su često predmet društvenih nauka. Društvene nauke se tiču ljudi koji su nepredvidivi. Kako onda da misli-

mo o tipu odgovornosti za eksperte koji se bave društvenim i političkim pitanjima? Ovde nije reč o relativizaciji nauke, obrazovnih i naučnih institucija, već se pledira za odbranu važnosti obrazovanja za sve ljude u širem smislu te reči, odbranu u vremenima kad se pravo na obrazovanje napada sa svih strana, kada dobro obrazovanje postaje sve nedostupnije, a funkcija obrazovanja se menja u nešto drugo za one koji nemaju pristup vrhunskom obrazovanju. Obrazovanje nije važno samo radi sticanja profesije od koje ćemo zarađivati za život. Ono se ne stiče samo u institucijama koje su eksplicitno za to određene, već se stiče i u drugim, načelno neobrazovnim, institucijama, a pogotovo se stiče vaninstitucionalnim delovanjem.

Potreban nam je čitav sistem podrške za jednu vrstu kulture gde će se razvijati sposobnosti demokratskog rasuđivanja, a ja bih dodala i agonističkog rasuđivanja: sposobnosti rasuđivanja i prvog i drugog reda. Važno je da, s jedne strane, ljudi mogu da se na neki način orijentišu i oslanjaju na ljude u koje imaju epistemičko poverenje, ali i da budu sve sposobniji da mogu da ulaze i u procenu tvrdnji onih u koje imaju poverenje (ali i onih u koje nemaju poverenje). Za takav sistem podrške je potrebno mnogo toga što trenutno ne funkcioniše, i što je na neki način oteto od građana. Već je pomenuto pitanje obrazovanja i organizacije obrazovanja. Uloga obrazovanja je da se učenicima i studentima kaže: ovo su neke naučne činjenice ali treba da učite da to konstantno preispitujete, da čak ni onima koji su naučnici ne verujete uvek do kraja; da kažete, oni imaju ime i prezime, oni su uradili neka istraživanja, koristili su te i te metode, izvukli

su neke zaključke, ali moguće je da su pogrešili i da se naučni konsenzus, ako postoji, a koji je zasnovan na njihovim istraživanjima sruši ali zahvaljujući pouzdanijim dokazima i snažnijim argumentima.

Druga stvar u tom sistemu podrške su već pomenuti mediji. Mnoge dezinformacije dolaze od medija zato što postoje različiti interesi da se reklamira ovo ili ono kao dobro, da se epistemički neodgovorno predstavljaju neke stvari kao rezultat znanja, da se promovišu sumnjivi eksperti, da se ne vode ozbiljne i pažljive rasprave jer su dosadne i ne podižu gledanost ili čitanost.

Postoji i niz drugih problema. Den Kejhen (Dan Kahan) i Donald Breen (Donald Braman), autori koji su formulisali teoriju kulturne spoznaje (*cultural cognition*), kažu da mnogi ljudi prihvataju neke činjenice kao uverljive zato što osećaju da one korespondiraju sa njihovim kulturnim i socijalnim vrednostima. Dakle, postoji tendencija kod ljudi da neke razložne nalaze odbace ako oni ne korespondiraju sa onim što oni misle da je vredno, dok neke tvrdnje prihvataju ili ih interpretiraju na način koji im odgovara. Zašto je to važno?

Hajde da se vratimo na Bregzit. Dakle, možda je stvarno tačno da je na Googlu porastao broj pretraga o tome šta je Evropska unija posle referenduma (iako postoje tumačenja da je reč o dezinformaciji, odnosno o analizi rada pretraživača koja ne razlikuje jasno pretrage neposredno pre i neposredno posle referenduma); ali koliko je to uopšte bitno? Šta znači i da se složimo oko toga da je ta odluka pogrešna, neodgovorna, da će se obiti o glavu upravo onima koji su na taj način izražavali revolt prema

sistemu koji ih je izneverio? Inače, više referendumskih odluka o Evropskoj uniji je bilo negativno – u Francuskoj, u Holandiji – i one uvek jesu nekakva refleksija nacionalnih dešavanja. Jedan komentator je napisao: svaki put kad bi neko iz kampanje za ostanak u Evropskoj uniji izgovorio reč “ekspert”, rodio bi se jedan novi glasač za Bregzit. Ovo sažima podelu koja je nastala između eksperata, univerziteta, obrazovane, kosmopolitske, multikulturalne, evropske elite – Londona – naspram siromašnih delova Engleske. Oni čiji se glas ne čuje mogu da puste glas koji mnogi eksperti čuju tek kao krik onda kada im je to omogućeno – bio to referendum, parlamentarni izbori, protesti ili neredi. Njih ne zanima ekspertiza zašto je za celo Ujedinjeno Kraljevstvo nešto bolje, zašto je bolje za BDP zemlje jer oni ne vide da zemlja brine za njih. Ne zanima ih da li je bogatim ljudima u Londonu potrebno da imaju bebisiterke i negovateljice za stare iz Rumunije. Njih zanima šta se dešava u njihovom gradu, u njihovim životima.

I vi možete reći – to je sebična i privatna, a ne javna stvar, ali zapravo ako ni na koji način njihova naizgled privatna egzistencijalna briga nije ušla u javnu raspravu, ako na nju nije javno adekvatno odgovoreno, oni moraju negde da je izbace, moraju na neki način da reaguju. Isto tako možete da kažete da su iracionalni što ne veruju ekspertima ali to nepoverenje nije samo stvar iracionalnosti za koju se stalno optužuju, već nepoverenja u elitu koja ima interese koje nameće i to pravda racionalnošću. Treba priznati kada je to nepoverenje opravdano ili raditi na tome da se pretoči u poverenje kada je neopravdano.

Poenta je da u traganju za rešenjima javnih problema i osmišljavanju javnih politika morate da uzmete u obzir i ljude koji se sve manje uzimaju u obzir – a to znači epistemičku raznovrsnost svih građana, od kojih neki imaju informacije, možda, o tome šta je procenjeno kao tačno na nivou nekakve naučne ekspertize, a neki imaju neka svoja socijalna iskustva, imaju neku svoju brigu i svoj problem, koji je upravo ono što demokratija treba da reši. Informacije koje su potrebne za bilo koju odluku, iako se naravno to razlikuje od odluke do odluke, jesu disperzivne i asimetrične. Potrebno je da postoji sistem prikupljanja povratnih informacija, potrebno je da ljudi znaju da su njihove brige uzete u obzir, i da se one povremeno (a bolje bi bilo često) i rešavaju. Najčešće ne postoje institucionalni kanali putem kojih se može osigurati da brige običnih ljudi stignu do mesta gde se one mogu rešavati; ne postoje prolazni kanali za povratne informacije o funkcionisanju postojećih rešenja. Naravno, ti kanali nisu slučajno nepostojeći, nisu slučajno zatvoreni. Kao što priča sa Islandom slikovito pokazuje, neko te kanale kontroliše. I da bismo te kanale prokopavali ili otvarali ukoliko postoje a čvrsto su zatvoreni za većinu, potrebna je jedna vrsta agonističke demokratske borbe praćena uvećanjem naše sposobnosti demokratskog rasuđivanja.

Neko može da kaže kako nama u Srbiji zapravo treba više ekspertize, jer nama obrazovani odlaze, nama su ministarstva i navodno nezavisna tela, pa i same škole i univerziteti prepuni nepismenih, nekompetentnih, i tako dalje. Međutim, češće je ovakav narativ praćen procesima dodatnog onesposobljavanja upravo ovih

tela i demotivisanjem kvalifikovanih zaposlenih da u njima rade, umesto proširivanjem kapaciteta da se ljudi u tim institucijama razvijaju razvijanjem sposobnosti koje su im potrebne. Jedan način onesposobljavanja za demokratsko rasuđivanje je upravo način na koji se sprovodi proces pridruživanja Evropskoj uniji, odnosno način na koji se donose mnogi zakoni i to kako se oni obrazlažu. Isuviše često je osnovno obrazloženje za neke dalekosežne odluke da nam se kaže neka varijanta formule “to je tačna odluka”: to je zakon koji mora da se sprovede jer je “normalno da se tako radi u Evropskoj uniji” (iako realnost može biti da postoje različita rešenja u različitim evropskim državama) i moraju da dođu strani eksperti da nam pokažu kako da to sprovedemo. Čak na nivou obrazloženja su kanali za preispitavanje zatvoreni, a sama obrazloženja su siromašna i često svedena na paušalnu ocenu da ako se nešto tako radi u “civilizovanom” svetu, to je onda normalno. Nema obrazlaganja rešenja na početku i nema polaganja računa na kraju.

Posmatrajući ishode tranzicija u Centralnoj i Istočnoj Evropi, posebno zabrinjavajuća dešavanja u zemljama poput Mađarske i Poljske, neko bi mogao zaključiti upravo suprotno onome što sam rekla, odnosno da je trebalo još agresivnije uvoditi neke promene, da nije trebalo ništa usporavati (a demokratske rasprave usporavaju reforme) dok se zemlja ne reorganizuje i stigne do cilja u vidu odredišta Liberalne Demokratije. Ja, s druge strane, vidim kako Srbija ima hiljadu strategija i mnoge uopšte ne implementira, a usvajanje svake ju je puno koštalo i tek će je koštati jer neće biti osposobljena da ih sprovodi a morala bi jer se na to oba-

vezala. Iako postoji niz programa za podizanje institucionalnih kapaciteta, čini se da su ti administrativni kapaciteti sve gori, dok su mnogobrojni projekti koje finansira Evropska unija način da ona zaposli svoje eksperte, umesto da se razvijaju lokalni. Najzad, sve to je praćeno slabom ili nikakvom javnom raspravom čime se umrtvljuje i onesposobljuje građanska javnost.

Obrazovanje za demokratiju: eksperiment pogrešivosti

Dolazimo, najzad, do obrazovanja za demokratiju. Obrazovanje za demokratiju dešava se ne samo u školama već i u drugim institucijama i zavisi od izgradnje demokratske kulture u kojoj se neguje društveni eksperiment pogrešivosti. Treba da vežbamo da priznamo da smo pogrešili onda kada pogrešimo i treba da vežbamo kako da što više uzimamo u obzir činjenicu epistemičke raznolikosti građana koji nose rasute, a nama potrebene informacije da bismo rešili neki problem od javnog značaja.

Naravno, tu će se javiti različiti problemi koji su opet ne samo filozofske nego i praktične prirode. Jedno je pitanje da li mi zaista možemo i da prepoznamo u kom smo položaju: to je problem lažne svesti odnosno postojanja nekakve adekvatne svesti koja je determinisana društvenim položajem. Ja mislim da sve ovo što se dešava u Americi i Britaniji jeste dokaz da se političke pozicije ljudi koji dele slične društvene položaje mogu na različite načine artikulirati i da ako insistiramo na jeziku pogrešnog ili ispravnog, to propuštamo da vidimo i da razumemo kako do toga dolazi. Na osnovu čega mi to možemo da kažemo, na osnovu čega možemo da procenimo, ko je nezadovoljne ljude

bolje slušao i čuo? Možemo da kažemo da ako vas neko bolje sluša, ne znači da će vam od toga biti bolje, i to verovatno možemo da kažemo nudeći pregršt dobrih razloga. Ali da li možemo paternalistički da kažemo tim ljudima – vi ne treba da donosite odluku o tome, zato što vi zapravo ne znate šta je dobro za vas?

Nije li kontradiktorno da su predstavnici levice, i to čak feministkinje među njima, u periodu kada su se vodile rasprave o tome treba li dati pravo glasa ženama u Španiji, a to je bilo tokom 20-ih i 30-ih godina 20. veka, zalagali za to da je još uvek rano da se da ženama pravo glasa, jer su one neobrazovane i suviše vezane za Katoličku crkvu, te da će glasati za desnicu? Kada su žene u Španiji dobile pravo glasa, one su zaista tako i glasale. Ali kada bi i kako one postale spremne da donose prave odluke? Da li bismo im ikad to dopustili? Nije li stvar demokratije u tome da se ljudima omogući jedna vrsta grešaka kako bi na osnovu njih oni učili o sebi i drugima, i razvijali se tako da se osposobe za rasuđivanje prvog i drugog reda? Naša moralna ekspertiza, jer ovo su i moralna i politička pitanja, nema veću vrednost od nečije druge kada je reč o pitanjima od javnog značaja.

**Kako da već budemo ono što
nas sprečavaju da postanemo,
kako da imamo ono što nemamo?**

Za kraj, vratiću se na paradoks demosa koji je na drugačiji način formulisan u Rusovom *Društvenom ugovoru* kao takozvani paradoks osnivanja naroda. Ruso se u suštini pita kako da se stvori situacija u kojoj će posledica nastupiti pre uzroka. Kako da se stvori socijalni duh koji će omogućiti da narod može sam sebi da pruži

društveni ugovor kakav mu je potreban – zakone koji su mu potrebni da bi svi ljudi bili slobodni i jednaki – kad narod ne postoji pre nego što bude stvoren upravo društvenim ugovorom, odnosno dobrim zakonima.

Taj se paradoks osnivanja često javlja i meni se čini da se nazire i u pitanju kako sada, iz ove situacije u kojoj smo, odbraniti institucije. Da bismo mogli da branimo demokratske institucije kao institucije u kojima se artikuliše ideja jednakosti, mi moramo da imamo sve ranije nabrojane pretpostavke demokratskog sistema: institucije i medije koji će epistemički odgovoriti prenositi i preispitivati informacije, rešenja i znanja, i na taj način obrazovati ljude, pored obrazovanja koje bi građani trebalo da stiču u školama i participativnim institucijama. Mi već moramo da imamo pristup institucijama koje su sve zatvorenije za nas da bismo ih odbranili od razdemokratizacije i autoritarizacije! Kako da ih preuzmemo kao svoje i odbranimo kao mesta demokratske participacije ako postoje ili da ih stvorimo ako ne postoje kada nemamo resurse potrebne za demokratsko rasuđivanje i demokratsku borbu? Ako se demokratskim građanima postaje, ako se sposobnosti razvijaju, kako da stvorimo uslove koji su nam potrebni da omogućimo razvoj tih sposobnosti? Kako da već budemo hrabri demokratski građani osposobljeni da vratimo demokratiju građanima pre nego što već jesmo građani obrazovani za demokratiju?

To je, dakle, taj paradoks. Ja nemam, naravno, instant rešenje za tako nešto. Moramo da krećemo od onoga što imamo i da radimo na uvećanju toga što imamo, da male prostore koje osvajamo koristimo da zamišljamo kako da

osvojimo nove prostore ponašajući se pomalo kao da već imamo više nego što imamo, i da na taj način stvaramo kontratežu onima koji zatvaraju sve kanale za prikupljanje informacija o epistemički raznovrsnim građanima. Mi moramo da smišljamo kako da te kanale otvaramo. Istovremeno moramo da priznamo da se suočavamo sa nečim što je mnogo moćno i za šta nemamo resurse, ali možemo da se osposobljavamo dok vežbamo da se borimo i da se borimo dok vežbamo.

Eksperti moraju da rade na demokratizaciji svoje ekspertize. Moraju da nauče da komuniciraju sa javnošću, da objasne svoje nalaze i pozicije, pogotovo ako su od javnog značaja, jer je to ne samo epistemički odgovorno već je i dobar način da se preispitaju i ojačaju određene pozicije. Svi mi mnogo toga pretpostavljamo. Svi smo mi članovi nekih svojih profesionalnih, političkih i prijateljskih kružoka, i neretko nam bude teško da nešto što nam se čini toliko osnovnim objasnimo nekome kome to ne izgleda tako jednostavno i jasno, posebno ako je sumnjičav prema nama zbog toga što ne dolazi iz istog miljea kao mi. Istina je da ponekad ni sami nismo bili izazvani da preispitamo neke od stvari u koje verujemo i iza kojih stojimo.

Naravno, konstantno preispitivanje može da parališe. Potrebna je dobra ravnoteža između stvari koje preispitujemo i stvari koje ne preispitujemo u datom trenutku. Mislim da nije sramota priznati da dobrim delom mnogi demokratski protesti širom sveta u proteklih desetak godina zapravo brane nešto što je postojalo ranije bilo kao ideja bilo kao realizacija. Naravno da postoje nove forme organizovanja i neke inovacije, ali u suštini se ovi protesti pozivaju na prava građana koja su često već zapisana u ustavima država u kojima se protestuje. Ovi se ljudi bore protiv obesmišljavanja tih prava, za demokratsku interpretaciju tih prava, za proširivanje njihovog opsega umesto njihovog konstantnog sužavanja. Ne treba zato brinuti da bi preispitivanje značilo nesposobnost da se uvidi šta treba da se sačuva i odbrani: tražimo da (ponovo) živimo u okolnostima u kojima je ideja jednakosti ideal koji naše demokratske institucije, uključujući i obrazovne, treba da artikuliraju uz učešće svih nas.

**“ČUVAJTE SE
UMETNIKA, ONI SE
POZNAJU SA SVIM
KLASAMA!”**

BRANISLAV DIMITRIJEVIĆ

Koncept autonomije umetnosti je u krizi. Pojavom studija vizuelne kulture, negde tokom sedamdesetih i osamdesetih godina 20. veka, fokus onih koji su se ranije bavili pojmom umetnosti, istorijom umetnosti, teorijom umetnosti, pomera se na heteronomne oblike vizuelne reprezentacije. To vodi ka preispitivanju vrednosnih i klasifikacionih sudova koji prave razliku između neke vizuelne predstave koja se određuje kao umetnička i neke druge koja je neumetnička. Teorija umetnosti prerasta u interdisciplinarnu teoriju reprezentacije. Počinjemo da se bavimo onim što bismo mogli nazvati *čitanjem slike*, odnosno razmatranjem šireg polja vizuelne komunikacije.

U odnosu na to, hteo bih da ovde učinimo i jedan korak dalje ili zapravo jedan korak unazad da pokušamo da shvatimo gde nastaju problemi – da li je kraj autonomije umetnosti toliko izvestan da više o umetnosti i ne možemo govoriti drugačije nego kao o formi vizuelne kulture i vizuelne komunikacije u prostoru heteronomije koja ili pojam umetnosti čini izlišnim ili ga multiplikuje do te mere da se on raspršuje u mnoštvu? S obzirom na to da se pojam umetnosti stalno regeneriše posle svake pretpostavke njenoga kraja – od Hegela naovamo – da li se može ponovo govoriti o autonomiji umetnosti kako bi se pružio otpor snažnom podređivanju umetnosti koje produkuje savremeni ekonomski i politički sistem? Kako govoriti o pojmu vizuelne kulture, o vizuelnom obrazovanju, a ponovo ne uključiti temu umetnosti i njene autonomije, ponovo ne vratiti u igru pitanje šta je umetnost kao specifično mesto gde se može proizvesti određena forma mišljenja, a ne samo mesto sticanja kreativnih veština?

Umetničko obrazovanje se uglavnom određuje kao još jedna forma ekspertskog znanja. Znači, vi želite da postanete umetnik i vama obrazovanje treba da dâ nekakav *know-how*, neku vrstu veštine, kako biste u

okviru kulturnih ili kreativnih industrija mogli da pronađete uhleblje. To je obrt koji se dogodio pre dvadesetak godina. Sada ću parafrazirati nešto što sam pročitao u tekstu jednog kustosa: "Više nije važno pitanje šta je umetnost; pravo je pitanje šta možemo učiniti s umetnošću." Tu se odustaje od bilo kakve nužnosti ontologije, odustaje se od tog nemogućeg pitanja, njega odlažemo u *ropotarnicu povesti*, a zanima nas isključivo umetnost kao neka vrsta primenjenog znanja koje omogućava umetniku da participira na tržištu, da participira u društvenim odnosima, u odnosima kapitala. Marksistički rečeno, govorimo o nekoj vrsti *supsumpcije*, supsumcije umetnosti logici kapitala, ali i supsumcije umetnosti drugim vidovima instrumentalnosti, uključujući čak i onu progresivnu političku instrumentalizaciju pojma – takozvani *artivizam*.

Kao što znamo, živimo u vremenu koje karakterišu *aplikacije*. Od aplikacija na mobilnom telefonu, do vrednosnih kategorija koje neko mišljenje isključivo mere njegovom neposrednom primenom, njegovom aplikabilnošću, nekom manifestnom učinkovitošću tog mišljenja. Umetnost, pak, ima kapacitet da nudi drugačiju formu mišljenja, za koju se, mislim, vredi boriti. Pre svega za ono mišljenje koje nije disciplinarno, već je metadisciplinarno i operiše iz osećaja vlastite nemogućnosti i nepostojanosti, kroz ideju oslobođenog rada, a pre svega kroz odbacivanje zatvaranja umetnosti u zlatnu krletku estetske sublimnosti, kao i povinovanja pragmatičnim idejama o društvenoj efikasnosti.

194

Moja generacija je bila veoma neprijemčiva za pojam *autonomije* umetnosti, jer je autonomija umetnosti značila za nas neku vrstu praznog formalizma, ono što je ostalo kao ritualizacija pozne modernističke estetike. Zato smo smatrali da umetnost treba pre svega da se bavi pitanjima reprezentacije, ideologijama predstavljanja, onim što u određenom kontekstu neko umetničko delo znači, dakle pitanjem na koji način, zavisno od niza društveno-ekonomskih okolnosti, razumemo vizuelne označitelje koji su pred nama. Pitanje autonomije umetnosti smatralo se na neki način politički konzervativnim, zato što je bilo povezano sa sve praznijim diskursima modernizma. Čuveni američki kritičar modernističke umetnosti Klement Grinberg bio je primer za aklamaciju formalizma koja je vodila u politički konzervativizam. U krajnjoj liniji, u našem, jugoslovenskom kontekstu ideja autonomnosti umetnosti bila je vezana za pojam *socijalističkog esteticizma*, za tu praznu formalnu strukturu koja se ni na koji način ne dotiče društvenih procesa, već se zasniva na fetišizmu individualnog umetničkog gesta. Zato pravim ovaj uvod: na neki način danas pokušavam da preispitam i taj stava, pa evo – koristim priliku da to uradim pred vama.

Naslov ovog predavanja dolazi iz jednog pisma (Sl. 1) koje je belgijski kralj Leopold sredinom 19. veka napisao svojoj nećaci Viktoriji, britanskoj kraljici, čiji je muž Albert, kao što možda znate, bio veliki ljubitelj i podržavalac umetnosti.

The King of the Belgians to Queen Victoria.

St Cloud, 10th October 1845.

MY DEAREST VICTORIA, — . . . All you say about our dear Albert, whom I love like my own child, is perfectly true. The attacks, however unjust, have but one advantage, that of showing the points the enemy thinks *weakest* and best calculated to hurt. This, being the case, Anson, without boring A. with *daily* accounts which in the end become very irksome, should pay attention to these very points, and contribute to avoid what may be turned to account by the enemy. To hope to *escape* censure and calumny is next to impossible, but whatever is considered by the enemy as a fit subject for attack is better modified or avoided. The dealings with artists, for instance, require great prudence; they are acquainted with all classes of society, and for that very reason dangerous; they are hardly *ever satisfied*, and when you have too much to do with them, you are sure to have *des ennuis*. . . .
Your devoted Uncle, LEOPOLD R.

Slika 1: Pismo belgijskog kralja Leopolda britanskoj kraljici Viktoriji
od 10. oktobra 1845.

195

Viktoriji dakle piše ujak i upozorava je na umetnike, imajući pre svega na umu Albertovu “slabost” prema njima. Između ostalog, na kraju tog pisma on kaže: “Bavljenje umetnicima i uopšte odnos sa umetnicima treba da podrazumeva veliki oprez, treba da budete oprezni jer se oni poznaju sa svim klasama društva, i zbog tog razloga su veoma opasni.” “Oni skoro nikad nisu zadovoljni i kada se suviše s njima petljate, sigurno ćete steći”, piše Leopold, “jednu vrstu depresivnog stanja”. Leopold kaže *ennui* – što bi bilo stanje letargičnog nezadovoljstva koje proističe iz manjka aktivnosti ili uzbuđenja.

Šta Leopold hoće da kaže Viktoriji? Hoće da kaže nešto što je i tada i danas relevantno za umetnost, kako za njenu autonomiju tako i za njenu društvenu ulogu. Mislim da od toga treba poći kad govorimo o društvenom habitusu umetnosti: umetnici u stvari pripadaju svim klasama, to jest – bavljenje umetnošću nije *a priori* klasno određeno, nema klasni identitet. Vi imate danas umetnike koji su praktično milioneri: oni svojom umetnošću zarađuju ogromne pare i pripadaju najužoj eliti; a imate i umetnike koji ako baš ne žive pod mostom, onda vode vrlo težak, prekaran život. Ali i jedni i drugi su umetnici ili bar oni sebe tako vide, pozivajući se na *auto-nomiju*, samo-imen-

vanje umetnosti. Njihova ovakva ili onakva klasna pripadnost ih ne čini više ili manje umetnicima. I naravno, još više je karakteristično za savremenu umetnost to što se veza s različitim klasama može videti i u samoj produkciji i kupoprodaji umetnosti: uočljiva je tendencija da umetnici proizvode umetnost u prekarnim okolnostima osiromašenih klasa, da ih inspirišu teme i društveni odnosi u vezi sa siromaštvom i neravnopravnošću, dok se “potrošnja” umetnosti i dalje vezuje isključivo za imućne slojeve. I u jednom i u drugom slučaju imate onu vrstu specifične forme, na koju Leopold upozorava Viktoriju – upozorava je na nešto što će postati jedan od stereotipa kada govorimo o umetnosti i umetnicima: stereotip po kome su umetnici uvek neki lukavi, prepredeni ljudi, koji stalno pokušavaju da se zbog vlastite koristi približe onima koji su moćni. Pripadnici elite dakle upozoravaju da se prema umetniku otuda mora uspostaviti distanca jer je on, kako kaže Leopold, “hardly ever satisfied”.

196



Slika 2: Karikatura iz štampe.

Ova savremena karikatura (Sl. 2) dobro prikazuje taj stereotip. Umetnik se obraća svom donatoru pitanjem: “Mogu li da dobijem grant da bih završio svoje umetničko delo?” A umetničko delo je upravo portret tog donatora ispod koga stoji nezavršena uvredljiva rečenica na njegov račun. Umetničko buntovništvo je tako prikazano kao licemerni ritual, a umetnički sistem kao mesto normalizacije klasnog antagonizma kroz zajednički interes. Pozicija moći se pokazuje kao liberalna i tolerantna prema umetniku koji da bi živio treba da prihvati grant i da istovremeno sebe pokaže, da se predstavi, kao neko ko preispituje te odnose.

Ova vrsta umetničke prakse ima dugu i značajnu istoriju. Ona ima svoje manifestacije i u epohi moderne umetnosti (od sredine 19. veka do sredine 20. veka), ali svoju punu materijalnu artikulaciju zadobija u epohi “savremene umetnosti”, dakle negde od šezdesetih godina prošlog veka naovamo. S ontološkim “skokom u prazno” – koji se događa kada prezentnost umetničkog dela, njegova materijalna i auratska specifičnost i jedinstvenost, prestaje da bude jedini kriterijum samoprepoznavanja (autonomije) umetničkog dela – umetničko delo prestaje da bude 197 medijski definisana forma koju umetnik pod određenim okolnostima predaje dalje: muzeju, kupcu, galeriji. Umetničko delo sada postaje heteronomna artikulacija telesnog i mentalnog procesa kao autonomnog umetničkog procesa u kontekstu koji nije više isključivo umetnički (autonoman) već je heteronoman jer je neposredno povezan s drugim praksama kontra-kulture od kraja šezdesetih.

Pojam “institucionalne kritike” kao jedan od ključnih za formiranje nove epohe umetnosti (konceptualne umetnosti kao prvobitne artikulacije savremene umetnosti) proizveo je i jednu novu vrstu “političke odgovornosti” umetnika: on ne sme biti u “zabludi” da su institucije umetničkog sistema *neutralne*; naprotiv, mora ih stalno preispitivati i podrivati, ulaziti u neku vrstu produktivno-destruktivnog odnosa s njima. Umetnost možda više neće ništa novo otkriti o sistemu umetnosti, ali će one materijalne prakse koje čine ideologiju tog sistema postati manifestni materijal umetnosti, a ne samo njegov reprezentovani siže – kao na primer u umetnosti kritičkog realizma koji takođe proizvodi svoj imperativ politički odgovornog umetnika.



Slika 3: Hans Haacke, sa izložbe *Information*, Muzej moderne umetnosti, Njujork, 1970.

Ovo je jedan od kapitalnih radova (Sl. 3) koji nam prikazuju takvu poziciju umetnika naspram/unutar institucija. Izložba na kojoj se pojavljuje ovaj rad Hansa Hakea zvala se “Information”, održana je 1970. godine, i može se smatrati prvom izložbom u Muzeju moderne umetnosti u Njujorku na kojoj je nova konceptualna umetnička praksa bila institucionalno predstavljena. Hakeov rad su dve kutije za glasanje i iznad njih pitanje koje se odnosi na guvernera Nelsona Rokfelera, koji je tada bio predsednik upravnog odbora i najveći finansijer Muzeja. Pitanje je dakle upućeno publici koja glasanjem treba da kaže šta misli o tome što se Rokfeler nije ogradio od Niksonove politike u Indokini.

Dakle na izložbi u Muzeju koji Rokfeler zdušno finansira imate umetnika koji tog finansijera provocira svojim delom. Umetnik izvodi, u vidu neposredne participacije publike – kakvu danas imate veoma mnogo na izložbama – rad koji muzej pretvara u mesto političkog sučeljavanja, političkog antagonizma, u mesto gde se artikuliše političko mišljenje. Međutim Hake ne pretvara umetnički gest u politički gest, kako bi se moglo na prvi pogled zaključiti – da na mesto umetnosti sada stupa politika. Naprotiv, ovde se pre svega radi o pitanju umetničke forme u kojoj takva pretpostavka može biti artikulisana. Kada govorimo ovde o formi, ne mislim na nešto što nastaje na osnovu unapred zadatog cilja – politizacije umetnosti – već na nešto što svojim materijalnim postajanjem artikuliše i realizuje vlastitu političnost. Umetnost je mesto na kome se određene forme pojavljuju, razumeju, afirmišu. Mesto gde forme mogu postati nove i specifične, pa čak i takve da se u njima određeno političko mišljenje može artikulisati i realizovati. Radi se dakle o **materijalnom potencijalu forme**, a ne o formalizaciji ili **realizaciji ideje**.

199

Na primer, Hakeove glasačke kutije izgledaju kao minimalističke skulpture, one promišljaju ideološku specifičnost takve forme u umetnosti koja je tada bila posebno aktuelna; one se ne odnose na pitanje predstave (ako hoćete – simulacije) glasačkih kutija – one jesu glasačke kutije ali njihova forma jeste forma minimalističke skulpture. Dakle, to je veoma važna operacija, karakteristična za drugačiji odnos umetničkog i političnog, za umetnost koja prevazilazi pitanje reprezentacije (ikoničke ili simboličke).

Danas ovakva forma kritičke umetnosti više nije neuobičajena, imate na pretek upravo ovakvih radova, koji na sličan način ponavljaju istu vrstu gesta: umetnička galerija više ne treba da bude mesto gde se prikazuju umetnička dela, ona treba da postane mesto produkcije dijaloga, ona treba, dakle, da bude mesto gde se političke ideje generišu i artikulišu. Ali sve to se događa u formi koja je postala normalizovana, pa sama ta forma zapravo sprečava da se takvo obećanje dogodi.

Evo jednog primera: Berlinsko bijenale, 2012. godine. Od sredine devedesetih dolazi do umnožavanja velikih bijenalnih izložbi i one postaju glavna mesta za lansiranje umetničkih trendova. Tako je ovo izdanje Berlinskog bijenala bilo zamišljeno i najavljeno kao političkije od svih predašnjih – bijenale koje se na neki način više ne bavi umetničkim delima, nego se bavi političkim pozicijama, okuplja oko sebe političke aktiviste, različite društvene organizacije i tako dalje. Tu se dakle jedna umetnička platforma koristi kao politička platforma gde se promišljaju alternative sadašnjem društvenom poretku. To je bilo vreme i protesta Occupy. Jedan od eksponata na toj izložbi (Sl. 4) bilo je to da su u jednom od najvećih galerijskih prostora bukvalno useljeni ljudi koji su organizovali i učestvovali u Occupy protestima. I sada ste tu dobili razne debate, bila je dokumentacija sa Occupy protesta, čitav vizuelni materijal koji se tiče formi društvenog aktivizma. Sve je dakle osmišljeno da bude mesto gde će se posedeti, diskutovati.



Slika 4: Postavka sa 7. Bijenala u Berlinu, 2012.

E sad, namera je svakako zanimljiva, ali se ispostavljaju sledeći problemi. Kada ga smestite izvan svog konteksta, u neki galerijski prostor i u umetnički sistem, samim tim to postaje eksponat. Publika počinje da se prema tome ponaša na drugačiji način. I umesto da uđe u to i na neki način učestvuje u tome, publika zapravo boravi na obodima ovakve instalacije, dolazi i gleda u to kao u kakav zoološki vrt. To znamo: kad odemo na neku izložbu, postajemo voajeri. Pa tako i u ovom slučaju, kada ljudi dođu, vide to kao neku postavku, i to je sve. I dalje se ne može tek tako preći ta granica. Odnosno, svaka stvar iz života, kada se postavi u galeriju ili muzejski prostor, postaje kontekstualizovana institucijom umetnosti. Iako je ovde cilj da umetnički kontekst postane prostor političkog aktivizma i dalje je formalizacija tog prostora ono što je specifično za umetnički kontekst i to se ni u ovakvim slučajevima ne može izbeći

Postoje, dakle, dva naizgled suprotstavljena oblika instrumentalizacije umetnosti: onaj po kome je umetnost kao i svaka druga roba predmet tržišnih odnosa ponude i potražnje; ali i onaj koji ima svoje poreklo u ideji da umetnost mora nužno imati određenu progresivnu političku ulogu i delovati u skladu s unapred zacrtanom, zamišljenom političkom koncepcijom. Takvi odnosi najčešće zamagljuju pitanje šta političnost umetnosti zapravo jeste, jer političnost umetnosti se nalazi u autonomnoj situiranosti u kojoj se može proizvoditi nešto neizvesno, a ne nešto izvesno. Dakle mesto same produkcije mišljenja, političkog mišljenja, mesto gde političko može nastati, a ne mesto gde će neki politički iskaz, koliko god progresivan on bio, steći svoju umetničku formu. Ja mogu da delim politički stav kustosa ovoga bijenala, ali s druge strane imam nelagodu prema ovakvoj formi, jer smatram da ta forma promašuje. Ako umetnost prestane da proizvodi nesporazume, ako postane unapred određena značajem, plemenitošću, progresivnošću svoje pozicije, ona gubi upravo svoje političke potencijale. Njeni politički potencijali se nalaze u toj proizvodnji neprikladnog.

201



Slika 5: Raša Todosijević, *Odluka kao umetnost*, performans, 1973.

Ovo je fotografija (Sl. 5) snimljena tokom jednog performansa umetnika Raše Todosijevića u beogradskom SKC-u početkom sedamdesetih. On je tu na sto postavio jedan akvarijum sa šaranom koji je plivao u njemu. Tokom performansa šarana je izvadio iz akvarijuma, stavio ga na sto, i dok taj šaran lipsava izvan vode, Todosijević pokušava da ispije svu vodu iz akvarijuma. I onda on pije tu vodu, ne može više, pa povraća, pa onda pije, pa se ispovraća, i tako dalje – dok nije svu vodu popio i dok šaran nije uginuo. I reći ćete – pa to je nešto potpuno besmisleno, nešto toliko neprirodno, dvostruko sumanuto. Tu vodu neophodnu za život šarana umetnik ispija da bi sam sebi naškodilo. Znači umetnost je jedan neprirodni, kontra-prirodni akt. Ovaj rad je negacija humanističkog fantazma o umetničkom gestu – njegova političnost leži upravo u demistifikaciji humanizma kao ideologije poznog modernizma, lažne harmonije odnosa prirode i umetnosti. Todosijević pokušava da kaže: da bi umetnost bila autonomna i politična, ona na neki način mora da čini tu vrstu gesta razlike koji će se opirati idealima humanističke ideologije.

Hajde da se vratimo unazad 150 godina. Ovo je slika Eduarda Manea (Sl. 6).



203

Slika 6: Édouard Manet, *Streljanje cara Maksimilijana*, 1867.

Na slici vidimo streljanje meksičkog cara Maksimilijana 1867. godine. Car Maksimilijan je bio marioneta evropskih sila, bio je iz porodice Habzburga i njega su velike evropske sile postavile za vladara Meksika. Meksički republikanci su na zgražavanje “civilizovane Evrope” likvidirali Maksimilijana i još dvojicu njemu bliskih ljudi, što gledamo i na ovoj slici. Mane, jedan od prvih modernih slikara, “slikar modernog života” o kom su pisali Bodler i Zola, na slici se pozabavio jednim događajem o kom je tada brujala čitava Evropa, i naravno Francuska posebno, imajući na umu da su se Francuske trupe povukle iz Meksika malo ranije i time na neki način ostavile Maksimilijana na cedilu. I ovlašno poznavanje istorije umetnosti pomoći će nam da prepoznamo sličnost između ove slike i jedne još poznatije, nastale 50 godina ranije – slike Franciska Goje “3. maj 1808”, na kojoj su prikazane Napoleonove trupe kako streljaju goloruke Špance prilikom osvajanja Madrida.

Mane, iako slikar svakodnevnog života, veoma je mnogo vremena provodio u muzeju Luvr. Tamo je kopirao dela starih majstora, i mnoge njegove slike pozivaju se na kompozicije starih slika: on stavlja savremene teme u prepoznatljive konfiguracije dela iz istorije umetnosti. Tako je, na primer, njegova "Olimpija" verzija Ticijanove "Urbinske Venere", a "Doručak na travi" Đorđoneovog "Koncerta".

204 U slučaju Maneovog prikazivanja streljanja Maksimilijana, asocijacija na Gojinu sliku je ujedno i njen izraziti kontrapunkt – dok Gojina slika slavi i romantizuje herojstvo španskih civila, na Maneovoj slici od nečeg sličnog nema ni traga. Ali i kada ne znamo ovu paralelu iz istorije umetnosti, ako samo pažljivije pogledamo sliku, uočićemo da s njom kao da nešto nije u redu. Pre svega gestovi figura su vrlo nedostojni njenog dramatičnog sižea. Streljani kao da su i sami blazirano iznenađeni događajem, nema nikakve heroike, nikakvog patosa stradanja. Streljački vod, za razliku od ubilačke mašine Napoleonove vojske na Gojinoj slici, deluje prilično nonšalantno. Ali pre svega, utisak da je nešto pogrešno na Maneovoj slici nastaje zato što primećujemo da nešto nije u redu s onom konstruktivnom formom na kojoj je zapadno slikarstvo počivalo od 15. veka nadalje – na slici nešto nije u redu s perspektivom. Kako je svojevremeno zaključio čuveni istoričar umetnosti Ervin Panovski, perspektiva je "simbolična forma", ona nije neki neutralni prostor slike, već nosi samo simboličko značenje određenog tipa vizuelnog predstavljanja koje povezujemo sa zapadnom umetnošću od renesanse do romantizma. E sad ovde, vidite, sa tom perspektivom nešto nije u redu. I onda kao da nešto sa samom slikom nije u redu, u njenoj osnovnoj formi, a ne samo u identifikovanim detaljima koji deromantizuju prizor.

Mane je dakle hteo da uradi nešto neprikladno sa samom formom slike i on to ne krije. I to bez obzira na ono što je savremeni posmatrač ove slike tada morao da uoči, a što mi danas možda ne možemo da primetimo. A to je da vojnici koji streljaju Maksimilijana nisu meksički republikanci. Mane je vojnike obukao u uniforme francuske vojske – pa ispada tako da ovde Francuzi streljaju Maksimilijana, što istorijski nije tačno. Ali ovom namernom greškom Mane kao da hoće da kaže: mi, Francuzi, mi smo ubili Maksimilijana, tako što smo ga poslali u Meksiko sa našim sumanutim kolonijalnim ambicijama, a onda smo se povukli. Mi smo zapravo odgovorni za Maksimilijanovu smrt.

Dakle tu nema činjenične istine, ali ima političke istine. Političnost ove slike se pre svega ogleda u tome što ono što nas povezuje sa slikom nije neka njena unutrašnja harmonija ili koherentnost. Kao što se vidi iz Maneovog, ali i Todosijevićevog, primera – ovakva negacija harmoničnih i koherentnih odnosa

nije i afirmacija neke ideje koja bi bila unapred prepoznata kao vrednost, odnosno kao kontra-vrednost onoj umetnosti koju Mane ili Todosijević, svako u svoje vreme, podrivaju. Otuda umetnik ne može biti pravednički zastupnik potlačenih ili obespravljenih, odnosno nekakav društveni akter koji, budući osetljiv na ideološke konstante u umetnosti (akademizam, humanizam), sada stoji kao vesnik nekih drugačijih društvenih odnosa.

Hoću da kažem da umetnost nema nikakve veze s afirmacijom, već upravo sa negacijom. To je jedina konstanta koju znamo iz istorije umetnosti, da umetnost uvek predstavlja negaciju formi neke prethodne umetnosti, ali ne tako što je u potpunosti odbacuje ili anulira, već tako što prepoznaje i reformalizuje njene topose, topose normi – i te topose normalizacije manifestno denuncira. I upravo se u tome nalazi klasni karakter umetnosti i njena paradoksalna uloga u klasnoj borbi. Ona se ne legitimise kroz svoj humanistički progresivizam – i tako supsumira kao forma društvenog aktivizma – već tako što obavlja neku vrstu zabune unutar očekivanog, nešto što se opire litigacijama i ustanovljenim procedurama. Umetnost zato ne može da bude društvena kritika koja afirmise ideje – koliko god te ideje bile progresivne ili revolucionarne – već ona uvek ostaje forma neposredne materijalne prakse, prakse artikulisane kao događaj s one strane proračuna i predviđanja, što bi rekao Alen Badiju.

205

To zna i kralj Leopold. On ne skreće pažnju Viktoriji na umetnike kao na neke revolucionare koji se konfrontiraju poretku. On ih, naprotiv, vidi kao opasne zbog njihove društvene pokretljivosti, zbog njihove sposobnosti neposredovanja artikulisane klasne svesti koja održava status quo. Jer nije ni kapitalisti danas problem to što postoji neka radnička klasa koja je nezadovoljna, on uostalom u potpunosti zavisi od te klase proizvođača jer on i vidi klasnu podelu kao prirodnu i koherentnu i kao nešto što se ne sme destabilizovati. U tom smislu njemu ne može ni da smeta afirmacija radničke klase ili radničkog identiteta sve dok je taj identitet unapred definisan, pa makar i kao identitet bunta, nezadovoljstva. Iz pozicije kapitaliste sasvim je normalno ako je radnik nezadovoljan jer je upravo on sam i najviše svestan načina na koji ga eksploatiše. Iz pozicije moći nepodnošljiv je onaj koji nema svoj unapred definisan identitet unutar podele rada. Umetnik je taj koji uznemirava podelu rada time što nije jasno kojoj klasi pripada. Upravo ta nemogućnost ili pak ekscenost uključivanja umetnika u uspostavljenu podelu rada jeste ono što čini političnost umetnosti, a ne njena aplikacija u prostoru afirmativnih političkih vrednosti. To je pretpostavka od koje bi trebalo da polazimo prilikom dalje refleksije nekih radova savremene umetnosti, radova Ahmeta Oguta, Milice Tomić, grupe Inventory, Mateha Gavule i Milena Titela.

UČIONICA: MESTO DELIBERACIJE ILI (DRUŠTVENE) PROMENE?

ANA KOLARIĆ

Uvod

Ovde će biti reči o obrazovanju, pedagogiji i društvu, to jest o sprezi između obrazovanja i društva, te vezi između različitih pedagoških izbora i praksi, s jedne strane, i društvenih/političkih problema, s druge. Polazim od stava da obrazovanje svakako nije – niti bi tome trebalo težiti – odvojeno od društvene i političke realnosti, dakle od problema koji svakodnevno muče članove jedne političke zajednice. Takođe, smatram da jedan od prvih ciljeva obrazovanja treba da bude formiranje demokratski nastrojenih građana, sa razvijenim osećajem za jednakost i socijalnu pravdu. Zato mislim da o argumentima kojima se podržava ideja o jednakosti svih građana i o socijalnoj pravdi treba da se razgovara u učionici, i u školi i na fakultetu.¹

Na državnom fakultetu vodim predmete koji se prevashodno tiču teorije književnosti i književne kritike, nešto uže, modernosti i modernizma. U učionicu ulazim kao feministkinja, koja se bavi ženskom književnošću i ženskim/feminističkim časopisima iz perspektive feminističke teorije i kritike te studija kulture. Kada razmišljam o obrazovanju i obrazovnim politikama, polazim od ideja jednakosti i socijalne pravde, onako kako se one shvataju na levici. Verujem da nastavnici imaju veliku odgovornost u učionici, te da je obrazovanje inherentno politički i etički čin,² te se stalno i iznova pitam o pedagogiji i traganju za dobrim praksama u učionici.

Ima pitanja koja svaki nastavnik sebi treba da postavi. Navešću nekoliko. Da li je učionica mesto za ra-

¹ Razume se, pored formalnog obrazovanja, koje je u fokusu ovog teksta, u kontinuiranom formiranju svetonazora (dece, mladih, kao i odraslih) učestvuju porodica, prijatelji, mediji, razne kulture i potkulture...

² Michael W. Apple, *Ideologija i kurikulum* (Beograd: Fabrika knjiga, 2012).

spravu o politici? Ako jeste, kako ta rasprava može da izgleda? Šta uopšte znači reč politika u obrazovnom kontekstu? Da li se ona odnosi na dnevnu politiku i stranačku privrženost ili na razumevanje različitih sistema vrednosti na političkom spektru (levih, desnih, liberalnih, konzervativnih, tehnokratskih, humanističkih...)? Da li se znanje u učionici prenosi ili proizvodi? S kojim ciljevima? Da li se postojeća znanja preispituju i osporavaju, ako za to ima razloga? Da li nastavnik znanje nudi kao nešto prirodno, zadato, neutralno, nepromenljivo? Da li nastavnik zauzima univerzalnu ili partikularnu poziciju? Da li je neutralnost nastavnika moguća? Na mnoga od tih pitanja odgovori se ne daju jednom i zauvek, ti odgovori se menjaju u odnosu na nova (sa)znanja i iskustva.

O ovim pitanjima ubedljivo su pisali i na njih odgovarali, među ostalima, i Majkl Epl (Michael Apple) i Džerald Graf (Gerald Graff). Njihove ću stavove ukratko izložiti u prvom delu ovog teksta.³ Fokusiraću se na ideju da sukob treba da bude sastavni deo sadržaja obrazovanja; te, posebno, na sukob u nastavi književnosti na univerzitetu. Zatim ću reći nešto i o osnovnim stavovima i zaključcima iz knjige *The Political Classroom. Evidence and Ethics in Democratic Education*, objavljene 2015. godine. Osvrnuću se, na kraju, i na glavne prigovore upućene au-

torkama te knjige Dajen Hes (Diana E. Hess) i Poli Mekavoj (Paula McAvoy).

Pored toga što daje filozofski okvir za navedena pitanja o obrazovanju, *The Political Classroom* opisuje i jedno empirijsko istraživanje, sprovedeno u dogovoru sa nastavnicima i đacima u nekoliko srednjih škola. To istraživanje ne samo da daje praktične odgovore na jedan teorijski problem već i aktivno utiče na formulisane konkretnih pojmova koji se mogu upotrebiti u različitim naknadnim teoretizacijama. S jedne strane, *The Political Classroom* nudi nastavnicima smernice za debatu o kontroverznim pitanjima u učionici, kao i dobre razloge za primenu deliberativne teorije u demokratskom obrazovanju; s druge strane, knjiga je i dragoceni putokaz za moguća slična istraživanja u našoj sredini, kako na nižim tako i na višim nivoima obrazovanja.

U zaključku ću se vratiti na vezu između obrazovanja i društva, kako je ona eksplicirana u ovom kratkom pitanju: *Može li obrazovanje da promeni društvo?*

Sukob u kurikulumu i društvu

U poglavlju "Skriveni kurikulum i priroda sukoba" čuvene knjige *Ideologija i kurikulum*,⁴ američki profesor kurikuluma, nastave i obrazovnih politika Majkl Epl govori o konsenzusu i sukobu u obrazovanju. On polazi od relativno jednostav-

3 Na uvide i zaključke Majkla Epla i Džeralda Grafa referisala sam i u ranijim svojim tekstovima. Vidi "Smeh i suze srpskog obrazovanja: rodni i etnički stereotipi u čitankama za srpski jezik i književnost u osnovnoj školi", *Reč*, 2008, br. 76, 153-193; "Pedagogija i odgovornost: razmišljanja o nastavi književnosti", u *Reč*, 2013, br. 83, 93-107; "Između konsenzusa i konflikta: nekoliko teza Džeralda Grafa o studijama književnosti", *Književna istorija*, 2014, br. 153, 645-652.

4 Ova knjiga imala je čak tri izdanja: 1979, 1990, 2004. Poslednje izdanje, iz kog su preuzeti citati u ovom tekstu, izmenjeno je i dopunjeno.

nog uverenja da se škola “mora pobrinuti da sve što čini izgleda prirodno”.⁵ “Opravdanje pristajanja” na naučena društvena pravila “podrazumeva da se institucije, zdravorazumska pravila i znanje doživljavaju kao unapred dati, neutralni i manje-više nepromenljivi, jer se održavaju na osnovu ‘konsenzusa’”.⁶ Zato se umesto ideoloških sukoba u prvi plan postavlja konsenzus, to jest navodna opšta saglasnost. Ti mehanizmi ideološke hegemonije najbolje mogu da se shvate ako se pogleda kako se tretira sukob u kurikulumu.⁷ Epl povlači analogiju između tretmana sukoba u svakodnevnom životu i u školi:

“Reklo bi se da je temeljna i opšteprihvaćena pretpostavka to da je sukob između grupa ljudi nešto *inherentno* i suštinski loše i da zato moramo nastojati da ga eliminišemo *unutar* ustanovljenog institucionalnog okvira, umesto da sukobe i neslaganja tumačimo kao osnovnu ‘pogonsku silu’ društva.”⁸

I dalje:

“Mada se u nekim od boljih škola i učionica postavljaju kontroverzna pitanja i vode rasprave, pitanja koja se obično prezentuju ograničena su na izbore *unu-*

tar parametara implicitno prihvaćenih pravila aktivnosti. Retki su pokušaji fokusiranja na same parametre.”⁹

U školi se, daje primer Epl, uči jedna *konsensualna teorija nauke* koja prećutkuje istoriju intelektualnih sukoba u okviru naučnih zajednica, odnosno “umanjuje značaj temeljnih sukoba oko metodologije, ciljeva i ostalih elemenata uključenih u paradigmu naučne aktivnosti”.¹⁰ Ironija je, naravno, u tome što je najčešće upravo sukob razlog za smenu naučnih paradigmi. Pa ipak, primeri koji bi ukazali na značaj intelektualnih i normativnih sukoba u naučnoj oblasti koja se izučava najčešće su odsutni iz kurikuluma i učionice.

Povrh toga, Epl ističe da se sukob nalazi i u temelju društva i društvenih odnosa. Ali, baš kao za školu i kurikulum, veruje se, naprotiv, da je konsenzus važan i za shvatanje društva, u tom smislu da bez konsenzusa društvo ne može da se održi. Sukob se vidi kao narušavanje porетка, svojevrsna devijacija: “Prikazi društvene stvarnosti najčešće implicitno prihvataju ‘srećnu saradnju’ kao normalan, ako ne i najbolji mogući način života.”¹¹ Međutim, to ne može umanjiti “značaj sukoba kako za stvaranje tako i za legitimizaciju svesnog i specifično klasnog, etničkog ili rodnog iskustva”.¹²

209

5 Michael W. Apple, *Ideologija i kurikulum* (Beograd: Fabrika knjiga, 2012), 197.

6 Ibid., 197.

7 Ibid., 198.

8 Ibid., 204.

9 Ibid., 204.

10 Ibid., 207.

11 Ibid., 215.

12 Ibid., 226.

Naravno, Epl misli na različite društvene pokrete utemeljene na pripadanju određenoj grupi i solidarnosti među članovima te grupe, poput ženskog pokreta, za koji je sukob bio presudno važan. I u vezi s tim primećuje: “[č]injenica da su zakoni prvo *morali* biti prekršeni na ulici da bi ih sudovi poništili obično se ne naglašava u kurikulumima društvenih nauka”.¹³ Za razliku od toga, Epl tvrdi da predavanje o konfliktnoj istoriji rada i radničkih pokreta ili borbi za emancipaciju žena može da pomogne đacima i studentima da sopstvena životna iskustva razumeju u kontekstu ovih važnih društvenih i kulturnih istorija i podstaknu ih da svoje pozicije ne vide kao nepromenljive. Kurikulumi koji prikrivaju značaj sukoba, kako u istoriji nauke tako i u istoriji društva, zapravo rade na održavanju *statusa quo* i prikrivaju njenu odnosa moći kojima se uspostavlja i održava nejednakost, zaključuje Epl.

“Podučavanje konfliktu” u nastavi književnosti

Za razliku od Epla, koji ističe značaj sukoba u istoriji nauke i istoriji društva, sa ciljem da se preispitaju postojeći odnose moći u (američkom) društvu i naglasi borba protiv nejednakosti, poznati istoričar i teoretičar književnosti Džerald Graf razmišlja o ulozi sukoba u nastavi književnosti na univerzitetu. Ako se pažljivije pogleda, videće se da je Graf privržen stavovima koji su u načelu bliski i Eplu:¹⁴ i on smatra

da ima dovoljno dobrih razloga da kurikulume na odsecima za književnost, te i samu nastavu književnosti, shvatimo kao epistemološki, etički i politički čin. Iz toga onda sledi da nastavnici književnosti takođe snose odgovornost za izbor interpretativnih stanovišta koja predstavljaju u učionici.

Ideju o “podučavanju (o) konfliktima” (“teaching the conflicts”) Graf je izneo još 1987. godine u studiji *Professing Literature*, obaveznoj lektiri za sve koje zanima institucionalna istorija nastave književnosti u Americi. Nekoliko godina kasnije Graf tu ideju detaljnije razrađuje u knjizi *Beyond the Culture Wars. How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education* (1993). Iz predgovora drugom izdanju knjige *Professing Literature* iz 2007. vidimo da Graf i dalje stoji na svojoj početnoj poziciji da je važno da (interpretativni) sukobi budu sastavni deo nastave književnosti, i to uprkos brojnim kritikama koje je njegova koncepcija “podučavanja konfliktima” isprovocirala.¹⁵

Pojam “podučavanje konfliktima” obuhvata nekoliko stvari: prvo, to je način da se kulturni ratovi u nastavi književnosti problematizuju i prevaziđu; drugo, konflikt se tu vidi kao pokretački princip u istoriji studija književnosti na univerzitetima u Americi; treće, i za nas ovde verovatno najbitnije – ako se složimo da je jedan od glavnih ciljeva obrazovanja podizanje građana koji su sposobni da kompetentno učestvuju u društvenom i političkom životu svoje

¹³ Ibid., 229.

¹⁴ Ibid., 380.

¹⁵ Vidi William E. Cain, ed., *Teaching the Conflicts: Gerald Graff, Curricular Reform, and the Culture Wars* (New York: Garland, 1994).

zajednice, a to podrazumeva i veštinu pregovaranja o različitim društvenim aranžmanima, onda je neophodno da studenti (na)uče da sučeljavaju mišljenja, da se argumentovano zalažu za određena stanovišta i, najvažnije, da čine to u učionici u kojoj je ne samo dozvoljen nego i dobrodošao interpretativni pluralizam. Drugim rečima, pojam “podučavanja konfliktima” u vezu dovodi izbor znanja, predavačku praksu u učionici i konkretnu društveno-istorijsku situaciju u kojoj se nastava književnosti odvija.



Iako se Graf obično vidi “levo od centra” u polju obrazovanja i kulture, najčešće ga klasifikuju kao “liberala”.¹⁶ Njegova ideja o “podučavanju konfliktima” u nastavi književnosti načelno se može dovesti u vezu sa opštijom idejom demokratskog obrazovanja u čijem je središtu deliberativni princip. Epla takođe vide “levo od centra” u polju obrazovanja i kulture. Međutim, kao zagovornik kritičke teorije i kritičke pedagogije, te kao aktivista, on zauzima radikalnu i progresivnu poziciju na levisi. “Liberalni”¹⁷ pristup u obrazovanju, zasnovan na deliberaciji, čest je predmet kritike. Kaže se da puka deliberacija konkurentnih ili suprotstavljenih stanovišta ne osporava postojeće odnose

dominacije, kako u obrazovanju tako i u društvu. Nasuprot tome, “progresivni” pristup u obrazovanju nastoji da opiše i analizira odnose dominacije, nepravdu i nejednakost, te da preispita i promeni *status quo*. Oba pristupa imaju slične vodeće principe: demokratiju i pluralizam. No, razlikuju se po shvatanju demokratije i kritici kapitalizma. Ove distinkcije biće važne u poslednjem delu teksta.

Sukob u učionici

Budući da visoko obrazovanje nije obavezno, treba razmisliti o tome koliko su rasprava i sukob važni i na nižim obrazovnim nivoima. To čine Dajen Hes, koja je nastavničku karijeru započela u srednjoj školi, kao nastavnica društvenih nauka, a sada je dekanica Škole za obrazovanje na Univerzitetu Viskonsin u Medisonu, i Pola Mekavoj, upravnica Centra za etiku i obrazovanje, pri istoj školi. U knjizi *The Political Classroom*,¹⁸ autorke postavljaju teorijsko pitanje da li je učionica politički prostor i, ako jeste, kako (treba da) funkcioniše politička učionica. Istovremeno, one to pitanje postavljaju i nastavnicima i đacima. Knjiga *The Political Classroom* hoće da osvetli brojne korake i poteškoće u traženju odgovora na to pitanje.

Godine 2009, novoizabrani američki predsednik Barak Obama (Barack Obama)

211

16 “A conversation with Gerald Graff and Ira Shor”, razgovor su vodili Nancy Buffington i Clyde Moneyhun, u: *JAC: A Journal of Composition Theory*, 1997, vol. 17 br. 1, 1.

17 Opisne nazive – “liberalni” i “progresivni” pristup – koristim isključivo za potrebe argumenta u ovom tekstu.

18 Knjiga *The Political Classroom* objavljena je u Ratlidžovoj ediciji “Kritička društvena misao”, koju uređuje Majkl Epl. Za više informacija o knjizi, reakcijama na nju i nagradama koje je dobila, vidi: <https://thepoliticalclassroom.com/>. Takođe, za opširnije razmatranje ideje o “političkoj učionici” treba uzeti u obzir i knjigu Dajen Hes iz 2009. godine – *Controversy in the Classroom: The Democratic Power of Discussion*.

obratio se prvog dana škole đacima u srednjoj školi Virdžinija. Na Internet stranici Bele kuće obraćanje je moglo da se prati uživo. Škole su takođe bile pozvane da emituju taj govor. Jedan deo roditelja, političara i javnosti burno je reagovao na taj poziv. Uprkos Obaminom obećanju da govor neće biti stranački već motivacioni, neki roditelji su zahtevali alternativne aktivnosti za svoju decu u vreme govora, dok su drugi odlučili da decu ne puste u školu. Tim primerom Hes i Mekavoj otvaraju raspravu o političkoj učionici.

One misle da škole jesu i treba da budu politički prostor.¹⁹ Ali, to ne znači da su škole mesto za stranačku politiku. Ovaj “politički obrazovni paradoks” znači da đaci treba da steknu nestranačko političko obrazovanje koje će ih pripremiti za učešće u realnom, stranački obeleženom političkom životu (4): “[p]onašamo se politički kada demokratski donosimo odluke o problemima koji se odnose na pitanje ‘Kako bi trebalo da živimo zajedno?’” – a politička učionica “pomaže đacima da razviju sposobnosti deliberacije o političkim pitanjima” (4).

Ovde jasno vidimo principe deliberativne demokratije i to onako kako su ih formulisali

Ejmi Gatman (Amy Gutmann) i Denis Thompson (Dennis Thompson) u knjizi *Democracy and Disagreement* (5).²⁰ Naravno, mogući su brojni prigovori na račun deliberativne teorije u obrazovanju. Kao posebno slabo mesto obično se navodi idealizam deliberativne teorije: ona ne opisuje svet kakav jeste već kakav bi trebalo da bude. Zato je važno kada razmišljamo o političkoj učionici da obavezno imamo u vidu i društvenu nejednakost i političku polarizaciju.

Društvena nejednakost može se javiti u najmanje dva vida u učionici: prvo, đaci određene rase ili klase mogu dominirati nad đacima koji dolaze iz manjinskih grupa ili radničke klase; drugo, u vreme velike segregacije, učionica je obično sastavljena od đaka sličnog statusa, bilo da se radi o pripadnicima bele srednje klase bilo o manjinskim getoiziranim grupama (7). Politička polarizacija, pak, odnosi se na nepoverenje građana u političke elite, odnosno na strah da nijedna politička stranka neće raditi u interesu većine građana. Strah i nepoverenje vode snažnoj opredeljenosti za jednu političku opciju i netrpeljivosti prema svakoj drugoj opciji, ili, naprotiv, izrazitoj apolitičnosti. Podučavanje đaka deliberaciji sasvim sigurno neće promeniti društvo, kažu autorke knjige, jer društvena

19 Diana E. Hess, Paula McAvoy, *The Political Classroom. Evidence and Ethics in Democratic Education* (Routledge, 2016), 4. Dalje u tekstu broj stranice sa koje je citat biće naveden u zagradi u tekstu.

20 Podsetimo se, još u knjizi *Democratic Education* (1999 [1987]) Ejmi Gatman kaže da “[d]eliberativna demokratija naglašava da je važno da obrazovanje koje ima podršku države razvija sposobnost za deliberaciju u svakom detetu kao budućem slobodnom i ravnopravnom građaninu” zato što je deliberacija “najopravdljiviji način donošenja uzajamno obavezujućih odluka u predstavničkoj demokratiji”. – Ejmi Gatman, “Predgovor izmenjenom i dopunjenom izdanju”, *Demokratsko obrazovanje*, u *Reč*, 2012, br. 82, 279.

nejednakost i politička polarizacija jesu problemi koji nadilaze moć škole da ih reši. Pa ipak, deliberativni principi mogu snažno uticati na pojedince i njihovo razumevanje javne sfere (9).

Pored definicije političkog u učionici, u uvodu Hes i Mekavoj daju objašnjenje za uzorak istraživanja, kao i za ključna istraživačka pitanja. U studiji su učestvovali 1,001 đak i 35 nastavnika iz ukupno 21 srednje škole (radi se o državnim, privatnim/verskim i čarter školama u Ilinoju, Indijani i Viskonsinu). U fokusu istraživanja bili su predmeti iz društvenih nauka pošto se oni bave demokratskim i građanskim obrazovanjem. Istraživanje je obuhvatilo tri tipa nastavnika: one koji praktikuju diskusiju na času; one koji to čine u manjoj meri; te one koji isključivo drže *ex cathedra* predavanja. Upitnici, intervjui, kao i posmatranje rada u učionici, bili su sastavni deo istraživanja. Pored toga, jedan broj đaka pristao je na dva telefonska intervjua po završetku škole (njih 600). U naknadno urađenim intervjuima tražio se odgovor na dva pitanja: “Kakva su bila iskustva đaka i šta su naučili iz diskusija?” i “Kakav uticaj na politički angažman i stavove đaka u budućnosti mogu da imaju učionice koje podstiču diskusiju o političkoj kontroverzi?” (9). Zbog ograničenih resursa, uzorak nije bio reprezentativan. Od ukupno 21 škole, 16 su državne škole, jedna je čarter škola i 4 su privatne verske škole. Zbog izbora država (Ilinoj, Indijana, Viskonsin), đaci su bili mahom belci. Kada je reč o nastavnicima, bilo ih je podjednako sa svih delova političkog spektra: levog, desnog i centra.

U istraživanju su učestvovali nastavnici koji u programe uvode kontroverzna politička pitanja. Međutim, oni se ne slažu oko toga šta je

kontroveržno pitanje i kako mu prići. Drugim rečima, ti nastavnici se suočavaju s etičkim pitanjima koja zahtevaju profesionalni sud u političkoj učionici: “Kako nastavnici odlučuju šta je kontroveržno pitanje? Kako nastavnici uspostavljaju ravnotežu između uključivanja đaka u autentičnu političku kontroverzu i stvaranja atmosfere u učionici koja će biti fer i prijateljska za sve đake? Da li nastavnici treba da kažu ili da zadrže za sebe svoje stavove o pitanjima koja predstavljaju kao kontroverzna?” (10–11). Hes i Mekavoj daju etički okvir za razmišljanje o ovim pitanjima. Da bi doneli profesionalni sud, nastavnici moraju da uzmu u obzir kontekst u kome predaju, odnosno učionicu, školu, društvo u celini; dostupne činjenice, odnosno poznavanje đaka u učionici, kao i poznavanje naučne oblasti; sopstvene obrazovne ciljeve, to jest ideju o tome šta znači biti obrazovana osoba ili dobar građanin (12–13).

U prvom delu knjige razmatraju se kontekst, činjenice i obrazovni ciljevi. Vredi navesti jedan uvid u vezi sa praktikovanjem diskusije na času. Đaci su u upitnicima i intervjuima reagovali na tri različita tipa učionice: “najbolja diskusija” – diskusija koja se mahom vodi između đaka, za koju se đaci unapred spremaju i u kojoj učestvuje najveći broj đaka; “diskusija” – diskusija koja se vodi između nastavnika i đaka, ne sprema se unapred, ne učestvuju svi; “predavanje” – nastavnik sve vreme predaje. Analiza reakcija učenika pokazala je da politička učionica u kojoj se praktikuje “najbolja diskusija” najviše motiviše đake i stvara prostor za najveći broj različitih perspektiva.

Drugi deo knjige čine tri studije slučaja. U svakom od tri poglavlja analizira se praksa jed-

nog ili više nastavnika u jednoj srednjoj školi, kao i reakcije učenika na tu predavačku i pedagošku praksu. Uz neophodno kontekstualno prevođenje, sve tri studije slučaja mogu biti korisne i za nastavnike u Srbiji: kao putokaz ili, pak, upozorenje.

U prvom primeru opisuje se praksa tri nastavnika u srednjoj školi “Adams High”. U okviru predmeta “Američka vlada”, oni rade sa oko 200 đaka četvrte godine na simulaciji procesa predlaganja i donošenja zakona u parlamentu.²¹ Ovi nastavnici nastoje da đake poduče o “inkluzivnoj participaciji”, to jest o važnosti učestvovanja što većeg broja građana u donošenju odluka (87). Oni ne otkrivaju svoje političke stavove da ne bi uticali na đake. Ako se posmatra đacko “telo”, za školu “Adams High” je karakterističan društveni, politički i ekonomski diverzitet (87). Da nije tako, neke pozicije i perspektive u procesu predlaganja i donošenja zakona morale bi da se “zamišljaju”. Đaci obično pozitivno reaguju na način rada i ciljeve predmeta “Američka vlada”. Međutim, treba navesti i negativno iskustvo jedine učenice afroameričkog porekla. Pošto je njena pozicija bila više levo od pozicije đaka koji podržavaju Demokratsku stranku, đaci su odbacivali njene argumente iako ih je ona potkrepila činjenicama (104). To je važan primer: autorke prave vezu između lošeg iskustva učenice i načelne kritike deliberativne demokratije – u društvima obeleženim rodnom, rasnom, seksualnom i svakom drugom nejednakošću, nije moguće realizovati deliberativni ideal diskusije između

politički ravnopravnih sagovornika, pošto će pripadnici marginalizovanih grupa često biti “ućutkani” (104).

Drugi primer odnosi se na školu “Academy High”, u kojoj nastavnik u okviru predmeta “Savremene kontroverze” podučava đake četvrte godine “političkom prijateljstvu”. Ova škola spada u kategoriju “slično mislećih” škola: i nastavnici i đaci su dominatno levo orijentisani. U takvim školama postoji opasnost da đaci razviju osećaj netolerantnosti i nepoverenja prema drugoj političkoj opciji, u ovom slučaju, desnici (III). Predmet “Savremene kontroverze” pohađa dvadesetak đaka, od čega je četvrtina “obojenih”. Oko 40 odsto učenika u školi su “obojeni” đaci iz različitih grupa; ti đaci su socijalno ugroženiji i ponekad “tiši” u diskusijama. Nastavnik ne otkriva đacima svoje političke stavove. Pa ipak, on priznaje u razgovoru s autorkama knjige da je uloga “đavoljeg advokata” često dehumanizujuća, kao i da se dinamika razgovora razlikuje u zavisnosti od toga da li razgovarate s “glumcem” koji predočava različite perspektive ili s osobom koja iskreno veruje u ono što priča (II7). Zbog svega toga, ovaj nastavnik povremeno poziva goste na čas, kako bi oni iskreno izneli stav o nekoj kontroverzi. Tako đaci imaju priliku da čuju nekoga ko zaista zastupa stavove suprotne njihovim (recimo, osobu koja se zalaže za zabranu abortusa) i da s tom osobom razgovaraju, odnosno raspravljaju (II7-II8).

Treći primer se odnosi na “King High”, privatnu hrišćansku školu (ujedno i “slično mi-

21 Predmetu “Američka vlada” odgovarao bi predmet “Ustav i prava građana” u našim srednjim školama.

sleću”). Autorke kažu da je to jedna od dve najkonzervativnije škole obuhvaćene istraživanjem. U središtu tog primera nalazi se opet predmet “Američka vlada” koji pohađaju đaci četvrtne godine. Poglavlje se bavi pojmom “ograničene autonomije”: naime, nastavnik podučava đake da kritički misle o sopstvenim političkim stavovima (autonomija); međutim, oni istovremeno treba da ostanu lojalni svojim verskim ubeđenjima (ograničenje) (133). U školi “King High” primetan je snažan uticaj ideja i vrednosti koje zagovara Republikanska stranka, pa ne čudi da je u vreme istraživanja na zidu zbornice bila okačena slika tadašnjeg američkog predsednika Džordža Buša (George W. Bush). Utoliko je vredna pomena činjenica da predmetni nastavnik nastoji da izloži đake stavovima i pozicijama koje oni ne dele, kao i čitanju lektire koja na prvi pogled nije primerena hrišćanskoj školi (recimo, Orvelov roman 1984).

U oba slučaja “slično mislećih” škola (bile one na levoj ili desnoj strani političkog spektra), škola se vidi kao “produžena ruka” porodice i, shodno tome, kao čuvar političkih stavova i ideoloških vrednosti porodice učenika (150). U tom svetlu, insistiranje nastavnika na razvijanju autonomije đaka u vidu kritičke refleksije o sopstvenim političkim stavovima, refleksije koja može da uzrokuje i njihovo prevrednovanje, predstavlja važan obrazovni postupak.

Treći deo knjige razmatra profesionalni sud nastavnika: zašto nastavnici u učionici čine *jedno a ne drugo*? Prvo se traži odgovor na to *šta je kontroveržno pitanje* i to tako što se uspostavlja razlika između četiri skupa pitanja: empirijskih i političkih pitanja, s jedne strane, i otvorenih i

rešenih pitanja, s druge. Na empirijska pitanja se odgovara činjenicama; politička pitanja, pak, podrazumevaju moralne sudove, to jest za njih činjenice nisu dovoljne. I empirijska i politička pitanja mogu biti otvorena ili rešena. Nastavnici drugačije vide šta je otvoreno a šta rešeno političko pitanje (te razlike su očigledne kada je reč o fizičkom i psihološkom mučenju u oružanim sukobima i ratu, abortusu, istopolnom braku).

Sledeća stvar je kako nastavnici mogu da donesu najbolji profesionalni sud o tome da li da svoj politički stav o kontroverznom pitanju podeli s učenicima? Hes i Mekavoj daju očekivan, ali i jedino moguć odgovor: profesionalni sud nastavnika o iznošenju sopstvenih stavova zavisi od konteksta, činjenica i obrazovnih ciljeva, to jest ta odluka je uvek kontekstualna i relacionala. Nastavnici i đaci su dali svoje mišljenje u istraživanju. Nastavnici su bili podeljeni: jedni su smatrali da svoje stavove ne treba da dele sa đacima jer đaci mogu nekritički da ih usvoje ili da se povuku ako misle suprotno, da bi udovoljili nastavniku i dobili bolju ocenu; drugi su rekli da je bolje otvoreno objasniti učenicima svoje stavove i privrženost određenim idejama, te da takav postupak ima pedagošku vrednost (187). Neki đaci, pak, misle da nastavnik iznošenjem svog stava ne utiče na promenu njihovog mišljenja, te da je jedino važno da nastavnici svoje stavove ne nameću i “ne propovedaju”; nešto manji broj đaka smatra da otvoreno iznošenje stavova nastavnika može uticati na đake, te da su đaci više motivisani da “misle svojom glavom” o kontroverznim pitanjima ako ne znaju stav nastavnika (187-188). Đaci koji su pohađali predmete kod nastavnika koji praktikuju

“najbolju diskusiju” i “diskusiju” bili su manje skloni da usvoje nastavnikovo mišljenje od onih koji su pohađali kurseve koncipirane isključivo kao “predavanja” (188).

Na kraju knjige, Hes i Mekavoj ističu da su nastavnici pre svega profesionalci, koji o svojim obrazovnim ciljevima, dilemama i kurikulumima treba da razgovaraju s kolegama. Suprotna tome bila bi (krivo shvaćena) ideja o autonomiji nastavnika prema kojoj je nastavnik autonomni pojedinac koji radi šta hoće iza vrata učionice (205–206). U idealnim uslovima, nastavnici-profesionalci mogu da računaju na podršku kolega i saradnju sa njima, baš kao i sa upravom škole.

Prigovori deliberativnom idealu u obrazovanju

216 *The Political Classroom* je dobila brojne pohvale (tu, naravno, treba dodati i dve nagrade: 2016, American Educational Research Association’s Outstanding Book Award; 2017, University of Louisville Grawemeyer Award in Education). Većina prikazivača slaže se oko dobrih strana knjige i njenog značaja: u knjizi se teorijski i filozofski razmatraju važna etička pitanja sa kojima se suočavaju nastavnici koji (žele da) se bave “političkim” u učionici; daju se smernice za ponašanje u političkoj učionici, izvedene iz višegodišnjeg istraživanja; zagovara se deliberacija, kako među đacima u učionici, tako i među nastavnicima u zbornici. Naposletku, i najvažnije, insistira se na ulozi škole u pripremi đaka da aktivno, uvek argumentovano i kritički, uče-

stvuju u životu političke zajednice. To je svrha demokratskog obrazovanja.

Međutim, neki kritičari su skrenuli pažnju na ograničenja deliberativne teorije u obrazovanju. En Njumen (Anne Newman), na primer, ukazuje na (u praksi neutemeljen) idealizam deliberativne teorije. Ona upozorava na hipotetičku situaciju u kojoj bi se nastavnici, posle deliberacije, složili oko moralno problematičnih stavova i na taj način diskriminirali jedan broj đaka. Sasvim jednostavno rečeno, nema garancije da svi nastavnici, uvek i svuda, žele jednakost za sve i socijalnu pravdu. Drugo, treba posvetiti više pažnje klasičnom prigovoru deliberativnoj teoriji: u društvima u kojima postoji izražena rodna, klasna i svaka druga neravnopravnost suštinski je nemoguća deliberacija među “ravnopravnima” koja bi zatim vodila zajedničkom donošenju odluka u najboljem interesu svih građana. Pošto učionica predstavlja “društvo u malom”, onda u njoj treba otvoreno razgovarati o nejednakosti i nepravednim odnosima moći. Pa ipak, uprkos prigovorima, En Njumen zaključuje: “Iako su uslovi za realizaciju deliberativnih ciljeva u učionici daleko od idealnih, sasvim je moguće da nemamo bolju alternativu i da ne treba da robujemo perfekcionizmu na štetu dobrih rešenja.”²²

Hes i Mekavoj se eksplicitno oslanjaju na tekovine liberalne tradicije u filozofiji obrazovanja (od Džona Džuija [John Dewey] do Ejmi Gatman). Međutim, one ne uzimaju u obzir tradiciju kritičke pedagogije (od Paola Freirea [Paulo Freire] nadalje). Zbog toga prigovori

22 Anne Newman, Book Review, u: *Philosophical Inquiry in Education*, Vol. 24 (2017), No. 3, 284.

koji se odnose na sâm koncept deliberativne demokratije dolaze uglavnom s leva, od strane autora i edukatora koji se oslanjaju na kritičku teoriju i kritičke pedagoške. Iako se ti prigovori često više bave onim čega u knjizi nema, nego onim što je u njoj rečeno, to ne umanjuje njihov značaj. Prema kritičkim pedagozima, obrazovanje treba da pripremi građane za borbu protiv svih nejednakosti u društvu, makar i revolucijom.²³ Jedan kritičar piše da deliberacija u učionici, shvaćena najčešće kao sučeljavanje dva pristupa kontroverznom pitanju, (p)održava *status quo* i izbegava da jasno ukaže na globalne odnose moći, eksploatacije i diskriminacije, kao i na ulogu američke vlade u tim odnosima.²⁴ U tom svetlu, deliberacija u učionici o, recimo, vojnoj intervenciji u Iraku (za/protiv) pokazuje

se kao nedostatna jer izostavlja ključno pitanje o ulozi američke vlade u destabilizaciji tog dela sveta, kao i o antidemokratskim praksama u tom procesu.²⁵

Hes i Mekavoj su svesne da neslaganje i deliberacija u učionici neće dovesti do suštinskih promena u društvu. Ali od toga je veći problem to što deliberativni ideal u učionici za kakav se one zalažu ne otvara prostor za jasnu i snažnu kritiku “konzervativne modernizacije”.²⁶ Drugim rečima, moramo se zapitati da li je zaista dovoljno predložiti dve različite strane rasprave u učionici i moderirati diskusiju s ciljem da bolji argument pobedi. Iz te perspektive, knjiga *The Political Classroom* predstavlja neophodan ali nedovoljan korak u konceptualizaciji demokratskog obrazovanja.²⁷

23 Vincent Russell, Book Review, *Partnerships: A Journal of Service-Learning and Civic Engagement*, Vol. 8 (2017), No. 1, 44. Rasel, recimo, smatra da bi predmeti koji se odnose na anagažman đaka u lokalnoj zajednici (“service-learning”) trebalo da budu uključeni u istraživanje. To bi doprinelo promišljanju demokratskog obrazovanja.

24 Joseph Wegwert, “Necessary But Not Sufficient: Deweyan Dialogue and the Demands of Critical Citizenship” (a book review), u: *Democracy & Education*, Vol. 23, No. 2 (<http://democracyeducationjournal.org/home/vol23/iss2/>). Autorke knjige navode kao primer kritike određenih postupaka američke vlade predavačke i pedagoške prakse na časovima Sare Poter (Sarah Potter), nastavnice geografije s 23 godine radnog iskustva, i to u ženskoj benediktinskoj srednjoj školi. Ova nastavnica se ne usteže od ispoljavanja stava u učionici i definisanja šta je pravedno, čak i kada njene definicije predstavljaju otvorenu kritiku ponašanja američke vlade. Autorke kažu da su rezultati istraživanja, to jest, razgovori s nastavnicima i đacima, pokazali da takav pristup može da izazove nelagodu kod đaka i da deluje antipatriotski i antiamerički.

25 Ibid.

26 Vidi Michael W. Apple, *Obrazovanje na “pravom” putu. Tržišta, standardi, Bog i nejednakost* (Beograd: Fabrika knjiga, 2014).

27 Na to aludira naslov jednog od prikaza knjige: “Necessary But Not Sufficient: Deweyan Dialogue and the Demands of Critical Citizenship”. Treba naglasiti da nastavnici čiji je rad predložen u okviru tri studije slučaja nisu koristili udžbenike niti su imali unapred propisan plan rada. Drugim rečima, u knjizi se ne razmatra uticaj standardizovanog kurikulumu i testiranja đaka na odluku nastavnika o čemu sve mogu da razgovaraju u učionici. Joseph Wegwert, “Necessary But Not Sufficient...”.

Zašto je “politička učionica” važna?

Dala sam nekoliko razloga za osvrt na knjigu *The Political Classroom*, iako ona na prvi pogled nema veze ni sa visokim obrazovanjem ni sa nastavom književnosti. Ponoviću ih i razraditi ovde.

Prvo: zašto prikaz knjige o nastavi u srednjoj školi ako me zanima visoko obrazovanje? “Visoko obrazovanje ne može biti uspešno, ako niži obrazovni nivoi to nisu”, piše Gatman.²⁸ Za razliku od visokog obrazovanja, osnovna i srednja škola obavezne su za sve građane. Zbog toga bi osnovne demokratske vrednosti đaci trebalo da usvoje u toku osnovne i srednje škole. Na fakultetu treba da uče da “pažljivo i kritički misle o političkim problemima, te da artikuliraju sopstvene stavove i brane ih u raspravi sa osobama koje se s njima ne slažu”.²⁹ Drugim rečima, mnoge situacije opisane u knjizi *The Political Classroom*, kao i dileme na koje te situacije navode, mogli bismo da zamislimo u učionici na fakultetu, samo u nešto složenijem vidu.

Drugo: zašto prikaz knjige o nastavi društvenih nauka ako me zanima nastava književnosti? Mnogi, pa tako i Gatman, kao i Marta Nusbaum (Martha Nussbaum), dovode u tesnu vezu deliberativnu teoriju u obrazovanju i humanističke nauke na univerzitetu. Dovoljno je ovde podsetiti se programskog teksta Nusbaum *Ne za profit. Zašto je demokratiji potrebna humanistika?* u kome se tvrdi da humanistika, uključujući tu čitanje i tumačenje književnosti, daje teme, jezik i oruđe za kritičko i samostalno promišljanje raznih situacija, stavova i postupaka, kao i za prihvatanje

odgovornosti za njih. Za razvoj kritičkog mišljenja kod studenata potreban je aktivan dijalog u učionici, sličan Sokratovom metodu ispitivanja sagovornika. Takav dijalog, smatra Nusbaum, omogućava formiranje kreativnih, samostalnih pojedinaca čije se znanje ne svodi na puko usvajanje činjenica, već na njihovo preispitivanje (“takvi kursevi, i sadržajem i pedagoškim pristupom, stimulišu učenike da samostalno misle i argumentovano raspravljaju umesto da se prepuste tradiciji i autoritetu”).³⁰ Drugim rečima, moguće je zamisliti deliberaciju o važnim (i ponekad kontroverznim) etičkim i političkim pitanjima u okviru nastave književnosti, kako na nižim tako i na višim nivoima obrazovanja. Jednim delom, Džerald Graf govori baš o tome kada se zalaže za “podučavanje konfliktima” u nastavi književnosti. Studenti u učionici vežbaju da se “s uvažavanjem ne slažu”. Te veštine biće im kasnije neophodne za učestvovanje u društvenom i političkom životu zajednice.

I treći razlog: neki studenti jezika i/ili književnosti vraćaju se u osnovne i srednje škole kao nastavnici jezika i književnosti. O različitim pedagogijama oni (treba da) uče na osnovnim i posle diplomskih studijama. Drugim rečima, deliberativna teorija i koncept demokratskog obrazovanja, kao i kritička pedagogija, te uvidi autora koji se zalažu za revolucionarne promene u društvu ili radikalnu demokratiju, treba da budu deo kurikuluma iz onih predmeta koji se odnose na pedagogiju na katedrama za jezik i književnost.

28 Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton University Press, 1999 [1987]), 172.

29 Ibid., 173.

30 Marta Nusbaum, *Ne za profit. Zašto je demokratiji potrebna humanistika?* (Beograd: Fabrika knjiga, 2012), 61-62.

Da li obrazovanje može da promeni društvo?

U svom predgovoru za *The Political Classroom*, Epl nabraja brojne kvalitete te knjige, a posebno ističe apel Hes i Mekavoj da škole budu mesto demokratskog i građanskog obrazovanja. Epl, međutim, kaže da je takav poziv uvek kontekstualno uslovljen: kada su merljivost i standardizacija znanja (oličene u testiranju), kao i isplativost znanja na tržištu, u fokusu neoliberalnih i neokonzervativnih pokreta, male su šanse da škole budu mesto demokratskog i građanskog obrazovanja. Daci i studenti vide se isključivo kao budući radnici. Takva promena fokusa u obrazovanju dovela je do “kolektivne amnezije”, odnosno dobrovoljnog zaboravljanja čemu obrazovanje treba da služi.³¹

Da li obrazovanje može da promeni društvo, pita se Epl u knjizi istoimenog naziva i kaže da to zavisi od okolnosti.³² S jedne strane, zavisi od toga šta je svrha obrazovanja, šta se uči u školi, ko o tome odlučuje itd. Ta pitanja su deo borbe i pregovora između brojnih aktera, a odgovori na njih velikim delom su uslovljeni odnosima moći u društvu. S druge strane, zavisi od svih nas koji smo neposredno angažovani u polju obrazovanja ili posredno za njega zainteresovani, to jest, od našeg rada, privrženosti određenim idejama i upornosti. Otuda ne čudi što Epl veruje da progresivni edukatori imaju dve uloge: oni moraju biti besprekorni akademski radnici, ali i aktivisti koji se bore protiv nejednakosti i nepravde u obrazovanju i društvu.

Uz rizik da o radu Hes i Mekavoj sudim oštrije nego što one to zaslužuju, naglasila bih jednu stvar. Za razliku od autorki knjige *The Political Classroom*, Epl, kao i mnogi drugi kritički pedagozi i progresivni edukatori, zauzima jasnu političku i ideološku poziciju: kao levičar, on se zalaže za “radikalni demokratski egalitarizam”,³³ odnosno za jednakost za sve i socijalnu pravdu. S te pozicije, on kritikuje “konzervativnu modernizaciju”, odnosno neoliberalne i neokonzervativne politike i pokrete, kako u obrazovanju tako i u društvu, budući da su te dve oblasti neodvojive. Možemo da pretpostavimo da Epl ne bi s oduševljenjem podržao deliberaciju u kojoj daci vežbaju argumentaciju na primeru abortusa ili imigracionih politika, iznoseći razloge *za* i *protiv*. Epl nije ni sentimentalni ni naivan kada postavlja važno pitanje: “Ko koristi obrazovanje da promeni društvo?”³⁴ Mnogi to čine, pa tako i oni s čijim se nedemokratskim i neemancipatorskim politikama ne bismo složili. Zbog toga je svaki pedalj institucionalnog i javnog prostora u kom se vodi razgovor o tome *kako bi trebalo da živimo zajedno* važan.

S druge strane, treba reći i ovo: čitanje knjiga o “političkoj učionici” Hes i Mekavoj, o “podučavanju konfliktima” u nastavi književnosti Grafa, ili o emancipatorskom i progresivnom obrazovanju Epla, u domaćim školama i fakultetima deluje samo po sebi kao revolucionarni čin u pretežno poslušničkom i sve više tehnokratskom obrazovnom sistemu u Srbiji, kako za edukatore, tako i za đake i studente.

219

31 Michael Apple, “Series Editor Introduction”, u D. Hess and P. McAvoy, *The Political Classroom*, xiv.

32 Michael Apple, *Can Education Change Society?* (Routledge, 2013), 2.

33 Ibid., 151.

34 Ibid., 128.

ANDREVLJE,
13–16. JUL, 2017.

Grupa 484 i Fabrika knjiga organizovale su 2017. godine, kao i u oktobru 2014,¹ julu 2015,² i julu 2016,³ četvorodnevni seminar “Humanistika u tranziciji”, na Andrevlju, od 13. do 16. jula. Ovaj put tema su bili osnovni koncepti demokratije, njihove dobre i loše strane, kao i neke praktične veštine za kolektivno odlučivanje.

Predavači i teme predavanja bili su:

13.07.2017. Biljana Đorđević

Kako se rekonstituiše narod: modeli oblikovanja kolektivne volje u agonističkoj demokratiji

U srži agonističke demokratije je proces konstrukcije i artikulacije interesa i identiteta, odnosno formiranja demokratskih subjekata. Ako identiteti pojedinaca nisu unapred dati ni fiksirani, ni politička praksa se ne sme svesti na odbranu cementiranih identiteta, niti se moć sme shvatiti isključivo kao spoljni odnos koji se tiče dva unapred zadata identiteta. Naprotiv, moć i politička praksa konstituišu i rekonstituišu identitete, te iz ovoga za agoniste sledi da cilj demokratske politike ne sme da bude jalovi pokušaj uklanjanja moći i sukoba koji iz razlika proizlaze, već promovisanje oblika moći koji su u skladu s demokratskim vrednostima. Agonisti dovode u pitanje homogenost koncepata poput naroda ili klase i naglašavaju razliku, pluralizam, odnosno sukob kao

1 O seminaru iz 2014, kao i o njegovoj predistoriji, te tekstove tada održanih predavanja, vidi u *Reč* 85 (2015), str. 135–194. Dostupno i na <http://www.fabrikaknjiga.co.rs/wp-content/uploads/2015/07/Rec-85-31-final.pdf>.

2 O seminaru iz 2015, kao i tekstove tada održanih predavanja, vidi u *Reč* 86 (2016), str. 77–144. Dostupno i na <http://www.fabrikaknjiga.co.rs/wp-content/uploads/2016/08/Rec-2016-Final.pdf>.

3 Vidi blok tekstova s letnje škole u Kovačici u ovom broju.

ontološko stanje. Jedinstvo takvih subjekata je zamislivo ali uvek kao trenutni rezultat hegemonijske borbe. Predavanje razmatra teorijske i praktične prednosti i mane dva različita agonistička modela oblikovanja pluralnog kolektivnog subjekta: modela pluralizacije i modela hegemonije sa posebnim osvrtom na projekat konstrukcije naroda koji zastupa Podemos u Španiji.

14.07.2017. Nenad Dimitrijević

O ustavu i demokratiji

Poći ćemo od pitanja šta je ustav. Potom ćemo pitati da li je ustav važan za političku zajednicu. Predavač će tvrditi da je ustav važan samo ako doprinosi ljudskoj slobodi, jednakosti i socijalnoj pravdi. Politički režim koji brani ove vrednosti zasluži da se nazove (ustavnom) demokratijom. Sledi da većinski princip nije bitno obeležje demokratije. Demokratija je režim koji brani ljudsko dostojanstvo od pretnji koje su svojstvene vladavini većine. Ustavni sud je jedan od bitnih instrumenata ovako shvaćene demokratije, kao institucija koja brani slobodu i jednakost od uvek prisutnih pretnji političke represije i socijalno-ekonomske dominacije.

14.07.2017. Nenad Dimitrijević i Marko Aksentijević

Razgovor o politici u teoriji i praksi

222

Razgovor treba da pokaže kako se teorijske koncepcije realizuju u političkoj praksi, ali i obrnuto – kako se u praksi političkog aktivizma preosmišljavaju i menjaju teorijske koncepcije.

15.07.2017. Tanja Petovar

Veštine timskog rada i strateškog planiranja

Mnoge firme/organizacije postaju uspešne zahvaljujući posvećenom i kreativnom radu zaposlenih/članova, i jasno postavljenim ciljevima i sinergiji u njihovom ostvarenju. Da bi se od grupe ljudi napravio uspešan tim potrebno je ovladati određenim veštinama, znati odabrati ljude, motivisati ih i verovati da su sposobni da samostalno odlučuju i snose odgovornost za preuzete obaveze. Tokom jednodnevne obuke – dva puta po četiri sata – bavićemo se prvo prirodom i prednostima timskog rada, a potom procesom strateškog planiranja i fokusiranja. Reč je o formama demokratskog upravljanja i odlučivanja koje se razvijaju prvenstveno u cilju podizanja konkurentnosti i profitabilnosti na tržištu roba i usluga, odnosno efikasnosti i društvenog uticaja u polju političke moći.

16.07.2017. Rastislav Dinić

Šta pravila ne mogu: liberalna demokratija i responsivnost

U savremenim teorijama demokratije, široko je prihvaćen stav da demokratija nije samo vladavina većine već i prihvatanje nekih osnovnih institucionalnih pravila. Ali u kojim je situacijama prikladno pozivati se na ova pravila? Može li se pozivanjem na njih razrešiti svako relevantno neslaganje? Ima li situacija u kojima pozivanje na ova pravila može ugušiti glasove građana ili prekinuti razgovor između njih? Na dva primera – jednom iz domaće i jednom iz američke politike – ukazaće se na to kako pozivanje na pravila u situacijama koje se tiču odnosa između demokratskih ideala i njihove (ne)ostvarenosti u praksi konkretnih demokratskih sistema, može ugroziti demokratiju, ignorišući političke izazove i pojačavajući osećaj ogorčenosti i frustracije među građanima.

Kratke biografije predavača

Biljana Đorđević je doktorantkinja i asistentkinja na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu za užu naučnu oblast Politička teorija, politička istorija i metodologija političkih nauka. Radila je kao istraživačica saradnica na nekoliko istraživačkih projekata Pravnog fakulteta u Edinburgu, Pravnog fakulteta i Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Centra za civilno-vojne odnose (sada Beogradskog centra za bezbednosnu politiku), kao i u Međunarodnoj organizaciji za migracije i Komesarijatu za izbeglice Republike Srbije.

223

Nenad Dimitrijević predaje na Katedri za političke nauke na Centralnoevropskom univerzitetu u Budimpešti. Bavi se ustavnom teorijom i političkom teorijom (političkim legitimitetom i tranzicionom pravdom). Objavio je knjige *Slučaj Jugoslavija* (2001), *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno* (2007), *Dužnost da se odgovori* (2011) i *Demokratija na ivici* (2016).

Marko Aksentijević je po obrazovanju politikolog, a u svom radu se prevashodno bavi pitanjima društvene pravde. Aktivan je u nevladinom sektoru 15 godina na najrazličitijim pozicijama i u širokom spektru tema. Trenutno najviše radi na pitanjima učešća građana u razvoju grada kroz kolektive Ne da(vi)mo Beograd, Ministarstvo prostora i Ko gradi grad.

Tanja Petovar po povratku u Srbiju 2003. radi kao savetnik kompanija, vladinih i nevladinih organizacija u jugoistočnoj Evropi u strateškom planiranju i fokusiranju, izgradnji timova, prevladavanju sukoba, veštinama javne i interne komunikacije.

Do kraja 2006. bila je regionalna direktorka Oksfordske akademije za lidere za jugoistočnu Evropu (www.oxfordleadership.com). Bila je i istraživač u Norveškom institutu za ljudska prava u Oslu, osnivač i direktor kuće za ljudska prava Civic Link u Ljubljani, viši savetnik u stokholmskom Međunarodnom institutu za demokratiju i pomoć pri izborima i osnivač i direktor Mreže za demokratsku potporu u jugoistočnoj Evropi. Pre odlaska iz Jugoslavije 1992. bila je advokat, bavila se zaštitom ljudskih prava, a osnovala je i vodila Jugoslovenski helsinški komitet za ljudska prava.

Rastislav Dinić se bavi etikom i političkom filozofijom. Završio je osnovne studije filozofije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Nišu, stekao zvanje mastera na političkim naukama na Centralnoevropskom univerzitetu u Budimpešti i doktorirao na grupi za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Preporučena lektira

Za prvi dan:

Inigo Errejon i Chantal Mouffe, "The 15 May Movement and the emergence of Podemos"

224

Za drugi dan:

Nenad Dimitrijević, "Kako čitati ustav", <http://pescanik.net/kako-citati-ustav/>

Nenad Dimitrijević, "Kako pisati ustav", <http://pescanik.net/kako-pisati-ustav/>

Za četvrti dan:

Anne Applebaum, "Šta nam Occupy protesti govore o granicama demokratije"

Slavoj Žižek, "Demokratija je pravi neprijatelj"

Ivan Milenković, "O demokratiji koja će doći (nekad)"

Srđa Popović, "Vozi majstore, svi su ušli"

Sadržaj i program seminara osmislili su Dejan Ilić, Biljana Đorđević, Ana Kolarić i Robert Kozma (Grupa 484), koji je, zajedno s Tamarom Cvetković, bio i organizator seminara. Ovde objavljujemo tekstove nastale na osnovu održanih predavanja.

Fabrika knjiga i Grupa 484

O USTAVU I DEMOKRATIJI

NENAD DIMITRIJEVIĆ

Uvod

Dejan [Ilić] me je zamolio da vam govorim o ustavu, ustavnosti i ustavnoj demokratiji. Donedavno, ove teme nisu bile nešto posebno zanimljive mnogim ljudima koji misle o politici ili koji su politički aktivni. Ja u Budimpešti na katedri za političke nauke držim jedan obavezni kurs koji se zove Ustavnost i demokratija, i Robert [Kozma] vam može posvedočiti kako je prva reakcija mnogih studenata – “a šta će nam to?” Pod jedan, nismo mi pravnici, pod dva ustav je apstraktna kategorija, koja ne može mnogo toga da objasni.

Ne mogu reći da ti moji studenti nisu u pravu. Tema je dosadna za one koji nisu entuzijasti, argumentacija je uglavnom apstraktna, i ne deluje niti dovoljno naučno za one koji preferiraju empirijska istraživanja, niti dovoljno angažovano za one koji preferiraju radikalnu refleksiju o svetu u kome živimo. Zato – a u cilju borbe protiv dosade – odmah na početku želim da vas ohrabrim da budete aktivni u toku mog izlaganja. Ako nešto ne razumete, ako se sa nečim ne slažete, ako biste nešto hteli da prokomentarišete, molim vas ne oklevajte da se javite. Ja volim kad me studenti prekidaju.

I da ne zaboravim, tema je prilično ortodoksno liberalna. Dejan eto misli da je o tim stvarima korisno razgovarati, sve i ako je liberalizam danas gotovo ružna reč. Naravno, ni ustav ni demokratija nisu ekskluzivno liberalne kategorije, ali ustavna demokratija jeste. I ovo nije vrednosni sud, već naprosto jedan analitički uvid: liberalni politički režim moguć je bez demokratije; ali ako liberalizam hoće demokratiju, to može biti samo ustavna demokratija; socijalistička demokratija međutim ne može biti ustavna demokratija; ni republikanizam ni deliberativna demokratija ne mogu se razviti kao ustavne demokratije.

Da se vratim pitanju zanimanja za temu: odnos prema ustavnom pitanju danas je malo promenjen. Nije da

me to raduje. Povećan kritički interes za ustav i ustavnost umnogome je posledica stanja u kome se nalazi savremeni svet. Živimo u vremenu globalne krize: liberalne ustavne demokratije – režimi o kojima treba danas da razgovaram s vama – snose znatan deo odgovornosti za degradaciju nekih temeljnih civilizacijskih vrednosti i za patnju miliona ljudi širom sveta. Pogledajmo samo Veliku Britaniju ili SAD. Pogledajmo Mađarsku i Poljsku. Pogledajmo odnos EU prema Grčkoj ili Španiji. Videćemo ciničnu moć koja ne preza od laži, manipulacije ili tlačenja sopstvenih građana. Videćemo istovremeno kako su te države nespremne da se odupru diktatu nadnacionalnih ekonomskih aktera i njihovih interesa. Teza za uvod mogla bi da glasi ovako:

226 *Demokratske države kao da su sačuvala neke represivne kapacitete, ali kao da su izgubile sposobnost vladavine.*

(Pod vladavinom razumem upravljanje javnim poslovima koje je ustav poverio državi.)

Ovo je stanje povezano sa globalizacijom. Globalizacija odlučno menja socijalne, političke i pravne konture modernih društava i država. Nadnacionalni nedržavni izvori moći i prava nameću i šire svoj autoritet na račun državne suverenosti. Pred našim očima rastaće se jedna bitna odlika moderne državnosti: nestaje isprepletanost političke zajednice, demokratije i prava. To više nisu kategorije koje idu jedna s drugom. Posledice su zabrinjavajuće. Temeljne vrednosti lične i političke autonomije, jednakosti u pravima ili, ako hoćete, ljudskog dostojanstva, solidarnosti i socijalne pravde, urušavaju se pod pritiskom socijalnih procesa koji se

odvijaju po logici dominacije, arbitrarnosti i isključivosti.

Za nas koji smo državljani Srbije ovo bi moglo biti posebno mučno. Kad pogledate modernu srpsku istoriju, mi nemamo niti minimalno iskustvo života u pristojnom društvu. Sve je ovde isprobano – monarhije, fašizam, komunizam, retrogradni ekstremni nacionalizam – sve osim režima koji bi se zasnivao na primatu ljudskih prava. Mi ne znamo kako je to živeti u društvu u kome je sloboda ravnopravnih ljudi vrhovna vrednost. Zato jedno pitanje koje je i teorijski i praktično-politički važno glasi ovako: na čemu mi, danas i ovde, zasnivamo našu eventualnu kritiku ili našu eventualnu odbranu liberalne ustavne demokratije? Ako ja na primer hoću da branim ustavnu demokratiju kao dobar režim, ja moram sebe prvo da zapitam: o čemu ja to u stvari pričam? I šta ja u stvari hoću? Isto važi i za kritiku. Da ne bude zabune: ovo su metodološka pitanja koja bi trebala da prethode mišljenju i delanju, kao uslovi mogućnosti mišljenja i delanja. Onaj ko se ne pita ova pitanja, pada u grešku koju je lepo sažeo Marks sloganom: *oni ne znaju šta čine, ali ipak to čine.*

Kriza dakle pokreće mnoga pitanja. Izdvojiću još jedno analitičko pitanje i jedno normativno. Analitičko pitanje, koje se verujem ne može izbeći, glasi: prisustvujemo li kraju moderne demokratije? Normativno pitanje glasi: sve ako i ovo nije kraj, da li se uopšte vredi boriti za spasavanje ove i ovakve demokratije? Nisam siguran da vam mogu ponuditi jednoznačne odgovore.

No, pre nego što pitamo da li je ustavna demokratija u terminalnoj krizi, i da li ovaj

režim zasluži da se brani, trebamo se zapitati: a šta je u stvari ustavna demokratija? I zašto nam demokratija treba, ako nam treba? O tome treba da vam govorim, pre eventualne diskusije o sadašnjem stanju. Sled koraka koje nameravam da prođem s vama izgleda otprilike ovako. Govoriću prvo o ustavu: vrlo kratko o pojmu ustava i par reči o istorijskom kontekstu u kome je nastao moderni ustav. Istorijska ekskurzija će ostati nepotpuna – cilj mi je tek pokazati da priča o važnosti ustava nije isključivo niti primarno priča o važnosti jedne male knjige. Ustavni tekst važan je samo ako je praćen praksom koja se naziva ustavnost, ili konstitucionalizam. U drugom ću koraku objašnjavati ovaj pojam i ovu praksu. Zasad, da kažem samo da je središnje pitanje ustavnosti odnos građana i vlasti, ili ako hoćete odnos ljudske slobode i političke represije. Jedan od načina da se upravlja ovom napetošću između slobode i javne prinude zove se demokratija. Analizi pojma liberalne ustavne demokratije biće posvećen treći deo našeg razgovora. Osvrnuću se i na ulogu ustavnog sudstva. Reč je o jednoj instituciji koja se prividno veoma loše uklapa u demokratski okvir. Istovremeno, čini se da je ova institucija neophodna demokratiji.

I. O ustavu

Ustavnost, demokratija ili kriza – sve su to interpretativni koncepti. Mi se ne slažemo oko njihovog značenja; naši su sporovi teorijski i praktično-politički. Ne slažemo se, na primer, oko teorijskog pojma demokratije, ili oko toga da li je Srbija demokratska država, ili da li je Evropska unija u krizi. Oko pojma ustava postoji mnogo manje neslaganja. Prvo, njegovo

postojanje je faktičko pitanje – na pitanje je lako odgovoriti identifikacijom dokumenta koji nosi to ime.

Ali ubrzo ćemo videti nešto zanimljivo. Ustav nalazimo posvuda, od Kine do Srbije, od SAD do Severne Koreje – i svugde nalazimo rutinska pozivanja na njegovu važnost. U nekom prethodnom smislu, ustav izgleda ima simboličku, ideološku, kulturnu i političku vrednost koja prevazilazi granice određenog tipa režima. Kapitalistički režimi, socijalistički režimi, teokratski režimi – svi se zaklinju u ustav. Pa možemo zaključiti da ustav nije makar kakav dokument. Šta ga čini posebnim?

Prvo, ustav je najviši pravni akt. Pravo svake zemlje uređeno je kao hijerarhijski sistem, sa ustavom na vrhu piramide. Ova se hijerarhija prepoznaje po određenim formalnim svojstvima. Zadržimo se samo kod ustava i zakona. Zakon se donosi u skladu sa procedurama utvrđenim ustavom; drugo, zakon se ne može sadržinski suprotstavljati ustavu – ako ustav zabranjuje smrtnu kaznu, ona ne može biti propisana zakonom. Zakon koji ne bi bio usvojen po ustavom utvrđenom postupku, ili zakon koji se sadržinski suprotstavlja ustavu, imao bi biti proglašen nevažećim ili nepostojećim. U slučaju neslaganja između ustava i zakona, sud će primeniti ustav i poništiti zakon.

Zašto je ova pravna hijerarhija važna? Pre svega, ona vam garantuje pravnu sigurnost. Pravo je sistem ovlašćenja, naređenja i zabrana iz kojih stoji državna prinuda. Da nije hijerarhije, vi ne biste znali šta smete a šta ne smete kad se suočite sa dve kontradiktorne norme. Ustav na primer kaže da je brak pravno definisana i zaštićena dobrovoljna zajednica dve

punoletne osobe koja stvara određena prava i obaveze. Zakon pak kaže da je brak pravno definisana i zaštićena zajednica muškarca i žene. Domet vašeg prava definisan je višim pravnim aktom.

Kako se ustav prepoznaje kao najviši pravni akt? Odgovor je jednostavan: ovaj se akt može usvajati i menjati samo u skladu sa posebnim procedurama. Formalno-pravno, ustav je teže promeniti od običnih zakona: posebna većina; ustavotvorac se razlikuje ponekad od zakonodavca; ponekad se primenjuju oblici neposredne demokratije, kao referendum i narodna inicijativa.

Nas više zanima pitanje zašto je ustav najviši pravni akt. Odgovor bi opet trebalo da bude jednostavan: ustav je najviši pravni akt zato što se bavi pitanjima koja su najvažnija za svakog građanina ponaosob, te za celo društvo i političku zajednicu. Ustav se tradicionalno vidi kao repozitorij nekih temeljnih vrednosti. E sad, pitanje šta su temeljne vrednosti opet je stvar izbora, koji je umnogome određen karakterom režima. Idealno-tipski, liberalni ustav je najviši pravni akt iz tri razloga. Prvo, ustav definiše i garantuje slobodu, jednakost i dostojanstvo za svakog čoveka, pripadnika zajednice. Drugo, ustav definiše kvalitete društva i političke zajednice: socijalnu pravdu, solidarnost, demokratsku samovladavinu. Treće, ustav ograničava političku vlast. Ustav je, istorijski posmatrano, nastao zato što su ljudi, podanici, uvideli da je neophodno da definišu sopstvenu slobodu u obliku osnovnih prava, kako bi sprečili da vladajući proizvoljno koriste instrumente prinude. Ili, ustav je nastao kao povelja slobode zato što sloboda zahteva zaštitu, poglavito od onih

koji su jači i koji, raspolazeći instrumentima nasilja, mogu da nas porobe.

Dozvolite mi da se kratko zadržim na ovom istorijskom momentu. Politička i pravna istorija poznaju mnoge antičke i srednjovekovne tekstove koje možemo zvati pretečama ustava. Ipak, ustav je moderna kategorija, koja pripada onome što se može nazivati političkim projektom moderne. Šematski, ovaj projekat počiva na dva bitna elementa. Prvi element je radikalna kriza predmodernih zajednica. Stari poredak držala je na okupu religijska dogma. Ova dogma imala je svoje političko-ideološko lice, kao skup normi koje su tvorile jedan zaokružen vrednosni i pravni sistem. U ovom sistemu svako je imao svoje mesto, od kmeta do kralja. Svako je imao određene privilegije i određene dužnosti. Sistem je bio zaokružen i nije dozvoljavao osporavanje normi: vaše su privilegije zaštićene, ali vi nemate pravo da zahtevate promenu vašeg socijalnog, pravnog ili političkog statusa. Norme su od boga i vlast je od boga. Dužnosti su date i neupitne.

Ova slika sveta i ovaj poredak postepeno su se rastakali tamo počev od 16. veka, pod pritiskom ekonomskih, socijalnih i kulturnih procesa. Kriza starog poretka postala je terminalna kad je ponuđena revolucionarna alternativa. Radikalna kritika postojećeg drugi je element političkog projekta moderne. Radikalizam revolucionarne kritike starog autoriteta bio je rizičan poduhvat: svi obrasci vrednovanja i obavezujući orijentiri ponašanja bili su jednostavno poništeni. Bog je mrtav, država božja na zemlji je odbačena. Jedna neposredna posledica glasi da su možda prvi put u istoriji ljudi lišeni pouzdanih orijentira ponašanja: "čovek

kao moralno biće ostavljen je u praznom prostoru”.

Zato je ova kritika morala da ponudi alternativu. Nemojmo to nikad zaboraviti – nema revolucionarne promene bez definicije onog novog, bitno drugačijeg što se želi ostvariti ili uspostaviti. Ovoga su na potpuno isti način bili svesni i Opat Sjejes i američki očevi osnivači i Vladimir Lenjin. To je najlepše definisala Hana Arent, kao razliku između oslobođenja i slobode: “ništa nije beskorisnije od oslobađanja od okova starog društva, ako to oslobođenje nije praćeno uspostavljanjem ustava novostechne slobode”. Kad kaže ustav, Arent ne misli na najviši pravni akt. Slično Marks, ona misli na ustav kao oblik i sadržaj novog poretka – revolucionari moraju uspostaviti autoritet vlastite stvari.

Pitanje sa kojim se revolucionarna kritika suočila bilo je pomalo zastrašujuće u svojoj jednostavnosti: kako misliti novo društvo i kako misliti položaj čoveka, jednom kada su stari orijentiri, stare integrativne snage i vrednosne koordinate svi uklonjeni? Odgovor koji je ponudilo prosvetiteljstvo i koji su materijalizovale francuska i američka revolucija bio je potpuno briljantan: identitet zajednice mora proizići iz identiteta pojedinca; identitet pojedinca izvod je njegove autonomije. Dakle, društvo nije zasnovano ni na kakvom nadređenom obavezujućem pogledu na svet u čije ime bi država vladala, već jednostavno na čovekovoj sposobnosti da sam upravlja sopstvenim životom.

To je lepo reći. Ali, odmah imate sledeći problem: kako treba da izgleda zajednički život, pravni i politički poredak zasnovan na primatu slobode? Ovo se čini teškim problemom, jer iz

primata slobode sledi da pluralitet vrednosti, uverenja, interesa, mora biti poštovan. Mi smo ravnopravni kao autonomne osobe; istovremeno, mi smo veoma različita ljudska bića – naši pogledi na svet se razlikuju, naši se interesi i preference razlikuju. Sledi da su konflikti između nas empirijski verovatni ili čak neizbežni. Drugo, ako autonomiju uzmemo ozbiljno, ovi su konflikti u normativnom pogledu legitimni.

Konačno, čini se da iz primata slobode sledi da slobodni pojedinci imaju legitimno pravo da postave i pitanje o karakteru, osnovima i samoj mogućnosti postojanja zajednice u kojoj žive. S druge strane, jasno je da ovakva neograničena refleksija mora na neki način biti sprečena, jer nema zajednice u čiji ‘naslov’ nije upisan jedan minimalan nužni nivo stabilnosti: države veoma nerado iznose na političko tržište pitanje o sopstvenom postojanju. Otvaranje ovog pitanja uvek je znak duboke političke krize.

Dakle, sloboda naspram političke stabilnosti. Kako upravljati ovom napetošću? Jedan načelan odgovor glasio bi da autonomija nije isto što i samovolja. Sloboda u zajednici ne može biti neograničena. Ali, opet, to nije lako objasniti, s obzirom da su revolucije izvedene u ime slobode. Kako opravdati ograničenje slobode? Za liberale odgovor može biti samo jedan: ograničenja slobode su opravdana samo ako su u službi te iste slobode. Na primer ovako: sastavni deo koncepta autonomije je odgovornost za ispravno delanje. Kao autonomna osoba, ja sam prvo odgovoran za sopstveni život. Drugo, ja sam odgovoran da priznam kako je autonomija drugih ljudi jednako vredna kao i moja sopstvena. To je načelo moralne ravno-

pravnosti ljudskih bića. Ovo načelo mora biti eksplicirano i zaštićeno. Da bi se ovo ostvarilo, potrebno je formalno-pravno odrediti polje slobode. Tu na scenu stupa ustav. Ustav transformiše načela slobode i moralne ravnopravnosti u sistem osnovnih ustavnih prava.

Za nas su bitne tri odlike osnovnih prava. *Prvo*, osnovna prava su ovlašćenja i zahtevi koja građani priznaju jedni drugima. *Drugo*, građani kao nosioci osnovnih ustavnih prava, zahtevaju od države da ta prava poštuje i štiti. Dakle, jedna važna ideja glasi da je država neophodan instrument koordinacije naših sloboda. Politička vlast je nužna zbog toga što bi građani u njihovoj pristrasnoj instrumentalnoj racionalnosti verovatno brzo došli u iskušenje da nauče jedni drugima ili zajednici. Zajednički život naprosto nije moguć bez obavezujućih pravila. Ali istovremeno, i to je *treće*, revolucionarni ustavi kasnog osamnaestog veka – američki i francuski – insistiraju da je vlast principijelna pretnja slobodi. Liberalizam do danas tvrdi da je državna vlast, budući nosilac monopola prinude, nešto *prima facie* loše: manjina ljudi (vladajući) vlada nad većinom (podvlašćeni) posredstvom pravila čiju obaveznost garantuje represivni aparat. Ovaj neprijatan odnos treba opravdati.

2. O ustavnosti

Odnos slobode i prinude se liberalno legitimira kroz koncept i praksu ustavnosti ili konstitucionalizma. Evo preliminarne definicije: konstitucionalizam je skup vrednosti, procedura, institucionalnih aranžmana i praksi koji su svi fokusirani na ograničenje političke vlasti, s ciljem zaštite jednake slobode za sve.

Konstitucionalizam, možemo videti iz ove definicije, ima funkcije, ciljeve i elemente.

Elementi:

A) supstancijalne vrednosti: sloboda, jednakost, zaštita manjina, socijalna pravda;

B) pravno uobličene vrednosti: osnovna prava;

C) proceduralna pravila o političkoj vlasti:

– kako se vlast formira,

– koja ovlašćenja vlast ima,

– kako vlast donosi odluke,

– institucionalni aranžmani (podela vlasti);

D) procesi primene.

Bit konstitucionalizma sastoji se u efektivnom ograničavanju vlasti, zarad zaštite osnovnih prava. Ograničena vlada je jedno od suštinskih svojstava liberalizma. Šta to znači? Politička vlast mora biti depersonalizovana, neutralna i odgovorna. Kako se ovo tehnički može postići? Preliminarni odgovor može biti samo jedan: svako mora na nesumnjiv i efikasan način biti podvrgnut apstraktnim pravnim pravilima. ‘Svako’ je izraz koji treba shvatiti bukvalno, kao odrednicu koja obuhvata kako građane tako i državne organe. To je suština koncepta vladavine prava. To je lepo formulisao Džon Lok: “Mi smo svi sluge zakona, kako bismo bili slobodni.”

Ili Harington. Pošto vladavinske pozicije zauzimaju ljudska bića, poznata formula Džemsa Haringtona o ‘državi u kojoj vladaju zakoni a ne ljudi’ predstavlja samo metaforu. Ipak, reč je o moćnoj metafori. Vladavinski proces koji se ne ostvaruje u skladu sa opštim, apstraktnim, unapred poznatim pravilima, uopšte ne zasluži da bude nazvan političkom vlašću. Radi se

jednostavno o ilegalnoj i nelegitimnoj zloupotrebi sile, kroz koju država postaje personalizovana, pristrasna i neodgovorna. Individualna sloboda će biti prva žrtva.

Sve ovo ne znači da liberalizam preferira slabu državu. Parafrazirajući Hanu Arent, možemo reći da pitanje nije samo kako ograničiti vlast, već i kako ustanoviti vlast koja će 1) biti sposobna da ostvari mnoge i kompleksne zadatke koji su bitni za slobodu i jednakost, a koja će pri tom 2) i dalje ostati odgovorna građanima i pravno na jasan način ograničena.

E sad, vi možete reći da je ovo jedna lepa ideja, na nivou principa ili ustavnih formula-cija, ali šta nam garantuje da će vlast, sa silom kojom raspolaže, poštovati postavljena ograničenja? Deo odgovora je u institucionalnim aranžmanima: podela vlasti. Suština je da se različite vladavinske funkcije dodeljuju različitim organima vlasti, koji bi onda kontrolisali jedni druge: to se zove sistem kočnica i ravnoteža. Podelu vlasti najbolje je definisao Šarl Monteskje, i ona je najdoslednije provedena u američkom ustavu.

Ali podela vlasti nije dovoljna. Ovaj aranžman nekad funkcioniše, nekad ne. U SAD je podela vlasti jedan doista efektivan sistem ravnoteže između zakonodavne, izvršne i sudske vlasti. Ali, taj isti sistem je kopiran u mnogim latinoameričkim državama, sa često katastrofalnim rezultatima. U Evropi dominira takozvani parlamentarni sistem, u kome baš i nema mnogo podele vlasti.

3. O demokratiji

Čak i tamo gde funkcioniše, podela vlasti ostaje fokusirana na odnose unutar vlasti; ona nam ne

govori o građanima i njihovom odnosu sa vlašću. Ovde se zato uvodi demokratski argument. Prisetimo se paradoksa:

- vlast postoji da bi zaštitila slobodu;
- vlast je principijelna pretnja slobodi.

Jedan mogući odgovor glasi da se od pretnje možemo efikasno odbraniti samo ako je vlast demokratska.

Etimološki, demokratija upućuje na samovladavinu. Politički oblik zajedničkog života nazvaćemo demokratskim samo ako možemo da pokažemo da svi državljani na neki način učestvuju, kao koautori, u donošenju zakona koji će ih potom sve obavezivati. Dosad sam govorio o pravnoj jednakosti. Demokratija proširuje pojam jednakost u političku sferu. Međutim, demokratska jednakost u odlučivanju je dvojbena koncept.

Ima jedna tačka u kojoj demokratija ostaje zabrinjavajuće slična nedemokratskim oblicima vladavine: i demokratija je politički aranžman u kome vlast ne vrše svi, ali u kome odluke vlasti ipak važe za sve. Ovde smo suočeni sa dve važne distinkcije: između vladajućih i podvlašćenih, te između pobednika i poraženih u konkretnim procesima političkog odlučivanja. Prvo, podela na vladajuće i podvlašćene kao da osporava ideju demokratije kao samouprave. Drugo, demokratski proces političke rasprave o određenom problemu najčešće će morati da se završi donošenjem odluke koja će učesnike u raspravi podeliti na pobednike i poražene. Ovo će nas suočiti sa još jednim teškim pitanjem: zašto bi oni koji su ostali u manjini, odnosno čije interese i uverenja odluka nije uzela u obzir, prihvatili tu odluku kao legitiman izraz njihove

samovladavine? Ovde se očigledno radi o nekoj vrsti represivnog ograničenja slobode i jednakosti. Može li se ovo ograničenje opravdati na način koji bi sačuvao samoupravnu bit demokratije? Drugo, i podjednako važno: može li se ovakva represija opravdati iz pozicije individualne slobode i jednakosti?

Mnogi će se složiti da se u današnjim političkim zajednicama demokratija samo izuzetno može ostvariti kao praksa neposredovane kolektivne samovladavine. Gotovo svi liberali, ali i mnogi radikalni demokrati – od pomenutog Opata Sjejesa do pomenutog Vladimira Lenjina – tvrđiće da je u velikim zajednicama kakve su države neposredna demokratija naprosto neostvariva. Naravno, Sjejesu i Lenjinu unatoč, ovo ostaje jedna od bitnih tačaka raskola liberalizma i alternativnih oblika demokratije. Alternativa insistira da je neposredna demokratija jedino legitimna i da je neposredna demokratija moguća.

No, da ostanemo zasad sa liberalima, mnogi od njih će rezonovati otprilike ovako: ako je neposredovana vladavina građana neostvariva, moramo tragati za režimom koji bi na neki način ostao veran ovoj originalnoj ideji, ne samo na ideološkom i simboličkom, već i na pravnom i institucionalnom nivou. Tu se onda uvodi predstavnička demokratija i kaže se otprilike ovako: politička autonomija izražava se kroz figuru narodne suverenosti – *demos*, shvaćen liberalno kao skup osoba koje poseduju ista neotuđiva ustavna prava, izvor je i konačni nosilac sveukupne vlasti. U sledećem koraku, narodna suverenost se operacionalizuje kroz mehanizme političkog predstavljanja i većinskog odlučivanja.

Demokratija se ovde vidi kao politički režim koji uređuje sledeća pitanja: na koji način suvereni *demos* uspostavlja zakonodavno telo; kako to telo donosi zakone; koja politička tela i kako sprovode zakone; te kako *demos* kontroliše zakonodavca i sva druga politička tela koja vladaju u njegovo ime? U političkom stanju odlučno obeleženom legitimnim pluralizmom vrednosti, svetonazora i interesa, mi se – kao politički suvereni i ravnopravni građani koji tvore suveren narod – saglašavamo da se odrek-nemo potpune autonomije našeg individualnog suda, te da poverimo našim predstavnicima da raspravljaju i odlučuju o javnim poslovima u skladu sa unapred definisanim, transparentnim i vrednosno neutralnim procedurama, koje uključuju i metod dolaženja do većinske odluke. Svaki zakon ili odluka koji se donesu na ovakav način obavezivaće sve, uključujući i one koji se ne slažu sa sadržajem odluke, upravo zato što su svi građani ravnopravni.

Ideja se bazira na stavu da smo u uslovima ostvarene autentične kolektivne samovladavine svi mi na jednak način i autori prava i objekti njegove prinude. Ovde se priznaje da se mi pokoravamo prinudnom pravu, ali se istovremeno ističe da u demokratiji to pravo za nas nije heteronomno, budući da smo mi sami istovremeno i njegovi autori. Jednostavno, mi se u procesu političkog odlučivanja autonomno saglašavamo da će prinuda biti primenjena protiv nas, pa time prinuda prestaje da bude problem.

Ovo mi se dominantno liberalno stanovište čini pogrešnim. Problem mi izgleda trivijalno očiglednim. Problem pogađa podjednako i radikalno-demokratsku priču o neposrednoj demokratiji kao samovladavini i liberalnu priču o

predstavničkoj demokratiji kao samovladavini. U par reči: ostvarena samovladavina ne može da opravda obaveznost zakona i odluka. Samovladavina ne rešava problem represije. Recimo ovako: samovladavina ne upućuje samo na moju autonomno datu suglasnost da se u procesu primene zakona čiji sam koautor protiv mene može upotrebiti sila; učestvujući u zakonodavstvu, ja se saglašavam da se sila može primeniti i protiv drugih. Temeljno pitanje moglo bi da glasi: šta opravdava moju autonomnu moć da izložim državnom nasilju moje sugrađane? Demokratska odluka do koje smo došli nakon otvorene, poštene, potpuno autonomne i ne-represivne diskusije, još uvek može biti supstancijalno pogrešna.

Da bi se ovo izbeglo, u demokratiji treba razlikovati situacije u kojima se mogu donositi većinske demokratske odluke od situacija u kojima se ne može demokratski odlučivati. Ne može se demokratski odlučivati o tome da li će se svim crnokosim građanima (ili ženama, ili Albancima) priznati ili negirati pravo glasa. Ovakav zakon morao bi nekako biti proglašen nevažećim čak i ako bi ga demokratski parlament usvojio na proceduralno korektan način, te čak i ako bi ga podržali i pripadnici grupe na koju se diskriminaciona odredba odnosi. Demokratsko kršenje ljudske slobode i jednakosti obesmišljava demokratiju. To je smisao ustavne zaštite prava. Zato demokratija nije politički sistem koji omogućava vladavinu većine. Demokratija je politički sistem koji efektivno štiti prava i jednakost onih koji su u manjini. Demokratija je aranžman koji brani ljudsku slobodu od vladavine većine. Tri su ključna elementa ovog demokratskog političkog odno-

sa. Prvo, vladajući su odgovorni podvlašćenima. Drugo, bez obzira na konkretni sadržaj, bić ove odgovornosti sastoji se u obavezi vladajućih da građanima opravdaju svaku svoju odluku – ovaj odnos, u kome su vladajući obavezni da građanima objasne svoje razloge za donošenje političkih odluka, nazivamo političkim legitimitetom. Sadržajno, jedna odluka je legitimna samo ako se može pokazati da ona štiti slobodu, jednakost i socijalnu pravdu. Jednakost je tu centralna kategorija. Treće, ako je uslov legitimiteta ispunjen, građani imaju političku obavezu, to jest obavezu pokoravanja političkoj vlasti.

Demokratija je dakle režim u kome građani učestvuju u poslovima zajednice s ciljem odbrane slobode i jednakosti svakog člana zajednice. Jednakost je i pravna i politička i socijalna.

Ovo razumevanje demokratije možda nam može pomoći da shvatimo instituciju ustavnog sudstva.

4. O ustavnom sudstvu

Ustavni sud je “institucija [...] ovlašćena da odluči da li su zakoni i drugi akti koje usvoji ustavom identifikovani zakonodavac u skladu sa odredbama ustava”. Ustavni sud je, kako se to obično kaže, čuvar ustava. Zašto nam je uopšte potrebno jedno takvo telo? I kako on to čuva ustav?

Pretpostavimo, argumenta radi, da su svi – građani, grupe, organizacije, politička vlast – posvećeni poštovanju ustava. Poštovanje prava nikad nije mehanički proces primene norme. Pravne norme su apstraktne. To naročito važi za ustav. Da biste se ponašali u skladu sa pravom, vi morate razumeti šta pravna norma

kaže. Drugim rečima, vi za sebe tumačite smisao pravne norme. Ili recimo to ovako: primena prava je uvek zasnovana na tumačenju prava. Setite se sada pluralizma koji, rekli smo, ide iz primata slobode. Jedan mogući aspekt tog pluralizma je da ćemo mi tumačiti ustav i druge akte na različite načine. Ovo je velika opasnost za slobodu i demokratiju: ako smisao normi nije transparentan, svako od nas ko u najboljoj nameri primenjuje ustav, može biti identifikovan kao osoba koja se ponaša protivustavno. A tamo gde nema pravne sigurnosti, ne može biti slobode i jednakosti.

Svi društveni i politički akteri, od građana do najviših organa državne vlasti, mogu pogrešiti u razumevanju i primeni ustava. Zakonodavčeva greška je potencijalno najopasnija, zato što se na osnovu nje usvaja i primenjuje zakon. Zamislimo građanina koji tumači smisao jednog ustavnog prava, zaključi da ga to pravo ovlašćuje da se ponaša na određeni način, pa se tako i ponaša. Međutim, postoji i zakon, koji je po razumevanju zakonodavca donet da bi precizirao smisao tog istog ustavnog prava. Prema odredbama tog zakona, ponašanje našeg građanina je protivustavno. Ali možda stvar sa ustavnošću stoji obratno: može biti da je zakon taj koji krši ustav, lišavajući našeg građanina njegovog ustavom garantovanog prava. Da bismo utvrdili ko je u pravu u ovakvom sporu, neophodna nam je jedna nezavisna institucija koja će raspolagati autoritetom da utvrdi smisao ustavne odredbe. Ustavno sudstvo je, kažu njegovi branioci, nužan instrument odbrane ustava. Ovo telo raspolaže direktnim ustavnim mandatom da eksplicira obavezujuće značenje ustavnog teksta, baš kao što parlament raspolaže ustavnim mandatom da donosi zakone. To se zove sudsko tumačenje: autoritativno tumačenje smisla ustavnih odredaba, što uključuje i ovlašćenje da se poništi zakon ili politička odluka za koju sud nađe da nije u skladu sa ustavom.

Time što kaže “ovu ustavnu odredbu treba razumeti na ovakav način”, sud istovremeno kaže da su druga tumačenja pogrešna. Time nam sud u stvari kaže šta je u skladu sa ustavom, a šta je protivustavno. Konačno, to znači da ustavni sud, identifikujući ispravno tumačenje ili pravo značenje ustavne norme, rekonstruiše obavezna pravila ponašanja. I građani i državni organi imaju se ponašati u skladu sa sudskom interpretacijom ustava.

Neki liberali i velika većina republikanaca, te velika većina socijalističkih demokrata odbacuju legitimitet ustavnog sudstva. Njihov argument glasi da je bolje da nas obavezuje demokratska norma s kojom se ne slažemo, ili koja je čak i pogrešna, nego da moramo da se ponašamo u skladu sa supstancijalno ispravnom nedemokratskom odlukom. Demokratski zakon afirmiše našu autonomiju, pošto ga mi sami donosimo; nedemokratska odluka tu autonomiju poništava, pošto je donosi neko drugi. U konačnom izvodu, ova kontrola negira načelo narodne suverenosti. Ovo je jezgro klasičnog problema ‘suprotstavljanja većinskom principu’ (‘counter-majoritarian difficulty’): ustavna kontrola ovlašćuje nedemokratsko telo da poništi demokratski usvojen zakon. Ustavni sud poništava samovladavinu.

KAKO SE REKONSTITUIŠE NAROD: MODELI OBLIKOVANJA KOLEKTIVNE VOLJE U AGONISTIČKOJ DEMOKRATIJI

BILJANA ĐORĐEVIĆ

Uvod

Moje izlaganje će se zasnivati na razmatranju teorijskih i praktičnih prednosti i mana dva različita agonistička modela oblikovanja pluralnog kolektivnog subjekta: modela pluralizacije i modela hegemonije, sa posebnim osvrtom na projekat konstrukcije naroda koji zastupa Podemos u Španiji. Podemos je pokušao da spoji ova dva modela, to jest horizontalni i vertikalni pristup demokratskoj politici.

Povod da pričam o ovome je razgovor između verovatno najpoznatije agonističke teoretičarke Šantal Muf (Chantal Mouffe) i drugog čoveka Podemosa Injega Erehona (Íñigo Errejón) o odnosu između pokreta Indignados i partije Podemosa. Razgovor je objavljen na španskom u knjizi pod naslovom *Izgraditi narod* (*Construir pueblo*) 2015. godine; sledeće godine knjiga izlazi i na engleskom sa nešto drugačijim ali jednako adekvatnim naslovom *Podemos: u ime naroda* (*Podemos: In the name of the people*). Trojica najistaknutijih lidera Podemosa – Pablo Iglesias (Pablo Iglesias), Juan Karlos Monedero (Juan Carlos Monedero) i pomenuti Injega Erehon – doktorirali su politikologiju, radili su ili još uvek rade kao profesori političkih nauka (Iglesias i Monedero) na Complutense univerzitetu u Madridu (ima ih koji ovaj univerzitet vide kao bastion akademske levice i aktivizma) ili su bili angažovani kao istraživači na akademskim istraživačkim projektima (Erehon). Erehon, strateg izbornih kampa-nja Podemosa, doktorirao je na bolivarskom populizmu. U tom radu o jednom konkretnom populizmu koristio je teorijsku matricu Ernesta Laklaua (Ernesto Laclau) i Šantal Muf.

Ernesto Laclau je teoretičar koji se često citira kao intelektualni guru grčke Sirize i španskog Podemosa – umro je 2014. godine, samo par meseci pre nego što je Podemos izašao na prve izbore. Na tim izborima za evropski parlament Podemos je postigao fantastičan re-

zultat i to ga je katapultiralo u političku orbitu. Posle smrti svog dugogodišnjeg životnog i intelektualnog partnera, Muf je nastavila da promoviše ideje iz *Hegemonije i socijalističke strategije*, knjige koju je napisala zajedno sa Laklauom. Knjiga je i danas veoma uticajna, kao i ideje iz njenih agonističkih radova i Laklauovih populističkih radova.

Meni je veoma zanimljivo to što u slučaju Podemos imamo aktere koji su teoretičari ili svakako barem akademski radnici okrenuti više teorijskom i istraživačkom radu: oni se okreću ka zahtevu da promisle i operacionalizaciju teorijske konstrukte i primene ih na kontekst savremene Španije. Uz to su još i preuzeli teoriju levog populizma i samorefleksivno se nazivaju levim populistima, pa tako postaju jedine ili svakako retke osobe koje daju populizmu pozitivnu konotaciju u vreme kada je populizam ružna i opasna reč.

Nema privilegovanog subjekta promene

Knjiga *Hegemonija i socijalistička strategija* stoji na početku onoga što se naziva postmarksizmom i što je unutar ondašnjih marksističkih intelektualnih i aktivističkih krugova bilo dočekano na nož. Laklau i Muf smatrali su da u toj knjizi čitaju Gramšija na autentično gramšijevski način i da tako uspevaju da odu korak dalje od samog Gramšija, ali i da raskrinkaju potrebu za klasnim determinizmom, to jest shvatanjem da je pitanje klase esencija svakog levog delovanja. To raskrinkavanje nije značilo da je klasa postala nevažna, nego da su se javili novi društveni pokreti: feminizam, pokreti za zaštitu životne sredine, pokreti za zaštitu LGBT prava i tako dalje; te da su oni potencijalno novi subjekti

promene. Njih dvoje su zaključili da nema privilegovanog subjekta promene: radnička klasa nije samom svojom pozicijom u strukturi proizvodnje privilegovana da bude jedini mogući politički subjekt emancipacije i revolucije – to može da bude i neki drugi subjekt.

Paradoksi politike

Dalje, za njih je bilo važno ono što je kasnije posebno naglašeno kod agonista, ali i ne samo kod njih – odbrana autonomije politike ili autonomije političkog. Politika nije samo stvar nadgradnje kao kod većine marksističkih autora, koji uglavnom ne priznaju autonomiju političkog, niti je svodiva na pravo ili moral, na šta je svode brojni liberalni teoretičari. Postoje stvari koje se tiču političkog samog po sebi. Neke od tih stvari iz oblasti autonomije politike su paradoksi koji se svakodnevno ponavljaju u vezi sa nekim večnim problemima za koje želimo ili se od nas očekuje da za njih ponudimo nekakva konkretna politička rešenja.

Recimo, politički paradoks je paradoks u vezi sa tim da s jedne strane u politici imate racionalnost, a sa druge strane imate političko zlo. Dakle, politička racionalnost i političko zlo se javljaju istovremeno i to pogotovo kada nastaju nove političke zajednice. Racionalnost se izražava kroz izgradnju političke zajednice i političkih institucija; dok se zlo izražava kroz nasilje, jer stvaranje novog sveta i novog poretka isuviše često ide sa uništavanjem nečega što je već postojalo. Na primer, kad engleski kolonisti odu u Australiju i onda se pretvaraju da su naselili ničiju zemlju na kojoj navodno niko nije živio iako je tamo bilo Aboridžina. I onda se čitav skup pravnih i političkih instituta zasniva

na konceptu ničije zemlje što onda dalje znači da postoji pravo da se ničija zemlja i naseli. Pozivanjem na konstrukt ničije zemlje, negira se postojanje ljudi koji su zemlju nastanjivali pre doseljenika. A ukoliko starosedeoci ne postoje, to dalje znači da sa njima ne mora ni da se pregovara, ne moraju se sa njima praviti savezi, ne moraju se uvažavati njihovi običaji i tako dalje. Pol Riker (Paul Ricoeur) piše o političkom paradoksu u vezi sa Mađarskom revolucijom iz 1956. godine, to jest o njenom slomu. On kaže: ako je zaista u marksizmu reč o tome da rešavanjem klasnog pitanja nestaje potreba za politikom, onda ne možete da objasnite kako se desila Mađarska revolucija i zašto je bilo važno da se ona sa tolikim nasiljem sruši.

Jedan drugi paradoks artikuliše Hana Arendt kada priča o izbeglicama. Taj paradoks prava se ukratko svodi na to da s jedne strane ljudi imaju ljudska prava upravo da bi imali prava naspram države koja najčešće krši njihova prava, ali s druge strane istovremeno ljudska prava ne znače ništa ako ljudi nemaju državu da ta njihova prava zaštiti. Vi možete da kažete: ja imam pravo – imam pravo da me ne izbace iz stana; imam pravo na adekvatnu zdravstvenu negu; imam pravo na hranu; imam pravo na život i tako dalje. Ali to više ništa ne znači ženi i njenom detetu koje je juče ubio ženin muž i detetov otac u centru za socijalni rad. Ta žena i njeno dete su imali pravo na život i imali su prava na razne druge stvari, ali u momentu kada nema ko da zaštiti njihova prava, to apsolutno prestaje da bude važno.

Imamo i paradoks demosa. To je središnji problem za moja interesovanja. On se tiče subjekta demokratije koji je, ma kako da defini-

šete demokratiju, to jest u svim koncepcijama demokratije: demos, narod ili građani. Paradoks je u tome da narod koji pruža demokratski legitimitet političkim institucijama i odlukama sam ne može biti podvrgnut testu legitimnosti. Kako znamo da baš ljudi čija podrška legitimise određene političke odluke jesu relevantni ljudi da glasaju baš o tom pitanju; kako znamo da nismo isključili one koji bi isto tako morali da se pitaju; ili ako znamo da smo ih isključili, kako to možemo da demokratski opravdamo i kome dugujemo opravdanje? Paradoks je u tome da ne možemo demokratski da odlučimo ko čini narod jer da bismo koristili demokratski metod već treba da znamo ko treba da odluči. To su pitanja koja se javljaju svakodnevno, a postaju vidljivija u slučajevima kakvi su referendumi o nezavisnosti, poput onog u Škotskoj gde se javilo pitanje ko treba da glasa na tom referendumu (da li ljudi koji žive u Škotskoj ili ljudi koji se osećaju kao Škoti i imaju osećaj da treba da glasaju o tome iako žive, na primer, u Americi), ili, na primer, u slučaju Srebrenice gde se postavilo pitanje da li na lokalnim izborima treba da glasaju ljudi koji ne žive više u Srebrenici, ali je razlog za to što tamo više ne žive taj što su odatle proterani.

Agonisti koji se bave ovim pitanjima gotovo nikada ne izlaze sa jednim gotovim rešenjem koje kaže da principijelno treba da se uradi ovo ili ono u takvim situacijama. Naprotiv, oni naglašavaju postojanje paradoksa umesto njihovog prikrivanja, kao i to da mnoga potencijalna rešenja naprosto ostaju zadatak za konkretne ljude koji žive u konkretnim kontekstima, uz opasku da oni moraju biti svesni da je reč o paradoksu.

Agonistička demokratija

Ukratko, agonisti imaju nekoliko pretpostavki. Jedna kaže da se razlikuju političko i politika. U suštini, postoje dva shvatanja političkog među agonistima. Prema jednom, političko se shvata na asocijativan način, kao momenat zajedništva, kad se ljudi udružuju i nešto stvaraju. Tako je političko shvaćeno kod Hane Arent i kod agonista koji od nje preuzimaju to shvatanje. Drugo shvatanje političkog je disocijativno i ono se, ukratko, zasniva na organizovanju političke zajednice spram neprijatelja. U pitanju je šmitovsko shvatanje političkog koje je karakteristično, mada reformulisano na agonistički način, za Šantal Muf. Najzad, važno je i kada se javlja političko – da li samo u izvanrednim, revolucionarnim situacijama kada su svi angažovani ili i u redovnim situacijama, odnosno svakodnevno, u okolnostima koje su u retrospektivi svakako manje romantične i manje samorganizujuće, naizgled manje dostojne kao situacije za pojavljivanje političkog.

Za agoniste je drugi centralni pojam *agon*, to jest borba ili sukob. To je važan pojam za ove autore, jer oni razumeju sukob kao nešto neotklonjivo iz sfere politike. Ukratko, pokušaji da ljudi trajno reše neka politička pitanja, da ih zatvore jednom za svagda, da postignu trajni konsenzus osuđeni su na neuspeh. To ne znači da ne možemo da imamo trenutni konsenzus. I trajanje tog “trenutnog” konsenzusa može biti relativno dugo, ali je u apsolutnom smislu ipak reč o ograničenom periodu. Zato Šantal Muf kaže da je potreban “konfliktni konsenzus”. Svaki poredak počiva na nekom konsenzusu. Morate imati konsenzus oko nekih osnovnih vrednosti. To ne znači da konsenzus ne može

da se promeni i ne znači da neće biti različitih interpretacija ovog konsenzusa. Pitanje je i koliko je taj konsenzus dubok i šta sve obuhvata. Dakle, pokušaj da mnoga pitanja rešite zauvek samo gura nerešive stvari pod tepih i u stvari ih proteruje iz svakodnevne politike u sferu političkog, odakle mogu da se vrate kroz različite vrste fundamentalizma. To tvrdi i na tome insistira Šantal Muf već godinama. Ona je devedesetih kritikovala politiku trećeg puta, politiku konsenzusa i deliberativne demokratije, kao i proterivanja nepoželjnih i nerazložnih u rolsovskom smislu iz javnog diskursa. Po njenom mišljenju, to je samo omogućilo njihov povratak u još više fundamentalističkoj, ekstremnijoj varijanti, najčešće kroz ekstremnu radikalnu desnicu.

Svi se agonisti zalažu za neku vrstu jednakosti, zbog čega bih tvrdila da su progresivni, iako je kod nekih to manje izraženo. Za razumevanje uloge jednakosti u njihovim radovima važan je kontekst, jer oni pišu najviše tokom devedesetih i dve hiljaditih, u vremenu posle Hladnog rata, u vremenu učvršćivanja neoliberalne hegemonije. Ako su osamdesetih godina 20. veka oštro kritikovali državu blagostanja, Muf i Laklau od devedesetih brane mnoge njene tekovine. Iako je i država blagostanja bila nedovoljno demokratska, sada oni vide znatno jačeg neprijatelja, agresivniju dedemokratizaciju, zbog čega je i većina protesta širom sveta suštinski konzervativnog karaktera jer protestanti traže odbranu nekada izbornih prava koja više nisu sigurna.

Najzad, važno je i pitanje pluralizma. Jan-Verner Miler u svojoj novoj knjizi o populizmu piše da je centralna karakteristika populizma antipluralizam. Smatram da to ne važi za levi

populizam, zbog čega dalje smatram i da Miler ima poteškoće da uklopi levi populizam u svoj teorijski okvir. Levi populisti nisu antipluralisti, već imaju različite strategije kako pluralizam kanališu i ujedinjuju u figure naroda. Agonisti su još manje antipluralisti i čak ih svrstavaju u radikalne pluraliste. Ovde mislim pre svega na Šantal Muf kao autorku koja zbog svojih teorijskih radova i javne intelektualne i političke podrške partijama poput Podemosa, Sirize i Melanšonove La France Insoumise (Nepokorena Francuska) baštini elemente i agonizma i levog populizma.

Samim tim što naglašava sukob i konflikt, agonizam je prožet eksplicitno formulisanom idejom da često moramo da preuzimamo različite rizike i da ne znamo kakvi će biti ishodi. Dakle, reč je o jednoj potencijalno tragičnoj viziji da možemo svi da propadnemo u pokušajima artikulacije političkog na progresivan način, u angažovanjima i borbi. Tu tragičnost razumem kao oslobađajuću na neki način. Ona ne bi trebalo da pasivizira građane pošto je osnovna poruka da oni ne smeju da se oslanjaju samo na prava koja imaju kao građani jer sve više ostaju bez mogućnosti da efektivno uživaju u njima. Poruke levog populizma, posebno u komunikacijskoj strategiji Podemosa, znatno su optimističnije. One se, u stvari, zasnivaju na širenju optimizma. U njihovoj prvoj kampanji za izbore za evropski parlament jedna od poruka glasila je: “Kada ste poslednji put bili uzbuđeni što izlazite na izbore?”

Jedna od glavnih tema agonističke demokratije nije pitanje procedura glasanja ili nekog drugog metoda odlučivanja. Teme su – kako se stvara politički subjekt; koje su demokratske

vrline važne za demokratske subjekte; kako da se tumače i razumeju ranije pobrojani paradoksi. Ali sve to ne znači da agonisti ne mogu da na određeni način misle o načinima institucionalizacije agonističke demokratije. Nijedan agonista ne kaže da je neophodno sve srušiti. Oni i te kako kritikuju sistem i znaju da mnogo toga u njemu ne valja, ali isto tako kažu da treba, za pravo, napasti postojeće institucije i zauzeti ih, kroz gramšijevski pozicioni rat, i onda nastaviti tako započetu transformaciju. Međutim, sledi upozorenje: čak i ako se uspostavi jednog dana neka nova hegemonija, ona nije trajna. Ideja konstitutivne moći kod ovih autora nije ideja o uspostavljanju novog poretka u jednom činu, *ex nihilo*. Pozicioni rat nije samo priprema za manevarski rat, u pitanju je jedna konstantna borba, a konstitutivna moć je zapravo rekonstitutivna moć.

239

Kolektivni agonistički subjekt

Sada bih konačno rekla nešto više o izgradnji kolektivnog agonističkog subjekta. Ukratko i pojednostavljeno, različite političke teorije na različit način shvataju pojedinca i zajednicu, odnosno narod kao kolektivnog subjekta. Kada je reč o razumevanju pojedinca, liberalno-komunitarni spor u savremenoj političkoj teoriji se u velikoj meri bavio time da li pojedinca možemo razumeti kao nesputano sopstvo ili kao situirano sopstvo.

Nesputano sopstvo je pomalo vulgarna i pojednostavljena optužba upućena Rolsovom liberalnom pojedincu. Ali za neke liberalne ta optužba u potpunosti stoji, iako svakako ne stoji za sve vrste liberalizama. Poenta je da nesputani pojedinac ničim nije ograničen i

može da izabere šta god hoće: njegovi izbori i vrednosti ne zavise od vrednosti zajednice u kojoj je rođen i socijalizovan. Situirano sopstvo je komunitaristička koncepcija pojedinca koji je ukorenjen u zajednicu te su njegove vrednosti i njegovi izbori u velikoj meri određeni zajednicom kojoj pripada. Agonističko shvatanje sopstva je bliže konceptu situiranog sopstva jer je za agoniste važno priznanje da su ljudi konstituisani zajednicama kojima pripadaju. Ali naglasak je tu na pluralizmu zajednica, a ne na jednoj Zajednici. Ljudi su uvek članovi mnoštva zajednica i mnoge od tih zajednica su u međusobnom sukobu. To znači da sopstvo nikad nije ujedinjeno, iako može da deluje da je koherentno ili da barem pokušava da na smislen način uskladi članstva u mnoštvu različitih zajednica. Neunitarnost sopstva objašnjava, na primer, kako radnici mogu da glasaju za ljude koji rade protiv njihovih interesa. To ne znači da pojedinci nemaju identitete; to znači da su ti identiteti promenljivi i da su rezultat istorije raznih identifikacija, kaže Muf.

Kada pređemo na nivo kolektivnog sopstva, stvar postaje još komplikovanija. U liberalizmu kolektivitet je sveden na skup građana – setimo se često citirane Margaret Tačer koja je govorila da ne postoji narod, odnosno kolektivitet; postoje samo pojedinci. Kod komunitarista kolektivno sopstvo je imenovano kao zajednica i nije redukovano na zbir pojedinaca. Međutim, kod agonista, i ne samo kod njih, važan je pluralizam zajednica koje se međusobno presecaju zbog čega i imamo neunitarnog pojedinca koji je član mnoštva zajednica. Agonističko kolektivno sopstvo nije jedna unitarna Zajednica. Ono zavisi od načina povezivanja različitih za-

jednica i pojedinaca koji imaju mnogostruke i često sukobljene identifikacije. Postoji tenzija u pokušaju očuvanja pluralizma i postizanja svojevrsnog ujedinjenja kako bi kolektivni subjekt dobio jasnije obrise. U agonističkog literaturi nalazimo dva modela izgradnje kolektivnog agonističkog subjekta: pluralizaciju i hegemoniju.

Model pluralizacije i model hegemonije

Kada je reč o prvom modelu, agonistički teoretičar Vilijam Konoli (William Connolly) smatra da je stara teorija pluralizma u političkim naukama, prema kojoj su pluralne grupe bile unapred definisane, zapravo onemogućavala nastanak novih grupa i novih identiteta. On zato zagovara pluralizaciju kao pristup koji je otvoren za pojavu novih identiteta, novih zahteva, novih prava. Postuliranjem određenog principa niko unapred ne može da pretpostavi koji će budući zahtevi biti dobri ili progresivni. Treba umesto toga razvijati određene demokratske vrline koje nam pomažu da prepoznamo tokom kritičkog preispitivanja koji su to zahtevi koje treba da podržimo. Nešto slično imamo i u pojmu “mnoštvo” koji koriste Majkl Hart (Michael Hart) i Toni Negri.

Kada je reč o drugom modelu, najbolje ga izražava Laklauov koncept naroda, gde se od različitih grupa gradi narod. To je bila eksplicitna strategija Podemosa, pa ću najviše o tome govoriti. Laklau kaže da je najvažniji posao radikalne politike stvoriti narod. Naravno, stvaranje naroda ne znači bukvalno rađanje nove dece, nije reč o eugenici; naprotiv, reč je o tome kako da se ono što postoji rekonstituiše, to jest kako da se različite borbe povežu, kako da se različite grupe i članstvo u mnogostrukim

zajednicama politički artikuliraju u korist progresivnih ciljeva, koje strategije koristiti za to i tako dalje. Važno je razumjeti kontekst svakog konkretnog projekta izgradnje naroda *negde i nekada* – znati političku istoriju, osluškivati okolnosti u kojima se projekat izgradnje naroda započinje. To nam može reći zašto je u nekom kontekstu produktivno naglašavanje klase, dok u nekom drugom to može da osujeti projekat; zašto se negde insistira na identifikaciji sa levicom, dok se negde drugde govori o transverzalnoj politici koja ide preko levice i desnice, o čemu govori Erehon u razgovoru sa Muf.

Laklauovska hegemonija sastoji se, dakle, iz različitih društvenih zahteva koji dolaze od različitih grupa. Tako se formira jedan populistički blok i na taj način se ujedinjuje narod. Centralna jedinica analize za Laklaua je društveni zahtev. Ako bi jedna grupa uputila društveni zahtev državi, a ova taj zahtev ispunila, onda je to demokratski zahtev. Određena grupa je tim činom verovatno zadovoljila neke svoje potrebe, ali je isto tako i pacifikovana, pa to nije korak ka izgradnji populističkog fronta, to jest ka uspostavljanju kontrahegemonije. Ukoliko, međutim, ima puno društvenih zahteva koji ostaju neispunjeni, što je situacija koju imamo ne samo danas i ovde, već danas i na mnogim mestima u svetu, onda se ti neispunjeni društveni zahtevi mogu na neki način povezati. To povezivanje je artikulacija različitih zahteva. Potencijalno kontroverzni deo ovde je pitanje: ko vrši artikulaciju?

Ukratko, Laklau smatra da jedan zahtev preuzima ulogu artikulatora ostalih zahteva. Imamo partikularni zahtev koji se predstavlja kao univerzalni zahtev, ali da bi on uopšte mo-

gao da se nosiocima ostalih neispunjenih zahteva predstavi kao univerzalni, kao onaj koji može da vrši funkciju artikulacije, on i sam mora da se modifikuje. U tom smislu, stvaranje nove hegemonije nije stvaranja instrumentalnog saveza različitih zahteva; naprotiv, ona zahteva transformaciju svih neispunjenih zahteva ponaosob, pa samim tim i identiteta svih grupa koje stoje iza tih zahteva. Zato smatram da je ovde zaista reč o vrsti rekonstituisanja, a ne o čistoj političkoj strategiji. Naravno, pitanje uspeha izgradnje naroda na ovim osnovama je potpuno neizvesno. Laklau nigde ne kaže da će to nužno voditi najprogresivnijim mogućim političkim posledicama. Kao i u svakoj drugoj vrsti političkog delovanja, postoji rizik na koji se računa.

Horizontalizam i vertikalizam

Konačno dolazimo do sukoba između dva modela izgradnje naroda: jedan je zasnovan na pluralizmu, na otvorenosti za politiku nastajanja novih aktera, ali bez velike težnje za ujedinjenjem zbog teorijske posvećenosti politici horizontalizma; zbog ideje o artikulatoru koji povezuje ostale zahteve pa se na neki način postavlja iznad ostalih zahteva kao njihov predstavnik, drugi uvodi za savremene progresivne pokrete ozloglašenu dimenziju vertikalizma u projekat izgradnje naroda. Dva modela izražavaju na prvi pogled binarnu logiku: ili horizontalizam ili vertikalizam; mnoštvo ili narod; pokret ili partija. Primer za poslednji binarni par su pokret Indignados i partija Podemos.

Na horizontalizam se pozivaju grupe koje žele autonomne pokrete u smislu potpune autonomnosti od države. Oni kažu: ne tražimo ništa od države, ne upućujemo državi naše za-

hteve koje bi ona mogla da delimično ispuni i na taj način nas kooptira i pacifikuje; naprotiv, mi gradimo novi poredak odozdo time što se samoorganizujemo i što smo samodovoljni. Te različite autonomne grupe sarađuju, a čak i ne moraju da sarađuju. Važno je da svaka napada neku tačku i osvaja prostor slobode i autonomije. Kada se što više sličnih autonomnih grupa javi, onda će represivni sistem kojim smo okruženi sam od sebe da se raspadne. Izbegavanje priče o ujedinjenju je razumljivo: pokušaji ujedinjenja različitih grupa na levisi često su bili potpuna pobeda vertikalizma u odnosu na horizontalizam, to jest zahteva dominantnih grupa da se ostale grupe upodobe prema jednoj ortodoksnoj priči, pa su se tako gušile razlike u idejama i načinima delovanja.

242

Horizontalizam je izraz potrebe za drugim modelom organizovanja. Umesto da se organizujemo prema principu stabla gde je jasan smer stabla i jasno je ko nas vodi napred, otporniji smo i istovremeno autonomniji ako se organizujemo prema modelu rizoma. To znači da nekada mogu nastati neki savezi, koji vrlo brzo mogu da se raskinu. Nestanak dela rizoma ne znači nestanak samog rizoma, koji je u nepovoljnim uslovima znatno otporniji od stabla. Kada piše o novom demokratskom subjektu misleći na antiglobalizacijske pokrete, Vilijam Konoli zagovara model rizoma i pluralizaciju. Međutim, za razliku od Harta i Negrija, on kaže: važna je politika, važna je politička artikulacija ovih rizoma, jer je u nekim momentima potrebna politička intervencija kako bi se ti rizomi jasnije povezali. Ali on ne govori mnogo o tome kako to uraditi, ko to treba da radi, šta to znači za model pluralizacije i horizontalizam.

Kada bi pokušao da odgovori na neka od ovih pitanja, meni se čini da bi se Konoli približio rešenjima poput Laklauovog populizma. Tako bi svakako glavni segment horizontalizama – ideja da se horizontalnim odnosima izbegava vladavina i podela na one koji vladaju i one nad kojima se vlada – bio osporen.

Ako zaista nema vladavine, onda nestaje i politički paradoks o kome sam ranije govorila da je važno da ga osvestimo umesto da guramo to pod tepih. Dakle, nema upravljača i onih kojima se upravlja, nema vladanja i onih nad kojima se vlada. Čini se da nema ni jasnih granica članstva, čime takođe nestaje paradoks demosa. Jedan od razloga zašto politički paradoks ne može da se prevaziđe je to što je sama ideja predstavljanja nužna u nekom obliku, koliko god mi kritikovali sam sistem predstavljanja. Predstavljanje nam je nepotrebno samo ako smo svi apsolutno isti ili ako sve možemo da postignemo sami. Ali ako već treba da se na neki način udružujemo, uvek nam je potrebno prevazilaženje razlika i onda nam je potrebno predstavljanje, a sa tim i podela na nas koji vladamo i na nas nad kojima se vlada. Svako ko da moramo da mislimo o tome i radimo na tome kako da demokratizujemo ali ne i da u potpunosti ukinemo te odnose moći, vladavine, predstavljanja, jer je to samoporažavajuće.

Problem je i očekivanje da će se javiti sve više autonomnih pokreta koji će označiti početak kraja sistema, da je pobeda već u našim rukama, samo treba da sačekamo da se ona dogodi. Ali mi vidimo, iz iskustava mnogih pokreta (Aganaktismenoi, Occupy, Indignados), da sistem ostaje neokrnjen. Nije stvar samo u tome da je horizontalizam neefikasan. Razume se da

politika i demokratija zahtevaju mnogo dosadnih pregovaranja i kompromisa i tu nikad ne može biti reči o velikoj efikasnosti kakva može postojati u duboko hijerarhizovanom i autokratskom sistemu. Stvar je u tome da insistiranje na poputnom horizontalizmu zanemaruje promišljanje o zauzimanju nekih od političkih centara moći jer se smatra da to strateški nije ni potrebno. To je, mislim, samoporažavajuća strategija jer tlačilatelj ostaje neoštećen. Kako kaže Erehon u razgovoru sa Muf, ta strategija čak može da izgleda kao rezultat nekog dogovora između onih na vlasti i onih koji su ostavljeni na miru u svom prostoru autonomije, jer su najčešće ostavljeni na miru zato što nisu dovoljno opasni. Ostavlja im se prostor koji je po celokupni sistem suštinski bezopasan i mada pokret može imati neki vid autonomije, pitanje je da li se zaista gradi novi svet o kome se priča. Da li je moguće nešto bitno promeniti bez spremnosti da se preuzme moć, a sa tim i svi rizici: i prljave ruke, i kompromisi, i pozicija koja verovatno neće biti ona kakvu smo želeli, i uslovi delovanja koji nikad nisu baš povoljni za ono što smo inicijalno hteli?

Najzad, treba reći da se horizontalizam unutar pokreta romantizuje pričom da u horizontalnim odnosima nema hijerarhije. Nije tako. Oni su sigurno fleksibilniji nego neke jasnije formalizovane strukture, ali uvek ima privilegovanih čvorova komunikacije i odlučivanja. To ne znači da nije važno misliti o postizanju što većeg stepena horizontalnosti, ali insistirati na tome da je svaki trag vertikalnosti neko apsolutno zlo je utopijski i politički naivno jer negira pomenute paradokse kao fenomene političkog.

I da se vratim na podelu na političko i politiku. Važno i teško pitanje je da li su samo retki momenti mobilizacije prava autentična politika, to jest pojavljivanje političkog, dok je sve ostalo korumpirana politika, pervertirana politika, neautentična politika. Zar ne proizvodi i to shvatanje nejednakosti i vertikalizam koji horizontalizam pokušava da izbegne po svaku cenu; zar se time ne romantizuje jedan trenutak u kome su samo neki učestvovali? Šta sa sledećim generacijama koje mogu biti obeshrabrene i razočarane neuspelom?

Za izgradnju hegemonije centralna stvar je povezivanje različitih zahteva, uz pomoć jednog partikularnog zahteva koji može da se predstavi kao univerzalni. Da bi to bilo moguće, taj zahtev mora da bude donekle ispražnjen. Mora da preuzme ulogu praznog označitelja. Naravno, prazno ovde ne znači da zahtev ne sadrži ništa realno, jer onda ne bi mogao da vrši ulogu artikuladora. On mora na neki način da bude ukorenjen, mora da ima nekakav opravdan sadržaj. Ipak, taj sadržaj mora da bude dovoljno otvoren da ponese druga značenja da bi zahtev mogao da se predstavi kao univerzalan i da se modifikuje identitet onih koji stoje iza zahteva tokom procesa uspostavljanja hegemonije, to jest procesa izgradnje naroda oko neispunjenog narodnog zahteva.

Izrazi koji su korišćeni bili su “dostojni dostojanstva” (tražimo da se prizna naše dostojanstvo umesto da nas tretiraju kao da smo ništavni), “obični ljudi” ili “običan narod” (možda je svako od nas pomalo neobičan, ali smo obični u smislu da nismo privilegovani te da zbog toga trpimo razne nepravde), “99 posto” i tako dalje. Takvi prazni označitelji su

transverzalni. Kada naglašava transverzalnost, Erehon ima u vidu da kritika upućena elitama prevazilazi levicu i desnicu, jer se elite i establišment kritikuju i s jedne i s druge strane. I protest Protiv diktature imao je tu vrstu konvergencije oko čitave elite u Srbiji te je zato bilo moguće da zajedno protestuju ljudi različitog opredeljenja koji su se kasnije podelili. Slično je bilo i u Grčkoj, na trgu Sintagma, gde je postojala neka vrsta podele na gornji i na donji trg: gornji trg je bio više nacionalistički, a donji je bio više radikalno levičarski. Kako će se dalje pokret artikulirati i kako će komunicirati prema spolja, a tek kako će biti medijski reprezentovan, dodatno komplikuje analizu. Ta komplikacija dolazi posebno do izražaja kada mediji pojednostavljaju heterogenost pokreta i poruka time što selektuju određene poruke umesto nekih drugih.

Ako želite da jasnije upravljate tim porukama i krenete u osvajanje pozicija moći, potrebna je politička artikulacija i izgradnja jasnije političke strukture. Binarna logika ne znači da je potrebno opredeliti se za jedan ili drugi element binarnog para – može postojati, čak je potreban, dualizam u smislu i pokreta i partije. Potreban je horizontalizam pokreta uz svest da ne postoji apsolutni horizontalizam, kao i hibrid horizontalizma i vertikalizma unutar partije uz svest da su važni i opozicija i kritika iz ugla manje formalnog pokreta. Da bi ova potreba bila zadovoljena, vrlo verovatno je da će dualizam zahtevati da različiti akteri igraju različite uloge. Možda će neki akteri povezivati različite uloge pa će biti i članovi pokreta i članovi partija, ali to sigurno neće biti svi. Niti je dobro, niti je moguće da to budu svi. Kada

Erehon kaže da Podemos nije partija Indignadosa – on hoće da kaže da to nije ni fizički moguće jer nisu svi Indignadosi seli i dogovorili se da naprave Podemos; ali oni to nisu ni probali pošto su mnogi Indignadosi bili potpuno protiv sistema predstavničke demokratije i protiv političkih partija. Dakle, Podemos ne može biti partija Indignadosa, ali Podemos ne bi nastao da nije bilo Indignadosa. Indignadosi su promenili političku kulturu, promenili su politički jezik, promenili su atmosferu, mobilisali su i politizovali mnoge ljude i njihove probleme i stvorili su uslove da neki ljudi razmisle o pravljenju Podemosa u trenutku kada možda ni oni sami nisu bili najspremniji, ali kada su uvideli da su se stvorile mogućnosti za novu politiku.

Značaj komunikacije: ovladavanje neprijateljskim tehnikama

Kao što sam ranije rekla, Injego Erehon je bio zadužen za izborne kampanje. Lako se vidi koliko je pažnje bilo posvećeno pitanjima komunikacije. Centralni pojam oko kojeg se gradio narod, koji je bio konstitutivna spoljašnjost naroda, bio je “kasta” – to je oligarhijski sistem koji parazitira na tranzicionoj političkoj kulturi Španije i obuhvata sve elite, a ne samo političku. Erehon kaže, ukratko, da oni pokušavaju da na neki način prevaziđu liniju podele na levo i desno, zato što u Španiji u ovom trenutku to nije relevantno. Ako pogledate ko su ti ljudi, šta su pisali i šta su radili pre Podemosa, biće vam jasno da su oni levičari. Ali u strategiji komunikacije, oni smatraju da u ovom trenutku u Španiji glavni neprijatelj jeste kasta: glavna podela je na narod i kastu, a ne na levo i desno.

Zanimljivo je da je Pablo Iglesias, mnogo godina pre nego što je nastao Podemos, bio svestan koliko je važno prenošenje poruke u uslovima savremenih medija. Obojica su, kao bivši akademski radnici, mogli da napišu akademske radove na mnogo strana ili publicističke tekstove na nekoliko strana za, na primer, *Le Monde Diplomatique*, u kojima bi mogli da objasne zašto insistiraju na transverzalnoj politici. Međutim, na televiziji, oni će dobiti svega par minuta ili možda čak i par sekundi. Pored različitih online platformi, te korišćenja i korporativnih i nekorporativnih struktura komunikacije za komunikaciju sa članovima sa različitom spremnošću za angažman u partiji, oni su insistirali i na važnosti komunikacije prema onima koji su izvan direktnog kruga pokreta i partije, a tu je televizija i dalje nezaobilazna. Tako je Pablo Iglesias, koji je predavao na univerzitetu, krenuo da vežba sa studentima kako poslati ozbiljnu poruku za svega dva minuta. Zatim je krenuo da radi televizijske emisije koje su isprva išle na nekoj lokalnoj televiziji koju maltene niko nije gledao. Tu su se vežbali za neke buduće nastupe. Reč je o procesu učenja kako da kažete važne stvari razumljivo, precizno i jasno u datim okolnostima. Pozicioni rat zahteva da se, između ostalog, ovlada neprijateljskim tehnikama i da se one koriste što je više moguće kako bi se osvojio prostor za progresivne poruke i ostvarivanje progresivnih ciljeva.

ŠTA PRAVILA NE MOGU: BELI LISTIĆI KAO POVLAČENJE PRISTANKA

RASTISLAV DINIĆ

Na izborima 2012. imali smo pokret belih listića, ako se to može nazvati pokretom, možda je bolje reći – Inicijativu za bele listiće. Cela priča je počela izjavom Srbijanke Turajlić od 23. novembra 2011: “Čini mi se da će na predstojećim izborima u Srbiji pobediti nevažeći listići, i mislim da bi to bilo dobro za Srbiju, da bi to konačno uozbiljilo političku scenu. Ne mislim da je apstinencija pravi izbor, jer apstinencija može da znači nezainteresovanost. Nevažeći listići su ozbiljna zainteresovanost i ozbiljno nezadovoljstvo.”¹ Ovo nije definicija, ali mislim da lepo povlači razliku, ili bar nameravanu razliku, između belih listića i apstinencije. Kod apstinencije jednostavno nije moguće odrediti nameru. Da li vas je mrzelo, da li ste bili lenji, da li ne pratite politiku, da li ste zaista nezadovoljni, da li je protest u pitanju – nije moguće utvrditi. A sa belim listićima bi, bar načelno, to trebalo da bude lakše: ako vas nije mrzelo da izađete na glasanje i precrtate listić, onda to znači: ja jesam zainteresovan za politiku i hoću nešto da poručim tim precrtavanjem – ne želim da glasam ni za koga. Vesna Rakić Vodinelić je na Pešcaniku ponudila sledeću definiciju belog glasa. Kao što znate, terminologija na srpskom nije baš potpuno utvrđena (na engleskom je *blank vote*), obično se kaže beli listić, ali može i prazan ili beli glas. Dakle, evo definicije: “Prazan glas jeste odluka birača da izađe na biračko mesto, uzme glasački listić, ali ga vrati u glasačku kutiju ne dajući glas nikome, ili da ga modifikuje tako da postane nevažeći.”² Vladimir Pavićević je, takođe na Pešcaniku, to odredio malo šire, i meni će ova šira definicija biti nešto važnija, jer se odnosi vrlo konkretno na srpsku situaciju. On ne govori isključivo o samom

¹ “Srbijanka Turajlić: Na izborima će pobediti nevažeći listići”, *Blic*, 23.10.2011.

² Vesna Rakić-Vodinelić, “Prazni glas”, *Pešcanik*, pristupljeno 05.12.2017. (<http://pescanik.net/prazni-glas/>)

činu glasanja, nego smatra da je i kampanja za bele listiće takođe deo priče o belim listićima ili deo samog čina: “Slučaj *Beli listić*, u našem primeru, obuhvata: (1) kampanju za izlazak na izbore građanki i građana Srbije u okviru koje se građanke i građani upućuju na vrednost belog glasa kao načina otpora određenim zakonima, odlukama ili politikama onih koji su na vlasti; (2) takvo korišćenje svog izbornog prava u momentu kada građanka ili građanin glasa da svesno svoj glas učini nevažećim.”³

Kako gledati na bele listiće? Šta oni zapravo znače? Kako ih konceptualizovati teorijski? Pavićević kaže: beli listići su zapravo jedna vrsta građanske neposlušnosti, i to upravo po Rolsovom modelu, ili Rols-Habermasovoj paradigmi, kako je on zove. Čin građanske neposlušnosti po “Rols-Habermasovoj koncepciji” na koju se poziva Pavićević mora biti 1) javan, 2) protivzakonit, 3) nenasilan i 4) izveden u uslovima relativno demokratskog društva.⁴ Za svaki od ovih uslova postoji neko obrazloženje. Ja sad neću dublje ulaziti u to, ali možemo ukratko ukazati na neka od tih obrazloženja. Recimo, zašto mora biti izveden u uslovima relativno demokratskog društva? Zato što je to obraćanje sugrađanima, a nema nikakvog smisla obraćati se sugrađanima u autoritarnom društvu, kada oni uopšte i ne odlučuju o bilo čemu. On mora biti javan, opet iz istog razloga, jer je javno obraćanje sugrađanima, u suprotnom je nešto

drugo, na primer zahtev za izuzećem po osnovu privatne savesti, ili ono što nazivamo “prigovor savesti”. Mora biti nenasilan, jer pokazujemo svoju dobru nameru i poverenje u mogućnost institucionalnog rešenja – nismo revolucionari, ne dovodimo u pitanje legitimnost celog sistema, već se kao građani bunimo protiv jednog njegovog aspekta i apelujemo na sugrađane da prepoznaju ispravnost našeg apela.

Čini se da beli listići mogu ispuniti sve ove zahteve, izuzev jednog. Oni nisu nasilni, odvijaju se u uslovima kakve-takve demokratije. Tačno, glasanje samo po sebi nije javno, nego tajno, ali ako u “slučaj *Beli listić*” uvrstimo i kampanju, kao što predlaže Pavićević, možemo da kažemo – u redu, nema sumnje da postoji neki element javnosti. Ali šta je tu protivzakonito? I sad ćete da vidite kako se Pavićević muči da objasni da je to protivzakonito, odnosno da u nekom smislu beli listići ispunjavaju i ovaj uslov protivzakonitosti. Evo kako on to elaborira: “Rols-Habermasova koncepcija predviđa da akteri građanske neposlušnosti krše zakon, bilo isti onaj protiv kojeg je otpor usmeren, ili neki drugi zakon ili zakone, čime saopštavaju da namerno krše princip legaliteta, kako bi što jasnije ukazali da je osnovni problem u legitimnosti određenog zakona, odluke ili politike.”⁵

Postavlja se pitanje: dobro, koji konkretni zakoni se u ovom slučaju smatraju nepravednim? Pavićević odgovara: izborno zakonodav-

3 Vladimir Pavićević, “Elementi građanske neposlušnosti u slučaju *Beli listići* (I)”, *Peščanik*, pristupljeno 05.12.2017. (<http://pescanik.net/elementi-gradanske-neposlusnosti-u-slucaju-beli-listici-i/>)

4 Ibid.

5 Ibid.

stvo i Zakon o političkim strankama. Rekao bih da je ova teza prilično problematična. Prvo, uopšte nije jasno da li su glasači generalno pribegli belom glasu s namerom da ukažu na nepravедnost jednog konkretnog ili dva konkretna zakona ili grupe zakona, odnosno izbornog zakonodavstva i Zakona o političkim strankama. Pavićević tvrdi da je nepravедno u zakonu o političkim strankama to što vam je potrebno 10 hiljada potpisa da biste formirali stranku, a na taj način se zapravo običnom građaninu otežava pristup politici. Nisam siguran da je to u nekom očiglednom smislu nepravедno.

Za građansku neposlušnost kao sredstvo apela na osećaj za pravdu sugrađana, Rols kaže da je “razložno, pod uslovom da su ostale stvari jednake, ograničiti je na slućajeve suštinskih i jasnih nepravdi”,⁶ i dodaje da bi u načelu trebalo ograničiti primenu građanske neposlušnosti na “ozbiljne prekršaje principa pravde, principa jednake slobode i na napadne prekršaje drugog dijela drugog principa, principa nepristrasne jednakosti mogućnosti”,⁷ jer je u slućaju ovih principa moguće jasno utvrditi njihovo nepoštovanje. Primeri koje Rols navodi su uskraćivanje prava glasa ili pristup izvesnim društvenim položajima određenim manjinama, uskraćivanje prava na kretanje ili na svojinu pripadnika određenih manjina, gušenje verskih prava i tome slično. Ukratko, reć je o primerima jasne diskriminacije. Imajući to u vidu, nije nimalo jasno da su zakoni na koje Pavićević tvrdi da su beli glasovi usmereni, odgovarajuća meta građanske neposlušnosti – čak

i ako primedbe koje Pavićević na njih stavlja uistinu stoje, i da oni uistinu otežavaju političko organizovanje, oni ipak nisu primer diskriminacije (nijedna etnićka, verska ili bilo koja druga manjina nije njima uskraćena za pravo dato drugima) niti očiglednog ugrožavanja bilo čije slobode (tim pre što je ućešće na izborima dopušteno i drugim subjektima pored stranaka).

Znaći, već na ovom nivou, Pavićevićeva teza je vrlo problematićna. Ali još ozbljniji problem je protivzakonitost. Koji se uopšte zakon krši? Da bi dao odgovor na to pitanje, Pavićević pribegava jednoj analogiji, on kaže:

“Zamislimo državu D, u kojoj žive osobe g1, g2, g3 i tako dalje. Pretpostavimo situaciju u kojoj grupa nezadovoljnih građana – oznaćimo sve nezadovoljne zajedno slovom G u državi D – odlući da se usprotivi nepravедnom zakonu, Z. Građani G, inaće skloni kreativnom mišljenju, odlućuju da do ispunjenja njihovih zahteva izlaze svojim biciklima na glavnu ulicu prestonice države D, koja je najprometnija ulica u celoj državi, nameravajući da se kreću toliko sporo, da njihova akcija za posledicu ima blokadu saobraćaja. Uredivši stvar tako da nijedan biciklista pojedinaćno ne krši zakon, svi zajedno ipak onemogućavaju saobraćaj u najprometnijoj ulici prestonice države D. Kumulativni efekat ovakvog delovanja građana g1, g2, g3 i tako dalje, biće blokada saobraćaja,

249

6 Džon Rols, *Teorija pravde* (Podgorica: CID, 1998), str. 338.

7 Ibid.

čime niko od građana ne krši nijedan od zakona. Svi zajedno, međutim, blokiraju ulicu, čime deluju tako da sprečavaju delovanje zakona kojim se uređuje pitanje regulacije saobraćaja. Zajedničkim delovanjem, građani G izvrgavaju izvesna pravila, kojima se uređuje saobraćaj u gradu, i suštinski remete ili krše zakon koji bi to trebalo da spreči. Ovo kršenje zakona može se podvesti pod građansku neposlušnost. Građani G, što je veoma čest slučaj u primerima građanske neposlušnosti, u ovom slučaju namerno stvaraju kreativnu tenziju, koja nosioce vlasti, prema kojima je usmeren zahtev ka izmeni ili povlačenju nekog zakona, gura u ugao nemoći, ili neznanja kako da se reaguje.”⁸

250

I onda Pavićević kaže – slično je i sa belim listićima:

“Sličan (ne i identičan) efekat imaju beli listići u Srbiji 2012. godine. Njima se remeti:

(1) uobičajeni redosled očekivanih radnji građana time što se uvodi aktivnost koju izborna zakonodavstvo ne prepoznaje kao moguću opciju na glasačkom listiću;

(2) institucija demokratskih izbora, njihov ishod i formiranje Vlade.

Time se remete pravila, a predstavnici vlasti, što je i očigledno prema njihovim dosadašnjim reakcijama, ne znaju kako da reaguju osim što negoduju čim se pomene ideja belih listića. Slučaj belih listića, dakle, ne predstavlja tipično kršenje zakona već delanje koje je ekvivalentno kršenju zakona i kojim se stvara kreativna tenzija u odnosu na deo zakona kojima je uređen proces glasanja u Srbiji. Kumulativni efekat ovakvog delanja može biti veliki broj nevažećih listića poput velikog broja biciklista u slučaju države D. U slučaju belih glasova taj efekat jeste zahtev za izmenom tačno određenih zakona koji građani šalju nosiocima vlasti, a čime su nosioci vlasti nužno oslabljeni usled krnjeg legitimiteta koji imaju nakon izbora.

Može se reći da slučaj belih listića predstavlja kršenje dela baš onih zakona koji se nastoje i promeniti što, po mom sudu, bele listiće, prema ovom kriterijumu, svrstava u direktnu građansku neposlušnost, što nas vodi u pitanje nije li slučaj belih listića jedan od jaasnijih, pa i tipičnih primera građanske neposlušnosti. Argument je, po mom sudu, veoma jak, pa bele listiće označavam građanskom neposlušnošću i u odnosu na kriterijum kršenja ili povrede zakona.”⁹

8 “Elementi građanske neposlušnosti u slučaju Beli listići (II)”, *Peščanik*, pristupljeno 05.12.2017. (<http://pescanik.net/elementi-gradanske-neposlusnosti-u-slucaju-beli-listici-ii/>)

9 Ibid.

Zanimljivo je kako Pavićević koristi razne eufemizme da bi objasnio šta zapravo rade beli listići: oni remete, pa oni stvaraju kreativnu tenziju itd.; ali, normalno, ne krše ništa, ne krše nijedan zakon i to je problem za Pavićevićevu tezu. Rols sasvim jasno definiše građansku neposlušnost kao “javni, nenasilni, mada svjesno politički čin suprotan zakonu, koji se obično izvodi sa ciljem da izazove promjenu u zakonu ili politikama vlasti”.¹⁰ Na drugom mestu: “Čin građanske neposlušnosti je uistinu akt koji je protivan pravu, makar u smislu da oni ljudi koji su uključeni u čin građanske neposlušnosti ne postavljaju jednostavno test-slučaj za odluku o ustavnosti...”¹¹ Test-slučaj je kada vi očekujete da Ustavni sud presudi na način koji vi smatrate ispravnim, samo morate da mu date povod da se on izjasni, i onda tako kalibrirate neki slučaj – to su radile aktivističke grupe, kao u slučaju Roze Parks, koja je sela u “belački” deo segregiranog autobusa. I onda, da biste dobili izjašnjenje, da biste naterali Ustavni sud da se izjasni o tom pitanju, na način koji očekujete da će biti ispravan, vi “orkestrirate” slučaj koji će dovesti do ovog izjašnjavanja. Ali oni koji se upuštaju u građansku neposlušnost, spremni su da se suprotstave zakonu čak i ako sud odluči da ga sprovede ili ako odluči da sprovede nepravedan zakon. Zakon je prekršen, ali vernost vladavini prava se izražava javnom i nenasilnom prirodom samog čina, kao

i spremnošću da se podnesu zakonske posledice sopstvenog čina. Ovo sam izdvojio zato što je za Rolsa jako bitno da vi lično podnesete te posledice. Vi na taj način pokazujete – to ćemo videti malo kasnije, to je jako bitno i za Habermasa – na taj način dakle pokazujete da vaš protest nije frivolan, da nije arbitraran, da nije hirovit, već da skrećete pažnju na nešto bitno. To je bitno kada ne možete da se pouzdate u institucije i onda sami morate da interpretirate zakon i budete spremni da podnesete teret demonstracije da je u pitanju ozbiljna interpretacija, odnosno da je sadašnja interpretacija pogrešna. “Mi moramo da platimo izvjesnu cijenu da ubijedimo druge da naši činovi imaju, po našem promišljenom stavu, dovoljnu moralnu osnovu u principima zajednice”¹² – tako Rols. Na istu temu, Habermas: “Ako se eliminiše sav lični rizik, moralni osnov za protivzakonski protest postaje sumnjiv. Time se narušava i delotvornost apela koji se njima upućuje.”¹³ Povrh toga, Habermas skreće pažnju na nužnu nejasnost pozivanja na savest i zahteva od onih koji pribegavaju građanskoj neposlušnosti da skrupulozno prouče svoje motivacije, jer uvek postoji mogućnost da se one zasnivaju na “elitističkom stavu ili narcističkom impulsu”.¹⁴

Dakle, izuzetno je važno za oba autora na koje se poziva Pavićević da morate da platite cenu da bi vaš apel zaista bio javan i da bi bio

¹⁰ Džon Rols, *Teorija pravde* (Podgorica: CID, 1998), str. 331.

¹¹ Ibid., str. 332.

¹² Ibid., str. 334.

¹³ Jürgen Habermas, “Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State”, *Berkley Journal of Sociology*, Vol. 30 (1985), str. 106.

¹⁴ Ibid., 105

ozbiljan i da bismo imali razloga da verujemo da je zasnovan na zajedničkom shvatanju pravde, a ne na vašem ličnom shvatanju morala. Dakle, ne na vašem ličnom religijskom ubeđenju, na primer, ili na specifičnom ličnom moralnom ubeđenju, kao što je pacifizam, i tako dalje. Poenta je u sledećem: nema nikakve cene koja se plaća u slučaju belih listića, ili bar tako izgleda na prvi pogled, vrat ćemo se kasnije na to. Svakako nema zakonske sankcije. Toliko, bar za sada, o Pavićeviću i stanovištu da su beli listići, bar u konkretnom slučaju, u Srbiji 2012, bili čin građanske nesposlušnosti.

Ali postoji i drugo tumačenje belih listića, takođe zanimljivo. Ko je pratio tu debatu, zna da su postojali vrlo ostrašćeni protivnici belih listića i meni se čini da je tu dominirala jedna pozicija koju sam ja nazvao “pozicijom pravila igre”. Kako ona izgleda? Ovako piše Teofil Pančić, očigledno polemišući sa Turajlić:

“Nikakvi nevažeći listići nikada nisu, i nikada neće pobediti, čak ni simbolično, u bilo čemu, a najmanje je to moguće u višestranačkoj parlamentarnoj demokratiji, u kojoj se održavaju pluralistički izbori... Na izborima pobeđuju i vlast formiraju isključivo oni za koje glasa većina građana koji a) izađu na izbore, b) na tim izborima zaokruže ime neke od ponuđenih lista. Ostanak kod kuće ne predstavlja ništa, samo manifestaciju svojevrsne građanske neodgovor-

nosti – na koju građani, doduše, imaju pravo, glasanje nije niti treba da bude zakonska obaveza – ali koju ne treba romantizovati, nego je nazvati pravim imenom. Parlament ove zemlje ima 250 poslanika. Većinu čini njih 126. Zakon ne predviđa da popunjavači nevažećih listića, koliko god da ih bude, dobiju svoje poslanike i poslaničku grupu, pa da budu deo vlasti, ili pak skupštinska opozicija. Misliti da je baš dan opštih izbora mesto i prilika za ovu vrstu simpatičnog demonstriranja sistematskog, a opet, vanskanskog nezadovoljstva političkom klasom, naprosto znači tvrdoglavo ne želeći da imaš pojma šta znači život u parlamentarnoj demokratiji, sa svim njenim pravilima igre.”¹⁵

Mislim da je ovo ključno:

“Kako, uostalom, jedan potez koji je sam po sebi vrišteće neozbiljan, detinjast i antipatično razmažen, koji, naime, populistički ugađa jednoj posebnoj vrsti malograđanskog narcizma, nastupajućeg pod devizom: niko u postojećoj ponudi nije dovoljno dobar za moje, oh, tako otmeno visoke kriterijume, može bilo koga da uozbilji?”¹⁶

Zanimljiv momenat je ovo insistiranje na detinjastosti, “antipatičnoj razmaženosti”. Oči-

¹⁵ Teofil Pančić, “Politika infantilizacije=infantilizacija politike”, *Vreme* br. 1086, 27. oktobar 2011

¹⁶ Ibid.

gledno je da Pančić tretira bele glasače kao decu i to razmaženu decu. Obratite pažnju na objašnjavanje pravila biranja poslanika: “Srbi-ja je parlamentarna demokratija”, “parlament ove zemlje ima 250 poslanika”, “samo oni koji zaokruže neku od postojećih lista mogu uticati na formiranje vlasti”. Ko to ne zna? Srbijanka Turajlić to ne zna? Vesna Rakić Vodinelić? Kome se to objašnjava? Sumnjam da iko od istaknutih zastupnika belih listića ne zna koliko poslanika ima u srpskoj skupštini, kako se oni biraju, i da precrtavanjem listića nećete izabrati vladu. Pa naravno, rekli bi oni, zato to i radimo. Dakle, ima nekog čudnog, hajde da kažem, paternalizma, kao da im Pančić objašnjava pravila igre koja oni ne znaju. Vratću se na to kasnije, ali zapamtite ovaj utisak, ovaj paternalistički momenat. Ima tu još nečega: ovaj čin je “antipatično razmažen”. Teofil je napisao nekoliko tekstova na tu temu, i drugi su pisali na njegovom tragu, i često se u svim tim tekstovima ponavlja ta optužba za narcizam, za razmaženost, za detinjastost.

Šta je suština ove optužbe? Mislim da je to ista stvar koja stoji i iza Rolsovog i Habermasovog insistiranja na kršenju zakona kao uslovu “ozbiljnosti” moralnog apela; ista zabrinutost stoji iza Rolsovog i Habermasovog insistiranja da u građanskoj neposlušnosti moramo da preuzmemo odgovornost, to jest moramo da prihvatimo posledice svoje protivzakonite akcije, jer mi time dokazujemo da naš čin nije bio samo privatan, da razlog nije bio samo “ja ne želim da narušim svoj integritet”, ili, kako kaže Teofil Pančić – “niko u postojećoj ponudi

nije dovoljno dobar za moje, oh, tako otmeno visoke kriterijume”. Ja imam neki visoki moralni integritet, i ne želim da prljam ruke glasajući za neku od ovih odvratnih opcija. Ali to je u izvesnom smislu privatan razlog. Vi se izuzimate iz prljave politike, ali zapravo to nije nikakav politički čin – tako bar tvrdi Pančić. Niti ste prekršili zakon, niti je jasno da vaše motivacije nisu – hajde da damo toliko Pančiću – nije jasno da nisu frivolne, ili – kako bi Habermas rekao – elitističke i narcističke. Možda zaista motivacija može da bude neka vrsta naivno shvaćenog moralnog čistunstva.

Idemo dalje. Ivan Milenković u svom tekstu, pisanom nešto posle onog Pančićevog, iznosi vrlo sličan argument: “Čin precrtavanja listića ne proizvodi, niti zbog svoje unutrašnje protivrečnosti može da proizvede bilo kakav učinak. U pravilima igre, naime – a demokratija je *poštovanje pravila igre*”, obratite pažnju na ovu frazu, “nigde ne stoji da precrtani listić, da bilo koja količina precrtanih listića znači bilo šta bilo kome”.¹⁷ I tu je kraj priče. Kod Pančića smo videli da on smatra da se treba baviti politikom u okvirima tih pravila igre, institucionalnih pravila igre. Ali Milenković, čini mi se, iznosi jednu još jaču tezu. Mislim zapravo da i Pančić iznosi tu tezu, ali ne tako jasno formulisano. Ovo je jača teza ili bar eksplicitnije formulisana. Beli listić ne samo da ne postiže ništa, nego on *ne znači* ništa, on nema nikakvo značenje. Šta je u suštini ove teze?

Postoji nešto što je Rols svojevremeno ustanovio u jednom svom ranom tekstu, jedna razlika koju je postavio između takozvanih sumar-

¹⁷ Ivan Milenković, “O demokratiji koja će doći”, *Vreme* br. 1092, 8. decembar. 2011.

nih pravila i pravila prakse. I sad, kad Pančić i Milenković govore o pravilima igre po kojim se odvija demokratija, na šta od ova dva oni zapravo misle i kakve su posledice kršenja ovih pravila? Kakva je razlika? Prvo da vidimo koja je to razlika. Sumarna pravila su – ovo je, otprilike, rekapitulacija Rolsove tvrdnje – statističke generalizacije, ona su logički sekundarna u odnosu na konkretne slučajeve. Ona su smernice ili pomagala ili maksime.¹⁸ Mogu se prekršiti ili zaobići u konkretnim slučajevima, na utilitarističkim osnovama ili na osnovu razboritosti. Tako kad se ispriča ništa nije jasno. Ali da probamo ovako. Sumarna pravila su neka vrsta, kako on kaže, smernica ili pomagala ili maksima. Znači, imate neko pravilo do koga ste došli generalizacijom. Recimo, razmislite o sledećem pravilu, to je ono što piše u kupeu svakog voza na svetu: “Ne naginji se kroz prozor dok je voz u pokretu”. Da li se uvek pridržavate tog pravila? Pa mislim da se niko uvek ne pridržava. A da li treba uvek da se pridržavate? Pa, zapravo ne. Da li to jeste neka vrsta pravila? Jeste, učimo decu tom pravilu. I čak decu učimo prilično dogmatski, zato što smatramo da deca još uvek ne mogu da prepoznaju odgovarajuće izuzetke i situacije kada od pravila može da se odstupi. Ali, čim malo porastu, ona shvate da postoje situacije u kojima je dopušteno prekršiti to pravilo. Zašto? Zato što je to jedno sumarno pravilo. Otprilike, ono kaže: “Velike su šanse da udariš glavom u banderu kada je voz u pokretu, ako se nagneš kroz prozor”. Ili: prevelike su šanse da bi rizikovao. Ali u slučajevima kada

je jasno da šanse nisu velike, nemaš nikakvog razloga da se ne nagneš kroz prozor. Zašto ne biste prekršili pravilo? Uopšte nije sigurno da ste uradili bilo šta pogrešno. Naprotiv, to pravilo se može prekršiti u konkretnim slučajevima kada za to ima razloga, ili, kako Rols kaže, na utilitarističkim ili na razboritim osnovama. To znači, zato što generalno donosi korist najvećem broju ljudi u konkretnom slučaju, ili zato što je za vas prosto razborito ili razumno da u tom slučaju prekršite pravilo. Naravno da nećete da se naginjete kroz prozor kad ovaj prolazi pored bandera ili pored drugog voza, ali kad to nije slučaj, onda to i nije neki problem. Ali načelno, naravno, bolje je pridržavati se tog pravila, ne predlažem vam da ga kršite.

Postoj i druga vrsta pravila, a to su pravila prakse. I kako kaže Rols, ona delimično definišu praksu o kojoj je reč i ne mogu se prekršiti na utilitarističkim osnovama, jer logički prethode odlukama u konkretnim slučajevima. Šta znači da ona “logički prethode odlukama u konkretnom slučaju”? Evo šta kaže Rols: “Šta god da je osoba uradila, to se ne može opisati kao krađa baze ili omašaj ili izvlačenje šetnje” – to su sve termini iz bejzbola: *stealing a base, striking out, drawing a walk...* ko je gledao zna, ja nisam nikad, ali sam čitao ovaj tekst, pa znam – “osim ako se istovremeno može opisati i kao igranje bejzbola, što pretpostavlja postojanje na pravilima zasnovane prakse koja konstituiše ovu igru. Ova praksa logički prethodi ovim slučajevima. Ako nema ove prakse, termini koji referiraju na njom specifikovane činove nemaju

¹⁸ John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955).

smisla”.¹⁹ Zamislimo nekog, kaže Rols, ko bi usred bejzbol utakmice pitao da li može imati 4 umesto 3 udarca. Pravilima je uređeno da imaš pravo na tri udarca. E sad, kaže Rols, šta bi bilo kada bi neko pitao: “A je l’ mogu ja da dobijem četiri umesto tri?” Možda bi nama prijemčiviji primer bio da zamislimo nekog ko u fudbalskoj utakmici dobije da izvede penal, i on pita: “A je l’ mogu rukom da gađam gol, pošto mi je lakše, precizniji sam kad gađam rukom.”

Poenta je u sledećem: pravila prakse uopšte nisu prekršiva. Ako biste ih prekršili, vi naprosto uopšte više ne biste učestvovali u praksi o kojoj je reč. Zamislite fudbalera koji bi uzeo fudbal u ruke i nastavio da trči terenom. On fizički, naravno, to može da uradi, ali on više ne igra fudbal. Dodirnuti loptu rukom u fudbalu je penal, ali ništa nije penal izvan igre fudbala. Ako me udarite, ili ja vas, izvan igre, onda je to nešto drugo: to je možda krivično delo ili povreda, ali nije penal. Ništa nije faul, ništa nije korner, izvan igara u kojima ti pojmovi imaju smisla. Zamislite da igramo košarku i lopta izleti iza koša. I ja kažem: “Korner!” Šta biste mislili o meni? Ili da sam blesav, ili da prvi put u životu igram košarku, ili da sam pao s Marsa. Ali zašto? Da li je to *kršenje* pravila košarke? Pa nije, nego naprosto ništa nije korner izvan fudbala. U košarci ne postoji takva stvar kao što je korner. Međutim, izvan bilo koje igre postoji mogućnost da se nagnemo kroz prozor voza u pokretu. Mi možemo da opišemo taj čin izvan bilo koje konkretne prakse, i onda možemo da zaključimo da ti činovi generalno donose nekakvu, utilitaristički mereno, štetu, i da ih zbog

toga zabranimo. Ali možemo da ih opišemo pre bilo kakvih pravila. Zato konkretni slučajevi u slučaju sumarnih pravila logički prethode pravilima, a u slučaju pravila prakse, pravila logički prethode slučajevima, jer su slučajevi *opisivi* tek u terminima pravila.

Rols onda kaže, kada je reč o pravilima prakse – pojedinačna pravila se ne mogu pravdati utilitaristički. Mi možemo neka pravila da opravdamo utilitaristički; mnoga se pravdaju tako: ne naginjte se kroz prozor dok je voz u pokretu, jer ćete poginuti. Ali pravila prakse ne mogu da se neposredno pravdaju utilitaristički. Ono što možemo jeste da biramo između celih praksi – ne pojedinih pravila, pojedina pravila su delovi kompleksnih praksi. Možemo da biramo koju ćemo od kompleksnih praksi izabrati: da li ćemo, na primer, izabrati savremeno pravosuđe, koje sadrži *habeas corpus*, pretpostavku nevinosti, pravo na advokata, i tako dalje, ili ćemo preki sud ili krvnu osvetu – to su neke kompleksne prakse koje možemo da poredimo na utilitarističkim osnovama. Ali ne možemo unutar jedne prakse da pravdamo pojedina definišuća pravila nekakvim utilitarističkim računicama, jer ta pravila tek definišu praksu, ona se ne pravdaju na utilitarističkim osnovama.

Rols nije bio utilitarista, ali u ovom tekstu se bavi odbranom utilitarizma ili, pre, daje jednu argumentativnu strategiju odbrane utilitarizma od nekih prigovora. Svi znate šta je utilitarizam? Moralna teorija koja kaže da je ispravno činiti ono što vodi najvećoj sreći najvećeg broja ljudi, u najklasičnijoj i rudimentarnoj definiciji. Utilitarizam je vrlo privlačna

19 Ibid., str. 25.

teorija, na prvi pogled, vrlo je zdravorazumski, i mi često razmišljamo utilitaristički o raznim stvarima, posebno u politici i u pravnom sistemu. Međutim, problem je kad dođemo do nekih konkretnih praksi, gde se utilitarizam jako sukobljava sa nekim našim duboko usađenim intuicijama. Recimo, vi mi pozajmite 10 dolara, pod uslovom da vam obećam da ću da vam vratim. Ja, naravno, obećam da ću da vratim. Dogovorimo se da se vidimo sutra da vam ja vratim 10 dolara. Međutim, vidimo se i ja vam kažem: “E, izvini, ne mogu da ti vratim 10 dolara, zato što sam, kad sam došao kući, razmislio i napravio sam utilitarističku računicu šta će doneti najveću sreću najvećem broju ljudi, i zaključio sam da ti već imaš dovoljno para, i da 10 dolara tebi neće ništa značiti. Ali ako uplatim za decu iz Afrike, to će njima značiti. To će doneti veću sreću većem broju ljudi. Tako da sam odlučio da je, utilitaristički gledano, bolje da ne održim obećanje.” Šta je problem sa ovakvim rezonovanjem? Pa ovakve razloge možemo da navedemo protiv dobrog broja svojih obećanja. Ali poenta obećanja, između ostalog, jeste upravo to da ne možete da navedete takva opravdanja za njihovo kršenje. Ja sam obećao da vratim pare *tebi*, a ne detetu iz Afrike. Možda je utilitaristički gledano stvarno bolje, možda će detetu više koristiti, ali njemu nisam obećao, a tebi sam obećao, prema tebi imam obavezu. I onda su se utilitaristi premotali preko glave da objasne kako je tako nešto moguće, smišljali su različita, manje ili više – uglavnom manje – ubedljiva objašnjenja. I onda je Rols došao i rekao: ne razumete, obe-

ćavanje je praksa i jedno od pravila te prakse je da se obećanja ne mogu kršiti na utilitarističkim osnovama. Jednostavno: ako učestvujete u igri obećavanja, to znači da ne možete da dajete utilitaristička opravdanja za kršenje konkretnih obećanja. Ako pokušate da date utilitaristička opravdanja za kršenje obećanja, kao što sam ja sad pokušao, onda je to isto kao i pitanje – “je l’ mogu ja da gađam rukom kada izvodim penal u fudbalu”. Dakle, Rols kaže, “na isti način, osoba koja je pitala da li može da prekrši obećanje na utilitarističkim osnovama, ili na osnovu lične koristi, pokazala je time svoju nekompetentnost u igri ili praksi obećavanja, koja eksplicitno isključuje mogućnost upravo takvog opravdanja”.²⁰ E sad, ovde ima jedan dobar odlomak, malo je duži, iz teksta Nadala Arviva, koji dobro ilustruje ovo o čemu smo razgovarali, razliku između sumarnih pravila i pravila prakse. On kaže:

“Uporedimo: ako uznemiravam vaš mir puštajući glasnu muziku preko cele noći, a postoji zakon protiv toga što činim, može se s pravom reći da ja kršim zakon. Jasno je da ništa u opisu ovog slučaja ne zavisi od postojanja takvog zakona. Zapravo, često pojavljivanje takvih komšijskih sukoba je možda *indukovalo* relevantno zakonodavstvo, zakonodavstvo takoreći ‘odozdo nagore’. Štaviše, ako bi nečije rutinsko ponašanje odjednom počelo da se računa, po novodonesenom zakonu, kao kršenje zakona, on time ne bi narušavao konstitutivni standard onoga što

²⁰ Ibid., str. 16.

čini: on bi radio isto što i ranije, samo što bi sada postojao zakon koji to zabranjuje. Zamislimo da postoji zakon prakse obećavanja, po kojem ne smete da se pozivate na utilitaristički princip kako biste opravdali kršenje obećanja. Nasuprot prethodnom primeru, u ovom slučaju vi (logički) *ne možete* prekršiti zakon, jer da bi ovaj slučaj uopšte bio slučaj kršenja obećanja, praksa obećavanja sa svojim pravilima – pravilima koja definišu, između ostalog i oblike prihvatljivih izgovora, oblike kršenja obećanja – mora već biti na svom mestu. Logički prioritet pravila prakse, smisao u kojem su pravila prakse *konstitutivna*, znači da ako ih se ne pridržavate, vaše se ponašanje naprosto neće računati kao učešće u praksi. Stoga možemo razlikovati dve vrste kršenja pravila: kršenje sumarnog pravila je izvođenje čina koji zakon, sticajem okolnosti, zabranjuje, dok se kršenje pravila prakse svodi na neuspeh u učestvovanju u aktivnosti koju pravilo (delom) definiše. Ovde je bitan smisao u kojem se pravila prakse *ne mogu prekršiti*: ako su ta pravila konstitutivna za aktivnost koju definišu, mi padamo ili unutar ili izvan nje – ili učestvujemo u tako definisanoj aktivnosti i stoga se pridržavamo pravila prakse, ili radimo nešto sasvim drugo. Ovo je u skladu s činjenicom da je naša reakcija na to što se neko zapravo poziva na utilitaristički princip kako bi oprav-

dao kršenje obećanja, reakcija nerazumevanja (ili shvatanja toga kao šale) pre nego prekora.”²¹

Ako se sada vratimo na Pavićeviću analogiju između kreativnih i neposlušnih biciklista sa jedne strane, i “belih glasača” s druge, možemo uočiti još jedan razlog zašto ona ne uspeva – naime, voziti bicikl prometnom ulicom je radnja čiji opis logički prethodi bilo kakvim pravilima koja je mogu regulisati (baš kao što je to i glasno slušanje muzike tokom cele noći). Takvo pravilo može postojati – gradska vlast može odlučiti da zabrani svaku vožnju bicikla po najprometnijoj ulici u državi, i u tom slučaju bi ovakva vožnja zaista kršila zakon. Ali čak i kada bi takav zakon postojao (a u Pavićevićevom primeru ne postoji) – onaj ko bi ti činio, činio bi istu stvar, i proizvodio isti efekat, kao i da takvog zakona nema. Baš kao što bih ja uznemiravao svoje komšije čak i kada ne bi bilo zakona koji reguliše noćno puštanje muzike. Zapravo, kako Arviv primećuje, ako bi takvi slučajevi bili brojni, oni bi mogli indukovati promenu relevantnog zakonodavstva “odozdo nagore”.

Ali stvari stoje drugačije sa belim glasovima. Ubacivanje papira u kutiju samo po sebi ne može se opisati kao glas (kao što trčanje po bejzbol terenu, van toka bejzbol utakmice, ne može konstituisati “krađu baze”, a izbacivanje lopte preko linije koja se nalazi između gola i najbližeg ugla terena, izvan toka fudbalske utakmice, ne konstituise korner). Glasanje na parlamentarnim izborima je aktivnost (deli-

21 Nadav Arviv, “Autonomy Here and Now: Cavell’s Criticisms of Rawls”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2 (2010), str. 189.

mično) konstituisana pravilima institucije glasanja, koja između ostalog određuje i šta se ima smatrati važećim glasom, a šta ne, i beli glasovi se jasno ne mogu smatrati važećim, već se, u skladu sa relevantnom legislativom, smatraju nevažećim. Dakle, može se reći da glasanje belim glasom prosto ispada iz prakse glasanja, ono predstavlja neuspeli čin glasanja.

Meni se čini da zapravo i Pančić i Milenković ciljaju na ovo, kada govore o tome da beli listići ne razumeju pravila igre. I ovo objašnjavanje, uporno objašnjavanje izbornih pravila: pa da biste izabrali poslanike, morate da zaokružite nekog ko je na listiću, pa onda oni mogu da odu u skupštinu, pa tamo biraju vladu, a ako precrtate listić, nećete nikog da izaberete – to je kao da objašnjavate detetu pravila bejzbola, kao da objašnjavate nekome ko nikad nije igrao fudbal pravila fudbala. Jednostavno, teza je zapravo da beli listići ispadaju iz prakse glasanja, iz igre glasanja na izborima, zato Milenković i kaže: “beli listić nikome ništa ne znači”, jer kako može da znači ako su konstitutivna pravila logički primarna u odnosu na konkretne slučajeve. Naprosto, nije u pitanju *kršenje* nekog pravila, zaista, ne krši se nijedno pravilo, ne krši se zakon, nego jednostavno beli listići ispadaju iz prakse. To je *nekompetentno* učestvovanje u praksi glasanja.

E sad, evo nekih primedbi na Rolsovu konceptualizaciju pravila prakse, koje je izneo američki filozof Stenli Kavel. Kavel kaže: moralni život nije poput igara. On nema unapred postavljena pravila, niti sudije koje odlučuju o tome šta jeste a šta nije u skladu sa ovim pra-

vilima. U igrama postoji jasna razlika između definišućih pravila i savetodavnih pravila – to je ono što treba da uradimo; recimo, kada igramo šah, počni otvaranje izbacivanjem prvog pion-a za dva mesta. To je često otvaranje. Zašto? Pa zato što je praktično, zgodno je, posebno za početnika. Ali uopšte ne morate tako da počnete igru, a još uvek možete igrati šah. Možete da počnete na neki drugi način. U moralnom životu, međutim, ova razlika nije unapred zadata: razlika između onoga što morate da uradite i onoga što treba da uradite. To je nešto što se utvrđuje u konkretnim slučajevima. “Deo onoga što bi se moglo nazvati pravilima”, piše Stiven Malhol, “u pravilniku za jednu igru, rešava pitanje onoga što će se računati kao potez u igri, kako će se rešavati rasprave oko toga da li se konkretan čin treba takvim smatrati kada se jave neke eventualnosti, te kakve su kazne i odbrane na raspolaganju onima koji načine takav potez. Bez ovog unapred postavljenog zajedničkog znanja, igre se ne bi mogle igrati, a sudije ne bi mogle obavljati posao koji obavljaju. Ali moralno ponašanje ne može biti praktikovano na ovaj način, i moralni sukob ne može biti rešen pozivanjem na bilo šta slično pravilima prakse. Jedan čin poput davanja obećanja nije analogan jednom potezu u igri, jer u takvim kontekstima, pitanje šta je tačno učinjeno – koji je ‘potez’ povučen, kakva ‘odbrana’ ponuđena – nije unapred rešeno, već je otvoreno pitanje”.²²

Šta to znači? Obećanja se daju u nekim kontekstima i postoje različiti izgovori koje možemo da navedemo za njihovo kršenje. Neki od

22 Stephen Mulhall, “Promising, Consent, and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, 25:2 (1997), str. 178.

njih mogu biti ubedljivi. Ja sam dao taj primer sa detetom u Africi: ja sam obećao da ću da ti vratim 10 dolara, a onda sam na putu ka tebi video predstavništvo UNICEF-a i ušao sam tamo i dao sam 10 dolara; i sad kažem: “napravio sam utilitarističku računicu, i nešto tu nije sasvim u redu”. Ali većina slučajeva obećanja, mislim da to znamo iz svakodnevnog života, ne razrešava se ovako lako, niti pada na jednu ili drugu stranu. Zapravo, većina slučajeva obećavanja ili kršenja obećanja, sa nekim razlozima, zapravo spadaju u neki domen u kome imamo neke sukobljene konsideracije, za koje nije jasno da postoji jedan nesumnjivi način ili pravilo kako ih treba odmeriti. “Hej, izvini, dogovorili smo se da idemo u boskop danas u 8, ali razboleo mi se pas, i morao sam da ostanem da ga negujem.” Da li je to dobar izgovor? Neki bi rekli da, neki ne, puno zavisi od konkretnog konteksta. I tu zapravo možemo da zauzmemo – to je, u stvari, Kavelova tvrdnja – različite pozicije, i da te pozicije ne budu same po sebi nerazložne ili nekompetentne. Evo šta kaže Kavel za ovaj primer sa bejzbolom: “Neko ko traži 4. udarac u igri bejzbola, pokazuje da je nekompetentan u ovoj igri, i možda mu se može objasniti u čemu se ona sastoji. U moralnom životu, slična konačnost se ne može postići pravilom, već samo sudom moralne konačnosti, kojem se drugi može kompetentno suprotstaviti, čiji sadržaj može postati predmet moralne rasprave, do čijeg se razrešenja ne može doći pozivanjem na pravila koja definišu jednu instituciju. Ovaj

sud stoga nosi sa sobom posledice koje se u igrama ne uzimaju u obzir.”²³

Sad dolazi ono što je važno i za našu temu – pozivati se na pravila u ovakvim slučajevima, ne samo što ne pomaže, nego, primećuje Kavel, može da bude i štetno. U takvim situacijama potrebna je spremnost da saslušamo drugog, da pokušamo da odgovorimo na njegove razloge, i da u tom procesu artikulišemo sopstvenu poziciju za koju možemo da preuzmemo odgovornost, ali i da pomognemo drugom da artikuliše svoju poziciju. Ovaj razgovor se ne mora završiti slaganjem, ne mora se završiti konsenzusom, ali se uprkos tome može desiti da prepoznamo poziciju svog sagovornika, kao razložnu i kompetentnu poziciju koju, uprkos tome što se razlikuje od naše, možemo poštovati. Opet Kavel: “U takvim raspravama nije u pitanju, ili nije samo to u pitanju, da li poznajete naš svet; u pitanju je da li, ili u kojoj meri, mi možemo da živimo u istom moralnom univerzumu. Ono što je u pitanju nije valjanost moralnosti kao celine, već kvalitet našeg međusobnog odnosa.”²⁴ Pozivajući se na pravila mi propuštamo da učinimo ono što je u takvim situacijama zaista potrebno, da kroz razgovor artikulišemo sopstvenu poziciju i preuzmemo odgovornost za nju, te dopustimo drugome da učini isto. Pravila nam služe da se sakrijemo od odgovornosti, ali i od mogućih loših posledica naše pozicije – naša pozicija, čini nam se, uopšte i nije *jedna pozicija*, ona je *jedina moguća pozicija*, unapred određena pravilima. Mi ne moramo da preuzmemo od-

23 Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), str. 268.

24 Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago and London: UC Press, 1990), str. xxv

govornost za nju, jer ona i nije zaista *naša*, već je unapred određena bezličnim pravilima. Ako nastavak razgovora predstavlja mogućnost da, uprkos neslaganju, sačuvamo naš međusobni odnos, prepoznajući u sagovornikovoju poziciji takođe jednu razložnu poziciju koju možemo poštovati, onda pozivanje na pravila prekida ovaj odnos tako što sagovornika proglašava nerazložnim i nekompetentnim.

Sada mogu jasnije da obrazložim svoju nelagodu sa onim što sam nazvao “pozicijom pravila igre”. Kada Pančić i Milenković obaveštavaju svoje sagovornike, zagovornike belih listića, o pravilima institucije glasanja na izborima u Srbiji, onda to nije neprikladno samo u smislu da je omalovažavajuće ili patronizirajuće. Jeste i to, rekao bih, ali takve stvari su dozvoljene u polemičkim tekstovima. Ono što ovde zaista škripi jeste drugačija vrsta neprikladnosti – neprikladnost pozivanja na pravila u situaciji koja zahteva nešto drugo. Prvo, to smo već konstatovali, koga oni obaveštavaju o ovim pravilima? Svakako ne Srbijanku Turajlić i Vesnu Rakić Vodinelić: one ta pravila sasvim sigurno dobro znaju. Kavelova kritika Rolsa nam pomaže da uvidimo i zašto se u Pančićevim i Milenkovićevim tekstovima uporno pojavljuje figura deteta, zašto se zagovornici belih listića uporno ponašaju sa decom, i to razmaženom decom – zato što samo detetu ima smisla objašnjavati ova opštepoznata pravila, samo detetu ona mogu ne biti poznata, zato sagovornik mora i retorički biti pretvoren u dete, i to razmažno dete, lošeg đaka u školi demokratije.

Glavni problem je međutim u tome što pozivanje na “pravila igre” potpuno promašuje tačku neslaganja. Ako suočeni sa očigledno

kompetentnim sagovornikom, koji dobro zna da beli glasovi ne mogu izabrati sastav parlamenta, ne pokušavamo da shvatimo njegove razloge da ipak predloži poništavanje listića, nego, umesto toga, ponavljamo ova opštepoznata pravila, onda ne samo da odbijamo da razumemo sagovornikovu poziciju, nego odbijamo i da preuzmemo odgovornost za sopstvenu poziciju. Na taj način odbijamo dalji razgovor i narušavamo naš međusobni odnos – ovde, naravno, ne odnos između privatnih lica, nego između sugrađana.

Dobro, reći će neko, ali zar pravila ipak nisu *pravila*? Zar, uprkos svemu ovome što si nam sada ispričao, ipak nije tačno da se glasati može samo za neku od opcija navedenih na listiću i da beli listići ne mogu izabrati nikoga. Naravno da je to tačno, ali to uopšte nije predmet spora, predmet spora je nešto drugo, što nema veze sa institucijom glasanja kao takvom (baš kao što većina rasprava oko opravdanosti konkretnih obećanja nema veze sa institucijom obećavanja *kao takvom*). Predmet spora se tiče glasanja belim glasom u jednoj konkretnoj situaciji, na jednim konkretnim izborima, iz nekih konkretnih razloga. Rasprava o belim glasovima bi stoga morala da se bavi konkretnom situacijom i konkretnim razlozima, ne apstraktnim pravilima institucije.

Da beli glasovi u konkretnoj situaciji *ne znače ništa*, kao što to tvrdi Milenković, prilično je teško poverovati. Da su samo izraz detinje nekompetencije glasača, još teže. Neko osnovno značenje belih listića u konkretnom slučaju bilo je jasno svim učesnicima u političkom životu – oni su bili znak protesta protiv političke elite, političke ponude koja ne izražava prave podelu u društvu,

politike koja je neresponzivna na glasove građana i na pitanja koja su građanima bitna. Nadajmo se bismo mogli da kažemo, ovi glasovi su bili upereni protiv jednog konkretnog dela političke elite, one izrasle iz takozvane “građanske opozicije”, dakle postpetooktobarske političke elite, koja je, iz perspektive mnogih birača, prokockala svoju šansu, koja je pravila previše kompromisa sa starim režimom i njegovom nacionalističkom ideologijom, koja nije ispunila svoja obećanja itd. Pa ovo je bilo jasno svima, osim *maloj deci*, nije moguće da nije bilo jasno Pančiću i Milenkoviću? Naravno da im je jasno, ali priznajući da im je jasno, morali bi da priznaju i da je njihova sopstvena pozicija – na izborima se mora glasati i to se mora glasati za jednu od ponuđenih opcija – takođe samo jedna pozicija, za koju se mora preuzeti odgovornost, a ne tek prost izvod iz izbornih pravila. Možda je zaista, u konkretnoj situaciji, bilo bolje glasati nego precrtati listić, možda je bilo preskupo izražavati svoj protest upravo na ovaj način, možda je u datom trenutku zaista bilo preče sprečiti takozvano *veće zlo*, ali ništa od svega ovoga nije prost izvod iz “pravila igre”, već pozicija koja se mora braniti razlozima koji se tiču konkretne situacije.

Na očekivanu primedbu da beli listići zaista nemaju nikakvog uticaja na biranje sastava parlamenta, moglo bi se odgovoriti ovako – možda i nemaju, ali demokratija ne počinje i ne zavr-

šava se izborima. Razgovor o stanju naše demokratije takođe je deo demokratije. *Igra glasanja* je možda neizostavan, ali ne i jedini deo složene prakse demokratske politike, u kojoj svoje mesto imaju i izražavanje protesta i nezadovoljstva, i skretanje pažnje na loša institucionalna rešenja, i diskusija, i apelovanje na sugrađane. Reći da je, u konkretnom slučaju, važnije glasati nego izražavati protest ili pokrenuti diskusiju, takođe je pozicija koja se može braniti, ali je, da ponovimo, *samo jedna pozicija*, a ne izvod iz pravila institucije glasanja.²⁵

Ali šta ako beli listići nemaju mnogo veze sa razlozima koji im se mogu navesti u prilog? Ovo je stav koji je izneo Srđa Popović. On je u svom tekstu razmatrao različite razloge u prilog belim listićima (razloge koje ne uzimaju u obzir ni Pančić ni Milenković), da bi na kraju zaključio da svi ovi razlozi “mogu biti i racionalizacija jednog osećanja koje se želi izraziti”:

“Čovek ima prirodnu potrebu da izrazi svoju misao i podeli je s drugim, ali još mnogo više ima potrebu da izrazi svoje osećanje, jer je ono dragoceniji deo svačije ličnosti, njime, više nego mišlju, čovek potvrđuje svoje prisustvo u svetu i u društvu. Osećanje koje beli glasač želi da izrazi jeste: možda sam nemoćan, ali svejedno – ne pristajem!”²⁶

261

25 Pri tom, beli listići, naravno, imaju i uticaja na biranje sastava parlamenta – negativnog uticaja. Ako beli listići uistinu ne mogu izabrati nikoga u parlament, oni i te kako mogu da utiču na rezultate – pa upravo to je i povod cele polemike! Onda kada je, kao na izborima 2012, jasno da su zagovornici belih listića ranije bili glasači, u širem smislu, jedne političke opcije, onda je to i jasan čin kažnjavanja te političke opcije.

26 Srđa Popović, “Vozi majstore, svi su ušli!”, *Peščanik*, pristupljeno 05.12.2017. (<http://pescanik.net/vozi-majstore-svi-su-usli/>)

Sećamo se brige koju su imali i Rols i Habermas, a koja odjekuje i kod Pančića i Milenkovića – da protest može biti nepolitički, narcistički, ili privatn, da se njemu pribegava u ime nekih privatnih razloga, recimo zabrinutosti zbog svog ličnog moralnog integriteta, za sopstvene čiste ruke, a ne u ime nekih političkih principa kojima se može apelovati na sugrađane. Milenković to na jednom mestu kaže vrlo otvoreno, mada rekao bih, pomalo nespretno:

“Unutrašnja protivrečnost predložene taktike precrtavanja glasačkih listića u tome je što se izlazi na glasanje da se ne bi glasalo (da bi se *neglasalo*). Na glasanje izlaziš da bi se tvoj glas čuo u javnosti, inače zašto bi, kog vraga, uopšte izvodio svoje telo i svoj glas iz privatnosti doma? Lukava taktika, međutim, kaže: izađi, ali budi tih, nemoj da se tvoj glas čuje. [...] Apsurd bi se mogao i ovako izraziti: politika kao aktivno delovanje u javnom prostoru sprovodi se nedelovanjem u javnom prostoru. Ili: politika kao permanentna odbrana javnog prostora sprovodi se neučestvovanjem u odbrani toga prostora. Što, dabome, obesmišljava ne samo čin glasanja, već i postojanje javnog prostora. Ako je javni prostor, dakle politički prostor – prostor vidljivosti, zagovornici strategije precrtavanja predlažu nevidljivost kako bismo bili vidljiviji.”²⁷

Zašto kažem nespretno? Milenković zaključuje da beli glas, upravo zato što uopšte nije glas (na izborima), čini one koji mu pribegavaju *bezglasnim*, odnosno nemim. Iz ovoga on izvodi zaključak da poništiti listić znači povući se iz javne u privatnu sferu. Ako tretiramo ovu tvrdnju doslovno, onda ona izgleda očigledno pogrešna. Naravno, svaki glas je na tajnom glasanju u tajnosti, pa u tom smislu, nijedan glas, a ne samo beli, nije učestvovanje u javnosti. S druge strane, ako je glasanje belim glasom deo javne kampanje, onda se za nju može reći da se odvija u javnoj sferi, kao što je Pavićević, smatram ispravno, pokazao. Zagovornici belih listića očigledno nisu *bez glasa u javnosti*. (Da je tako, s kim bi onda Milenković uopšte polemisao?) Glas na izborima i glas u javnosti nisu ista stvar.

Međutim, možda je na ovu tvrdnju bolje gledati ne doslovno, nego kao na svojevrsnu metaforu. Ako je čitamo na ovaj način, čini mi se da je najbolja interpretacija Milenkovićeve tvrdnje sledeća: glasanje belim glasom, čak i ako je praćeno javnom kampanjom, nije *politički* čin, a ne javni čin. Ono što se belim glasom saopštava nije nešto politički, već nešto privatno – politika je previše prljava za moje, ah, tako čiste ruke. Onda ima smisla odgovoriti – pa politika je veština mogućeg, a ne prilika za demonstraciju ličnog integriteta. Za koga god da glasaš, za nešto preuzimaš odgovornost, to je politika, onaj ko nije spreman da podrži nijednu opciju koja ne ispunjava njegove idealne standarde moralnosti, zapravo više ne učestvuje u politici.

27 Ivan Milenković, “O demokratiji koja će doći (nekad)”, *Vreme* br. 1092, 8. decembar 2011.

Ovo ponovo vodi ka Rolsu. Kod Rolsa postoji razlika između idealne i neidealne teorije. Idealna teorija vam govori o tome kako izgleda društvo koje je ustrojeno u skladu sa izvesnim pravednim načelima, a neidealna teorija vam govori šta treba da radite ili kako da donosite konkretne odluke u društvu – kakva su, zapravo, sva postojeća društva – koje manje ili više odstupa od načela pravde.

Šta su zapravo idealna i neidealna teorija kod Rolsa? Rols razume vrlo dobro da mi živimo u svetu velikih nejednakosti, nejednake moći, materijalnih nejednakosti, statusnih nejednakosti i tako dalje. I kad se on pita na osnovu kojih principa treba da ustrojimo društvo, kako dolazimo do tih principa, za njega je ključno da mi do tih principa dođemo iz situacije jednakosti, iz situacije u kojoj svi imamo jednaku pregovaračku moć. Zato on smišlja jedan teorijski konstrukt koji se zove prvobitni položaj. Prvobitni položaj je fiktivna ugovorna situacija, u kojoj se mi nalazimo iza takozvanog vela neznanja, što znači da ne znamo svoj položaj u društvu, ne znamo svoju ideju i shvatanje dobra – znači, ne znamo da li smo pravoslavci, katolici, ateisti, utilitaristi ili nešto peto; ne znamo koji su nam talenti, ne znamo koje su nam lične sklonosti i tako dalje; i sad, treba da se dogovorimo, ne znajući ništa o mestu koje ćemo zauzimati u društvu koje pokušavamo tu da konstruišemo. Mi se onda dogovaramo oko toga kakvi bi principi bili pravedni, koje bi principe trebalo izabrati pri konstruisanju pravednog društva. Na primer, ako sam pravoslavac, možda bih želeo da svi građani budu pravoslavci, da država uvede pravoslavlje kao državnu religiju i da pokršta-

va, da nameće pravoslavlje kao religiju i tako dalje. Međutim, iza vela neznanja, ja ne znam da sam pravoslavac, i kada se dogovaramo oko principa po kojima ćemo skrojiti državu, ja neću želeći da pristanem na princip koji kaže da država ima prava da nameće jednu religiju, pa čak i ako je ta religija pravoslavna, jer ja ne znam na kojoj strani tog zakona ću ja biti. Ili, ako sam bogat, verovatno bih želeo da živim u državi u kojoj niko neće dirati moje bogatstvo, državi u kojoj su porezi na bogatstvo niski, da mi niko ne uzima porez da finansira bolnice i škole za sirotinju. Ali iza vela neznanja ja ne znam da li ću u društvu čije principe kroyim biti bogat. Šta ako sam siromašan? Bolje bi bilo da izaberem princip koji će učiniti i život siromašnih što je moguće boljim, to je onaj Rolsov čuveni maksimin princip. To je otprilike ideja koja stoji u osnovi Rolsove pretpostavke o velu neznanja i o prvobitnom položaju. E sad, on ima još jednu teorijsku konstrukciju, koja se zove refleksivna ravnoteža, ili “ravnoteža koja se postiže rasuđivanjem”, na pomalo rogobatnom srpskom prevodu.

Šta je ravnoteža koja se postiže rasuđivanjem ili refleksivna ravnoteža? Rols se pita – kako ćemo da sredimo ovaj prvobitni položaj, koji su uslovi prvobitnog položaja? Šta sve znaju, a šta ne znaju akteri u prvobitnom položaju? Koje su njihove osobine, kakva je njihova racionalnost? Ako ti “ljudi”, naši zastupnici, iza vela neznanja, ne znaju baš ništa, ako ih oslobodite svih mogućih znanja o svetu, onda su principi koje oni proizvode previše apstraktni, i zapravo neupotrebljivi. Previše su opšti, ili previše minimalni. I onda Rols kaže: postoji nešto što se zove ravnoteža koja se postiže ra-

suđivanjem, a ona se postiže uravnotežavanjem dve stvari: jedna stvar su uslovi tog prvobitnog položaja koji proizvodi principe, a druga stvar su naše moralne intuicije. Na primer, da je diskriminacija po boji kože loša stvar. Ako bi ovi naši zastupnici u prvobitnom položaju, naši predstavnici, konstruisali neke principe koji krše neku našu jaku intuiciju – recimo, da je diskriminacija po boji kože loša ili da je ropstvo loše – mi bismo onda morali da se vratimo nazad na uslove prvobitnog položaja, i da ih podesimo tako da oni proizvedu princip koji je u skladu sa ovom našom vrlo jakim intuicijom. Rols kaže: mi, zapravo, imamo puno takvih, vrlo jakih moralnih intuicija, oko kojih postoji vrlo široko slaganje. I onda pokušavamo da uravnotežimo naše principe sa našim intuicijama. Negde ćemo malo da promenimo principe, tako da se uklope u intuicije, a negde ćemo da prilagodimo ili odbacimo pojedine intuicije koje se ne uklapaju u principe. I na kraju imamo ravnotežu, tako da nam je jasno odakle dolaze naši principi: oni su zasnovani na našim intuicijama; a jasno nam je i kako su opravdane naše intuicije: opravdane su našim principima.

Kad to uradimo kako treba i kako Rols predlaže, onda na kraju izađu ta čuvena njegova dva principa pravde, o kojima bi detaljnija priča zahtevala mnogo više vremena nego što imamo. Dakle to što Rols kaže o prvobitnom položaju, o velu neznanja i tako dalje – to je ono što se tiče idealne teorije, tako dolazimo do idealnih principa pravde. Ali mi živimo, u to nema sumnje, u društvima koja više ili manje odstu-

paju od principa pravde. I sad je pitanje kako mi procenjujemo koliko jedno društvo odstupa od principa pravde, i kako treba da se ponašamo u tom slučaju? Rols kaže: “Mjera odstupanja od ideala je u značajnoj meri prepuštena intuiciji [...] Ako imamo razložno jasnu sliku šta je pravedno, naša promišljena ubjeđenja o pravdi mogu se približiti liniji, mada nismo u stanju da formulišemo precizno kako je nastalo ovo povećano približavanje. Stoga, mada principi pravde pripadaju teoriji idealnog stanja, u stvari, oni su od opšteg značaja.”²⁸ Znači: mi smo otkrili ove idealne principe pravde. Da li postoji ijedno društvo koje je uređeno u skladu sa njima? Pa, ne postoji nijedno koje je u potpunosti uređeno u skladu sa njima. Ali dok smo dovoljno blizu tim principima, institucije našeg društva su legitimne i mi imamo dužnost da ih poštujemo. Ali koliko smo daleko od idealne pravde? Kako to utvrđujemo? Da li postoji princip ili pravilo kojim možemo da razrešimo koliko smo daleko od idealne pravde? Ne. Mera odstupanja od ideala je u značajnoj meri prepuštena intuiciji. Zašto? To zavisi od mnogo stvari: mi imamo principe, ali društvo na hiljadu načina može da odstupa od idealne pravde. I u izvesnom smislu, imamo samo našu ličnu intuiciju, kojom procenjujemo koliko smo daleko od idealne pravde. I sad nešto što, po mom mišljenju, ima veze sa belim listićima. Odbacili smo Pavićevićevu ideju da su beli listići građanska naposlusnost. Mislim da treba da odbacimo i Milenkovićevu i Pančičevu tezu da beli listići ispadaju iz pravila igre, da ih pravila igre nekako eliminišu. Mislim da treba da mislimo o

28 Džon Rols, *Teorija pravde* (Podgorica: CID, 1998), str. 230–231.

njima kao o nečemu što Kavel zove “povlačenje pristanka”. Dakle, evo šta kaže Kavel:

“Čini se da ideja o usmeravanju pristanka na principe pravde, pre nego na društvo kao takvo, vodi pokušaju da ograniči pristanak koji dajem svojem društvu. Ali meni se čini da se pristanak ne može na ovaj način ograničiti. Ne mogu fokusirati svoj pristanak samo na uspehe ili vrline svog društva. On se prostire u svaki kutak neuspeha i ružnoće mog društva. Između društva koje dostiže strogo saglasje sa principima pravde i onog koje dostiže uzroke građanske neposlušnosti prostire se teritorija na kojoj ustavne demokratije žive svoje svakodnevne živote. Znamo za šta nas je pripremio prvobitni položaj, šta se otkrilo kada se podigao veo neznanja, pozornica naših života. Javne okolnosti u kojima živim, u kojima učestvujem i od kojih ostvarujem dobit, jesu one na koje pristajem, a to su okolnosti sa neizvesnom merom pravde, nejednakostima slobode i dobara koje nisu minimalne, odlaganjima reformi koje nisu neizbežne. Pristanak na društvo nije ni ograničen ni neograničen. Njegov sadržaj je deo razgovora o pravdi.”

Dakle, na šta misli Kavel kada ovo kaže? Suresli smo se s ovim problemom nekoliko puta tokom ovih predavanja. Napetost između ideal-

nih principa i pravila nesumnjivo, hajde da kažem, manjkave institucionalne realnosti, mora da se razrešava u političkoj praksi, to je stalna tenzija koja mora da se razrešava stalnim razgovorom, u najširem smislu te reči. To je nešto što ne može da se razreši pravilima, čak ni ako ste ubeđeni liberal rolsovskog tipa i ako smatrate da postoje idealni principi koji određuju šta jeste pravedno. To još uvek ne govori koliko je daleko naše društvo od toga, i šta mi treba da učinimo da bismo ga doveli bliže ovim idealima, koliko daleko treba da idemo i tako dalje. Meni se čini da se mnogi razgovori o filmovima koje smo gledali tiču upravo toga. Recimo, u filmu *Mr. Smith goes to Washington*,²⁹ nekoliko tih dijaloga su zapravo dijalozi između institucionalne prakse i visokih ideala jednog političkog sistema. To je razgovor između njega i nje na početku filma, pa na kraju, onaj deo koji nam je izgledao svima vrlo nerealno, ali meni se čini da je jako značajan, taj deo gde se on na kraju filma, držeći onaj filibaster, već užasno iscrpljen, samo što ne kolabira, obraća svom mentoru, stalno ga podsećajući na ideale. Mentor se, s druge strane – toga se sećamo – poziva na političke kompromise: politika je kompromis, politika je praksa. Da li je to tačno, da li je u pravu? Pa jeste, politika jeste kompromis, politika jeste praksa. Ali koliko daleko možemo da kompromitujemo svoje ideale i da budemo u stanju da zadržimo svoj moralni integritet i da još uvek mislimo da smo na pravoj strani? Ili, da još uvek živimo sa tom kompromitacijom? To je pitanje koje stalno mora da se postavlja u

265

29 U sklopu škole “Humanistika u tranziciji”, prikazan je i film Frenka Kapre, *Mr Smith Goes to Washington* (1939).

demokratiji. Nema pravila koje ga razrešava. Pri tom, obratite pažnju, ne radi se o privatnim moralnim idealima – ja sam hrišćanin i moji moralni ideali su takvi i takvi ili ja sam pacifista, i oni su takvi i takvi – radi se upravo o idealima koji stoje u osnovi našeg institucionalnog poretka, na osnovu kojih smatramo taj poredak legitimnim, jer je on njihova dovoljno bliska aproksimacija.

266 Dakle, postoji nešto što Kavel naziva povlačenjem pristanka, i otprilike ga određuje ovako – ovo nije Kavel, nego njegov tumač Stiven Malhol: “Povlačenje pristanka je odbijanje da dam svoj glas društvu za koje smatram da već guši moj glas. Povlačenje pristanka nije zasnovano na principu, već na ličnom bolu ili patnji, ali je političkog porekla. Ono ne zahteva reformu, nego priznanje i otvorenost za ponovno zasnivanje društva.”³⁰ Ovo povlačenje pristanka nije privatni čin, već je takođe politički čin – povlačeći svoj pristanak na društvo ja moram istovremeno da kažem i “ono više nije moje” i “ono više nije naše”, ono ne govori više u naše (ne samo u moje) ime. Naše povlačenje pristanka je, po Malholu, vid radikalnog i “na izvestan način samokažnjavajućeg”³¹ protesta koji postavlja zahtev pred naše sugrađane da na njega odgovore. Iako, kako Malhol primećuje, uvek postoji mogućnost da je naš zahtev neopravdan – zasnovan na zavisti ili na neki drugi način nekompetentan – on se ne može *a priori* odbaciti pozivanjem na principe ili pravila. Na svaki takav zahtev moramo odgovoriti lično,

preuzimajući odgovornost za svoj sud. Ako ga odbacimo, onda smo ga odbacili na osnovu svog suda, pravila to ne mogu učiniti umesto nas. A pošto smo to učinili na osnovu svog suda, mi na taj način definišemo sopstvenu političku poziciju (nužno parcijalnu, odnosno pristrasnu), odnosno sopstveni politički identitet, kao i granice zajednice kojoj pripadamo.

A evo šta kaže sam Kavel:

“Povlačenje pristanka se odvija na polju na kome se moralna opravdanja iscrpljuju, a pravda kakva trenutno jeste je već uradila sve što može. Na ovom polju se možda ne može tvrditi konkretna nepravda, ali patnja je tolika da se, s druge strane, pravda ne može tvrditi. Umesto toga, nešto se mora pokazati. Ako, kao što je izuzetno verovatno, nastavim da dajem svoj pristanak na to kako stvari stoje, ono što se mora pokazati ili priznati jeste da me moj pristanak, moje obećanje, kompromituje, da je to nešto za šta sam uvek znao da se može dogoditi. Da znam da je promena neophodna i da joj treba težiti, počev od mene samog; ali onda isto tako moram pokazati, uz rizik narušavanja sopstvenog integriteta, da nastavljam da dajem svoj pristanak na to kako stvari stoje, bez razloga, samo na osnovu svoje intuicije da je naša zajednička udaljenost od savršene pravde, iako na trenutke skoro nesno-

30 Stephen Mulhall, “Promising, Consent and Citizenship”, *Political Theory* 25:2 (1997), str. 187

31 Ibid.

sno bolna, još uvek nastanjiva, pa čak i neophodna kao pozornica kontinuirane promene.”

I evo nekog provizornog zaključka: dakle, meni se čini da su beli glasovi neka vrsta povlačenja pristanka, neka vrsta signalizacije da više ne možemo da živimo sa ovom merom kompromisa. U tom ključu čitam i ono što je napisao Srđa Popović. Ono što Milenković identifikuje kao “paradoks” ili “apsurd” belih listića – odbijanje da se učestvuje u političkom procesu (izborima), iz političkih razloga, čini mi se upravo kao konstitutivni momenat povlačenja pristanka, kao “odbijanje da dam glas društvu koje već guši moj glas” (čini ga bezvrednim, neresponzivno je na moj glas). To je upravo ono po čemu se beli glas razlikuje od apstinencije, po tome što nisam odustao od izlaska na izbore, izašao sam i poništio listić. Značenje tog gesta jeste da je moje nezadovoljstvo “političkog porekla”, da sam spreman da učestvujem u političkom životu, ali ne ovako, ne u ovim uslovima.

To što je ovo povlačenje pristanka zasnovano, ne na principu, već na “ličnom bolu, ali bolu političkog porekla”, takođe mi se čini kao dobro objašnjenje za strah koji prepoznamo kod Milenkovića i Pančića – da je u pitanju neki privatan čin, čin koji nema veze sa politikom. Ovaj strah, sklon sam da verujem, možemo prepoznati i kod Pavićevića, koji pokušava da pronađe princip kojim bi opravdao bele listiće, kao da “lični bol, političkog porekla”, nije dovoljan i da je neophodno nešto čvršće. Ali, nije neophodno, a nije ni moguće – odnosno, da postoji princip koji utemeljuje povlačenje pristanka, onda to ne bi bilo povlačenje pristan-

ka, već nešto drugo – možda upravo rolsovski definisana građanska neposlušnost. Opasnost da smo pogrešno prepoznali svoj bol, da on nije političkog, već nekog drugog porekla, ne može se izbeći pozivanjem na pravila. Možda grešimo, a možda i ne, naš apel se međutim, ne može unapred ni prihvatiti ni odbaciti na osnovu pravila.

Pravila postoje, postoje i neki visoki ideali liberalne demokratije, ali je zjap između ideala i prakse postao tako veliki da je postao nepodnošljiv za naš moralni integritet i povlačenje pristanka je apel upućen sugrađanima, koji možda imaju drugačiju intuiciju – pošto se na kraju procena te udaljenosti svodi na intuiciju – da sami razmotre kako procenjuju tu meru udaljenosti i da li mogu da žive s njom. Drugi ne moraju da se slože sa mnom koji taj apel upućujem, ali ne mogu ni da ga odbace kao neosnovan – jer on ni ne tvrdi da je osnovan na način koji se može nedvosmisleno dokazati. Kao dokaz može pokazati samo sopstvenu patnju; Srđa Popović bi rekao svoje osećanje; Kavel – svoju intuiciju. Odgovor na ovakav apel bi trebalo da bude, “priznanje i otvorenost za ponovno zasnivanje društva”, dakle uvažavanje tuđeg bola kao stvarnog i priznanje sopstvene kompromitovanosti učešćem u sistemu koji drugome nanosi bol. Čak iako nastavimo da dajemo svoj pristanak društvu (a većina će učiniti upravo to), važno je da prepoznamo da nas taj pristanak kompromituje, da on ima svoju moralnu cenu, da smo mi te cene svesni i da uprkos tome potvrđujemo svoj pristanak – recimo zato što smatramo da je i ovakvo društvo, kako god nesavršeno bilo, još uvek “scena kontinuirane promene”.

Kavel zamišlja povlačenje pristanka kao pitanje koje se postavlja sugrađanima: “Kako živite u sopstvenoj koži, znajući i videći ono što znate i vidite?” Ovo se odnosi na različite nepravde koje se odvijaju pod okriljem postojećih institucija. Kada govorimo o belim glasovima, pitanje bi moglo da glasi – “Kako i dalje možete da učestvujete u izborima, znajući i videći da su oni u izvesnom smislu šarada, da se na njima ne odlučuje ni o čemu, da je politička elita nedodirljiva, da ništa ne zavisi od toga kako ćete glasati?”

268 Kako odgovoriti na ovo pitanje? Kavel kaže, ne tako što ćemo reći “Zato što je sadašnje stanje stvari samo igra ili domen pravde, ili pravde dovoljno dobre da je treba braniti”, jer “takav odgovor bi podrazumevao ono što sam već s prezirom odbacio – tretiranje onoga ko upućuje ovo pitanje kao nekompetentnog”. Ne ni tako što bismo rekli: “Zato što je moje društvo dovoljno dobro ovakvo kakvo je; ili: ono je jednako dobro, ako ne i bolje od svih drugih sa uporedivim resursima; ili: cena koju bi ljudi morali da plate za bržu promenu društva je previše visoka.” Zašto ne? Zato što:

“Ja verujem da su ove stvari istinite; sudim da jesu. Verovati u to je opklada demokratije, vera koju demokratija polaže u samu sebe. Ali ja nemam ništa bolje znanje o ovim stvarima nego ti. Ne mogu te *informisati* o njima. Ja nisam moralno kompetentniji od tebe. Ali u tom slučaju, tvoj prekor pokazuje da sam ja

moralno kompromitovan. Kako živim sa ovim saznanjem određuje moj doprinos moralnom životu mog društva.”³²

Pozivanje na pravila igre koje praktikuju Milenković i Pančić jeste jedna vrsta izbegavanja da se preuzme odgovornost za sopstveni pristanak, da se izbegne da se uopšte razmišlja o moralnoj ceni po integritet koju pristanak nosi sa sobom. Oni kažu, otprilike: društvo je takvo kakvo je, politika je takva kakva je, mi to prihvatamo jer nas na to primoravaju sama pravila, a oni koji to ne prihvataju žele nešto s one strane mogućeg. Ovako Milenković:

“Naime, taktika precrtavanja počiva na jednom mesijanskom momentu: primiri se, otkazi poverenje trenutnim elitama, nemoj da dripcima daš glas, strpi se i, kad-tad, nekad, jednom, u neakvoj budućnosti, pravi će se čovek pojaviti, ukazaće se mesija, spasitelj, doći će nam *prava* demokratija (a ne *ovo*) [...] Ta neobična pojava da (nestrpljivo) očekujemo *pravu* demokratiju, *istinsku* demokratiju, demokratiju koja će (tek) doći, demokratiju koja zaslužuje to ime, a ne *ovo* što imamo, nije nova, uopšte. Nisu joj odoleli antički mislioci. I oni su bili vrlo nezadovoljni stanjem stvari. Ni Ruso joj nije odoleo. I on priziva nekakvu *pravu* demokratiju, jer mu se postojeća nešto ne dopada (*Društveni ugovor*, knjiga treća, glava IV, str. 74-75

32 Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2004), str. 184.

našeg prevoda). I kao da je bio potreban jedan Derida da bi tu stvar malo razjasnio i primetio kako je demokratija *uvek* u dolasku, kako ona, ta prava, istinska demokratija jeste horizont našeg očekivanja bez kojeg nema istinske i prave demokratije, odnosno naša demokratija, sada i ovde, jeste taj horizont očekivanja koji se pomera kad god mu pridemo, ali on jeste tu, te je naša demokratija i istinska i prava, podložna beskonačnim korekcijama. Ta istinska i prava demokratija isto je što i javni, politički prostor koji se svakodnevno, naročito na izborima, ima braniti aktivnim učesćem građana, a ne fantaziranjem o precrtanom glasačkom listiću. Dokle god ima izbora, makar on i ne bio savršen (a ni jedan izbor nije savršen, kao što nema savršene demokratije), ima slobode.”

U ovom pasusu, beli glas se čita kao neka vrsta utopizma i moralizma, odnosno kao odbacivanje demokratije, *ovde i sada*, zarad ideje savršene demokratije, *prave* demokratije. Umesto toga, Milenković insistira na tome da demokratija već jeste sada i ovde – podložna korekcijama, uistinu – ali sasvim prava. Činjenica da demokratija već jeste ovde, onda nas sledstveno obavezuje da u njoj učestvujemo, *u skladu sa pravilima igre*, dakle pre svega glasajući na izborima. Zanimljivo je da Milenković ovakav stav podupire pozivanjem na Žaka Deridu i njegov pojam *demokratije-koja-će-doći*. Problem je u tome što Derida upravo insistira na zjapu između savršene demokratije

(ili pravde) i svakog konkretnog slučaja institucionalne demokratije (ili zakona). Mesijansko obećanje nije, za Deridu, samo “fantaziranje”, već konstitutivni deo demokratije kao *obećanja*. Kako on piše:

“Ovo ne znači da će ‘demokratija koja će doći’ biti naprosto buduća demokratija koja ispravlja postojeće uslove takozvanih demokratija, već pre svega da je ova demokratija o kojoj sanjamo povezana sa pojmom obećanja. Ideja obećanja je upisana u ideju demokratije: jednakost, sloboda, sloboda govora, sloboda štampe – sve ove stvari su upisane kao obećanja u demokratiju. Demokratija je obećanje. Zato ona predstavlja istoričnije pojam političkog – ona je jedini pojam režima ili političkog u kojem je istorija, to jest beskonačni proces popravljanja i usavršavanja, upisana u sam pojam. Dakle ona je u potpunosti istorijski pojam, i zato je nazivam ‘koja-će-doći’.”³³

269

Prema Matijasu Frišu, ovo znači da je za Deridu demokratija jedini politički sistem koji sebe nužno uvek smatra nesavršenim, odnosno otvorenim za dalje usavršavanje, “na taj način se otvarajući za mesijansku budućnost”:

“Na ovaj način demokratija priznaje svoju konstitutivnu nesavršenost, odlaganje pune prisutnosti za budućnost koja će dolaziti zauvek [...] budućnost koja će doći pokazuje da se sve sedi-

33 Jacques Derrida, *Politics of Friendship* (London: Verso, 1997), str. 105.

mentirane institucije i politički odnosi zasnivaju na istorijskim odlukama (pre nego na prirodnim granicama) i da se mogu vratiti u svoju neodlučivost [...] demokratiji je neophodna samodekonstrukcija njenih osnovnih pojmova i institucija (tako da demokratska društva ostaju otvorena za izazove i usavršavanje).”³⁴

270 Problem je sada očigledan – dok Derida piše o demokratiji-koja-će-doći, upravo kako bi doveo u pitanje svaku konkretnu institucionalizaciju demokratije, kako bi ukazao na istorijsku kontingentnost, pa stoga i na njenu večitu *odloženost*, otvorenost za mesijansku budućnost, izazove i usavršivost, Milenković se na ovaj pojam poziva upravo kako bi potvrdio punu prisutnost demokratije, utvrdio njene već postojeće institucije, zatvorio mogućnost za izazove koji postavljaju pitanje neodlučivosti svake institucionalizacije demokratskog obećanja, i u konačnom zaključio da se svaka korekcija demokratije mora obavljati unutar već postojećeg institucionalnog okvira (“jer demokratije je pre svega pridržavanje pravila igre”).

Nasuprot tome, Dejvid Oven primećuje snažnu vezu između Deridine demokratije-koja-će-doći i Kavelovog demokratskog perfekcionizma. Pozivajući se na poznati odeljak II5 iz Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* o “slici koja nas je zarobila” i iz koje nismo mogli da izađe-

mo “zato što je bila u našem jeziku” i jer nam je izgledalo da je “on neumoljivo ponavlja”, Oven zaključuje:

“U oba slučaja, prepoznavanje nasilja koje je sastavni deo izostavljanja ili potiskivanja istaknutih aspekata naših političkih identiteta, podstiče obavezu da nas podseti na kontingentni karakter naših slika, na to da su te slike stvorene u konkretnim okolnostima i u vezi sa konkretnim praktičnim pitanjima, te da otvori prostor za naše političke imaginacije, rastvarajući dogmatske tvrdnje da ‘stvari *moraju/ne mogu* da stoje tako i tako.’”³⁵

Po Ovenu, za oba autora, kako Deridu tako i Kavela, ključan je “estetski aspekt našeg rasuđivanja i iskustva”, koji omogućuje razvijanje demokratskog etosa, a samim tim i mogućnost perfekcionistačkog razgovora koji nije ograničen terminima određenog institucionalnog okvira u kojem se trenutno nalazimo.

S druge strane, stanovište pravila igre kao da je zarobljeno slikom demokratije kao pravila igre, u toj meri da demokratiju svodi samo na ono što se u okvirima ovih pravila može reći i učiniti, na taj način gušeći svaki drugačiji glas, i “istaknute aspekte naših identiteta” koji se u ova pravila ne uklapaju, kao i estetski aspekt našeg rasuđivanja koji je, kako kod Kavela

34 Matthias Fritsch, “Derrida’s Democracy to Come”, *Constellations* 9:4 (2002), str. 578.

35 David Owen, “Democracy, Perfectionism and ‘Undermined Messianic Hope’: Cavell, Derrida and the Ethos of Democracy-to-Come”, *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Ludwig Nagl and Chantal Mouffe eds. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001), str. 138.

tako i kod Deride, neophodan u određivanju naše pozicije prema udaljenosti našeg društva od savršene pravde.

Jedna slika iz Pančićeovog teksta to naročito rečito potvrđuje. Pančić kaže da su beli listići “po definiciji gubitnička opcija, i to, da se razumemo, ne od neke sorte ‘plemenitog gubitništva’, nego od onog nad kojim se možeš samo stužiti, kao kad gledaš muvu koja uporno udara o prozorsko staklo”. Svakom čitaocu Vitgenštajna, slika će biti poznata – samo što kod Vitgenštajna muva ne udara u prozor, već je zarobljena u flaši za hvatanje muva. Još značajnija razlika, međutim, leži u tome što kod Pančića nema izlaska kroz prozor – ovaj je čvrsto zatvoren; dok je Vitgenštajnov filozofski cilj da muvi “pokaže put” iz ove flaše. Prozor su ovde sasvim očigledno institucionalna pravila igre u koja “udaraju” beli glasovi pokušavajući da dođu do demokratije čiju mogućnost vide, ali do koje se ne može doći jer ih u tome sprečavaju već pomenuta pravila. Pravila se onda uzimaju kao prirodna ograničenja naše mogućnosti promene društva u kojem živimo, a ne kao, kako bi rekao Kavel, *artefakt*, plod našeg zajedničkog političkog delanja, pa stoga podložna i političkoj promeni. Naravno, nijedan pojedinac ovu promenu ne može sprovesti sam – i otud “bol i uznemirenost” koju u nama budi saučestvovanje u nepravednim ili nesavršeno pravednim institucijama. Međutim, sve dok smo spremni da prepoznamo artificijelnost svake institucije i sopstvenu kompromitovanost učešćem u njoj, mogućnost promene ostaje otvorena. Ali za to je neophodno osloboditi se slike pravila koja nas drži zarobljenim.

ROD I MIGRACIJA U POSTJUGOSLOVENSKOJ KNJIŽEVNOSTI KAO TRANSNACIONALNOJ KNJIŽEVNOSTI

JASMINA LUKIĆ

S engleskog preveo Dejan Ilić

OSPORAVANJE NOVIH-STARIH KANONA: POST/JUGOSLOVENSKA KNJIŽEVNOST U TRANSNACIONALNOJ PERSPEKTIVI

Termin “postjugoslovenska” (književnost, kinematografija ili, uopšteno, kultura) u upotrebi je već neko vreme, ali uglavnom u deskriptivnom smislu, da uputi na kulturnu proizvodnju koja se zbiva na prostoru nekadašnje jugoslovenske države.¹ U ovom tekstu predlažem da se termin postjugoslovenska književnost, zajedno sa terminom jugoslovenska književnost, koristi unutar preciznijeg interpretativnog okvira transnacionalne književnosti.

U zbirci kritičkih ogleda o postjugoslovenskoj književnosti, Boris Postnikov određuje taj termin na sledeći način: “Naslovni pojam neobavezno cirkulira tekstovima književnih kritičara, esejista i publicista. Dionice mu na burzi simboličkog kapitala poslednjih godina ubrzano rastu, dobrim dijelom zahvaljujući pretpostavljenoj samorazumljivosti: svima bi nam, valjda, trebalo biti jasno na što se misli kada se kaže ‘postjugoslavenska književnost’” (Postnikov, II). Upotreba termina, piše dalje Postnikov, podrazumeva odmak od “izolacionizma i autarkije nacionalnih kultura, konstituiranih kroz devedesete godine u procesu legitimacije novih postkomunističkih država”. Pored toga on znači i objavu autorovog liberalizma, slobodnog mišljenja, nevazisnosti od kulturnih ustanova, pa čak i nekog oblika subverzivnosti (II). S druge strane, termin ne podrazumeva odgovor na osnovno pitanje: o čemu govorimo kada pričamo o postjugoslovenskoj književnosti (I2).

Mogući odgovori na to pitanje razlikuju se u zavisnosti od načina na koji se vidi “postjugoslovenski”

¹ Vidi, na primer, Crnković 2012 i Postnikov 2012.

prostor, kao i od toga šta termin sam po sebi treba da konotira. U odnosu na to, predložila bih koherentnije značenje termina koje neće polaziti od geografije niti od bilo kog oblika privrženosti jugoslovenskom nasleđu. Od raspada Jugoslavije, termin postjugoslovenski često se koristio da uputi na region i razne procese koji su se odvijali unutar njegovih granica. Iako su novonastale države prilično čvrsto povukle svoje nove granice, sama upotreba tog termina ukazivala je na to da sa nestankom zajedničke zemlje nisu prekinute i sve veze između njenih bivših delova, niti je ugašena potreba da se tekuća zbivanja vide unutar jednog šireg regionalnog okvira. A tih zbivanja je mnogo, i to ne samo na nivou koji kontrolišu državne institucije. U isto vreme, koliko god da je novim nacionalnim državama bilo stalo da izbrišu nasleđe života u Jugoslaviji i sećanje na njega, znatan broj relevantnih kulturnih tekstova iz postjugoslovenskog vremena ne može se tumačiti bez osvrta na jugoslovensku prošlost. Ti tekstovi nisu svi po pravilu afirmativni prema Jugoslaviji, a nisu ni nostalgичni,² ali svakako se pozivaju na zajedničku prošlost u bivšoj zemlji. Konačno, više autora iz postjugoslovenskog regiona koji danas žive u inostranstvu i dalje pišu na takav način da je za razumevanje njihovih dela potrebna neka vrsta referencijalnog okvira koji polazi od jugoslovenskog i postjugoslovenskog iskustva.

274 Mislim da takav okvir može da se pronade u teorijskim pristupima koji zagovaraju transnacionalnu perspektivu u studijama književnosti. Naime, tvrdim da jugoslovenska i postjugoslovenska književnost mogu smisleno da se odrede kao transnacionalne književnosti, što može pomoći u preciznijem imenovanju i opisivanju nekih ključnih pojava u književnoj produkciji koja se povezuje sa ta dva termina.

JUGOSLOVENSKA KNJIŽEVNOST U TRANSNACIONALNOJ PERSPEKTIVI

Pretpostavka da postjugoslovenska književnost podrazumeva neki oblik referencijalne povezanosti sa Jugoslavijom i jugoslovenskim iskustvom zahteva da se bolje definiše i jugoslovenska književnost. Tesnu vezu između jugoslovenske i postjugoslovenste književnosti unutar jednog pretpostavljenog transnacionalnog okvira prvi je ustanovio Andrew Wachtel u članku o nasleđu Danila Kiša: "Naposletku, da bi postojala 'postjugoslovenska književnost', zar ne bi trebalo pretpostaviti da bi onda morala da postoji i 'jugoslovenska književnost' iz koje se ona razvila?" (Wachtel 2006, 135). Wachtel tu ne misli da je važno da li je jugoslovenska književnost bila institucionalno priznata; njemu je bitno da postoje jugoslovenski autori koji su i

2 Roman *Jugoslavija, moja domovina* Gorana Vojnovića to dobro pokazuje.

O problemu nostalgije i postjugoslovenske književnosti, vidi Lukić 2009 i Williams 2013.

danas očigledno uticajni: “To da je jugoslovenska književnost morala postojati može se utvrditi i tako što će se pokazati da jedna transnacionalna postjugoslovenska književnost danas zaista postoji. Postojanje te postjugoslovenske književnosti je dokaz da je u srazmerno izdašnim danima Jugoslavije morala postojati i jedna nadnacionalna jugoslovenska književnost” (136).

Iako je ustanovio ovu važnu vezu, i postavio postjugoslovensku književnost u transnacionalnu perspektivu, Wachtel ne razvija dalje njene teorijske posledice; u žizi njegovog članka je Danilo Kiš, čije je delo njegova središnja tema, i koga ovde Wachtel smatra najvažnijim jugoslovenskim piscem.

Slajući se s Wachtelom da jugoslovenska književnost postoji kao specifični korpus tekstova, želim ovde da naglasim važnost upotrebe tog termina u kontekstu nastalom posle raspada zajedničke zemlje. Za vreme takozvane Druge Jugoslavije (1945-1991), rasprave o značenju termina “jugoslovenska književnost” fokusirale su se na njegovu upotrebu u vezi sa statusom nacionalne književnosti, to jest vodile su se o nacionalnim pitanjima unutar višenacionalne jugoslovenske države.

Pitanje jugoslovenske književnosti Svetozar Petrović postavio je i kao istorijski i kao teorijski problem i pokazao da njegovo značenje zavisi od konteksta, kao i značenja mnogih drugih termina koji se često prihvataju kao samorazumljivi i zadati, iako oni mogu služiti isključivo kao uslovne, objasnidbene alatke. Petrović ističe da je pojam nacionalne književnosti u stvari jedna istorijska kategorija, koja se odnosi na “dinamičnu viziju tradicije što je historičar književnosti projicira u prošlost iz perspektive vlastite sadašnjosti” (246). Taj pojam daje jednu važnu perspektivu, ali samo jednu perspektivu u “pluralitetu perspektiva u kojima se književno djelo vidi” (246).

Polazeći od stava Svetozara Petrovića, koji naglašava posebnosti nacionalnih književnosti u jugoslovenskom prostoru, ali i priznaje važnost termina jugoslovenske književnosti (247), želim ovde da odredim jugoslovensku književnost kao transnacionalnu pozivajući se na aktuelni “transnacionalni zaokret” u studijama književnosti, koji pruža više produktivnih objasnidbenih modela za razumevanje složenosti književne situacije u takozvanoj Drugoj Jugoslaviji.

Treba odmah reći da postoje razni teorijski pristupi pitanju transnacionalne književnosti. U jednom ranijem članku (Lukić 2013), prikazala sam najuticajnije modele transnacionalizma u studijama književnosti, kao i veze između pojmova komparativne književnosti, svetske književnosti i transnacionalne književnosti. Ovde želim da naglasim one pristupe koji mogu biti u velikoj meri produktivni u objašnjavanju posebnosti jugoslovenske situacije. Zato izdvajam pojam manjinski transnacionalizam Françoise Lionnet i Shu-mei Shih (2005), metaforu

talasa Franca Morettija (2000), te pojam konstelacija Madsa Thomsena (2008). Izdavanjem ovih koncepcija ne želim da ponudim koherentni model jugoslovenske književnosti kao transnacionalne književnosti; namera mi je da pokažem kako transnacionalna perspektiva sama po sebi, sa svojim raznovrsnim pristupima, može ponuditi koristan interpretativni okvir za tumačenje kulturnih proizvoda složenih višenacionalnih, multikulturnih i transkulturnih sredina kao što je bila Jugoslavija.

MANJINSKI TRANSNACIONALIZAM

276 Nije mi ovde namera da razmotrim pojam transnacionalizma u studijama književnosti; naprotiv, hoću da ukažem na primenljivost transnacionalne perspektive u slučaju jugoslovenske književnosti. Stoga želim da pođem od jednog konkretnog pojma koji nam može pomoći da izdvojimo specifičnosti jugoslovenske situacije. Mislim na “manjinski transnacionalizam”, pojam koji su uvele Lionnet i Shih (2005) s namerom da intervenišu u aktuelne teorijske rasprave o transnacionalizmu, koji se ne svodi samo na studije književnosti. U tim raspravama je pojam manjinske književnosti (*minor literature*) Deleuzea i Guattarija (1986) bio naročito uticajan. Kao neke teoretičarke pre njih (Seyhan 2001), Lionnet i Shih takođe polaze od Deleuzea i Guattarija, ali s namerom da preosmisle pojam manjinske književnosti unutar šire transnacionalne perspektive i tako ponude supstancijalnu kritiku studija globalizacije.

Lionnet i Shih objašnjavaju da model manjinske književnosti koji su predložili Deleuze i Guattari polazi od tradicionalne dijade centar/margina, kako je ona teorijski predstavljena u okviru deridijanske dekonstrukcije (Lionnet i Shih 2005, 3). Pošto vide ovu binarnu strukturu kao ograničavajuću, one predlažu pojam “manjinskog transnacionalizma” kao fleksibilniju alatku za razumevanje složenih procesa kulturne razmene na različitim nivoima. Taj manevar zasniva se na razlici između studija globalizacije i transnacionalnih studija: prve zadržavaju binarnu logiku, a globalizaciju vide “istovremeno i kao centripetalnu i kao centrifugalnu silu i pretpostavljaju središte univerzalnih normi”. U slučaju transnacionalnih studija, fokus je na “prostoru razmene i participacije gde god se odvija proces hibridizacije i gde je još moguće proizvoditi kulturu i koristiti je bez obaveznog posredovanja centra”. U tom smislu, transnacionalno je “manje obavezujuće a više rasuto” (Lionnet i Shih 2005, 5).

Ali, veća mera rasejanosti ne rešava sama po sebi problem vertikalnih odnosa moći i dominaciju modela “nadređeno i podređeno”, koju Lionnet i Shih uočavaju u studijama globalizacije. Stoga one u transnacionalizam uvode “manjinsko” (*minor*) ili “manjinsku perspektivu”:

„U binarnom modelu nadređeno-i-podređeno, utopijsko i distopijsko, te globalno i lokalno nedostaje svest o kreativnoj intervenciji i prihvatanje da tu kreativnu intervenciju proizvodi mreža minorizovanih kultura unutar nacionalnih granica i preko njih.” (7)

Spram binarnog sistema studija globalizacije, Lionnet i Shih predlažu model “kulturnog transverzalizma”. Taj model daje mogućnost da se izdvoje produktivne dimenzije relacija između manjinskih i većinskih kulturnih artikulacija.

„Kulturni transverzalizam takođe proizvodi nove oblike identifikacije koji preispituju nacionalne, etničke i kulturne granice i tako dopuštaju da se pojavi manjinska inherentna složenost i višestrukost. Novi etički zahtevi postaju urgentni a izrazi privrženosti vide se na neočekivanim i ponekad iznenađujućim mestima; stvaraju se nove pismenosti u nestandardnim jezicima, tonaliteta i ritmovima; sapostojanje kolonijalnih, postkolonijalnih i nekolonijalnih prostora fundamentalno zamagľjuje vremenski sled ovih momenata.” (8)

Ovde opisana situacija odgovara složenosti i višestrukosti jugoslovenskog kulturnog prostora posle 2. svetskog rata, sa vrlo različitim akterima na javnoj sceni i složenim mrežama uticaja i saradnje. Suživot na prostoru zajedničke države otvorio je prostor i dao stalni podsticaj za pregovaranje o “nacionalnim, etničkim i kulturnim granicama”. U isto vreme, mnoštvo prostora unutar većeg zajedničkog kulturnog konteksta činilo je živu kulturnu scenu. Likovni kritičar Ješa Denegri piše da je taj prostor:

277

„[...] u isti mah policentrični i decentralizovani, ali i objedinjeni i zajednički. [...] Zasnovan, dakle, kao ujedno policentrični i objedinjeni model kulturnog funkcionisanja, 'jugoslovenski umetnički prostor' trajao je menjajući se postepeno za sve vreme postojanja zajedničke države tvoreći – danas se to sasvim evidentno razabire – jednu vrlo intenzivnu i podsticajnu radnu (izlagačku i u raznim drugim delatnostima saradničku) atmosferu u kojoj se većina njenih aktera u isti mah kao pripadnici svoje uže i šire nacionalne kulture osećala i pripadnicima internacionalnih i univerzalnih tokova savremene umetnosti, uživajući pogodnosti, ali i trpeći ograničenja specifičnih prilika u kojima su se zbog postojećeg društvenog i političkog poretka 'druge Jugoslavije' kao akteri na njenoj umetničkoj sceni neminovno zatekli.” (47-48)

Denegrijev opis ne tiče se samo vizuelnih umetnosti. To što on naziva “jugoslovenskim umetničkim prostorom” može se uporediti sa “jugoslovenskom književnom scenom”, koja je bila deo nečega što bismo takođe mogli nazvati “jugoslovenskom kulturom”. Za stvaranje te kulture, specifična situacija u Jugoslaviji bila je od najveće važnosti, ne samo zbog položaja te zemlje između Istoka i Zapada već i zbog njene multietičnosti u kojoj su sapostojale i snažno uticale jedna na drugu različite tradicije. U tom smislu je ovde važan pojam manjinskog transnacionalizma, sa svojim naglaskom na kulturnom transverzalizmu. Taj pojam nam omogućuje da uočimo važnost međusobnih uticaja između različitih kulturnih tradicija i kulturnih centara *unutar* Jugoslavije, kao i onih uticaja koji su stizali spolja. Pored toga, s naglaskom na kulturno pregovaranje, procese hibridizacije, “nove pismenosti” i nestandardne jezike, interpretativni okvir koji se može postaviti oko ideje manjinskog transnacionalizma dopušta nam da razmišljamo o karakteristikama jugoslovenske književnosti i na nivou pojedinačnih tekstova i autora, kao i na nivou opštijih književnih pojava svih vrsta. Odbacivši binarne modele “nadređeno-i-podređeno” ili centar-periferija, takav okvir otvara prostor za analizu odnosa i uticaja unutar jugoslovenske kulture a da se time ne poriče postojanje odvojenih nacionalnih književnosti; naprotiv, taj okvir dopušta da se uoče složeni procesi koji se protežu preko njihovih granica i poziva na drugačije pristupe.

278

JUGOSLOVENSKA KNJIŽEVNOST I SVETSKA KNJIŽEVNOST: DOMINANTNI TALASI

Pojam manjinskog transnacionalizma može biti od koristi u objašnjavanju složenih unutarjugoslovenskih odnosa. Drugi model, pak, potreban je u vezi s pozicijom jugoslovenske književnosti u širem regionalnom, evropskom i globalnom kontekstu. Taj model ponudio je Franco Moretti. On govori o svetkoj književnosti kao “planetarnom sistemu” (Moretti 2000, 54). To nije predmet, nego je “problem, i to problem koji zahteva novi kritički metod” (55). Taj metod on pronalazi u “udaljenom čitanju”. To čitanje fokusira se na “jedinice koje su mnogo manje ili mnogo veće od teksta: na postupke, teme, trope – ili žanrove i sisteme” (57). Sistem svetske književnosti je suštinski obeležen nejednakošću (56) i izuzetno je složen, pa stoga zahteva ono što Moretti naziva “udaljenim čitanjem” kako bi se obuhvatila velika slika iza konkretnih pojava (57). To nije analitički, već je sintetički pristup s ciljem ne samo da se ide dalje od konkretnog teksta nego i od užih organizacionih principa u studijama književnosti, kao što je podela na nacionalne književnosti. Naglasivši da “svetska književnost” ne može biti “više istog” (55), Moretti uvodi dve metafore da ilustruje dva različita principa delatna u studijama književnosti: stabla i talase. Oni se razlikuju po tome što “stabla opisuju prelazak od jedinstva ka raznolikosti:

jedno stablo s mnogo grana”, dok “talasi, naprotiv, ukazuju na jednoobraznosti koje preplavljaju početnu raznolikost” (67).

Mislim da Morettijev pojam talasa može biti od velike koristi za jednu moguću transnacionalnu istoriju jugoslovenske književnosti. Pošavši od Morettija, možemo reći da smo posle 1945. imali tri dominantna talasa koji su snažno uticali na izgled jugoslovenske kulturne scene kao celine (iako ne svuda na isti način i u isto vreme – vredi podsetiti se šta Lionnet i Shih kažu o zamagljivanju vremenskog sleda u ovde navedenim citatima). Uz neizbežna pojednostavljivanja, hoću da kažem da su ta tri talasa koji su oblikovali posleratnu jugoslovensku književnost bili modernizam, postmodernizam i ženska književnost.

Dobro je poznata istorijska činjenica da poetika socijalističkog realizma nikada nije zaista uhvatila korene u Jugoslaviji. U pedesetim godinama 20. veka Komunistička partija već je počela da ograničava svoj direktni uticaj u sferi kulture. O tome Dragović-Soso piše: “Pošto je u oktobru 1952. na Šestom kongresu odlučeno da Partija više neće igrati ulogu ‘direktnog upravljača i naredbodavca u ekonomskom, državnom ili političkom životu’, treći Kongres Udruženja jugoslovenskih pisaca, sazvan iste godine u Ljubljani, obeležio je početak progresivnog (iako nikad dovršenog) povlačenja Partije iz kulturne sfere” (Dragović-Soso 2003, 269). Ključni događaj na Kongresu bio je govor Miroslava Krleže, barda hrvatske i jugoslovenske književnosti s ogromnim autoritetom. Taj govor se načelno uzima kao prelomna tačka u napuštanju socijalističkog realizma (Visković 2001, 198–200).

Iz transnacionalne perspektive, kroz pedesete i šezdesete godine 20. veka, jugoslovenska književnost bila je uglavnom pod odlučujućim uticajem evropskog poznog modernizma, čije se prisustvo i uticaj mogu pratiti duž nekoliko glavnih pravaca. S jedne strane, postojala je jaka avangardna i modernistička tradicija iz međuratnog razdoblja, koja jeste bila potisnuta odmah po završetku 2. svetskog rata, ali nikada do kraja zaista odbačena ili zaboravljena. Drugi pravac modernističkog uticaja dolazio je iz prevoda sovjetske modernističke književnosti iz dvadesetih godina 20. veka, pre nego što je socijalistički realizam zagospodario sovjetskom scenom. Konačno, uticaj su vršili i prevodi važnih evropskih modernističkih pisaca. Jedan od retkih kritičara koji su pokušali da daju obuhvatan prikaz jugoslovenske književnosti od 1945. do 1965, Sveta Lukić vidi period od 1950. do 1965. kao “fazu oslobađanja i dominacije socijalističkog esteticizma” (Lukić 1972, 8–9).³

3 Studija Svete Lukića je oštro kritikovana iz više razloga – od toga da je reč o pokušaju da se na silu stvori nepostojeća jugoslovenska književnost, do toga da je napisana isuviše slobodnim esejističkim stilom. Lukića su kritikovali i zbog suženog fokusa na takozvani “beogradski

U tom periodu, sfera kulture je postepeno zadobijala sve više slobode od direktne političke kontrole. Pristup koji je promovisao ideju autonomije književnosti i umetnosti uopšte, snažno prisutan u teorijama iz tog vremena, bio je takođe vidljiv i u rečniku ondašnjih jugoslovenskih kritičara. Recimo, u svojoj argumentaciji za uvođenje pojma socijalistički esteticizam, Sveta Lukić se u velikoj meri pozivao na ruske formaliste i Renea Welleka.

U sedamdesetim i osamdesetim godinama 20. veka na jugoslovensku književnost posebno su uticala dva talasa: postmodernistička paradigma i feministički pokret. I jedno i drugo bili su izvorno evropski i severnoamerički fenomeni, da bi kasnije postali globalni, ali nijedan posebno uticajan u komunističkom svetu. Jugoslavija je bila izuzetak zbog svoje pozicije između Istoka i Zapada. U to vreme, oba talasa delovala su kao više izolovana i manje uticajna nego što to izgleda kada se danas pogleda unazad.

280 Iz današnje perspektive, jasno se vidi da su postmodernim strategijama pisanja i čitavom skupu postmodernističkih poetika naklonjeniji bili autori koji nisu bili pretežno okrenuti ka nacionalnoj perspektivi. Opširniji pregled postmoderne jugoslovenske književnosti pokazao bi da je u kontekstu jugoslovenskog mekog socijalizma postmoderna paradigma, sa svojom destabilizacijom jakog subjekta, kritičkim preispitivanjem istorije i prevrednovanjem humanističkog nasleđa, sa sobom nosila i jak kritički kapacitet protiv totalitarnih ideologija, bilo da je reč o komunizmu ili nacionalizmu. Važno je reći da je postmodernizam u jugoslovenskoj književnosti bio složena pojava s više lica. U delima Danila Kiša i Borislava Pekića, postmoderne poetike bile su u sprezi s jakim političkim angažmanom u razobličavanju logike totalitarnih ideologija, iako njih dvojica kreću sa različitih pozicija u odnosu na nacionalni identitet. Dok je odbacivanje svih nacionalnih identiteta obeležilo rad Danila Kiša, Borislav Pekić je sebe pre svega video kao srpskog pisca, mada su ga njegova transnacionalna iskustva i prihvatanje postmodernih poetika učinili krajnje kritičnim prema sopstvenim početnim idejama o pripadanju naciji, nacionalnoj istoriji i pitanjima identiteta. S druge strane, u delima nešto mlađih postmodernističkih književnika Dubravke Ugrešić i Davida Albaharija, naglasak je na metafikciji, oprobavanju postmodernih strategija pisanja te autonomiji književnosti.

krug", pa stoga i na srpsku književnu scenu. Lukić je prvo prihvatio, dok je potom odbacio, pošto je Beograd za njega bio dinamični kulturni centar zajedničke države, koji nadilazi granice nacionalnih identiteta unutar Jugoslavije. Lukić je svoju poziciju objasnio detaljnije u raspravi o jugoslovenskoj književnosti na početku svoje studije (Lukić 1972, 21-25).

Srazmerna nevidljivost takođe je bila karakteristika i talasa ženske književnosti. Uz podsticaj feminizma drugog talasa, koji je osnažio zanimanje za ženska pitanja, nekoliko rodno svesnih književnica pojavilo se na jugoslovenskoj književnoj sceni u kasnim sedamdesetim i u osamdesetim godinama 20. veka. I tu je jugoslovenska situacija bila drugačija u odnosu na socijalistički blok. Dok nije bio dobrodošao u većini socijalističkih zemalja, feminizam je u Jugoslaviji pronašao čvrsta uporišta prilično rano, još od sredine sedamdesetih. Nova, rodno svesna ženska književnost naišla je na prijateljski prijem i kod čitalaca i kod kritičara, premda je kritička recepcija koja bi kontekstualizovala ove knjige unutar feminističkih ili rodničkih teorija uglavnom izostala (pojavi se kasnije, u devedesetim godinama 20. veka).

Recepcija ove nove vrste rodno svesne ženske književnosti nije bila ista širom zemlje. Na književnoj sceni koju su uglavnom oblikovali beogradski književni časopisi, fokus je bio na nekom obliku društvene kritike. Novi talas književnica, među kojima su bile Biljana Jovanović, Milica Mičić Dimovska i Judita Šalgo,⁴ tumačio se iz perspektive koja je ostavljala malo prostora za analizu rodničkih pitanja. Rodno svesne književnice bile su hvaljene zbog drugih kvaliteta u njihovom pisanju, a ne zbog novog pristupa rodničkim pitanjima. U Zagrebu je situacija bila nešto drugačija i povoljnija za te teme zbog jakog prisustva u medijima brojnih feminističkih intelektualki, među kojima su bile Vesna Kesić, Maja Miles, Rada Iveković, Ingrid Šafranek, Slavenka Drakulić. One su afirmisale feminizam i isticale ženska pitanja, čineći ih razumljivim i prihvatljivim za širu publiku. Na nekin način, one su pripremile scenu za novu vrstu ženskih narativa.⁵

281

KONSTELACIJE U JUGOSLOVENSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Još jedan model transnacionalne književnosti koji se može upotrebiti u razumevanju jugoslovenske književnosti ponudio je Mads Thomsen (2008). On je uveo ideju konstelacija i reafirmisao ulogu jakog pojedinca u formiranju kanona.

Thomsen misli da ne treba predstavljati nacionalne književnosti, već autore ponaosob i njihova dela unutar većeg sistema koji on vidi kao "svetsku književnost". Taj sistem je u stalnom kretanju a kanonizacija autora priznatih unutar njegovih okvira je proces bez kraja, u kome neki napreduju a drugi se gube. Mapiranje i priznavanje onoga što se vidi kao svetska književnost u svakom datom trenutku jeste rezultat složenog procesa koji se ne odvija harmonično. Različiti pristupi i sile uključeni su u te procese, a nacionalno kanonizovana dela često nemaju snažan uti-

4 I Milica Mičić i Judita Šalgo su iz Novog Sada, ali je scena uglavnom bila oblikovana pod uticajem kritičara iz Beograda.

5 O feminističkoj prozi u Hrvatskoj, vidi Zlatar 2004.

caj na međunarodnoj sceni (56). Svetska književnost stvara se u interakciji između lokalnog i globalnog, ali je njen transnacionalni aspekt od ključne važnosti (21-23).

Thomsen vidi svetsku književnost kao pluralni sistem i predlaže da mu pristupimo preko paradigme konstelacija (139). Konstelacije su korpusi tekstova povezanih kroz prakse čitanja i tumačenja. "Potraga za konstelacijama u svetskoj književnosti je oblik analize koja istražuje načine na koje vrlo različiti tekstovi dele iste karakteristike, što ih izdvaja na književnom svodu" (4). Konstelacijama se ne teži da se "utvrdi gotovo kompletna koherencija među delima, već da se povežu glavne odlike za koje se može reći da određuju delo" (140). One su istovremeno empirijske (140) i nove, u smislu rezultata tumačenja. "Jaka konstelacija, jednom otkrivena ili opisana, izgledaće kao da je već bila data, dok konstelacije zasnovane na labavim opisima nekih odlika, čiji kanonski uticaj varira, izgledaće kao iskonstruisane i stoga slabe konstelacije" (141).

282 Ideja konstelacija primenljiva je na jugoslovensku situaciju. Njome se mogu objasniti pokreti i tendencije koji nisu tako krupni kao talasi u Moretijevoj opisu, ali ipak jesu dovoljno jaki da oblikuju književni život u nekom periodu. Na primer, takozvana "proza u trapericama", žanr koji je izdvojio i analizirao Aleksandar Flaker (1976), lako se može videti kao jaka konstelacija. Flaker vidi prozu u trapericama kao žanr sa više strukturnih karakteristika: opozicija između sveta mladih i sveta odraslih; novi tip naratora koji se gradi na ovoj opoziciji; upotreba žargona i spontanijih oblika govora; ironijski i parodijski odnos prema utvrđenim kulturnim vrednostima; težnja da se mitologizuje mladalački nekonformizam (Flaker 1976, 28). Flaker prati razvoj žanra u srednjoevropskim i istočnoevropskim književnostima, ali pre svega na jugoslovenskom prostoru, posebno analizirajući značenje koje su ovi strukturni elementi zadobili u kontekstu jugoslovenske proze. Druga moguća konstelacija može se videti u posebnom obliku "stvarnosne proze", kako su je opisali srpski kritičari Marko Nedić i Ljubiša Jeremić. Jeremić je za tu prozu koristio odrednicu "proza novog stila" (Jeremić 1978). Naglasak je tu na stilu pisanja u čijoj je žiži društvena realnost i svakodnevni jezik. Politički angažman ove vrste proze prepoznavao se u ogoljavanju teškoća svakodnevnog života u socijalističkom društvu. Bio je to postupak blizak strategiji filmskih reditelja "crnog talasa". Još jednu moguću konstelaciju opisao je i analizirao Velimir Visković. On govori o radu mlade generacije prozaista iz kasnih sedamdesetih godina 20. veka, čija je proza bila obeležena širokom upotrebom elemenata fantastike i popularnih žanrova, zbog čega su ih nazvali "fantastičarima" (Visković 1983). Premda su dve potonje konstelacije kritički opisane unutar korpusa nacionalnih književnosti – "stvarnosna" proza u kontekstu srpske književnosti iz sedamdesetih, a "fantastična proza" u kontekstu

hrvatske književnosti iz sedamdesetih i osamdesetih, budući da su se oblikovale u Beogradu, odnosno Zagrebu kao dominantnim kulturnim centrima – u oba slučaja postoji i širi, regionalni okvir za interpretaciju.

POSTJUGOSLOVENSKA KNJIŽEVNOST KAO TRANSNACIONALNA KNJIŽEVNOST

S postjugoslovenskom književnošću stvari stoje drugačije u meri u kojoj više ne postoji zajednički geografski i institucionalni okvir koji može podržati i/ili potvrditi njenu očiglednost ili, na duže staze, samo njeno postojanje. Drugim rečima, iako termin i pojam jugoslovenske književnosti jeste bio preispitivan i osporavan u okvirima Jugoslavije, već je samo postojanje zajedničke države ipak podrazumevalo i delovanje raznih aparata koji su omogućavali i podržavali kulturnu proizvodnju preko granica konkretnih nacionalnih književnosti. Definišući je ovde kao korpus transnacionalne književnosti, namera mi je da konceptualizujem pojam jugoslovenske književnosti nezavisno od političke i ideološke debate iz vremena Jugoslavije, ali da istovremeno uvažim iskustvo zajedničkog života u bivšoj zemlji.

Postjugoslovenska književnost nema jedan zajednički okvir niti državne aparate koji podržavaju njenu proizvodnju. Pored toga, jugoslovenska književnost mahom se pisala unutar granica Jugoslavije, dok postjugoslovenska književnost nastaje u otvorenom prostoru interakcije između novoformiranih država i u prostorima egzila/migracije. Ona je utemeljena u dubokoj potrebi brojnih aktera u polju kulture posle 1991. da promisle jugoslovensku prošlost i postjugoslovensku sadašnjost kao povezana iskustva.

283

Ako je posmatramo kao transnacionalnu književnost, u postjugoslovenskoj književnoj produkciji pronalazimo dobre razloge za primenu istih modela koje smo opisali i na primeru jugoslovenske književnosti. A njihova primena istovremeno upućuje i na neke bitne razlike između ta dva književna korpusa.

To se može dobro pokazati uz pomoć modela svetske književnosti kao pluralnog sistema, koji je ponudio Mads Thomsen. U labavom, slabo strukturiranom korpusu postjugoslovenske književnosti, koji se ne prepoznaje kao jedan celoviti korpus, ne vidim jake konstelacije uporedive sa konstelacijama u jugoslovenskoj književnosti. Delimično, razlog za to je izostanak kritičke pažnje koja bi postjugoslovensku književnost tretirala kao specifičan korpus tekstova, pošto se konstelacije formiraju u interpretativnoj praksi (Thomsen 2008, 140–141). S druge strane, istakavši ulogu jakih pojedinaca i razlike između procesa kanonizacije na nacionalnom i transnacionalnom nivou, Thomsenov model može biti koristan u objašnjavanju ponekad izrazito velikih procesa između ta dva nivoa. Na primer, ako sledimo

Thomsena, možemo predložiti model postjugoslovenske književnosti zasnovan na jakim književnim figurama koje se pozicioniraju izvan nacionalnih književnosti i imaju međunarodno priznanje, a da nisu nužno jednako vrednovane kod kuće. To je slučaj s Dubravkom Ugrešić, jugoslovenskom i postjugoslovenskom književnicom sa velikim međunarodnim ugledom, čiji značaj nije na isti način valorizovan u njoj prvobitno domicilnoj književnosti pre svega iz političkih razloga, ali i zato što to narušava zatvoreni sistem veza utvrđenih unutar nacionalnih književnosti na prostoru nekadašnje Jugoslavije.

284 Model manjinskog transnacionalizma takođe je primenljiv i na jugoslovensku i na postjugoslovensku književnost. Tu ponovo uočavamo razliku u načinima na koje manjinski transnacionalizam radi u ova dva konteksta. U postjugoslovenskim vremenima, nema institucionalne podrške za kritičko pregovaranje o geografskim i simboličkim granicama u regionu. Postoje projekti u kojima se kritički promišljaju postjugoslovenske realnosti i koji aktivno teže ka obnavljanju i održavanju komunikacije u regionu, ali su oni po pravilu izmešteni izvan dominantnih struktura moći. Kao što Lionnet i Shih kažu, stvaraju se “nove pismenosti”, ali izvan zvaničnih kulturnih politika iza kojih stoje nove nacionalne države. Kao što je istakao Boris Postnikov, to je rezultat rada posvećenih pojedinaca i ostaje na marginama književnog života. Pa ipak, taj se rezultat ne sme potceniti, pošto neprekidno pokazuje, nasuprot rigidnosti državno promovisanih modela nacionalne književnosti, da je drugačija književnost moguća (Postnikov, 15).

POSTJUGOSLOVENSKA KNJIŽEVNOST KAO KNJIŽEVNOST DIJASPORE/EGZILA

Specifična situacija postjugoslovenske književnosti i kulture odražava se na mnoge aktere koji žive izvan postjugoslovenskih teritorija, kao privremeni ili stalni migranti, bilo zbog ratova na prostoru Jugoslavije ili zbog ekonomskih i kulturnih promena koje su se dogodile posle raspada zajedničke zemlje. Stoga je u slučaju postjugoslovenske književnosti takođe izuzetno važan model transnacionalne književnosti koji je razradila Azade Seyhan u knjizi *Writing Outside the Nation (Pisati izvan nacije; 2001)*. Pišući uglavnom o meksičkim književnicima u Sjedinjenim Državama i piscima iz redova turskih imigranata u Nemačkoj, Seyhan se bavi problemom koji pre nje nije privlačio posebnu pažnju. Ona ističe značaj i široku prisutnost “književnosti u nastajanju koju pišu izmešteni ljudi” (9); suvišno je dodati, s obzirom na ratove koji razdiru Bliski istok i na druge nedaće koje teraju ljude u masovne migracije, da će se prisutnost i važnost egzilantske književnosti u bliskoj budućnosti samo povećavati.

Azade Seyhan definiše transnacionalnu književnost preko jezičkog aspekta. Ti tekstovi su “mahom napisani na jeziku koji nije piščev maternji. Njihov idiomatski status je bilingvalan ili multilingvalan. To su glasovi izmeštenih ili prevedenih subjekata” (9). Pošto je jezik neraskidivo vezan za kulturu, termini *egzilantsko* ili *dijasporsko* ovde se koriste da opišu/imenuju tu transnacionalnu književnu produkciju i ne smeju se uzeti “u strogo tehničkom smislu, već kao označioci tekstova viđenih i delatnih između dva ili više jezika ili kulturnih nasleđa” (9).

U poređenju sa enormnim razaranjem u Iraku ili Siriji, ratovi na teritoriji Jugoslavije bili su srazmerno manji i manje razorni. Pa ipak, i oni su nagnali veliki broj ljudi da napuste svoja prebivališta, bilo kao (u to vreme) unutrašnji ili kao međunarodni migranti. Jedna od posledica ove istorije velikih kretanja ljudi jeste jasno uočljivi korpus dijasporske ili egzilantske književnosti, čiji se autori veoma razlikuju po mnogim osnovama: rodu, materijalnom statusu, politikama lociranja i identiteta, obrazovanju, starosti itd. Ali svi oni dele jednu važnu književnu osobinu: njihova dela na neki način prizivaju referentni okvir zasnovan na postojanju Jugoslavije i na njenom konačnom raspadu u devedesetim godinama 20. veka.

Taj referentni okvir ne podrazumeva neki ujedinjujući, nostalgичni ili inherentno pozitivan stav prema jugoslovenskom nasleđu; naprotiv, mnogi postjugoslovenski književnici osećaju potrebu da kritički preispitaju bivšu zemlju i njeno nasleđe, često vođeni željom da shvate kako su raspad Jugoslavije i ratovi uopšte bili mogući. Takođe ne mislim da su postjugoslovenski književnici svi redom marginalizovani ili isključeni iz svojih nacionalnih kanona ili, doslovnije, svojih današnjih domovina, zauvek osuđeni da ponavljaju sudbinu “letećeg Holanđanina”. To bi bilo naročito neprikladno ako je reč o mlađim generacijama postjugoslovenskih književnika, o autorima koji su veoma mladi otišli iz zemlje. A uskoro ćemo imati i čitavu novu generaciju osoba rođenih izvan postjugoslovenskog prostora, koje će čitavo pitanje postjugoslovenske književnosti postaviti drugačije, što će tražiti i nove kritičke pojmove za njeno tumačenje, u zavisnosti od konkretne hronologije. Tako će, na primer, neposredno sećanje još žive generacije pisaca koji su deo života proveli u zajedničkoj zemlji i iskusili ratove u kojima je ona nestala zameniti postmemorija njihove dece ili unuka, čija književna relevantnost tek treba da se pokaže.

Ali sada imamo značajan korpus književnih dela koja su napisali migranti iz Jugoslavije i koja odgovaraju definiciji transnacionalne književnosti Azade Seyhan: “to je žanr pisanja koji je delatan izvan nacionalnog kanona, tiče se pitanja izmeštenih kultura i govori u ime članova grupa koje nazivam ‘paranacionalnim’

zajednicama ili savezima. To su zajednice koje postoje unutar nacionalnih granica i pokraj građana zemalja domaćina, ali ostaju kulturno ili jezički udaljene od njih i, u nekim slučajevima, otuđene i od kulture zemlje porekla i od kulture zemlje domaćina” (10).

Kada je reč o nekadašnjoj Jugoslaviji i postjugoslovenskoj književnosti, pojam “paranacionalnih zajednica” zamagljuje opoziciju unutra/spolja jer osujećuje uspostavu stroge binarnosti time što ukazuje na nestabilnost granica, kako geografskih tako i simboličnih. Postojanje “paranacionalnih zajednica” takođe podriva i nacionalne kanone i istorije nacionalnih književnosti jasno pokazujući kako su ograničene njihove alatke u bavljenju tekućom književnom produkcijom.

286 Dakle, šta bismo mogli videti kao “paranacionalne zajednice” kada govorimo o postjugoslovenskoj književnosti? Termin ovde neću upotrebiti u njegovom jakom značenju; koristiću ga kao otvoreni pojam koji se odnosi na postojanje raznih društvenih grupa koje se ne mogu do kraja identifikacijski povezati ni sa jednom nacionalnom književnošću – od nacionalnih manjina do onih koje hoće da se distanciraju od nacionalnih kulturnih politika. Te grupe mogu biti stabilne, recimo u slučaju manjina čija književnost se ne uklapa potpuno ni u jedan kanon zemalja kojima po kulturi pripadaju, ali im daju doprinos, bilo da je reč o dve ili, nešto ređe, više zemalja. Te grupe mogu biti i fluidne i da nastaju oko kulturnih projekata koji podrivaju rigidnost čisto nacionalno shvaćenih kulturnih politika i projekata. U potonjem slučaju, naglasak nije toliko na “distanciranju” od domaće kulture, koliko je na činjenici da se radi o kreatorima “novih pismenosti”, kako su ih definisale Lionnet i Shih. Feministički pokreti u regionu mogu biti dobar primer za takve “paranacionalne zajednice”, pošto su stalno u opoziciji prema svojim lokalnim nacionalizmima i neprekidno stvaraju mreže saradnje i saveze koji idu preko nacionalnih granica.⁶ Samosvesna ili feministički nastrojena ženska književnost je važan deo te mreže i učestvuje u stvaranju raznih oblika rodno svesnih “novih pismenosti” u društvima pod jakim uticajem repatrijarhalizacije pod krinkom odbacivanja nasleđa komunizma.

6 Suvišno je reći, pripadanje “paranacionalnoj zajednici” ove vrste ne podrazumeva brisanje nacionalnog identiteta. Naprotiv, to podrazumeva da se kritički preispita šta to znači imati identitet, a ta vrsta samoizdvajanja je još jedna karakteristika transnacionalne književnosti (Seyhan, 13).

SKICA ZA TRANSNACIONALNU POSTJUGOSLOVENSKU ISTORIJU ŽENSKJE KNJIŽEVNOSTI

Na kraju, umesto zaključka, ponudiću kratku skicu za žensku književnu istoriju postjugoslovenske književnosti kao transnacionalne književnosti. Nemam nameru da dam iscrpan prikaz književne scene o kojoj je reč. Naprotiv, samo ću istaći nekoliko indikativnih smernica za jedan mogući obuhvatniji književnoistorijski posao.

Rekla bih da je prva knjiga koja je obeležila kraj jugoslovenske književnosti i označila početak postjugoslovenske jedno kolektivno delo koje podriva sve vrste granica i podela, od onih državnih pa do žanrovskih i jezičkih. To je zbirka pisama, poruka i pesama, vrlo lična i istovremeno izrazito politička reakcija četiri jugoslovenske književnice – Rade Iveković, Biljane Jovanović, Maruše Krese i Radmile Lazić – na razbijanje zajedničke zemlje čiji su bili svedoci. Naslov knjige je *Vjetar ide na jug i okreće se na sjever / Vetar gre, proti poldnevu in se obrača proti polnoči* (1994). Što se transnacionalnog konteksta tiče, ovde je važno naglasiti da je knjiga prvi put objavljena u Nemačkoj 1993. godine. Svojom subverzivno otvorenom strukturom i mešavinom jezika, knjiga se lako može videti kao lokalna verzija Anzaludine knjige *Borderlands (Krajine)*, dakle kao tekst *mestiza (mešanac)* koji promoviše mestiza samosvest u vreme monolitnog i simplifikovanog shvatanja nametnutih identiteta u regionu koji je potonuo u niz lokalnih ratova.

287

Književna dela ove četiri književnice mogu se dalje posmatrati kao četiri odvojene ali povezane tačke u ovoj zamišljenoj ženskoj istoriji; kao što inače biva sa feminističkim autorkama, i ovde će biografija procuriti u njihovo stvaralaštvo. Posle svega, Rada Iveković ostaće u Francuskoj i baviće se znanstvenim radom, u kome će problematizovati granicu između fikcionalnog i nefikcionalnog u feminističkim refleksijama. Pošavši od nje, naša zamišljena ženska istorija može se pozabaviti sudbinom intelektualne emigracije u devedesetim godinama 20. veka.⁷

Jedna od najvažnijih rodno svesnih književnica iz osamdesetih, Biljana Jovanović bila je na čelu srpske intelektualne opozicije u devedesetima, kada je živela između Beograda i Ljubljane, to jest preko novopovučениh nacionalnih granica u prostoru u kome ih ranije nije bilo, barem ne u obliku formalizovanih državnih granica koje zahtevaju pasoše i vize. Od Biljane Jovanović može se krenuti u proučavanju načina na koje su granice između književnosti i društvenog angažmana

⁷ Takav poduhvat morao bi da uključi i kritičko preispitivanje činjenice da socijalistička Jugoslavija nije imala neki značajniji samizdat, kao ni značajniju emigrantsku književnu produkciju, dok u postjugoslovenskom vremenu imamo znatnu antinacionalističku emigraciju, što se umnogome razlikuje od drugih socijalističkih i postsocijalističkih zemalja.

bile iznova osmišljavane u devedesetima, u čemu su aktivno učestvovalе obe strane u novouspostavljenoj podeli između nacionalista i antinacionalista u javnoj sferi.⁸ Poznata po svojim jakim feminističkim stavovima, vidljivim u njenoj literaturi iz osamdesetih,⁹ Jovanović je svoje radikalne poglede proširila i na stvaranje pokreta građanske neposlušnosti, u šta je uložila i svoj književni glas i svoj lični život.

Maruša Krese i Radmila Lazić takođe su bile angažovane na način koji je podrazumevao da lično postane političko ne samo u okviru feminističke agende vidljive u njihovim delima, nego i kao deo njihovog građanskog aktivizma. I ovde vidimo feminizam i mestiza svest na delu, kao i jednu egzilantsku transnacionalnu perspektivu. Krese se iz Slovenije preselila u Berlin, da bi kasnije veći deo vremena provodila u Bosni. Lazić je ostala u Beogradu, ali njeno pisanje pokazuje da ostati kod kuće i biti otuđen od gotovo svega što se tu dešava takođe može biti jedan oblik egzila.

Perspektiva koju smo ovde opisali pozivajući se na dela i živote ove četiri žene može se lako primeniti i na proučavanje dela drugih autorki, kao što je, na primer, Mirjana Stefanović koja se osećala kao izgnanica pod režimom Slobodana Miloševića. Jozefina Dautbegović, pesnikinja velike snage i produhovljene lepote, i sama “unutrašnji” emigrant, istražuje bezdomnost kao posledicu rata, te strategije preživljavanja u svetu napućenom posrnutim ljudskim bićima.

288

Još jedna važna tačka na ovoj zamišljenoj mapi jeste roman *Put u Birobidžan* autorke Judite Šalgo, manjinske književnice u smislu u kom su termin koristili Deleuze i Guattari. U skladu s tim, ona nije pripadnica nacionalne manjine, već je književnica koja *krade jezik iz kolenke* i piše autentično *žensko pismo*, knjigu o ženama, egzilu i telu, u kojoj su žene prepuštene svojim telima kao jedinom utočištu od mehanizama muške moći (uključujući i psihoanalizu, kao i druge ideologije).

Daša Drndić je sledeća manjinska književnica u delezovskom smislu, kao unutrašnja, a neko vreme i kao doslovna emigrantkinja. Ona koristi razne verzije zajedničkog srpskohrvatskog jezika da podrije novouspostavljene podele. Dok je Rada Iveković u osamdesetima podrivala podele u srpskohrvatskom jeziku namerno mešajući srpsku i hrvatsku varijantu, Drndić “krade jezik” tako što u veštački pročišćenu hrvatsku jezičku normu neprekidno ubrizgava refleksije na druge jezičke mogućnosti iz šireg srpskohrvatskog okvira.

Za razliku od Šalgo i Drndić, Ildiko Lovas jeste pripadnica manjinske zajednice, čiji je maternji jezik mađarski. Domaća publika njena dela može da čita

8 O ulozi književnosti u stvaranju atmosfere u kojoj je rat postao moguć, vidi Ilić 2011.

9 Biljana Jovanović bila je prva književnica koja je otvoreno pisala o lezbejstvu u svom romanu *Psi i ostali* (1980).

mahom samo u prevodu. Na ovoj zamišljenoj karti postjugoslovenskog transnacionalnog ženskog književnog stvaralaštva, njena pozicija je posebno zanimljiva jer ona jasno problematizuje nekoliko granica, od jezičkih, preko geografskih, do granica između dva nacionalna književna kanona. U delima Ildiko Lovas, jugoslovensko iskustvo je bitan element za njeno smeštanje u postjugoslovenski kontekst, što je važno i za njeno pozicioniranje u mađarskom kontekstu.

Ako se vratimo na različite modele transnacionalne književnosti iz ovog teksta, postaje očigledno da u pokušaju da se dâ obuhvatni prikaz postjugoslovenske književne produkcije, više centralnih kategorija iz transnacionalne teorije može biti od koristi. Jasno je i da se te različite kategorije preklapaju i da se ponuđeni modeli ne mogu iskoristiti u svom “čistom” obliku. Primeri Iveković, Jovanović, Krese i Lazić lako se mogu shvatiti kao slučajevi manjinskog transnacionalizma, ili kao primer za egzilantsku paranacionalnu zajednicu. Književnice kao što su Drndić i Šalgo zahtevaju reinterpretaciju pojma egzila u transnacionalnoj perspektivi, jer pokazuju da se ideja domovine, koja obično ide u paru sa idejom stabilnog identiteta i osećanjem pripadanja, može uspešno podriti iznutra.

S druge strane, Dubravka Ugrešić može se videti kao jasan primer postjugoslovenske egzilantske književnice. Njeno delo bi lako moglo da bude još jedna polazna tačka za alternativnu istoriju ženskog književnog stvaralaštva, i jugoslovenskog i postjugoslovenskog. Njen prvi roman *Štefica Cvek u raljama života* (1984.) stoji na početku rodno svesne ženske književnosti u Jugoslaviji. Njeni eseji iz ranih devedesetih, o nastanku nacionalizma, kasnije objavljeni u zbirci *Kultura laži* (1996), mogu se uzeti kao jedna od početnih tačaka postjugoslovenske ženske književnosti kao društveno i politički angažovanog pisanja. Ti eseji s početka devedesetih bili su razlog za politički progon Dubravke Ugrešić, pored ostalog i u kampanji protiv “hrvatskih veštica” (među kojima se i ona našla), što pokazuje koliko su društvene promene iz tog vremena bile duboko rodno obeležene. Pored toga što su ih optuživali za jugonostalgiju, “hrvatske veštice” su bile izložene progonu i zbog svoje rodne osvešćenosti i samostalnosti.¹⁰

Mnogo je razloga za to da Dubravku Ugrešić posmatramo kao egzilantsku transnacionalnu književnicu. Ona je svojom voljom otišla u egzil 1992. godine, i konačno se skrasila u Amsterdamu. Odbila je da prigrli bilo koji identitet, osim svog profesionalnog identiteta. Sistematski je kritikovala i dekonstruisala svaku koncepciju pripadanja, bilo naciji, domovini ili idealizovanoj kategoriji “ognjišta”. Ona je znanstvenica koja zagovara transnacionalnu književnost kao mogući odgovor na jed-

¹⁰ O slučaju “hrvatskih veštica”, vidi Williams 2013.

nostavnu činjenicu da postoje migranti koji pišu književnost (kategorija u kojoj vidi i sebe) a ne uklapaju se u dominantne interpretativne okvire nacionalnih književnosti.

Ako se sada vratimo na Wachtelov esej s početka ovog teksta, u kome on za Danila Kiša kaže da je reprezentativni jugoslovenski književnik, po analogiji bismo mogli reći da je Dubravka Ugrešić reprezentativna postjugoslovenska književnica. Kada to kažem, ne mislim da time oduzmem njoj ili bilo kom drugom postjugoslovenskom književniku mogućnost da budu s dobrim razlogom svrstani i u druge kategorije. Kao svaka klasifikacija, "postjugoslovensko" je samo objasnidbena alatka, premda, mislim, veoma potrebna, koja nam pomaže da bolje razumemo neke važne književne pojave.

LITERATURA

- Crnković, Gordana P. 2012. *Post-Yugoslav Literature and Film: Fires, Foundations, Flourishes*. New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 1986 (c1975). *Kafka: Toward a Minor Literature*. Prevela Dana Polan. University of Minnesota Press.
- 290 Denegri, Ješa. 2007. "Unutar ili izvan 'socijalističkog modernizma'? radikalni stavovi na jugoslovenskoj umetničkoj Sceni 1950-1970", u *Šezdesete/The Sixties*. Prir. Irena Lukšić. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, str. 47-68.
- Dragović-Soso, Jasna. 2003. 'Intellectuals and the Collapse of Yugoslavia: The End of the Yugoslav Writers' Union'. U *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea 1918-1992*. Prir. Dejan Djokić. London: Hurst & Company, str. 268-285.
- Flaker, Aleksandar. 1976. *Proza u trapecima*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Ilić, Dejan. 2011. *Tranziciona pravda i tumačenje književnosti: srpski primer*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Iveković, Rada, Biljana Jovanović, Maruša Krese, i Radmila Lazić. 1994. *Vjetar ide na jug i obrće se na sjever/Veter gre, proti poldnevu in se obrača proti polnoči*. Beograd: Radio B92 (Nemački prevod: *Briefe von Frauen über Krieg und Nationalismus* Frankfurt a/M.-Berlin: Edition Suhrkamp, 1993.)
- Jovanović, Biljana, 1980. *Psi i ostali*. Beograd: Prosveta.
- Jeremić, Ljubiša. 1978. *Proza novog stila*. Beograd: Prosveta.
- Lionnet, Françoise i Shu-Mei Shih. 2005. 'Introduction: Thinking through the Minor, Transnationally'. U Lionnet, Françoise i Shu-Mei Shih (prir.). *Minor Transnationalism*. Durham and London.
- Lukić, Jasmina. 2013. 'The Transnational Turn, Comparative Literature and the Ethics of Solidarity: Engendering Transnational Literature', u *Between History and Personal Narrative: East European Women's Stories of Migration in the New Millennium*, prir. Maria-Sabina Draga Alexandru, Madalina Nicolaescu i Helen Smith, Wien: LIT Verlag, str. 33-

52. (U prevodu: "Transnacionalni obrt, komparativna književnost i etika solidarnosti: transnacionalna književnost iz rodnog ugla", Reč br. 84/30, str. 359-374).
- Lukić, Jasmina. 2009. "Autobiography and Quasi-Autobiography in Post-Yugoslav Literature", u *The Genres of Post-Conflict Testimonies*, prir. Christina Demaria i Macdonald Daly, Studies in Post-Conflict Cultures 6, Nottingham: CCCP, str. 197-216.
- Lukić, Sveta. 1972. *Contemporary Yugoslav Literature: a sociopolitical approach*. Ed. by Gertrude Joch Robinson. Prevela Pola Triandis. Urbana: University of Illinois Press.
- Moretti, Franco. 2000. "Conjectures on World Literature." *New Left Review*. 1 (Jan.-Feb.).
- Petrović, Svetozar. 2003 (1969). *Priroda kritike*. Beograd: Samizdat B92.
- Postnikov, Boris. 2012. *Postjugoslavenska književnost?* Zagreb: Sandorf.
- Seyhan, Azade. 2001. *Writing Outside the Nation*. Princeton and Oxford
- Thomsen, Mads Rosendahl. 2008. *Mapping World Literature: International Canonization and Transnational Literature*. New York: Continuum.
- Ugrešić, Dubravka. 1984. *Štefica Cvek u raljama života*. Zagreb Grafički zavod Hrvatske.
- Ugrešić, Dubravka. 1996. *Kultura laži*. Zagreb: Arkzin.
- Visković, Velimir. 1983. *Mlada proza*, Zagreb: Znanje, str. 106-120.
- Visković, Velimir. 2001. *Krležološki fragmenti: Krleža između umjetnosti i ideologije*. Zagreb: Konzor.
- Wachtel, Andrew. 2006. 'The Legacy of Danilo Kiš in Post-Yugoslav Literature'. *Slavic and East European Journal*, Vol. 50, No. 1, str. 135-149. 291
- Williams, David. 2013. *Writing Postcommunism: Towards a Literature of the East European Ruins*. New York: Palgrave.
- Zlatar, Andrea. 2004. *Tekst, tijelo, trauma: ogledi o suvremenoj ženskoj književnosti*. Zagreb Naklada Ljevak.

PROTOJEREJIČNA PRIČA

NENAD VELIČKOVIĆ

Pitanje standarda naučnog mišljenja u našoj akademskoj interpretativnoj zajednici potrebno je postaviti iz razloga *unutrašnjih* i *vanjskih*; unutrašnji bi se odnosili na metode i procedure, a vanjski na društvenu korist od akademskih čitanja književnih tekstova. Oba su neraskidivo povezana, na način da ispunjena svrha ovjerava smislenost posla, u jednom smjeru, a u drugom da stroge naučne metode i procedure garantuju kvalitet rezultata.

Iako se rasprava o svrsi akademskog čitanja književnosti rijetko pokreće, jer se uglavnom prije odbaci kao davno završena, u smislu da je koncept “korisnosti” prevaziđen i prizeman, ona bi sigurno u sebe uključila teme poput uloge književnosti u čuvanju i modifikovanju kolektivnog pamćenja, njenog mjesta i funkcije unutar nacionalne kulturne baštine, ciljeva (najčešće skrivenih) njene upotrebe u obrazovanju, ili njenog ideološko-propagandnog potencijala u polju političke borbe.

U vezi sa standardima naučnog mišljenja sve nabrojano može predstavljati znatnu teškoću, jer u praksi potkopava neophodnu objektivnost i dopušta iracionalno zaključivanje. Zbog toga se na izbjegavanje *prizemne* rasprave o društvenoj korisnosti akademskog čitanja književnosti može gledati i kao na prikrivanje lične koristi koju to (ne)čitanje donosi akademskim radnicima.

U redovima koji slijede analiziraću dva teksta iz gore opisane mase, objavljena u međunarodnom naučnom zborniku, ovjerena dakle ugledom univerziteta u Grazu i Banjaluci. Riječ je o dva rada profesorice Univerziteta u Novom Sadu Olivere Radulović,

objavljena u zborniku *Ćopićev projekat*,¹ koja oba tematizuju pripovijetke Branka Ćopića. Ovaj izbor nije slučajan: motivisan je činjenicom da je opus Branka Ćopića izuzetno zanimljiv upravo zbog konteksta u kojem je nastajao i potrebe da se prevrednuje u promijenjenom kulturno-ideološkim polju. Visoko tiražni i popularni pisac, učesnik NOB-a i unutrašnji disident zbog svojih satiričkih tekstova, dječiji i lektirni pisac i autor romana po kojima su snimani filmovi, Ćopić je figura čiji se opus čini i nudi kao nepresušno vrelo tema za akademska napredovanja i stručna usavršavanja. Budući da je prof. Radulović angažovana na oba plana, kao fakultetska profesorica i predavačica na stručnim usavršavanjima nastavnika, a osim toga još i kao autorica školskih čitanki i metodičkih priručnika, a da je u navedenom zborniku zastupljena čak sa tri rada, izbor njenih tekstova, s obzirom na uticaj koji ostvaruju, čini mi se opravdanim. U vezi s njenim radovima o pripovijetkama Branka Ćopića pokušaću odgovoriti na tri pitanja:

- a. Šta se o Ćopićevim pripovijetkama novo i važno u tim tekstovima otkriva?
- b. Kojim naučnim aparatom se dolazi do zaključaka?
- c. Šta je svrha tog i takvog čitanja Ćopića?

294 Pretpostavljam da odgovori mogu biti koristan doprinos raspravi o standardima naučnog mišljenja u aktuelnim akademskim čitanjima književnih tekstova.



U prvom od dva odabrana teksta – “Biblijski aspekti Božijih ljudi u pripovetkama Branka Ćopića” (2012: III) – u zaključku, profesorica Radulović konstatuje:

“Arhetipski pristup pripovetkama Branka Ćopića ide u prilog afirmaciji čitalaca koji ne pamte konkretno delo, već utiske koji prate čitanje, budući da ono podrazumeva identifikaciju koju podstiče plemenitost i jednostavnost njegovih likova, veliki emotivni naboj teksta i tradicijski kontekst sa kojim je povezan. Stoga je svaka komunikacija s njegovim pripovetkama praćena uplivom emocija jer čitajući pokušavamo da pored dela razumemo sebe. A Ćopićeve priče su prava poezija, muzika jednog detinjstva, sećanje čiste duše koja stvara davno izgubljen svet. Savremena teorija teksta ide u prilog rece-pijentu jer čitanje izjednačava sa pisanjem računajući na njegove kreativne

¹ Tošović, Branko, ur. (2012) *Poetika, stilistika i lingvistika pripovijedanja Branka Ćopića*; (2013) *Lirski doživljaj svijeta u Ćopićevim djelima*; (2014) *Ćopićevsko modelovanje realnosti kroz humor i satiru*, Banja Luka: Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske, Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität

potencijale i analitičke kompetencije. Tu se kriju razlozi sve bolje recepcije Ćopićevih pripovedaka kako na univerzitetu tako i u školi koja se bori za svoje čitaoce.” (2012: 119)

Stil ovog zaključka (u naučnom radu) impresionistički je, a sam zaključak netačan – jer nisu sve, čak nisu ni mnoge Ćopićeve priče *muzika* i *sećanje čiste duše*. Autorica najprije promovise kreativnog i kompetentnog čitaoca, od kojeg očekuje da se ne bavi toliko tekstem koliko svojim emotivnim utiscima povodom teksta, utiscima koji opet zavise od sposobnosti da se prepozna tradicijski koncept.

Za takav postupak ona nalazi teorijsku podršku kod Hirša (*Načela tumačenja*), ali tako da ga citira nekorektno i izvrcući njegov koncept naopačke. Njeno citiranje

“Stoga, u meri u kojoj različita tumačenja iznose na videlo različite strane tekstualnog značenja, trebalo bi da je raznovrsnost tumačenja dobro došla; sva ona doprinose razumevanju. Što se više tumačenja zna, to će razumevanje biti potpunije (Hirš 1983: 149).” (2012: 111)

ostavlja utisak da Hirš tvrdi što je napisano, a uistinu on upravo to u poglavlju pod nazivom “Vavilonska kula tumačenja” pobija. Već u narednoj rečenici kaže da ovo što je gore naveo kao protivnički odgovor na njegovu teoriju tumačenja nije u *svakom pogledu neprikladan odgovor*, odnosno nije onda kada pravi razliku između *kompatibilnih* i *nekompatibilnih tumačenja*. Dalje on upozorava na štetnost brkanja veštine razumevanja i veštine tumačenja, pri čemu ova druga nužno sledi prvu. Olivera Radulović uzima, dakle, odbačeni argument iz Hrišove knjige (ne reaktualizirajući ga) kao da je njegov, sakriva se iza njega i onda zagovara (i dalje demonstrira) tumačenje bez razumijevanja. 295

Na sličan način *prečitava* i Eka:

“Nema teksta koji bi se mogao tumačiti na osnovu utopije o nekakvom autorizovanom, definitivnom, originalnom i konačnom smislu. Jezik uvek kazuje nešto više od onoga što je njegov nedostupni, doslovni smisao, koji je izgubljen na samom početku odašiljanja teksta. *Tekst lebdi u praznini potencijalno beskonačnog prostora mogućih tumačenja* (Eko, 2001: 6).” (2012: 112, naglasila O.R.)

Naglašena rečenica prebačena je iza prethodne, iako joj u originalu prethodi, i nije navedena cijela. U originalu to izgleda ovako:

“Ove savremene teorije indirektno prigovaraju Vilkinsu da jedan tekst, kada se jednom odvoji od svog pošiljaoca (kao i od njegove intencije) i od konkretnih okolnosti u kojima je poslan (a time i od svog intendiranog referenta), lebdi (da tako kažemo) u praznini jednog potencijalno beskonačnog prostora mogućih tumačenja. Otuda nema teksta koji bi se mogao tumačiti na osnovu utopije o nekakvom autorizovanom, definitivnom, originalnom i konačnom smislu. Jezik uvek kazuje nešto više od onog što jeste njegov nedostupni doslovni smisao, koji je izgubljen još na samom početku odašiljanja teksta.” (Eko, 2001: 6)

Vilkins je filozof, jedan od osnivača Kraljevskog društva, biskup i inovator, čijom pričom Eko započinje svoju knjigu. Priča opisuje divljenje nepismenih koloniziranih ljudi upotrebi i mogućnostima pisma, i bilježi anegdotu o urođeniku koji je poslan s korpom voća i ceduljom da je u korpi 30 smokava, koje on usput pojede. Kad ga primatelji upitaju gdje su smokve, on se čudi papiru koji ga prokazuje. Kad drugi put ponovo obavlja isti zadatak, on prije nego će navaliti na smokve cedulju sakrije pod kamen, da ona *ne vidi* šta on radi. I opet se čudi kad papir otkrije njegov postupak.

296 Eko iz ove anegdote ulazi u pobijanje onih savremenih teorija koje radikalno osporavaju mogućnost da tekst posreduje smisao.

Profesorica Radulović i ovdje pokazuje da ili nije u stanju da razumije strategije teorijskih argumentacija ili da svjesno i manipulativno izvrće složene teorijske koncepte u njihove banalizovane suprotnosti. Da bi, nakon citiranja četiri i po rečenice iz dvije knjige od ukupno 650 stranica konstatovala:

“Imajući na umu navedene teorijske postavke u kojima se saglašavaju dva najznačajnija naučnika dvadesetog veka koja se bave tumačenjem teksta, valja konstatovati da je došlo vreme povratka onim delima iz književne tradicije koja imaju otvorenu strukturu jer strategija takvog teksta navodi čitaoca da ga neprekidno zapitkuje. Takva je *Bašta sljezove boje* Branka Ćopića.” (2012: 112)

Zašto valja konstatovati da je *došlo vreme*; zašto je *Bašta sljezove boje* otvorena struktura; kako tekst navodi čitaoca na *zapitkivanje* i na kakvo *zapitkivanje* – to ostaje misterija. Ovdje neka ostane zabilježeno, kao odlika metoda, infantilno pojačavanje argumenta: *dva najznačajnija naučnika dvadesetog veka* (sic!).

U nastavku autorica cijelo jedno poglavlje rada posvećuje objašnjavanju sintagme *božji ljudi*, upućujući čitaoca na knjigu *Jurodive Hrista radi u svetu bez Boga*, ne obrazlažući relevantnost tog izbora. Objašnjenje stoga ostaje u domenu nekritičke

fascinacije temom, ponavljajući tezu jednog od autora iz navedene knjige, Georgija Fedotova, da *ludilo i mentalni defekti nisu prepreka za svetiteljstvo*, da mogu da postoje uporedo sa *duhom milosrđa i čistotom srca* (2012: 113), zaključivši:

“Rečju: Bog uzima obličje sluge da pokaže da je bogat onaj koji je telesno bogatstvo zamenio duševnim, koji je zemaljsko dobro zamenio nebeskim blagodatima.” (2012: 113)

Glavni dio rada, o božjacima u *Bašti sljezove boje*, počinje konstatacijom:

“Branko Ćopić u *Bašti sljezove boje*, delu pripovedačkog zrenja, gradi likove dovodeći ih u krug odabranih hrišćana: siromašnih duhom, pravednih, milosrdnih, krotkih, čistih srcem, paćenika, pravdoljubaca i mirotvoraca. Ove pripovetke su samo naizgled jednostavne i jednoznačne, njih podupire biblijska podloga koja ih poentira i tipologija biblijskih ličnosti u koju se, premda individualizovane do ekscentričnosti, uklapaju.” (2012: 114)

Umberto Eko, međutim, u nastavku njegovog citiranog dijela parodira upravo ovakav način učitavanja smisla u tekst.

297

Teza da Ćopić *gradi likove dovodeći ih u krug odabranih hrišćana* nije u postavci Olivera Radulović održiva, iz najmanje dva razloga. Prvo, ne znamo kojih i po čemu odabranih, ni kojih likova ni kojih hrišćana, a drugo, znamo da se za veliki broj likova iz zbirke to ne može reći. Olivera Radulović pominje ih svega po nekoliko (djed Rade, Petrak, brat Sava, iz *Bašte* i Isus, prorok Ilija, Avram, Kain, iz Biblije), a od priča referiše se samo na pet (“Rade s Brdara”, “Pohod na Mjesec”, “Mlin potočar”, “Sveti Rade Lopovski”, “Sljepi konj”). Zahvaljujući tome cijeli rad ostaje na nivou kompilacije različitih tema, povezanih samo mutnom idejom da bi se Ćopićeva zbirka mogla povezati sa Biblijom. Naravno, zbirka svedena samo na prvi ciklus.²

2 U tekstu “Zatočnik u *Bašti sljezove boje*. Previđanje satire u Ćopićevom opusu: dekontekstualizacija kao strategija revizionizma”, pisanom za zbornik s konferencije Satira i komika u bosanskoj, crnogorskoj, hrvatskoj i srpskoj književnosti (Graz 2016), ukazao sam na tendenciju tumača da iz pomenute Ćopićeve zbirke isključuju drugi dio – “Dane crvenog sljeza”, s ciljem da *kidajući bitne kompozicione veze između motiva koji se ponavljaju, učitavaju idejne aspekte (nacionalizam i patrijarhalnost) koje Zbirka nema*.

Slične *standarde* profesorica Radulović zadržava i u drugom radu iz trotomnog *Ćopićevog projekta*. U sažetku rada na početku teksta “Duša kao lirski simbol (mek, setna, detinjasta, dečaka, blagorodna i ranjiva)” izjavljuje:

298 “Naučno istraživanje s temom ‘Duša kao lirski simbol (mek, setna, detinjasta, dečaka, blagorodna i ranjiva)’ bavi se genezom ovog simbola u Ćopićevim zbirkama pripovedaka: *Pod Grmečom* (1938), *Doživljaji Nikolettine Bursaća* (1955) i *Bašta sljezove boje* (1970). Naša polazna postavka jeste da naznačeni lirski simbol u funkciji lajtmotiva vodi hrišćanskoj ideji da je duša božanska iskra u čoveku, njen besmrtni deo koji ga odlikuje kao individualnost. Otuđa se naročita pažnja poklanja duševnim likovima i udelu lirske simbolike u njihovoj karakterizaciji. Cilj rada je da analitički osmisli navedenu postavku i pokaže da se osobena duševnost i lirska senzibilnost Ćopićevih junaka javljaju kako u ranoj pripovedačkoj fazi tako i u zreloj fazi stvaralaštva. Rad ukazuje i na to da se duša u hrišćanskoj ikonografiji predstavlja obličjem golubice i uspostavlja veza sa simbolom golubijeg srca i njegovom metafizičkom poentom. Zaključak istraživanja svodi se na analitički ostvarenu tvrdnju da se preko lirskih simbola duše i srca postiže sugestivna impresivnost, otkriva modernost interpretiranih pripovedaka i naglašava neponovljivi humanizam koji je u Ćopićevoj prozi protivteža surovim okolnostima života.” (2013: 289)

Sažetak je na više mjesta nejasan. *Naučno istraživanje* podrazumijevalo bi poštovanje naučnih principa i primjenu određene metodologije, između ostalog teorijsko ili konceptualno utemeljenje, definisanje ključnih pojmova i termina, neselektivno i temeljito proučavanje građe, iscrpnu i preciznu analizu i logički tačno zaključivanje, čega uglavnom u njenom radu nema. Tako da ostaje otvoreno pitanje po čemu ona svoje čitanje Ćopića smatra *naučnim*, i po čemu *istraživanjem*.

Već prva sintagma – duša kao lirski simbol – nejasna je: šta je *duša*, pod kojim uslovima je ona *simbol*, za koga; kako se došlo do skupa njenih karakteristika (*meka, setna, detinjasta, dečaka, blagorodna i ranjiva*)? To bi, ukoliko prihvatimo da se odnosi na Ćopićevo djelo (tj. da se to u zborniku o Ćopiću podrazumijeva) značilo da autorica zaključak unaprijed uzima kao polazište. Na to ukazuje i sintaksa: istraživanje s temom duša kao simbol bavi se genezom (tog) simbola (sic!).

Htjelo se reći da se istraživanje bavi genezom simbola duše u Ćopićevim pričama iz tri perioda?

Tada bi bilo jasnije da se simbol duše, kao ključna sintagma, mora teorijski elaborirati. Što se u radu nigdje ne čini, pa se na toj nedefinisanoj sintagmi gradi hipoteza – da “naznačeni lirski simbol u funkciji lajtmotiva vodi hrišćanskoj ideji da je duša božanska iskra u čoveku, njen besmrtni deo koji ga odlikuje kao individualnost”.

(I opet, sintaksa: šta je čemu *besmrtni deo*; duša iskri, duša ideji, ideja duši, ideja iskri? Ili je trebalo tu da stoji *njegov*, u smislu da je duša, kao božanska iskra, njegov/čovekov besmrtni deo?)

Tvrdi se, dakle, da jedan simbol kao lajtmotiv vodi jednoj ideji. To je književno relevantna tvrdnja; moguće je da lajtmotiv u kompoziciji nedvosmisleno ukazuje, upućuje na ideju teksta, da sugerise njenu jednoznačnost. To je također i legitiman umjetnički postupak. Autorica, međutim, ovu tvrdnju, koju također treba dokazati, povezuje sa još jednom: da je Ćopićeva ideja hrišćanska ideja, tj. da Ćopić koristeći se simbolom duše kao lajtmotivom cijelog svog života, od 1938. do 1970. propovijeda hrišćansku ideju besmrtnosti duše kao božanske iskre u čovjeku koja odlikuje njegovu individualnost.

To je hrabra teza, s obzirom na opštepoznat Ćopićev socijalni i idejni angažman, u komunističkoj partiji, narodnooslobodilačkom pokretu i socijalističkoj jugoslavenskoj državi. Kako će je autorica dokazati?

Prvi dio rada, pod međunaslovom “I. Uvod” autorica počinje rečenicom:

“Branko Ćopić je izrazit regionalista koji je tematski i problemski vezan za život ljudi na Grmeču i Podgrmečju. Naslednik je Petra Kočića, velikog pripovedača iz Bosanske Krajine, sa kojim ga veže ljubav prema svom narodu, njegovom jeziku i prostoru gde živi. Ćopić u književnost ulazi četrdesetih godina 20. veka, u vreme koje se u istoriji srpske književnosti naziva *zlatnim vekom pripovetke*. Zapravo, ova je prozna vrsta, kako smatra J. Skerlić, nacionalni rod srpske književnosti uopšte jer prihvata razne oblike narativne usmenosti koji postaju literarna osnova od koje polaze naši pripovedači.” (2013: 289)

Ovaj i ovakav *uvod* je uopšten, neodređen. Ne znamo, npr. ko je zaključio da se četrdesete godine dvadesetog veka smatraju *zlatnim vekom pripovetke*, niti gdje je Skerlić rekao da je *pripovijetka nacionalni rod srpske književnosti*. Pri tome, nije objašnjeno ni zašto bi se Skerlićeva ocjena izrečena početkom vijeka u Srbiji trebala bezuslovno prihvatiti kao tačna za jugoslavenski kontekst pola vijeka kasnije. Očita je tendencija, već u prvim rečenicama, da se Ćopić čita kao nacionalni pisac, u regionalnom i nacionalnom okviru. Poteže se, u to ime, porijeklo, sličnost po mjestu rođenja sa

Kočićem.³ Iako se neke poetičke veze mogu pratiti (liriziam, humor, anegdotalnost, seoska tematika, variranje motiva usmene tradicije, pa i samo stavljanje književosti u službu političkog angažmana), razlike koje su proizvod različitih političkih okolnosti na koje se referiraju, i različitih ideoloških polazišta ova dva autora, ne dopuštaju ovako olako i površno *regionaliziranje* Ćopića. U nedostatku vremena ili volje da činjenično (*analitički*) utemelji svoju tvrdnju, autorica poseže za argumentom iz arsenala nacionalističke retorike: ljubav prema narodu, jeziku i tlu nalazi svoj izraz u vezivanju za prethodnike, Kočića, Stankovića i Ćipika, po osnovu lirizma u prozi, kojeg karakterišu “naizgled beznačajni događaji i stanja likova” koji “vode snažnoj lirskoj poenti i mudrosnom zaključku” (2013: 290).⁴

U odjeljku pod međunaslovom “2. Analiza”, autorica se poduhvata napora da definiše jedan od ključnih pojmova iz naslova svog rada:

300 “Kada govorimo o duši,⁵ kao lirskom simbolu u Ćopićevoj prozi, posebno u prvim zbirkama pripovedaka, koje su bliske hrišćanskoj tradiciji, važno je uočiti značenje i genezu ovog pojma budući da je pisac u njima otkrivao kako paganskog tako i hrišćanskog čoveka u jednom telu i duši sa svim njegovim protivurečnostima, čime je čuvao osoben mentalitet svoga naroda. Duša (duh, disanje, duvanje) specifičan je činilac ljudskog bića i jedinstven formirajući princip čovekove ličnosti. Duša kao *entelehija tela*, suštinski i razumni deo, daje individualni i lični oblik ljudskom biću po kome se ono razlikuje od boga i drugih ljudi čineći čoveka slobodnim, osobenim i besmrtnim.” (2013: 291-292)

Komplikovana sintaksa prve rečenice sadrži nekoliko tvrdnji:

- a. važno je uočiti genezu i značenje pojma duše u prvim zbirkama;
- b. Ćopić je u prvim zbirkama otkrio paganskog i hrišćanskog čoveka u jednom telu i duši (sa svim njegovim protivurečnostima);

3 Izvore ovoj tezi, ali i naslovu teksta, moguće je prepoznati u predgovoru Dragoslava Mihajlovića prvom izdanju *Bašte sljezove boje*. (Vidi Marjanović, 1985: 195.)

4 Istina, u nastavku će reći i da je “nesumnjiva srodnost Ćopićevih pripovedaka sa Čehovljevim novelama” bazirajući tu srodnost na srodnosti “*osmeha kroz suze* njihovih hiperzenzibilnih likova”.

5 U fusnoti, uz riječ duša, autorica daje objašnjenje, bez navođenja izvora: “Reč *duša* ima sledeća osnovna značenja: 1. označava duhovni život čoveka sa njegovim psihičkim manifestacijama: svest, emocije, osećanja; 2. skup karakternih urođenih osobina, crta neke ličnosti” (2013: 291).

c. Ćopić je čuvao osoben mentalitet naroda (otkrivajući paganskog i hrišćanskog čoveka u prvim zbirkama).

Nijednu od ovih tvrdnji u nastavku rada autorica ne dokazuje; ne bavi se *genezom* pojma; ne bavi se *prvim zbirkama*, nego zbirkama iz tri različita perioda Ćopićevog stvaranja tokom 30 godina; ne objašnjava kako književnik (Ćopić, ili bilo koji drugi, ili književnost uopšte!) *čuva mentalitet naroda*.

Sljedeće dvije rečenice su parafraze odrednice *duša* u Rečniku pravoslavne teologije, protojereja Jovana Brije,⁶ na čije djelo upućuje, ali koje u bibliografiji ne navodi. Zamijenivši *drugih stvorenja* sa *drugih ljudi*, autorica završava u nonsensu: ljudsko biće se razlikuje od drugih ljudi (ljudskih bića) po tome što je ono slobodno, osobeno i besmrtno jer ima dušu koja mu daje individualni i lični oblik, koju prema tome drugi ljudi nemaju. Ili je svi imaju, ali onda su po tome svi slični, a ne različiti.

Ali sve skupa je ovo diskurs koji izvana ulazi u čitanje Ćopića a da se nigdje i nikako ne obrazlaže zašto je upravo *protojerejski* pristup Ćopiću opravdan.

U nastavku autorica analizira pripovijetku "Dve usamljene ruke" (originalni naslov je "Dvije usamljene ruke"!), za koju bez ikakvog obrazloženja tvrdi da je "jedna od najsugestivnijih i idejno nosećih pripovedaka Ćopićeve zbirke *Pod Grmečom*". Ona u svom tumačenju priče potencira "unutrašnju, duševnu lepotu" junakinje, seoske učiteljice Antonije Garić koja je (pored svog posla još i liječeći seljane i previjajući ozlijeđene) "ozarila okolinu shodno hrišćanskoj predstavi da je ljudsko telo odeća duše. Prema učenju pravoslavnih teologa, **duša je eterično, fino, lebdeće telo, uz dušu su sile uma, srca i sva čula** (Brjančaninov, 2005: 122)" (2013: 292, podebljala O.R.).

301

Prepričavajući priču nespretno, u perfektu, autorica pogrešno citira ključnu rečenicu koju izgovara seljak, nakon što učiteljica bezuspješno pokuša da

6 *Duša je entelehija tela, suštinski i razumni deo, koji daje individualni i lični oblik ljudskome biću, po kojem se ono razlikuje kako od Boga tako i od drugih stvorenja* (http://verujem.org/pdf/jovan_brija_recnik_pravoslavne_teologije.pdf). I dalje, Olivera Radulović: "Duša prema hrišćanskom učenju nema preegzistenciju niti je sastavljena od materije kao telo. Stvorena je božanskim nadahnućem kroz životodavno udahnjivanje. Rečju, duša je formirajući princip koji individualizuje ljudsku prirodu i približava je uzoru prema kom je stvorena" (2013: 292). Uporedi: "Dušu daje Bog kroz životodavno udahnjivanje, zajedno sa telom, u času začeca, tako da se ljudsko biće pojavljuje na svetu kao psihosomatsko jedinstvo. [...] Duša je formirajući princip koji individuališe ljudsku prirodu u jednom subjektu; stoga se duše Adamovih potomaka ne sadrže u Adamovoj duši" (Brija, isto).

mu pomogne izvući zapregu iz blata: “E, gospojice, šta su ovdje te dvije tvoje ruke... Malo su ovdje dvije ruke, malo i premalo.”

Rečenicu seljak izgovara nakon što se “kape zabačene na potiljak” okrenuo učiteljici i sagledao “njezine ruke uduprete o direk na kolima (bijelile su se sablasano u mraku i čudno odudarale od svega unaokolo)” i “sa sažaljivim osmijehom zaklimao neveselo glavom” (1985: 43).

U konstrukciji kojom Ćopića gura u pravoslavlje, autorica *malo su ovdje dvije ruke* prevodi u *malo su ovdje dvije ruke* (2013: 293).

Nije dakle težište kod Ćopića na nemoćnim rukama, nego na surovom podneblju. Ono je takvo ne samo jer je priroda surova, nego i zato što su ljudi siromašni i neuki. Sve Ćopićeve rane zbirke imaju izraženu socijalnu tendenciju, a religija (pravoslavlje) tu igra sporednu ulogu, ako već nije izričito okrivljena i sama za ekonomsku i duhovnu zaostalost ljudi. Dvije učiteljicine ruke su malo jer ona nije školovana da realno stanje promijeni, a njen je dobrodušni altruizam sam po sebi nedovoljan.

Autorica olako preko svega toga prelazi i netačno tvrdi da:

302 “Ćopićeva novela *Dve usamljene ruke* poentirana je biblijskim arhetipom lađe na uzburkanom moru i egzistencijalnom situacijom *iščekivanja čuda* koje osmišljava patnju. Arhetipske asocijacije su izazvane opisom crkvice Svetog Nikole Čudotvorca i ikone na kojoj svetitelj spasava lađe koje potapa bura a selo i ljudi vraćeni u biblijsku prošlost *smešteni* na ikonu.” (2013: 293)

Priča nije poentirana opisom crkvice, nego opisom krvavih zavoja, koje je učiteljica donijela da opere, nakon što je ranije bila previla još jednog ozlijeđenog seljaka:

“‘Malo su ovdje dvije ruke, malo i premalo’ – drhtao je negdje zakopan u tmini taj turobni brodolomnički uzdah, i kao podsjećena tom krvavom tvrdom životnom istinom ona s bolnim srcem spusti glavu u ruke: oh, da su sad tu s njom mnogo, mnogo, bezbroj snažnih neumornih ljudskih ruku koje lome nevolju i zidaju svjetliji ljudski život!

Ali tih dobrih ruku nije bilo. Pred njom na podu crnili su se samo krvavi zavoji jednog od hiljadu podgrmečkih seljaka.” (1985: 45)

Iako citira i neka junakinjina razmišljanja iz registra koji će u narednoj knjizi preuzeti Ćopićev Nasradin hodža, autorica propušta da ukaže na tu intertekstualnu vezu. Što je razumljivo, jer bi njeno nastojanje da *upravlja* Ćopića preko lika musliman-

skog hodže dobilo karikaturalne crte. Ovdje je potrebno primijetiti da tumačenje putem intertekstualnih veza koje se otvaraju naoko asocijativno i proizvoljno, a u stvari *sračunato* selektivno, jeste metod učitavanja smisla koji odgovara ciljevima i ideologiji tumača. Taj metod može se prepoznati upravo po tome da *frizira* citate i falsifikuje činjenice (npr. kaže da je poenta ono što nije, ili motivaciju likova rekonstruiše iz svojih potreba a ne iz njihovog karaktera i djelovanja u datim situacijama).

Na isti način pristupiće autorica pričama “Veliki Roždanik Mališe Serdara”, “Otac siromašne dječice”, “Staro duboko korijenje” i “Razgovor s Bogom”.

Mališa Serdar, zaključuje ona, doživljava *neku vrstu epifanije* nakon što spozna da narodu treba Roždenik koji će proricati *sveopštu propast i apokalipsu*. Koju vrstu tačno ne kaže, jer dokaza u navedenom citatu nema. Čopićevom junaku ne ukazuje se Bog. Njegova duša raste i ispunjava prostor božije zvjezdane noći dok izgovara da:

“... svako dijete, bilo muško, bilo žensko, rođeno u ovijem selima pod Grmečom, doživjeće patnju veliku; do groba prevrtaće crnu zemlju i svoju sreću u njoj tražiti, a često i suva ljeba željno biće. Velike će ga napasti snalaziti i od ljudi, i od zvijeri, od ale i vrane, od nepogoda nebeskije i boeština raznije koje će arati po domu njegovu. Snopove njegovog žita i naviljke njegova sijena, njegov trud i znoj, gutaće nečija nevidljiva nezasitljiva usta, a on će se dane i godine tako boriti, jer u njemu je snaga zemljina, i živjeće i braniće se jalovim i pustim nadanjima u bolje dane. Golemo će biti stradanje njegovo, a niko to neće ni čuti, ni znati, ni razumjeti.”

303

Ni Bog, dakle.

Citirajući završetak priče, autorica ispušta početak rečenice: “Tako je šaputao i slagao sljepčovođa Mališa Serdar...” Time otklanja potrebu da objasni zašto je Čopić izabrao *sljepčovođu* za ulogu proroka propasti i apokalipse. Kad tako učini, onda se ne mora baviti očiglednom ironijom, koja se podsmjehuje, preuzimajući biblijski stil, socijalnoj neosviještenosti siromašnih Krajišnika. Epifanija *naročite vrste*, prema tome, naročita je jer nema veze s dolaskom Spasitelja, niti s ukazivanjem boga, nego sa revolucionarnom spoznajom uzroka socijalnih nepravdi i idejom kako da se one isprave. To se sve lako potvrdi širim uvidom u Čopićev književni angažman tih godina, ali autorica taj aspekt iz svoje konstrukcije sasvim isključuje. Metod o kome je ovdje riječ, dakle, izbjegava i detaljnu analizu teksta i cjelovitu sintezu rezultata analize.

Tumačeći priču *Otac siromašne djece*, u kojoj bogati seoski trgovac Ostoja Smuk čuje kucanje na vrata svog doma, ali mu je teško da ustane iz kreveta, autori-

ca nalazi da ona govori o motivu “dečje napaćene duše” (prethodna je poentirana “simbolom rastuće duše”), odnosno da je izgrađena na “biblijskom arhetipu pred zatvorenim vratima” (2013: 294), tj. da upućuje na *povest o izgonu iz raja i čovekovu ograđenu prirodu*. Na kraju će “zaključiti da priča overava tezu da se čovekov karakter krije u imenu i prezimenu” (2013: 294). (Primjetimo samo, ne baveći se njenom banalnošću, da ta teza ranije nije izložena, da ne znamo njeno porijeklo i da se ona ne ispituje u ovom radu.)

U situaciji u kojoj bogati gazda ostaje u krevetu, zadovoljan sobom jer je tog dana dao dobrovoljni prilog za siročad, dok se pred njegovim vratima smrzava dijete, autorica prepoznaje “dramu koja je dočarana sugestijom Andersenovih bajki sa hrišćanskim motivima” (2013: 294). Fusnota bi pomogla da razumijemo na koje se to Andersenove bajke misli, ali nje nema, kao što nema ni objašnjenja ko to tačno i kako *sugerije*. Autorica prati intertekstualni trag koji vodi do danske bajke, ali ne i onaj koji upućuje na bosanskohercegovačku socijalnu pripovijetku, na Svetozara Ćorovića i njegovu priču *Na Vaskrs*,⁷ jer bi se tada cijela konstrukcija Ćopićevog *po-krštavanja* prilično naherila.

Za posljednju priču u knjizi, “Razgovor s Bogom”, autorica nalazi da “upućuje na starozavetnu dramu Knjiga o Jovu”. Ona citira dio monologa seljaka koji je ostao bez sina jedinca (2013: 296):

“Ej, pa ti mi baš uze jedinca, najmilije stvorenje koje sam na svijetu imao. Oprosti meni, samoranom starcu, što te u tome raspitujem. Ja sam se dosad uvijek bez pogovora pokoravao Tvojim volji, ali, eto, večeras ne mogu, srce me boli. Vidiš, znam ja to, i Ti si imao sina, i on je mučen bio i umro, ali si ga Ti ponovo oživeo. Ali moj sin je smrtni čovjek i on se više nikad neće podići i povratiti kući da sjedne za ručak zajedno sa mnom – znam ja to dobro.”

Praktično je cijela priča monolog, a citat je uzet iz sredine. U nastavku priče se prigovori Bogu pojačavaju, da bi se završili gašenjem vjere u njega. Junak podršku i razumijevanje nalazi u drugom čovjeku, ne u Bogu. I opet, intertekstualno bi se

⁷ U priči dvoje siročadi stoje pred crkvom na Vaskrs i gledaju bogat svijet koji iz nje izlazi. Tek kad se on razide njih dvoje mogu doći do oltara i zamoliti Boga da im vrati oca. (Koji je umro u zatvoru, uhapšen jer se protivio rušenju njihove kuće.) Dječak, zaključivši, po onome što je vidio pred crkvom i što sada vidi u crkvi, da Bog voli raskoš, odnosno da pomaže više onima koji mu više daju, daje kao prilog sve što ima – uskršnje jaje koje je ranije bio dobio.

mogla, i morala, povezati ova završna priča sa završnom iz naredne zbirke, *Nasradin hodža u Bosni*, koja se zove – “Razgovor sa čovjekom”. Ali autorica to ne čini, istrajavajući na svojoj nategnutoj tezi. Pa tako propušta i da obrazloži relaciju na koju je sama uputila – odnos ove priče prema Knjizi o Jovu.

Ostavlja li Ćopić igdje ikakav slabačak tračak mogućnosti da će Gospod povratiti “što bješe uzeto Jovu pošto se pomoli za prijatelje svoje, da će umnožiti Gospod Jovu dvojinom sve što bješe imao [...] te imaše četrnaest tisuća ovaca i šest tisuća kamila i tisuću jarmova volova i tisuću magarica” (Knjiga o Jovu, 42, 10-12)?

Ne ostavlja.

Ako je već odlučila da čita Ćopića u *biblijskom ključu*, pa iz cijelog sadržaja izdvaja nekoliko priča koje za takvo čitanje daju povoda, autorica je morala postaviti i ova pitanja: šta Ćopić radi sa svojim predloškom, kako to radi, šta time postiže? Takva bi je pitanja legitimisala kao profesoricu književnosti. Ne postavljajući ih, ona se legitimisala drugačije: kao hrišćanska propovjednica koja sakrivena iza doktorske titule i univerzitetskog zvanja afirmiše svoja uvjerenja parazitirajući na površnom i neznačajkom tumačenju književnog teksta, u pravilu na štetu suvislosti iskaza. Sazimajući, naprimjer, priču “Potopljeno djetinjstvo” u jednu rečenicu – “Duša kao lirski simbol, čista dečja i blagorodna duša starca prožimaju se i stapaju u priči *Potopljeno djetinjstvo*, u kojoj se susreću nekadašnji unuk koji je postao starac potvrđujući drevnu misao da su dete i starac nalik jedan drugome” (299) – autorica previđa suštinu: da duša starca koji stoji nad potopljenim zavičajem nije čista i blagorodna, nego gorka i razočarana, i da ona uprkos *drevnoj misli* (sic!) nije i ne može biti više ni djetinja ni naivna.

Pominjući, uz ovu, iz ciklusa “Dana crvenog sljeza”, još i tri priče iz “Jutara plavog sljeza” (“Rade s Brdara”, “Sveti Rade lopovski”, “Slijepi konj”), dakle sveukupno četiri, ona se neće baviti kompozicijom zbirke i izbjegavaće da je smjesti u odgovarajući kontekst – Drugog svjetskog rata i NOB-a, za koje koristi eufemizam *apokalipsa rata* (2013: 299).

Zato je njen zaključak –

“Analitičkom elaboracijom odabranih pripovedaka zaključili smo da je duša lirski simbol koji je objedinjujući lajtmotiv kako u ranim tako i u poznim pripovetkama Branka Ćopića. Individualizacija likova, njihov duboki humanizam, proizlazi iz ideje da blagorodna duša može spasiti svet. U interpretiranim zbirkama pripovedaka: *Pod Grmečom*, *Doživljaji Nikolettine Bursaća* i *Bašta sljezove boje* konstatovan je odlučujući uticaj lirske simbolike na oblikovanje glavnih junaka, koji su mistifikovani zahvaljujući tome što su oblikovani prema mitskom, odnosno

legendarnom uzoru. Dominacija lirskog simbola duše u tumačenim pripovetkama dovela nas je do zaključka da su one modernističke po načinu na koji osvajaju tradiciju i saobražavaju lirsko, epsko i dramsko načelo pripovedanja.” (300)

– neodrživ.

Ako duša i jeste lajtmotiv cijelog Ćopićevo pripovjedačkog opusa, ni po čemu važniji od desetina drugih, na malom analiziranom uzorku nije se moglo dokazati da je baš on *objedinjujući*. Humanizam likova može proizlaziti iz različitih ideja, ali u radu nije nigdje dokazana veza Ćopića sa idejom da *blagorodna duša može spasiti svet*. Tri navedene zbirke nisu interpretirane, nego samo neke priče iz njih, bez obrazloženja za odabir; i upravo zato što zbirke nisu *interpretirane* pogrešno su protumačene i pojedinačne priče. O modernizmu nije uopšte bilo riječi, nije dokazan odlučujući uticaj lirske simbolike na oblikovanje glavnih junaka, kao što nije rasvijetljen proces *mistifikacije oblikovanjem prema mitskom*. Cijeli zaključak je proizvoljan, neutemeljen u bilo kojem legitimnom interpretativnom metodu.



Nakon ove analize moguće je dati odgovor na tri postavljena pitanja:

306

a. Šta se o Ćopićevim pripovijetkama novo i važno u dva analizirana teksta Olivere Radulović otkrilo?

Ništa. Prije bi se moglo reći da se ovim tekstovima sakriva pravo značenje Ćopićevih pripovjedaka, da bi se u tako opustošen prostor učitala nova, proizvoljna, izvedena iz svjetonazora *istraživačice*.

b. Kojim naučnim aparatom se dolazi do zaključaka?

Nikakvim. Naučnog aparata, u smislu poštovanja naučnih principa i primjene određene metodologije, teorijskog ili konceptualnog utemeljenje, definisanja ključnih pojmova i termina, neselektivnog i temeljitog proučavanja građe, iscrpne i precizne analize i logički tačnog zaključivanja – nema. Umjesto toga, radove karakterizira nejasan i na momente karikaturalan stil, loša sintaksa, nepoznavanje ili nerazumijevanje teorijskih koncepata na koje se poziva, prekrajanje ili nepažljivo navođenje citata, izricanje tvrdnji bez ikakvog uporišta, infantilnost argumentacije (preko superlativa), proizvoljnost u selekciji građe i uspostavljanju intertekstualnih veza, nestrukturiranost teksta, tj. izostanak logičke veze između njegovih dijelova, previđanje ključnih mjesta u književnom tekstu i isključivanje konteksta na koji se djelo odnosi.

c. Šta je svrha tog i takvog čitanja Ćopića?

Da se Ćopićem, i uopšte književnim djelom, ovjeri svjetonazor tumača, ali istovremeno da se legitimiše i sam opisani metod, kao *naučni i istraživački*. U konkretnom slučaju, budući da iza opisanog čitanja stoji univerzitetska profesorica, a da je ono objavljeno u međunarodnom zborniku čiji je urednik profesor Branko Tošović, samopotvrđuju se i procedure koje bi trebalo da garantuju visoke standarde naučnog mišljenja.

Najzad, kakve koristi društvo od svega toga ima?

Budući da su standardi naučnog mišljenja očito iznevjereni, nikakve, osim ako se književnost ne posmatra iz perspektive ove interpretativne zajednice: kao alat kulturnog inženjeringa (na baušteli kolektivnog pamćenja), kao oruđe nacionalizma (sakrivenog iza *kulturne baštine*), kao sredstvo ideološko-političko-propagandnog djelovanja i kao mehanizam indoktrinacije u obrazovanju.

Tako se povezanost *unutrašnjih* i *vanjskih* razloga za postavljanje pitanja o standardima naučnog mišljenja u našoj akademskoj interpretativnoj zajednici pojavljuje na kraju ove analize i kao odgovor na to pitanje. Radi se naprosto o najamnom odnosu kvazinauke i gramzipolitike, unutar kojeg za visoke standarde naučnog mišljenja nema ni potrebe ni mjesta.

307

BIBLIOGRAFIJA:

Ćopić, Branko (1985), *Bojovnici i bjegunci*, u *Sabrana dela Branka Ćopića*, Prosveta, Svjetlost, Veselin Masleša, Beograd, Sarajevo.

Ćopić, Branko (1985a), *Bašta sljezove boje*, u *Sabrana dela Branka Ćopića*, Prosveta, Svjetlost, Veselin Masleša, Beograd, Sarajevo.

Eko, Umberto (2001), *Granice tumačenja*, Paidea, Beograd, prev. Milana Piletić.

Hirš, Erik, Donald (1983), *Načela tumačenja*, Nolit, Beograd, prev. Tihomir Vučković.

Marjanović, Voja, ur. (1985), *Branko Ćopić u svetlu knjevne kritike*, Stručna knjiga, Beograd.

Radulović, Olivera (2012) "Biblijski aspekti Božijih ljudi u pripovetkama Branka Ćopića", u *Poetika, stilistika i lingvistika pripovijedanja Branka Ćopića*, Banja Luka: Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske, Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität, ur. Branko Tošović.

Radulović, Olivera (2013), "Duša kao lirski simbol (meko, setna, detinjasta, dečaka, blagorodna i ranjiva)", u *Lirski doživljaj svijeta u Ćopićevim djelima*, Banja Luka: Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske, Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität, ur. Branko Tošović.

TRADICIJA I PROSTITUCIJA. KRITIČKI PRIKAZ KNJIGE “KATA NESIBA I KOMENTARI”

DARA ŠLJUKIĆ

I. ISTORIJA

Tri godine posle prvog izdanja, knjiga *Kata Nesiba* autora Ivana Jankovića, pravnika i sociologa, sa ilustracijama Veljka Mihajlovića, objavljena je – ovaj put s komentarima pa otuda i odgovarajući naslov: *Kata Nesiba i komentari*¹ – u trećem, još istinitijem i ilustrovanijem izdanju. Knjiga o javnoj bludnici Kati neobična je pojava u domaćoj stručnoj javnosti, a posebno u savremenoj srpskoj istoriografiji. Imajući u vidu da “u srpskom savremenom društvu postoji tradicija ćutanja o prostituciji” (Zlatković i dr. 2013, 24), Jankovićeva studija o bludništvu u Srbiji prve polovine 19. veka već po temi odskače. Specifičnostima knjige tu, svakako, nije kraj: na žanrovskom i stilskom planu reč je o hibridu istorijskog i književnog diskursa, između kojih granicu zamagluje autoironična i humoristična naracija. I po tome je ovo delo netipično, barem na domaćoj naučnoj (ako ne i na književnoj) sceni. Konačno, knjiga je mozaično sklopljena: pored najzastupljenije naracije o Katinom životu, brojne su i epizode, s neizbežnim ilustracijama, koje čine “topografiju bluda” u Beogradu; a pored njih tu su i izvodi iz sudskih dokumenata i zakonskih uredbi, cenovnik “seksualnih usluga”, te raznoliki intertekstualni umeci.

U skladu sa svojim obrazovanjem, Janković temelji ovu istoriju privatnog života na arhivskoj građi, pre svega na sudskim dokumentima, i posvećuje naročitu pažnju zakonskom okviru prostitucije i policijskom tretiranju “bluda”, kao i oblikovanju ustava u četvrtoj deceniji 19. veka. Pošto osnove narativa čine istorijski fakti, reč nije o fikcionalizaciji istorije, već o njenoj rekonstrukciji – i kada se sasvim oslanja na istorijske činjenice istoričar nužno mora pokazati i neki stepen kreativnosti u sklapanju koherentnog istorijskog narativa kakav u stvarnosti nikad ne postoji (White 1987, 24). To što je ovde “poetska” uloga istoričara otvoreno naglašena nema posledice po verodostojnost prikazane

¹ Izdavač: Fabrika knjiga, Beograd, 2017.

istorije ništa više nego da je ona pisana u strogo naučnom maniru tradicionalne historiografije. Štaviše, stilsko i žanrovsko prenamaglašavanje često je tu u funkciji preispitivanja epistemoloških i ideoloških pretpostavki istorijskog znanja, prevashodno onog koje proizvodi zvanična domaća nacionalna politika sećanja.

Koncepcija pisanja istorije koja se može iščitati iz pripovesti o *Kati Nesibi* problematizuje temelje tradicionalne historiografije. Ona, drugim rečima, izražava sumnju u velike narative koji prošlosti daju jedinstvo, koherentnost, zaokružensot; zatim u to da je moguće da autor bude nepristrasan; te u smisao koji se *pronalazi* u stvarnim događajima, a ne *kreira* narativnim tehnikama autora (White 1987, 21, 24). Suvremene teorije diskursa brišu strogu podelu na istorijske narative i one fiktionalne i ističu da jedni i drugi dele “semiološke aparate koji proizvode značenje” (isto, x).² Retorički aspekt pripovesti o *Kati* eksplicitno se ističe: autore-fleksivno se problematizuje verodostojnost narativa, zbog čega se *Kata Nesiba i komentari* žanrovski smešta između narativne istorije i istorijske fikcije, izbegavajući krajnosti oba pola. Već na samom početku naratorsko prvo lice množine

naglašava: “šta znamo – znamo, i tu nikakve varancije nema i biti ne može [...] Ono što sami ne znamo mi lako doznajemo dobrotom jednog nama veoma blagonaklonog bića – Duha Varoši (beogradske)” (Janković 2017, 13).

Autoironični manir često sklizne i u parodično poigravanje toposima srpske kulturne matrice i takozvanih tradicionalnih vrednosti. Parodiranje žanra, dakle, usmereno je ne samo na opšta epistemološka i ontološka pitanja nego i na nacionalne narative koji reprezentacijom važnih istorijskih ličnosti i događaja učestvuju u tvorbi srpskog nacionalnog identiteta.³ Patos nacionalne istorije dodatno je podriven burlesknim humorom koji dominira nad panoramom srpskog društva u njegovom “herojskom” formativnom dobu. Brojne epizode, s likovima duž cele društvene lestvice, prikazuju svet prilično udaljen od romantizovane slike nacionalne prošlosti. Počev od Knjaza Miloša koji “nije verovao u socijalnu medicinu”, preko “Oca Srpske Pismenosti” i drugih otmenijih građana koji su bili mušterije žena u prostituciji, zatim nepismenih predstavnika sudske vlasti, nasilne policije, uspešnih poslovnih ljudi kojima se opraštala pedofilija, pa sve do licemerja i

2 Citate s engleskog je prevela autorka, ako nije drugačije naznačeno.

3 I to je eksplicitno u tekstu – fiktionalni falsifikat slike Kate u poseti kragujevačkom dvoru nastao je pre svog originala, kao primer “svakojakih krivotvorina” u “sećanju i zaboravljanju u simboličnoj politici zvanične reprezentativne kulture”. Inspiracija za falsifikat potekla je “iz istog izvora iz koga su pili oni vandali što prekopaše grob Neznane bludnice i uništiše njen kult” – od “svete matere Crkve” (Janković 2017, 98). Naime, ranije u tekstu (isto, 37), govori se o grobu ubijene prostitutke koji je početkom 19. veka uništila organizacija *Obraz*, pod uticajem dugotrajnih nastojanja Beogradske mitropolije. Na dva mesta se, dakle, uloga Crkve dovodi u direktnu vezu s istorijom u dva njena značenja, kao događaja i kao beleženja o događajima – u prvom slučaju radi se o rušenju, u drugom o falsifikovanju.

mizoginije prosečnog građanina – tradicija u Jankovićevoj knjizi dobija novo značenje.

Kao pokušaj “pune rehabilitacije gospođe Kate” (isto, 7), knjiga već na početnim svojim stranama nosi najavu jedne alternativne istorije, “istorije odozdo”, o oslobodilačkom i herojskom dobu čija je heroina “javna bludnica”. Formiranje moderne srpske države prikazuje se iz ugla borbe javne bludnice za ustavna pravna, a intertekstualne veze poput podnaslova “Kata Nesiba po drugi put među Beograđanima” dodatno podrivaju patrijarhalnost uvreženu u srpskoj istoriji i kulturi. Slično funkcioniše i motiv Groba Neznane Bludnice ubijene u policijskom napadu, dugo “poštovan i obilažen”, na kome je bio podignut “spomenik sa divnim bareljefom koji prikazuje Marsa kako iz jedne grdne kubure puca Veneri u prsa” (isto, 37). Žene u prostituciji prikazane su, dakle, ne samo kao junakinje–protagonistkinje priče, nego i kao junakinje klasičnih mitova i epskih narativa, pri čemu njihovi neprijatelji nisu Drugi nego, naprotiv, Naši – policija, sudstvo i građanstvo.

Utoliko je parodija u Jankovićevoj knjizi samo jedan element zapravo autentične istorije o položaju žena u prostituciji u prvoj polovini 19. veka. Nije tu samo reč o autorovom odnosu prema tradicionalnoj (domaćoj) historiografiji; naprotiv, iznosi se i jasan stav prema današnjem ponašanju javnosti i države prema prostituciji. Ta dva aspekta Jankovićevog teksta u stvari su neodvojiva – subverzivni odnos prema zvaničnoj istoriji i kulturi u funkciji je prikazivanja

istorije prostitucije i razotkrivanja značenja koje ona ima u današnjem društvu.

2. PROSTITUCIJA

“Svi smo mi pomalo Kata” (Janković 2017, 200).

Namera mi je da ovde ocrtam kontekst u kome se danas govori, piše i istražuje o prostituciji, kontekst, dakle, u kome je napisana i knjiga o Kati Nesibi i sa kojim ona komunicira na različite načine. Pod kontekstom mislim prvenstveno na akademsko polje, mada je očigledno da rasprava o prostituciji, koliko je ima, prožima nekoliko međusobno povezanih nivoa – akademski, zakonsko-regulativni, medijski. Mnoga važna pitanja savremene diskusije o prostituciji biće zanemarena, najviše zbog toga što je primarna namera teksta da fokus zadrži na studiji o Kati i temama koje ona pokreće.

311

2.1. Seksualni rad

Mada autor ne daje definiciju prostitucije, sâm imenovanje pojave i osoba u vezi s njom ukazuje na određeni odnos prema njima (Zlatković i dr. 2013, 29). Terminologija seksa kao rada i prostitutki kao seksualnih radnica, koja se koristi u *Kati Nesibi i komentarima*, nastala je u okviru pokreta za legalizaciju prostitucije. Taj pokret prostituciju opisuje retorikom rada, slobodnog izbora i građanskih prava, a ponekad čak i seksualnog oslobođenja (isto, 63, 70).⁴ Ova pozicija kao jedini i/ili

4 Prvi pokreti za legalizaciju prostitucije nastali su zajedno sa seksualnom revolucijom, suprotstavljajući se studijama muških seksologa i sociologa koji su prostituciju opisivali kao devijaciju (ili lenjost, i tome slično) žena koje rade u njoj, kao i zakonskoj diskriminaciji i policijskom nasilju nad njima. Najoštrija razlika između ovih pokreta

najbolji odgovor na kršenja građanskih i ljudskih prava seksualnih radnica vidi zakonsko i društveno-kulturno priznanje prostitucije kao oblika zaposlenja, to jest uslužne delatnosti poput svake druge. Pravnica Ketrin Mekinon, jedna od najvažnijih teoretičarki, istraživačica i aktivistkinja u borbi protiv prostitucije, nabraja tipični niz stavova o prostituciji koje “model seksa kao rada” zagovara: “to je najstarija profesija, sveprisutna je, dobrovoljna je jer se za nju plaća, stigmatizovana je jer je ilegalna, posao je kao i bilo koji drugi iako se to osporava; tu se radi o javnoj ljubavi i obliku seksualnog oslobođenja” (MacKinnon 2011, 272). Spisku se mogu dodati i stavovi da prostitutke prodaju profesionalne seksualne usluge a ne sebe, te da time zadovoljavaju suštinski važne potrebe svojih “klijenata”, slično kao socijalni/e radnici/e (O’Connell Davidson 2002, 86–90).

Džulija O’Konel Dejvidson, poznata po radovima o ‘modernom ropstvu’, u istraživanju prostitucije fokusira se na probleme rada i globalnih odnosa moći, ne zanemarujući pri tom važnost seksualnosti i roda. Ona primećuje da zagovornici prostitucije kao

seksualnog rada upadljivo i kontradiktorno zanemaruju “osnovne koncepte klase i društvenih odnosa u proizvodnji” (O’Connell Davidson 2002, 94). Kada se govori o radničkim pravima, poslovnim odnosima i sindikalnom organizovanju, bilo bi u najmanju ruku očekivano da se iznese i kritika na račun klasnih, rodnih i rasnih nejednakosti te globalnih odnosa moći koji podupiru savremenu industriju seksa, umesto što se prodaja seksa opisuje kao oblik otpora ovim nejednakostima (isto, 87, 88).⁵

Pored toga, nadgradnja zahteva za legalizaciju često ide u smeru prikazivanja prostitucije kao seksualno-emotivnog rada, kreativne nege nalik psihoterapiji, nege dakle neophodne i nezamenljive u bilo kom društvu i utoliko vredne poštovanja. Ta neophodnost, ispostavlja se, nije ništa drugo do izvod iz stereotipa o muškoj seksualnosti koja zahteva zadovoljenje, pri čemu se priroda ove potrebe, neretko eksplicitno i sasvim pogrešno, izjednačava sa bazičnim telesnim potrebama kakve su ona za hranom ili medicinskom negom. “Seksualna želja ute meljena je u emotivnim i kognitivnim, kao i u fiziološkim procesima kod ljudi” (O’Connell

i marksističke i radikalne feminističke struje nastala je oko zahteva ne samo da se prostitucija prepozna kao rad, i to legitimni rad, nego i da se slavi njen subverzivni, oslobodilački značaj (Jeffreys 1987, 53–77). Važno je ipak napomenuti da oni koji su za legalizaciju nisu nužno zastupnici ideje o legitimnosti prostitucije kao rada, ali u izostanku protivnih argumenata, implicitni zaključak ove pozicije jeste da nema ničeg pogrešnog u prostituciji ili barem ničeg što ne bi bilo pogrešno i u drugim oblicima rada (Pateman 1999, 54).

⁵ “Few would, for example, describe the sweatshop worker as challenging poverty by stitching garments, the airline flight attendant as defying sexism by smilingly serving drinks, or the black child selling shoeshine service in the Caribbean as resisting racism by polishing the shoes of white tourists” (O’Connell Davidson 2002, 87).

Davidson 2002, 90).⁶ Već je polazna tvrdnja da svako ima apsolutno pravo na zadovoljavanje svojih seksualnih prohteva (na način na koji svako ima, recimo, pravo na hranu) izrazito problematična, jer dok jednom rukom jednima to pravo daje, drugom rukom ga drugima istovremeno oduzima.⁷ Pored toga, iz saznanja da je ljudska seksualna želja društveno konstruisana logično sledi da nije moguće prihvatiti prostituciju kao profesiju s važnom društvenom svrhom (isto, 90–92). Insistiranje na shvatanju “seksa kao rada” i poštovanju seksualnog rada proishodi iz težnji da se skloni stigma sa prostitucije i pruže prava i uvaži dostojanstvo ženama koje se time bave. Međutim, zaboravlja se da žene koje “rade u prostituciji imaju prava i zaslužuju poštovanje ne zato što rade kao prostitutke ili uprkos tome, nego zato što su ljudska bića” (isto, 92–93). Ako se ima u vidu da su opcije da se bavimo cenjenim zanimanjima klasno, rodno i rasno uslovljene, “ljudska, građanska i radnička prava, kao i prava na poštovanje i dostojanstvo, ne smeju zavisiti od toga da li neko radi društveno vredan posao ili ne” (isto, 91).

Emotivni rad žena u prostituciji, s druge strane, zaista pretpostavlja obavljanje velikog posla, ali bi pod njim trebalo podrazumevati različite odbrambene mehanizme ili veštine preživljavanja poput disocijacije, pažljivog pregovaranja s mušterijom, prepoznavanja opasnosti itd., a ne nešto nalik psihoterapiji (Jeffreys 1987, 167; Pateman 1999, 61). Na isti način problematično je i određenje profesionalnosti seksualnog rada – prostitutke niti imaju posebnu seksualnu obuku koja bi potkrepila tezu o specifičnim veštinama, niti te veštine garantuje puko iskustvo, niti su, na kraju, veštine ono što mušterije traže u prostituciji (Estes 2001). Analogija između seksualnih želja i fizičkih potreba, odnosno između seksualnog rada i profesionalne nege ili terapije, ne uspeva jer reflektuje pogrešnu koncepciju da prostitucija postoji naprosto zarad zadovoljenja mušterijinih seksualnih nagona (isto).

U skladu s terminologijom “seksualnog rada”, “profesije”, “klijenta”, “posvećenosti poslu”, “profesionalne etike” itd., o prostituciji se u *Kati Nesibi i komentarima* govori kao o radnom ugovoru između žene i mušterije, “ugovoru o

6 “Our erotic life is grounded in the ideas we use to categorize, interpret, and give meaning to human experience and sociality, and specific sexual desires do not, therefore, directly express some fundamental, timeless, or general human need for sex” (O’Connell Davidson 2002, 90). “Without a certain minimum of food, drink, and shelter, people die; but, to my knowledge, no one has yet died from want of sexual release. Moreover, sometimes food and drink are impossible to obtain no matter what people do, but every person has the means to find sexual release at hand” (Pateman 1983, 563).

7 Preciznije: “What follows from the assertion that every individual is entitled to satisfy their exact erotic ‘requirements’ [...] Since non-masturbatory sex by definition involves another person or persons, to grant one the right to control the if, when, with whom, and how of having sex would very often be to deny those same rights to another” (O’Connell Davidson 2002, 90).

kupoprodaji seksualne usluge” (Janković 2017, 131). Analizirajući rodni aspekt klasične teorije društvenog ugovora, Kerol Pejtman pokazala je da je mogućnost jednakosti i slobode u institucijama kakve su brak i prostitucija politička fikcija. U svojoj analizi “ugovora o prostituciji”, ona ističe aspekt koji taj ugovor jasno razlikuje od radnih ugovora, iako su na kapitalističkom tržištu i prostitutke i radnici/e podvrgnuti eksploataciji. “Nijedan oblik radne snage ne može se odvojiti od tela, ali samo u ugovoru o prostituciji kupac dobija jedinstveno pravo na direktno seksualno korišćenje ženskog tela”, pri čemu se suštinska “neodvojivost tela od sopstva”, kao i seksualnosti od identiteta, ne sme prevideti (Pateman 1999, 60).⁸ To znači da se u prostituciji ne radi o “kupoprodaji seksualnih usluga”, već o prodaji i kupovini tela i osoba, i to na način dalekosežniji nego što je onaj kada se prodaje radna snaga. Takođe, to znači i da je prostituciju neophodno izuzeti iz retorike ugovora između dve apstraktne individue i sagledati je u kontekstu patrijarhalne rodne podele moći. Drugim rečima, *žena* u prostituciji ostvaruje ugovor sa mušterijom, a ne sa

poslodavcem; dok bi poslodavci generalno rado zamenili radnike/ce mašinama jer su jeftinije, mušterija želi telo žive osobe.⁹ Muškarac želi ostvarenje sopstvenog maskuliniteta kroz seksualnu nadmoć u korišćenju plaćenog i potčinjenog ženskog tela (isto, 60–62).¹⁰

Terminologija koja se koristi u feminističkim debatama o prostituciji, i uopšte u govoru o ovom fenomenu, izražava izvestan odnos prema njemu, prema njegovim zakonskim i ideološkim određenjima, kao i prema zakonskom i društvenom statusu žena u prostituciji, i utoliko je važno mapirati njena osnovna značenja.

Korišćenje navedene terminologije u *Kati Nesibi i komentarima*, međutim, ne znači da se i tu zagovara legalizacija prostitucije; mogućnosti savremene pravne regulacije prostitucije, uostalom, i nisu predmet Jankovićeve studije. Štaviše, na osnovu Jankovićevih prikaza opresije i nasilja nad ženama, a naročito ženama u prostituciji, moglo bi se zaključiti da on stoji na poziciji naglašene potrebe za dekriminalizacijom samih prostitutki, dok istovremeno negira legitimnost seksualnog rada. Gotovo svaki lik javne blud-

8 Pejtman još dodaje: “In modern patriarchy, sale of women’s bodies in the capitalist market involves sale of a self in a different manner and in a more profound sense, than sale of the body of a male baseball player or sale of command over the use of the labor (body) of a wage slave” (Pateman 1999, 60).

9 Na tržištu su se, istina, pojavile lutke kao zamena za ženska tela, ali kao bukvalna zamena, ne funkcionalna poput mašine. U reklamama ovih lutki insistira se na njihovoj životnosti (*lifelike*), na sličnosti sa ženom, a ne na njihovim radnim sposobnostima (Pateman 1999, 59).

10 “The story of the sexual contract reveals that the patriarchal construction of the difference between masculinity and femininity is the political difference between freedom and subjection, and that sexual mastery is the major means through which men affirm their manhood (...) A master requires a service, but he also requires that the service is delivered by a person, a self, not merely a piece of (disembodied) property” (Pateman 1999, 60–61).

nice, kako je već rečeno, u Jankovićevoj prozi trpi nasilje u najrazličitijim oblicima, od strane institucija kao i od pojedinaca. Njihova pozicija, štaviše, ogoljeno prikazuje opresiju nad ženama uopšte. Ona predstavlja “čvor različitih nejednakosti: prostitucija se bazira upravo na rodnim, rasnim i socioekonomskim nejednakostima, njihova je posledica, ali ih i dodatno multiplikuje kako bi što više zaradila” (Timotijević 2008, 186). Ovo se kod Jankovića najbolje vidi u prikazu simboličnog (i bukvalnog) mesta koje žene zauzimaju u odnosima između dve nacije i dve vere – zauzimanje Beograda podrazumeva i “bastisanje” žena,¹¹ njihovo silovanje, pokrštavanje i deljenje među osvajačima kao ratni plen; gradske četvrti u kojima se odvijala prostitucija bile su žarišta stalnih sukoba između Turaka i Srba. Korišćenje ženskog tela u prostituciji za demonstraciju sopstvenog maskuliniteta, kao i za simboličnu potvrdu da je osvojena tuđa teritorija (ako je prostitutka druge vere), korespondira sa silovanjem i prisvajanjem “tuđih” žena u procesu konsolidovanja etničke zajednice – i jedna i druga pojava produkt su sistema u kom žene služe jedino reprodukciji radne snage i kao objekti za upisivanje muške moći.

2.2. Sloboda izbora

Pitanje slobode izbora i legitimnosti rada u spravama o prostituciji koje su pokrenuli po-

kreti za prava seksualnih radnica u drugoj polovini 20. veka jeste izuzetno važno, bez obzira na to koja se strana u prilično polarizovanoj debati zauzima i iz kog se ugla prostituciji pristupa. Dženis Rejmond, teoretičarka i borkinja protiv nasilja nad ženama, kritikuje promenu diskursa o prostituciji u okviru feminističkog pokreta i naglašava posledice te promene po položaj žena u prostituciji, a istovremeno i žena uopšte. Pre nego što je u “stari liberalni diskurs o izboru unet nov i navodno feministički sadržaj”, u feminističkom pokretu je postojao konsenzus o tome da su izbori za žene “konstruisani, opterećeni, uokvireni, oštećeni, zatvoreni, ograničeni, nametnuti, oblikovani patrijarhatom”, čime niko nije sugerisao da su oni i “determinisani” ili da su žene “pasivne ili bespomoćne žrtve patrijarhata” (Raymond 1990, 103, 104). Ako se izbor posmatra u kontekstu društvenih, političkih i ekonomskih odnosa moći, te u kontekstu opresivnih okolnosti u kojima treba da se napravi, daleko je ispravnije slobodu izbora i delovanja prepoznati u otporu vladajućim institucijama, a ne u asimilaciji u njih, to jest u kreiranju kulture koja patrijarhatu prkosi, umesto da mu povlađuje (isto, 109, 110). U tom svetlu, značenje reči osnaživanje slobode izbora za žene pripada osnaživanju žena za izlazak iz prostitucije, a ne za ulazak i ostanak u njoj.¹² Ako se, pak, klasna i rodna struktura

¹¹ “Ono je bilo dopušteno po običajnom ratnom pravu i predstavljalo je jedan kulturno prihvaćen obrazac” (Janković 2017, 173). Ta praksa povezivala je Turke i Srbe, tj. turske i srpske muškarce, jedina razlika bila je u veri u koju su se žene prevodile (isto, 175).

¹² Normalizacija prostitucije kao racionalnog profesionalnog izbora za siromašne žene čini nevidljivom njihovu jaku želju da izađu iz prostitucije (Farley 2004, 1095) i mnogo glasnije govori o tome kako žene zadržati u prostituciji nego o tome kako im pomoći da izađu (Raymond 2004, 1177).

društva zanemari, problem prostitucije svodi se na individualni izbor žene i na problem svake pojedinačne žene koja je “slobodni izbor” sama napravila, umesto na mušku potražnju i ekonomsko-društvene odnose moći.

Feministička istoričarka Šejla Džefriz, najpoznatija po analizama ljudske seksualnosti, u svojoj knjizi *Ideja prostitucije* (*The Idea of Prostitution*) pokazuje kako su posle seksualne revolucije ideje seksualnog liberalizma u spoju sa liberterskim individualizmom prigušile feminističke zahteve da se prostitucija shvati kao seksualna eksploatacija i nasilje prema ženama. Ona smatra da insistiranje na slobodi izbora i na zaoštrenoj distinkciji između prisilne i dobrovoljne prostitucije počiva na vrlo pojednostavljenoj slici kompleksnih mehanizama ulaska u prostituciju, te na ignorisanju “mnoštva društvenih sila koje iznuđuju povinovanje žena podređenim ulogama u kojima su se našle u okviru braka ili prostitucije” (Jeffreys 1987, 160). Okolnosti koje uvlače žene u prostituciju su, ukratko, seksualna diskriminacija, siromaštvo, rasizam, seksualno zlostavljanje (u detinjstvu), nedostatak alternativa i osećanje besperspektivnosti kao ishod pripadnosti krajnje marginalizovanom i/ili kriminalnom društvenom miljeu (isto, 154; MacKinnon 2011, 276–281). Bazičan uvid u ove okolnosti sugerise da je daleko prikladnije retoriku izbora zameniti rečima poput “odluka” ili “strategija preživljavanja” (Jeffreys 1987, 155).

Ne samo da postavljanje pitanja izbora u središte problema prostitucije implicira jed-

nakost tog izbora sa recimo izborom između medicine i prava, umesto sa “izborom” između prostitucije i gladovanja, nego se i prepoznavanje opresije svodi na nivo (ne)pristanka osobe na uslove u kojima je opresirana (Jeffreys, 134, 135). U kontekstu nasilja u porodici, na primer, naglašavanje “izbora” žene i postavljanje pitanja zašto je ušla i zašto ostaje u nasilnom odnosu, već je prepoznato, barem među feministkinjama, kao okrivljavanje žrtve, kao nerazumevanje razloga koji je drže u nasilnom odnosu (isto, 139, 140).¹³ Kada je u pitanju prostitucija, međutim, retorika izbora se i dalje smatra legitimnom. Pored toga što se tako vrši sekundarna viktimizacija žena, one se istovremeno i separatizuju, kao žene koje su odabrale nešto što “mi” nikada ne bismo, jer su drugačije od “nas” (isto, 137).

Pitanja ulaska u prostituciju, mogućnosti izlaska iz nje i uopšte pitanja izbora ostaju na marginama *Kate Nesibe i komentara*: tu se prostitucija posmatra primarno sa aspekta zakonske regulacije. Za razliku od Jankovićevog teksta “Obšte bludnice: prostitucija u Beogradu u prvoj polovini 19. veka”, koji sadrži isključivo istorijski materijal koji je kao osnova korišćen i u knjizi o Kati, u romansiranoj istoriji lik glavne junakinje konstruisan je kao izuzetno preduzimljiv, snalažljiv i pun samopouzdanja, zbog čega izostanak eksplicitne problematizacije ulaska u prostituciju i mogućnosti izlaska iz nje može ostaviti utisak da je reč o slobodnom izboru. Međutim, kao i u vezi sa legitimnošću

13 Dženis Rejmond daje još jedno korisno poređenje: neki ljudi biraju da koriste opasne narkotike, ali njihov izbor ne menja stav društva da su ti narkotici štetni za one koji ih koriste – u toj situaciji, vladajući standard je *šteta* koja se nanosi osobi, a ne *pristanak* te osobe (Raymond 2003, 10).

rada, drugačiji smisao sugerisan je ekonomskim, kulturno-društvenim i pravnim okvirom u kom se odvija priča o Kati. *Kata Nesiba i komentari* govori o grupi od trideset žena “za koje se kaže da su to neke sirotne bez muževa a neke i muževe imaju, no bludodjejanijem način pre-pitanja i odelo pribavljaju” (Janković 2017, 44), o policijskom maltretiranju i ucenjivanju žena u prostituciji, o stalnim optužbama i progonima kojima su one izložene itd. Najvažnije od svega, Kata ne samo što je živela u vreme kada je “bastisanje” žena bilo opšteprihvaćena praksa, nego je, zajedno sa svojom majkom, kao dvogodišnja devojčica i sama doživela to porobljavanje. Takva reprezentacija ženskog iskustva, tj. ekstremne ograničenosti ženskog položaja početkom 19. veka, i u najprivilegovanim slučajevima, sugerise snažnu uslovljenost odluka koje žena donosi. U tom svetlu, ako ista čini rečenica koja zaključuje celu knjigu – “Svi smo mi pomalo Kata” (isto, 200), to je onda rušenje koncepcija koje problem prostitucije svaljuju na individuu, na izdvojenu ženu.

2.3. “Agency”

Žene u prostituciji, po apologetima “seksa kao rada”, izražavaju svoj slobodni izbor, osnažuju se, samostalno donose odluke, odvažno zastupaju sebe, suprotstavljaju se pritisku feminiteti i moralističkim stereotipima, kontrolišu seksualnu interakciju i žive nezavisne, seksualno oslobođene živote kakvi su tradicionalno muški (MacKinnon 2011, 273). Naravno, neke žene u prostituciji imaju različite veštine kojima ponekad izdejtstvuju kontrolu nad mušterijama, ali posebni slučajevi ne menjaju karakter prostitucije kao društvene institucije (Pateman

1999, 57). Početna greška u liberalnoj poziciji o seksu po kojoj isticanje ženske viktimizacije poriče sposobnosti žena da deluju i donose odluke nije samo u izjednačavanju viktimizacije i pasivnosti nego i u postavci da viktimizacija definiše celokupnost nečije egzistencije. Duboko je problematično to što seksualni liberali slobodu izbora i samostalnog odlučivanja prepoznaju u delovanju žena unutar institucija-stubova muške supremacije a ne u otporu prema njima (Raymond 1990, 108-110). Tvrditi da je prostitucija inherentno loša ne znači nužno osuđivati žene, posmatrati ih kao glavni problem prostitucije, niti videti u njima isključivo žrtve, isto kao što ni marksistička kritika kapitalizma ne implicira slične odnose prema radnicima i radnicama (Pateman 1999, 56).

Janković je uspešno izbegao problem u koji često pada pisanje o prostituciji – romantizovanje figure prostitutke, kao i moralizatorski pristup fenomenu, utemeljujući analizu na pravnom okviru i usmeravajući kritiku na mizoginiju i licemerje vlasti i građanstva. Naravno, ni likovi žena u prostituciji, kao ni svi drugi, nisu pošteđeni naratorovog ironičnog i kritičkog stava: mnoge od njih, uključujući samu Katu, bave se i podvođenjem, čak i trinaestogodišnjih devojčica bez roditelja. Iako je seksualni rad u središtu ove romansirane istorije, identitet glavne junakinje ne svodi se na njenu “profesiju”, što se vidi u opisima Katine svakodnevnice, njenih interesovanja i osećanja, te u segmentima o njenom poreklu, o porodici i o prijateljima. Isto tako, kartografija opresivnih mehanizama koji deluju na živote žena, nekih muškaraca i posebno žena u prostituciji, ne završava se u pukoj viktimizaciji bilo koje od ovih grupa. Žene odlaze od svojih

muževa, homoseksualni muškarci praktikuju svoju seksualnost i na “proverbijalno patrijarhalnom selu”, kao i lezbejke u požarevačkom zatvoru, a priča o Kati, kako glasi u podnaslovu, prati njenu *borbu* za ustavna prava.

S druge strane, insistiranje na Katinoj snalažljivosti i “preduzetništvu” ostavlja dojam idealizovanog prikaza žene u prostituciji koji zamagljuje efekte celog spektra nasilja, od simboličkog do fizičkog i seksualnog, na psihi žene. Klinička psihološkinja i jedna od najznačajnijih istraživačica prostitucije, trafikinga i seksualnog nasilja, Melisa Farli navodi “depresiju, suicidalnost, posttraumatski stresni poremećaj, disocijaciju, zloupotrebu opojnih supstanci i poremećaje u ishrani” kao izrazito česte psihičke posledice bavljenja prostitucijom (Farley 2004, 2). Pa čak i bez ovih

318

va ironizaciju i izbegavanje patetike, ponekad međutim ostavlja utisak da je reč o bilo kakvom, čak i lagodnom poslu:

“Što kažu: čovek padne s kruške pa se odmori, a kamoli da ne predahne posle nekog ozbiljnijeg, pa i seksualnog rada [...] Pa je tako i naša Kata, iako inače velika vrednica, volela da odmori, ali i da se zabavi, pa i kulturno uzdigne, kad god se ukaže prilika. Volela je da izađe sa drugaricama [...] Ošacovale bi šta je novo i ko je nov u varoši, sklopile neko novo poznanstvo, proveselile se i vratile kućama osvežene i orne za posao.” (Jan-ković 2017, 101)

2.4. Potražnja

Iako je sasvim očigledno da u prostituciji učestvuju i mušterije, i dalje postoji uporna istraživačka i legislativna tišina o ulozi koju muškarci koji kupuju žene imaju u prostituciji, simbolično istaknuta već činjenicom da ne postoji poseban naziv za njih, a svakako ne uvredljiv.¹⁴ Iako izrazito kompleksan splet faktora koji pokreću prostituciju čine nacionalne i internacionalne ekonomske politike, globalizacija, organizovana industrija seksa, zemlje u finansijskoj i političkoj krizi, siromaštvo žena koje su plen trafikera i svodnika, prisustvo vojske u mnogim

14 Na engleskom se donekle ustalio termin *john*, dok se u ovom radu koristi mušterija, kako su žene u prostituciji u istraživanju Zlatković i dr. imenovale muškarce – kupce seksa. Isto tako, “korisnici usluga” se izbegava kako bi se izbeglo posmatranje prostitucije kao uslužne delatnosti (Zlatković i dr. 2013, 30). Nevidljivost muškaraca koji kupuju žene izražena je i u programima zaštite od zaraznih bolesti koji su fokusirani na žene u prostituciji, zanemarujući jasnu činjenicu da mušterije mogu biti, i često jesu, izvori infekcije (Farley 2004, 1109).

delovima sveta, rasni stereotipi i ženska nejednakost – koren prostitucije nalazi se u potražnji (Raymond 2004, 1159, 1160). Implicitne pretpostavke zastupnika legitimnog seksualnog rada jesu mitovi o neizbežnosti prostitucije i o prirodnim (muškim) seksualnim potrebama i instinktima (isto, 1162). Mit o neizbežnosti prostitucije je mit o “najstarijem zanatu na svetu”, a mit o biološkim potrebama jeste patrijarhalna konstrukcija maskuliniteta.

Imajući u vidu da je, kako je već rečeno, ljudska seksualnost, za razliku od gladi, uslovljena odnosima moći u društvu, postaje jasno da muškarac koji kupuje ženu ne želi naprosto orgazam.¹⁵ On kupuje ženu, tj. njene “seksualne usluge”, zbog želja za seksualnim odnosom sa ženom, i to ne nužno lepom, uslužnom ili “slobodnom” ženom, već primarno onom koja mu je dostupna kada i kako on želi, kojoj ne mora da posveti vreme, prema kojoj nema nikakvih obaveza osim u novcu i čija je seksualna želja nebitna. Štaviše, sama “usluga”, kao u drugim poslovima, nije dovoljna: od žene se zahteva i kontradiktorna izvedba uloge pohotne ljubavnice koja se posvećuje isključivo njegovim željama (Estes 2001). Muškarci koji kupuju ženska tela nisu zainteresovani za seksualno indifirentnu, bestelesnu uslugu, kakvu bi im mogla pružiti i plastična lutka – samo osobe, sopstva koja su nerazdvojna od svojih tela, mogu pružiti potvrdu seksualne nadmoći i time ostvarenje patrijarhalnog maskulinog identiteta (Pateman 1999, 60–63). Da bi se ovo

razumelo – otkud muška potražnja i šta je to što se traži – neophodno je prostituciju “spasiti” od “apstraktnog kontraktualizma” koji je vidi kao slobodnu razmenu između dve ravnopravne individue. Umesto toga, treba je smestiti u društveni kontekst rodних uloga i odnosa moći: “muška potražnja prostitutki u patrijarhalnim kapitalističkim društvima u tesnoj je vezi sa istorijskim i kulturno određujućom formom maskuline individualnosti” (Pateman 1983, 563, 564).

Analizirati ulogu mušterije u prostituciji veoma je važno za razotkrivanje različitih stereotipa koji mistifikuju korene prostitucije i skrivaju dinamiku odnosa žene i mušterije kao običnog seksa bez ljubavi, kao uzajamno korisnog radnog ugovora itd. Optužbe koje snažna abolicionistička kritika prostitucije neretko dobija, optužbe za prezir prema ženama u prostituciji, izvod su iz duboko ukorenjene patrijarhalne tradicije mišljenja o prostituciji kao (isključivo) problemu žena (Pateman 1999, 56), bilo da je reč o njihovoj seksualnoj devijantnosti, njihovoj ekonomskoj i svakoj drugoj nemoći ili njihovom slobodnom izboru. To je vidljivo i u savremenom medijskom diskursu o prostituciji u Srbiji koji senzacionalističkim izveštavanjem “proizvodi situacije koje dodatno ugrožavaju žene u prostituciji” i koji najčešće prikazuje te žene kao “jedine učesnice u aktivnosti u kojoj su sve druge strane bile skrivene, pa samim tim i abolirane” (Zlatković i dr. 2013, 105). Izbegavanjem pitanja ogromne

¹⁵ Ovde treba dodati i činjenicu da je većina mušterija u nekim partnerskim odnosima i da imaju seksualne odnose i sa ženama koje ne plaćaju, kao i to, kako je već rečeno u fusnoti 6, da najčešće za zadovoljenje seksualne “potrebe” nije neophodna druga osoba.

muške potražnje “seksualnih usluga”, kao i opšteprihvaćenog prava muškaraca da kupuju žensko telo kao komoditet na kapitalističkom tržištu, zanemaruje se ono što je suštinski pogrešno u prostituciji: odnos gospodara i ropkinje (Pateman 1999, 62).¹⁶

Kada je reč o studiji o Kati, izostaje preispitivanje konstrukcija seksualnosti i odnosa moći koji bi problematizovali mušku potražnju ženskih (a, dakako, i muških) tela i demistifikovali ideološke pretpostavke o prirodnim, biološkim potrebama muškaraca koje se moraju zadovoljiti. S druge strane, ipak su naznačeni neki osnovni elementi i ovog aspekta prostitucije: potražnja kao bitan faktor tržišne dinamike (Janković 2017, 50), brojčana nadmoćnost muškaraca u Beogradu, prisustvo vojske u gradu (isto, 26) itd. Pored toga, uvedeni su i haremi turskih velikodostojnika kao još jedna karika industrije seksa u Beogradu iz prve polovine 19. veka (isto, 55). Iako su pored ženskih postojali i muški haremi, suštinski nema mnogo razlike ni između njih ni u odnosu na druge oblike prostitucije. U svim slučajevima seksualna eksploatacija se zasniva na muškoj potražnji i na nejednakim odnosima moći, bilo da su oni između muškaraca i žena, bilo da su između imućnih Turaka na vlasti i siromašnih srpskih mladića.

Važno je primetiti i zastupljenost likova mušterija barem u meri koliko ima i žena u

prostituciji, a nešto manje i likova svodnika i organizatora trgovine seksom. Mnogi od njih, i ugledni i neugledni građani, imenovani su i identifikovani kao mušterije, a isto tako je imenovana i učenjivačka i svodnička uloga policije, kao i zaštitnička uloga sudstva prema muškarcima na pozicijama moći. Ta reprezentacija prostitucije jasno razotkriva da su učesnici “bezzakonog razvrata” mušterije koliko i seksualne radnice i da su poštovani građani zapravo oni koji prostituciju organizuju. Utoliko su neprestani progoni javnih bludnica, koje “svojim zanatom [...] izazivaju ‘razdor supružeske ljubavi’ i prkose ‘i samome verozakonu i volji Božjoj’” (isto, 144), jasno označeni kao licemerje u tretiranju žena u prostituciji.

Na ovaj način, prikazujući dvostruki moral u odnosu društva i institucija prema ženama u prostituciji, *Kata Nesiba i komentari* komunicira i sa savremenim kontekstom. Nasilje nad ženama u prostituciji, i pored svih demokratskih dostignuća u poslednja dva veka, uveliko povezuje prvu polovinu 19. i početak 21. veka.¹⁷

2.5. “Najstariji zanat na svetu”

Značenje klišeja o najstarijoj profesiji ima, naravno, ideološku težinu – u tesnoj vezi s pretpostavkom o prirodnim muškim nagonima, taj kliše je osnova za tvrdnju o univerzalnosti i neizbežnosti prostitucije (Pateman

¹⁶ “The law of male sex right is publicly affirmed, and men gain public acknowledgment as women’s sexual masters – that is what is wrong with prostitution” (Pateman 1999, 62).

¹⁷ “Snaga” tradicije, isto tako, prikazuje se i kroz sličnosti nekažnjenog ubistva čočeka Đorđa i nekažnjenog ubistva transseksualca Vjerana Miladinovića – Merlinke, između kojih je proteklo 150 godina (Janković 2017, 72).

1999, 57).¹⁸ On pokazuje “lažno fatalističku velikodušnost tvrdnjom da je to nešto staro i što se ne može iskorijeniti – dok, s druge strane, izjednačuje zanat s najgorim ropstvom” (Katunarić 1984, 170). Pored toga, “folklor prostitucije” čine i mnogi drugi mitovi, čija je namena, pored ostalog, da daju glamur prostituciji i slave je kao praksu ženske seksualne slobode. Tu su, na primer, mit o sakralnoj ili hramskoj prostituciji, te mit o nezavisnim, bogatim i poštovanim heterama stare Grčke. Indikativno je da se mnogo ređe pominju mnogo brojnije ropkinje prostitutke iz istog vremena, kakve su bile dikterijade (Jeffreys 1987, 48–53).¹⁹ Pored toga što ti rašireni stereotipi zanemaruju materijalna svedočanstva koja prikazuju nasilje nad heterama, oni se izvode i iz istorijskih analiza koje izostavljaju suštinski važan ekonomsko-društveni kontekst.

Za razliku od hramske prostitucije, koja je “vezana više za religiozno-obredni sistem”, savremena prostitucija je fenomen ekonomsko-komercijalnog sistema. Njen razvoj nužno je posmatrati u okviru određenog stepena razvoja “robne proizvodnje i organizovane razmene roba (tržišta)”, kada su se stekli “uslovi da i ljudsko telo postane roba”, što je proces kome

je nesumnjivo pogodovala povezanost sa “patrijarhalnim oblicima porodične i društvene organizacije koja je ženi u okviru podele rada i vrednosti odredila podređeno mesto” (Radulović 1986, 12).

Silvija Federiči²⁰ traži da se prostitucija na “prelasku iz feudalizma u kapitalizam” posmatra u kontekstu “nove polne podele rada” koja je snažno degradirala žene, uskraćujući im pristup sferi društveno priznatog rada, oduzimajući im seksualne slobode i zabranjujući im kontrolu rađanja: “Možemo da povežemo zabranu prostitucije i proterivanje žena sa organizovanih radnih mesta sa stvaranjem uloge domaćice i rekonstrukcijom porodice kao mestom za proizvodnju radne snage” (Federiči 2013, 119–128). “Povrh svega, kriminalizacija prostitucije, koja je kažnjavala žene, ali jedva doticala muške mušterije, ojačala je mušku vladavinu” (isto, 128). U Srbiji je prostitucija kriminalizovana prvi put u Policijnom zakonu iz 1850. godine. To se odrazilo i na Katinu sudbinu: posle sve češćih progonstava u deceniji koja je prethodila novom zakonu i zbog sve manje podrške svojih prijatelja u policiji, ona je 1851. godine telesno kažnjena jer se vratila u Beograd; bio je to njen poslednji boravak u Beogradu.

321

18 Kada se prostitucija, s druge strane, prepozna kao seksualna eksploatacija određena kulturno-istorijskim kontekstom, ona se opisuje ne kao najstarija profesija, već kao “najstarija opresija” (MacKinnon 2011, 273).

19 Mitska, odnosno izmišljena dimenzija ovih istorijskih narativa, prepoznata u delima feminističkih istoričarki, sastoji se u tome da fenomen “hramske prostitucije” ima potpuno drugačije korene od komercijalne, i, sa druge strane, u otkrivenim materijalnim svedočanstvima koja prikazuju nasilje nad heterama (Jeffreys 1987, 48–53).

20 Silvija Federiči, italijanska teoretičarka i aktivistkinja, situira institucionalizaciju prostitucije kao samo jedan od brojnih metoda potčinjavanja žena koje se odvijalo tokom prelaska u kapitalizam.

Ruska revolucionarka Aleksandra Kolontaj, koja početkom 20. veka, u kontekstu promene društveno-političkih sistema, razmatra mogućnosti nove raspodele rodних uloga, ističe ekonomsko-društvene promene koje uvodi rani kapitalizam kao osnovnu pozadinu istorije prostitucije u 19. i 20. veku. Sa pojavom prvih država i dominacijom kapitala, prostitucija se razvija kao neizbežna senka zvanične institucije braka: ona je uslovljena oslabljenim ekonomskim položajem žena, kao i vekovima socijalizacije žena koje očekuju materijalnu zaštitu od muškaraca u zamenu za seksualne usluge, u braku ili izvan njega (Kollontai 1977). Slično misli i anarhistkinja Ema Goldman: ekonomski faktor, iako prvi i osnovni, nije jedini faktor ulaska u prostituciju – “Prihvaćena je činjenica da se žena odgaja kao seksualna roba i još se k tome drži u potpunom neznanju što se tiče značenja i važnosti seksa” (Goldman 2001, 91). Obe autorke, zapravo, u figuri prostitutke prepoznaju simbol modernog doba i oličenje opšteg položaja žena u njemu.

Proces modernizacije koji se i na području Beograda, kao i cele Evrope, snažno odvijao tokom celog 19. veka, oslikan je u Jankovićеvoј knjizi na razne načine – od prikaza uređenja nove srpske države sa akcentom na novim podelama vlasti, zakonima i ustavima, preko skice monetarnog sistema, do opisa kulturno-zabavnog života sve više pod zapadnim uticajem. Društveno-kulturni poredak Srbije tokom 19. veka čine i institucije poput harema koje drže turski velikodostojnici; prostitucije kao prihvaćene i neregulisane prakse; putujućih zabavljačkih grupa čočeka ili transvestita. S druge strane stoje urbanizacija, razvoj trgovine i jačanje srednje klase, što prate nove zakonske uredbe

o moralu. Ovaj spoj starog i novog, istočnog i zapadnog, najjasnije je oslikan, naravno, kroz odnos represivnih državnih mehanizama prema prostituciji. S jedne strane, kako se sve više novih zakona o prostituciji donosi, to se mušterije manje kažnjavaju. Ovo je protivno osmanskome pravu, kao i sličnom običajnom pravu hrišćana u Beogradskom pašaluku: u osmanskome pravu su za nebračne i protivzakonite seksualne odnose, po pravilu, muškarci kažnjavani jednako kao žene. “U zapadnoevropskim zemljama, bar kada je u pitanju svetovna jurisdikcija, uglavnom su gonjene i kažnjavane samo prostitutke, a njihovi klijenti skoro nikada” (Janković 2015, 29). S druge strane, kako policijski progoni prostitutki postaju sve oštriji, tako je uloga policije u organizaciji prostitucije sve veća. Otmeniji građani sprečeni da idu bludnicama bili su “upućeni na kol-gerle”, a “funkciju telefona su vršili panduri i poslužitelji” (Janković 2017, 39). Policajci su, takođe, u ulozi svodnika, organizovali prostituciju za zatvorenike i po želji koristili žene u prostituciji pod pretnjama i ucenama. Što su zakoni postajali represivniji, to je policija sticala veću moć nad ionako nemoćnim prostitutkama. Biografija glavne junakinje, uostalom, jasno pokazuje da, koliko god Kata bila snalažljiva i hrabra, njena sudbina, i u usponima i u padovima, zavisi od podrške policije: “A pošto ta podrška nije bila institucionalna nego personalna, ona joj je ponekad i uskraćivana” (isto, 186).

Formiranje nove države i nacionalnog identiteta, modernizacija i razvoj kapitalizma, koji stižu sa Zapada na tlo jednog orijentalnog sveta i donose nova shvatanja morala, predstavljaju krupni kontekst istorije Katine sudbine, reč je tu o nužnoj vezi između mikro- i makroistorije.

3. ZAKLJUČAK

Sve digresivne priče i anegdote, brojne umetnute epizode koje čine fragmentarnu strukturu knjige o Kati, služe upravo skiciranju jednog društva u nastajanju, jednog širokog ekonomskog i političkog plana u čijem svetlu se vide značenja fenomena prostitucije. Predočavanje neistraženog istorijskog polja dobija na obuhvatnosti proznim dopunjavanjem oskudne građe, skiciranjem konteksta na osnovu nevelikog broja arhivskih izvora. Iako prostituciju ne obuhvata u svoj njenoj kompleksnosti, na šta uostalom i ne pretenduje, osvetljavajući pravni položaj žena u prostituciji na početku 19. veka, *Kata Nesiba i komentari* u najmanju ruku doprinosi prekidanju domaće “tradicije ćutanja o prostituciji”, i to je već samo po sebi mnogo. Još je važnije to što knjiga sasvim ili barem delimično izbegava većinu zamki savremenog diskursa o prostituciji – moralizma, senzacionalizma, romantizovanja nasilja, klišeiranih pojednostavljenja, banalnog svođenja problema na individualni izbor itd. Kada se o prostituciji s jedne strane govori da bi se osudile osobe koje se time bave, a s druge strane da bi se ona promovisala kao oslobođenje žena, izuzetno je važno pisati i čitati knjige koje zaobilaze ove načine povlađivanja patrijarhalnim diskursima.

Suprotstavljanje *Kate Nesibe i komentara* tradiciji – tradiciji srpske historiografije, zvanične kulture i politike, mizoginije i ksenofobije – tematska je i politička preokupacija ove knjige, čini se, gotovo jednako kao i borba Kate Nesibe za njena ustavna prava.

323

LITERATURA:

- Estes, Yolanda. 2001. “Moral Reflections on Prostitution.” *Essays in Philosophy* 2(2): article 10 Dostupno na: <http://commons.pacificu.edu/eip/vol2/iss2/10/>
- Farley, Melissa. 2004. “‘Bad for the Body, Bad for the Heart’; Prostitution Harms Women Even if Legalized or Decriminalized.” *Violence Against Women* 10(10): 1087–1125. doi: 10.1177/1077801204268607
- Farley, Melissa. 2004. “Prostitution, Liberalism, and Slavery.” <http://logosjournal.com/2013/farley/>
- Federiči, Silvija. 2013. *Kaliban i veštica. Žene, telo i prvobitna akumulacija*. Beograd: Burevesnik.
- Goldman, Ema. 2001. *Anarizam i drugi ogledi*. <https://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwio676mzbfWAhUFvRoKHfLUD68QFg-hAMAM&url=https%3A%2F%2Felektronickeknjige.com%2Fdownload%2Fanarizam-i-drugi-ogledi%2Fpdf%2F&usg=AFQjCNHciNoWODHf55kfPeHATq5TPySig>
- Janković, Ivan i Veljko Mihajlović. 2017. *Kata Nesiba i komentari*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Janković, Ivan. 2015. “Obšte bludnice: prostitucija u Beogradu u prvoj polovini 19. veka.” U: *Godišnjak za društvenu istoriju* (2015) 2, str. 25–51.
- Jeffreys, Sheila. 1997. *The Idea of Prostitution*. North Melbourne: Spinifex Press.

- Katunarić, Vjeran. 1984. *Ženski Eros i civilizacija smrti*. Zagreb: Naprijed.
- Kollontai, Alexandra. 1921. "Prostitution and ways of fighting it." <https://www.marxists.org/archive/kollonta/1921/prostitution.htm>
- MacKinnon, Catharine. 2011. "Trafficking, Prostitution, and Inequality." <http://harvardcrcl.org/wp-content/uploads/2009/06/MacKinnon.pdf>
- O'Connell Davidson, Julia. 2002. "The Rights and Wrongs of Prostitution." *Hypatia* 17(2): 84-98. Dostupno na: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.457.9670&rep=rep1&type=pdf>
- Pateman, Carole. 1983. "Defending Prostitution: Charges Against Ericsson." *Ethics* 93(3): 561-565. Dostupno na: <http://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2010/11/Carole-Pateman-against-contractarian-defense-of-prostitution.pdf>
- Pateman, Carole. 1999. "What's Wrong With Prostitution?" *Women's Studies Quarterly* 27(1/2): 53-64. Dostupno na: <http://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2010/11/Carole-Pateman-Whats-Wrong-with-Prostitution.pdf>
- Radulović, Dragan. 1986. *Prostitucija u Jugoslaviji*. Beograd: "Filip Višnjić".
- Raymond, Janice. 2003. "Ten Reasons for Not Legalizing Prostitution And a Legal Response to the Demand for Prostitution." Dostupno na: <http://www.prostitutionresearch.com/10%20reasons%20for%20not%20legalizing%20prostitution.pdf>
- 324 Raymond, Janice. 2004. "Prostitution on Demand. Legalizing the Buyers as Sexual Consumers". *Violence Against Women* 10 (10): 1156-1186. doi: 10.1177/1077801204268609
- Timotijević, Milena. 2008. "Prostitucija na feminističkoj političkoj agendi." U *Neko je rekao feminizam?: kako je feminizam uticao na žene XXI veka*, ur. Zaharijević, Adriana, 182-199. Beograd: Žene u crnom, Centar za ženske studije i istraživanje roda i Rekonstrukcija Ženski fond.
- White, Hayden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University.
- Zlatković, Jovana, ur. 2013. *Prostitucija u Srbiji: jedno od mogućih lica*. Novi Sad: Udruženje građana "S.T.R.I.K.E."

ZAŠTO POPULIZAM?

RODŽERS BRUBEJCKER

S engleskog preveo Đorđe Tomić

Zapažanje da živimo u doba nezapamćenog uspona panevropskog i transatlantskog populizma danas je opšte mesto. Taj uspon najdirektnije ilustruju uzastopni šokovi Brexita i Trampove pobeде. Na širem planu to uključuje i sve snažniju podršku za populističku desnicu koja je Norberta Hofera u Austriji i Marin le Pen u Francuskoj dovela nado mak pobeде na predsedničkim izborima, radikalno antimuslimansku partiju Gerta Vildersa učinila najpopularnijom strankom u Holandiji i osigurala značajne izborne uspehe radikalno desničarskih antiimigranških partija u Švedskoj i Nemačkoj. Tu treba dodati i konsolidaciju otvoreno neliberalnih, sve autoritarnijih populističkih režima u Mađarskoj i Poljskoj i radikalizaciju populističke retorike u ostat-

I Izjave zahvalnosti: Ovaj rad je zamišljen i napisan u školi Wissenschaftskolleg u Berlinu, gde sam imao veliku privilegiju da boravim kao gostujući istraživač i gde sam mnogo naučio u brojnim diskusijama. Starije verzije ovog teksta prezentovane su u školi Wissenschaftskolleg, na Institutu za istoriju Humboltovog univerziteta u Berlinu i na konferenciji "Populizam i građanstvo" koju je organizovao Centar za građanstvo, društveni pluralizam i religijsku raznolikost u Potsdamu; zahvaljujem učesnicima u ovim događajima na svim dobijenim komentarima. Kraća verzija drugog dela rada objavljena je pod naslovom "Populism's Perfect Storm" u časopisu *Boston Review*, 11. jula 2017. Posebno sam zahvalan Robu Jansenu, Džauin Kim, Meri O'Saliven i Matijas su Fernandezu na pažljivom kritičkom čitanju i veoma korisnim komentarima; Matijas mi je takođe pomogao veoma kompetentnim istraživačkim radom. Zahvaljujem Suzan Osman koja mi je pomogla do razvijem argument i zadužila me komentarima različitih verzija teksta. Takođe želim da zahvalim Hans-Georgu Becu, Pauli Dil, Matijas Kenigu, Leni Lavinasi, Mari Lovman, Klausu Ofeu, Đani Pomati i Peteru Vermeršu na korisnim komentarima i teškim pitanjima.

ku istočne i centralne Evrope, meteorski uspon samosvojnog i nepredvidljivog Pokreta pet zvezdica u Italiji, pobunu populista na levisi koja se ispoljila u kampanjama Bernija Sandersa u SAD, Džeremija Korbin u Britaniji i Žan-Lika Melanšona u Francuskoj, kao i pokrete kao što su Podemos u Španiji i Siriza u Grčkoj.

Svi ti događaji i pokreti opisivani su kao populistički.² Možemo li ih zaista posmatrati kao jedinstvenu pojavu? Da li zaista živimo u eri panevropskog i transatlantskog populizma? Ili je termin populizam, kao što neki autori tvrde – uključujući i ubedljivog Gaspara Mikloša Tamaša (2017) – neprimeren opis, žurnalistički kliše i politički epitet čija osnovna svrha nije analiza već stigmatizacija protivnika?

Olako pribegavanje nejasno definisanim i opterećenim terminima kao što je populizam svakako može biti odraz intelektualne lenjosti ili ideološki refleksi. Pokušaću da pokažem da je “populizam” ipak korisna pojmovna alatka – neophodna i nezamenljiva kada treba opisati stanje stvari u današnjem svetu. Ali to nas suočava sa još jednim skupom pitanja: Kako ćemo objasniti vremensko i prostorno grupisanje koje konstituise populistički trenutak? Zašto populizam? Zašto ovde? I zašto sada?

326 Tako se pitanje iz naslova – Zašto populizam? – razlaže na dva segmenta. Prvi segment se odnosi na populizam kao termin ili pojam. Drugi se tiče populizma kao aktuelne pojave u današnjem svetu. Prvi deo pitanja je pojmovni, drugi eksplanatorni. Prvi segment nas upućuje na analitičke alatke koje koristimo da bismo imenovali i okarakterisali aktuelno stanje, a drugi na način na koji to stanje pokušavamo da objasnimo. Probaću da odgovorim na oba pitanja, ograničavajući svoje izlaganje na Evropu i Severnu Ameriku.

OSPORAVANI KONCEPT

Još polovinom prošlog stoleća literatura o populizmu bila je opterećena sumnjama u vezi s prirodom, pa čak i postojanjem predmeta svoje analize.³ Analitičari popu-

2 Populistički trenutak, naravno, nije ograničen na Evropu i Sjedinjene Države. Kao populistu su analizirani, između ostalih, Modi, premijer Indije (Jaffrelot 2015; Schroeder 2017), predsednik Duterte na Filipinima (McCargo 2016) i predsednik Turske (Aytaç i Öniş 2014; Selçuk 2016). Ali populizam nije globalno sinhronizovan: talas južnoameričkih populizama levog usmerenja – koji je bio omogućen globalnim bumom prodaje roba – prevaleo je zenit znatno pre uspostavljanja aktuelne populističke konjunktura u Evropi i Severnoj Americi.

3 Za rane primere izražavanja takvih sumnji, vidi Worsley (1969, str. 219) i, deceniju kasnije, Canovan (1981, str. 3-7). Za reprezentativne svežije primere izražavanja ili ispitivanja takvih sumnji, vidi Panizza (2005, str. 1) i Moffitt i Tormey (2014, str. 382). Za skorije kritičke

lizma navode tri glavna razloga za sumnjičavost koju izaziva populizam kao analitička kategorija. Prvi je taj što se ovim terminom različiti politički projekti poistovećuju sa određenim društvenim bazama i načinima delovanja. Pokreti koji se najšire doživljavaju kao populistički mogu se pronaći na levlci (kao što je često bio slučaj u Severnoj i Južnoj Americi) i desnici (kao što je češće slučaj u Evropi); postoje i pokreti hibridne vrste koji kombinuju elemente levlce i desnice. Društvena baza može biti agrarna (kao u SAD krajem 19. veka ili u istočnoj i centralnoj Evropi između dva svetska rata) ili urbana (kao u većini slučajeva u Južnoj Americi). Populizmi mogu biti ekonomski statični, protekcionistički, socijalno angažovani i/ili redistributivni (kao u klasičnom južnoameričkom populizmu polovinom 20. veka, kao i, u manjoj meri, u mnogim savremenim evropskim populizmima, iako se ovi češće opisuju kao da pripadaju radikalnoj desnici); ali oni mogu biti i neoliberalni (kao u južnoameričkim “neopopulizmima” osamdesetih i devedesetih godina 20. veka i nekim evropskim populizmima iz istog perioda).⁴ Oni mogu slaviti društveni i kulturni liberalizam (kao u Holandiji i, u manjoj meri, drugim zemljama severne i zapadne Evrope u poslednjih deceniju i po) ili ga napadati (kao u Mađarskoj i drugim zemljama istočne i centralne Evrope poslednjih godina).⁵ Mogu biti sekularni ili religijski. Mogu napadati i mogu se braniti; mogu pozivati na mobilizaciju ili demobilizaciju.

U svakom slučaju, praktično svi takvi pokreti, figure i režimi tvrde da govore u ime “naroda”, a protiv raznih “elita”. Ta zajednička diskurzivna odlika naglašava se u brojnim analizama, što ću detaljnije ispitati u nastavku. Ovde ću samo ukazati na naglašenu višeznačnost pojma “naroda”, sa najmanje tri glavna značenja.⁶ To može biti običan svet, narod kao plebs; suvereni narod, narod kao demos; i kulturno ili etnički zaseban narod, to jest, narod kao nacija ili etnos. Istupanje u ime “malih ljudi” protiv “onih na vrhu” trebalo bi da implicira politiku redistribucije. Istupanje u ime suverenog naroda protiv vladajućih elita implicira politiku

327

analize istraživanja populizma kroz više generacija, uz završno upozorenje o bespredmetnosti i empirijskoj neadekvatnosti svakog globalnog ili prekomerno uopštavajućeg prikazivanja populizma, vidi Knobl (2016).

Za istoriju kategorije “populizam”, vidi Houwen (2011) i Jager (2016).

⁴ Za debate o mogućnosti usklađivanja populizma i neoliberalizma, vidi Roberts (1995) i Weyland (1999, 2003).

⁵ O tenzijama između liberalnih i antiliberalnih strujanja u savremenim evropskom nacionalnim populizmima, vidi Brubaker (2017).

⁶ Vidi Meny i Surel (2000, str. 185–214). O višeznačnosti “naroda”, vidi takođe Canovan (1984, 2005), koji tvrdi da je četvrto značenje “naroda” u anglofonom diskursu (bez određenog člana) – “ljudska bića kao takva” – imalo uticaja na sva druga značenja (2005, str. 2).

redemokratizacije. A istupanje u ime zasebnog i zaokruženog naroda protiv pretećih spoljašnjih grupa i sila implicira politiku kulturnog ili etničkog nacionalizma. Problem disparatnosti tako ostaje nerešen: šta dobijamo objedinjavanjem tri politike različitih oblika unutar jedinstvene etikete “populizma”?

Istupanje u ime naroda zapravo je trajna i sveprisutna praksa u modernim demokratskim sredinama.⁷ To je još jedan razlog za izražavanje sumnje u to koliko populizam može biti koristan kao analitička kategorija. Ako je populizam sveprisutan – kao što izgleda jeste, sudeći po širokim i obuhvatnim prikazima fokusiranim na element istupanja u ime naroda – onda se njegovo prisustvo nigde posebno ne ističe, pa postoji rizik da kao osobena pojava sasvim nestane.

328 Treći problem je to što je “populizam” moralno i politički opterećen termin, oružje političke borbe isto koliko i alatka akademske analize. Kao što je odavno pokazano u literaturi (Taguieff 1995), novinari i političari rutinski koriste taj termin da stigmatizuju i delegitimizuju pozivanje na “narod” u borbi protiv “elita”, uz često opisivanje takvih pokušaja kao opasnih, manipulativnih i demagoških. U pežorativnoj upotrebi, “populizam” se koristi za odbranu jedne sužene i čak anemične koncepcije demokratije – “demokratije bez demosa”.⁸ Neki autori taj negativni sud ugrađuju u definiciju populizma i određuju ga kao suštinski antidemokratsku pojavu (Müller 2016). Neki drugi opet naglašavaju suštinski demokratsku prirodu populizma. Tako ga Canovan (2002) opisuje kao samu “ideologiju demokratije”, a Christopher Lasch (1996, str. 105) naziva ga “autentičnim glasom” demokratije. Ernesto Laklo – bez sumnje najuticajniji teoretičar populizma – ide čak tako daleko da populizam (koji podrazumeva “osporavanje instituciionalnog poretka uvođenjem obespravljenih grupa kao istorijskog aktera”) poistovećuje sa politikom kao takvom, aktivnošću različitom od vođenja državne uprave (2005a, str. 47). Ako je “populizam” duboko politizovan termin koji različiti autori koriste na radikalno različite načine, može li to onda biti upotrebljiva analitička kategorija?

Populizam kao diskurzivni i stilski repertoar

Navedene primedbe su ozbiljne, ali ne moraju biti pogubne. Možemo ih razrešiti, verujem, tako što ćemo populizam tretirati kao određeni diskurzivni i stilski reper-

⁷ Da ne bude zabune, praksa istupanja u ime naroda ima starije korene. O ranim modernim izvorima “populističke teorije države”, vidi Skinner (2009, str. 332–340).

⁸ Stavrakakis (2014, str. 567), citat iz J. G. Feinberg. Za kritike liberalnog antipopulizma s leve, vidi takođe Furedi (2005, 2016) i Ranciere (2016).

toar.⁹ Ovdje ću se osloniti na dobro poznati diskurzivni i stilski obrt u proučavanju populizma. Taj obrt je omogućio istraživačima – koji su stekli svest o heterogenosti ideoloških usmerenja, programskih ciljeva, nosećih grupa i organizacionih oblika populističkih pokreta i partija – da zahvate diskurzivne, retoričke i stilističke sličnosti koje mogu biti zajedničke veoma različitim oblicima politike.¹⁰

Prateći Jansena (2016), polazim od literature o repertoarima političkog sukobljavanja (Tilly 2006) i šire literature o repertoarima u sociologiji kulture (Swidler 1986).¹¹ Jansen uspešno primenjuje koncept repertoara da bio objasnio “situiranu političku inovaciju” koja je dovela do javljanja populizma (tačnije, populističke mobilizacije) u Peruu 1931. Ali dok Jansen tretira populizam kao tek jedan (nov) *element* unutar šireg repertoara praksi političkog suprotstavljanja – i tako koristi

9 To ne znači da populizam treba razumeti “samo” diskurzivno ili stilistički. Svaka politička praksa, partija, pokret, figura ili režim koji se mogu analizirati kao populistički mogu (i moraju) takođe biti analizirani u pogledu ideoloških opredeljenja, temeljnih politika, organizacionih praksi, baza podrške i tako dalje. Ali ono što povezuje značajno različite oblike populističkih politika – ono što nam omogućuje da ih sve opišemo kao populističke – jeste diskurzivni i stilski repertoar koji koriste.

10 Ta zajednička svojstva tumačena su na različite načine: formalno, kao diskurzivna logika; nešto neformalnije, kao skup osobenih diskurzivnih figura ili interpretativnih okvira; ili kao komunikacijski, retorički, samoreprezentacijski ili estetski stil ili govor tela. Za pristup koji koristi diskurzivnu logiku, vidi Laclau (1977); Laclau (1980); i Stavrakakis (2004). Za neformalni diskurzivni, “ideacijski” ili ideološki pristup, vidi Taguieff (1995); Canovan (2002); Mudde (2004); Mudde i Rovira Kaltwasser (2017); i Stanley (2008) (poslednja četiri polaze od Freedenovog (1998) prikaza nacionalizma i opisuju populizam kao “usku” ili “usko-centriranu” ideologiju). Za pristupe koji naglašavaju komunikacijski stil (uključujući govor tela), vidi Kazin (1995); Knight (1998); Canovan (1999); Ostiguy (2009); Diehl (2011a, 2017); Moffitt i Tormey (2014); i – za najtemeljniju raspravu o populizmu kao političkom stilu – Moffitt (2016). Moffitt i Tormey (2014) i Moffitt (2016) izlažu i definicije populizma kao ideologije, političke logike i diskursa kao moguće alternative njihovoj izabranoj definiciji populizma kao političkog stila. Ali kao što njihovo izlaganje pokazuje, te četiri definicije nisu jasno razlučene. Zato ja radije govorim o jedinstvenom i širokom diskurzivnom i stilskom obrtu.

11 Moffitt i Tormey takođe opisuju populizam (uz druge političke stile) kao “izvođački repertoar” (2014, str. 387; cf. Moffitt 2016, str. 38), ali se fokusiraju na elaboraciju ideje o “političkom stilu” i ne analiziraju ideju “repertoara”.

izbore u Peruu 1931. da postavi pitanje kako se repertoari političkog suprotstavljanja menjaju kroz kreativno reagovanje na nove situacije – ja sâm populizam tretiram kao repertoar i nastojim da identifikujem i opišem njegove glavne elemente.¹²

Metafora repertoara ima tri korisne implikacije za proučavanje populizma. Prvo, ona ukazuje na ograničen skup relativno standardizovanih elemenata koji su se razvijali kroz istoriju i koji su političkim akterima već dobro poznati i dostupni. Ali mada su ti elementi manje ili više standardizovani, na neki način čak i unapred utvrđeni, oni ostavljaju dovoljno prostora za improvizaciju i elaboraciju; da bi se iskoristili, moraju se ispuniti odgovarajućim sadržajem i prilagoditi lokalnim okolnostima. Unutar opštih diskurzivnih i stilskih modela *svi* ti elementi se mogu razvijati u veoma različitim pravcima, naročito na načine koji ih vezuju za političke projekte i stavove desnice ili levice.¹³ To nam pomaže da shvatimo duboku političku i ideološku ambivalentnost populizma i objasnimo demokratske energije koje populizam priziva, kao i antidemokratske opasnosti koje donosi (Canovan 1999; Mudde i Rovira Kaltwasser 2012a).

330 Drugo, metafora repertoara ukazuje na povezanost manifestacija populizma sa onim što je, pišući o teškoćama u definisanju igre, Vitgenštajn (1958, pasusi 66–67) nazvao “porodičnom sličnošću”, kao korisnijim sredstvom za definisanje od strogo logičkih kriterijuma.¹⁴ Kao što nema zajedničkog elementa koji je svojstven svim igrama, već postoji “složena mreža sličnosti koje se preklapaju i ukrštaju: ponekad opštih, a ponekad svedenih na detalje”, tako je i u slučaju populizma možda bespred-

12 Jansen je radio unutar tradicije istraživanja politike suprotstavljanja sa naglašenim fokusom na organizacionim i mobilizacijskim aspektima (Tilly 2006), pa se u svom članku koncentriše na inovacije u konkretnim praksama mobilizacije (vidi takođe Jansen 2011). Mene ovde interesuju diskurzivne i stilske prakse, a ne organizacione i mobilizacijske prakse same po sebi, osim u meri u kojoj ove (kao što je nužno slučaj) uključuju diskurzivne i stilske aspekte. Imajući to u vidu, verovatno bi bilo moguće direktnije pratiti Jansena i tretirati populizam kao organizacioni i mobilizacijski repertoar. Za aktuelne inovacije u populističkim organizacijskim praksama, vidi Urbinati (2015).

13 Za kritiku rasprostranjene identifikacije populizma sa desničarskim (ili radikalno desničarskim) oblicima ksenofobičnog nacionalizma u literaturi o evropskom populizmu, vidi Stavrakakis, Katsambekis, Nikisianis, et al. (2017).

14 Metafora “porodične sličnosti” šire je korišćena u raspravama o književnim i muzičkim žanrovima (Fishelov 1991) nego u razmatranju repertoara samog po sebi. Ali žanr i repertoar su i sami blisko povezani termini.

metno tražiti dovoljan skup elemenata na osnovu kojih se partija, političar ili diskurs mogu opisati kao populistički.¹⁵ Još jedna implikacija ideje o porodičnoj sličnosti je to da elementi repertoara, uzeti pojedinačno, ne moraju biti jednoznačno populistički, već mogu pripadati i nekim drugim političkim repertoarima, i da upravo način kombinovanja – a ne korišćenje pojedinih elemenata repertoara – odlikuje populizam. Kao što ću tvrditi u nastavku, repertoar se zaista gradi oko jednog centralnog elementa: tvrdnje da govorimo ili postupamo u ime “naroda”. Ali čak i taj centralni element, mada je empirijski dominantan, nije konceptualno nužan niti empirijski univerzalan.¹⁶ Centralni element se na različite načine može kombinovati sa drugim elementima populističkog repertoara kojima se mogu davati različite težine ili infleksije.

Treće, metafora repertoara ukazuje na mogući odgovor na tvrdnju o sveprisutnosti populizma (zbog čega ne bi mogao biti korisna analitička kategorija). Jer mada je populistički repertoar u kontekstu savremene demokratije uvek *dostupan*, on nije uvek *korišćen*. Kulturna rezonantnost i politička snaga različitih elemenata repertoara – pa tako i njihova privlačnost političkim akterima – uvek variraju u zavisnosti od političkog, ekonomskog i kulturnog konteksta. Štaviše, repertoar se neujednačeno koristi čak i *unutar* istog vremena, mesta i konteksta: neki politički akteri taj repertoar u celosti odbacuju; drugi ga koriste povremeno ili u manjem obimu (možda baš onda kada kritikuju “populizam” drugih); drugi to čine češće i u većem obimu, koristeći širi krug elemenata sa populističkog repertoara. Populizam je otuda stvar mere, a ne jasno oivičena pojava koja je prisutna ili odsutna (Diehl 2011b, str. 277–278). Ali u pitanju nije samo mera: kao što je gore već naznačeno, i kao što ćemo pokazati u nastavku, populizmi se kvalitativno razlikuju prema kombinacijama korišćenih elemenata i – veoma izraženo – pravcima u kojima se ti elementi razvijaju i dopunjuju.

331

¹⁵ Jedan vitgenštajnovski pristup u kojem se za definisanje populizma koristi “porodična sličnost” predložio je Roberts (1995); za kritiku tog pristupa, vidi Weyland (2001). Collier i Mahon (1993) uočavaju srodnosti između pristupa koji koriste porodičnu sličnost i Veberovih idelanih tipova.

¹⁶ Kao što primećuje Diehl (2011a, str. 31), tvrdnja o govorenju i postupanju u ime “naroda” veoma je ublažena, ako je uopšte prisutna, u slučaju Silvija Berluskonija. Ipak, Berluskonijev modus političke komunikacije i ispoljeni način prikazivanja sebe (zaslugom porekla) kao “jednog od običnih ljudi” je klasično populistički. Diehl zaključuje da on nije *samo* populist, ali utoliko što demonstrira jedan antipolitički stav i raspoloženje i praktikuje oblik “politike kao estrade” Berlusconi je i populist.

U ime naroda: vertikalne i horizontalne opozicije

Centralni element populističkog repertoara je tvrdnja da govorimo i postupamo u ime “naroda”. Činjenica da je to centralni ili čak konstitutivni element populizma univerzalno je prihvaćena u novijoj literaturi, jer je i literatura pod snažnim uticajem diskurzivnog i stilskog obrta. Ali pošto je tvrdnja da govorimo i postupamo u ime naroda – da zastupamo narod – centralna za demokratiju uopšte, a ne samo za populizam, i sveprisutna u savremenim demokratskim kontekstima, autori obično dodaju da je specifičnost populizma tvrdnja da se govori i postupa u ime naroda *i protiv* “elita”.

Sa uticajnog stanovišta koje zastupa Cas Mudde (2004, str. 543), na primer, populizam se definiše kao vizija društva koje je podeljeno između “bezgrešnog naroda” i “korumpirane elite”. Mudde i Rovira Kaltwasser (2012b, str. 1–2, 7–10) predlažu to kao “minimalnu definiciju” u Sartorijevom (1970) duhu, ali ta definicija, može se tvrditi, u jednom aspektu nije dovoljno minimalna, dok je u drugom i previše minimalna. Nije dovoljno minimalna u tom smislu što se “narod” ne predstavlja uvek kao “bezgrešan”, mada se uvek na neki način valorizuje; a korupcija je tek jedna od mana koje se pripisuju eliti i često nije ključna.¹⁷ Što je još važnije, Mudeova definicija je previše minimalna u tom smislu što se fokusira isključivo na *vertikalnu* opoziciju “naroda” i “elite” i zanemaruje *horizontalnu* opoziciju “naroda” i spoljašnjih grupa i sila. Verujem da se govor u ime naroda može bolje razumeti kroz jednu *dvodimenzionalnu viziju* društvenog prostora koji je definisan *ukrštanjem* vertikalnih i horizontalnih osa opozicije.¹⁸

Na vertikalnoj osi “narod” se definiše u opoziciji prema ekonomskim, političkim i kulturnim elitama. “Narod” je moralno ispravan (mada ne nužno bez-

17 Za kritike prihvaćenih minimalnih definicija kojima se populizam opisuje kao moralizatorski diskurs koji insistira na homogenosti “naroda”, vidi Katsambekis (2016, str. 391) i Stavrakakis et al. (2017b, str. 424).

18 To je sugerisano, ali ne i eksplicitno izrečeno u Taguieff (1995). Za horizontalne i vertikalne dimenzije, vidi takođe Brubaker (2017); Biorcio (2003, str. 72–73); i Jansen (2011, str. 84n). Stavrakakis, Katsambekis i Nikisianis et al. (2017) i De Cleen i Stavrakakis (2017) u članku koji sam pronašao dok sam završavao ovaj rad zalažu se za jasnu pojamovnu distinkciju između populizma i nacionalizma tako što će se prvi artikulisati na vertikalnoj dimenziji oko ideje o narodu-kao-prikraćenima, a drugi na horizontalnoj dimenziji oko ideje naroda-kao-nacije. Iako ovde nemam prostora da dalje razvijem argument, skeptičan sam prema pokušajima “čišćenja” (Stavrakakis, Katsambekis, Nikisianis, et al. 2017, str. 424) populizma svođenjem samo na vertikalnu dimenziju, kao što sam skeptičan i prema redukovanju nacionalizma samo na horizontalnu dimenziju.

grešan), ekonomski ugrožen, marljiv, posvećen porodici, govori otvoreno i obdaren je zdravim razumom, dok “elita” – bogati, moćni, dobro povezani, (prekomerno) obrazovani i institucionalno etablirani – žive u drugačijim svetovima, igraju po drugačijim pravilima, zaštićeni su od ekonomskih nedaća, služe samo sebi, često su korumpirani, nemaju dodira sa brigama i problemima običnih ljudi i preziru njihove vrednosti, navike i način života.

“Narod” se može definisati ne samo u odnosu na slojeve na *vrhu* već i – takođe na vertikalnoj osi – u odnosu na one na *dnu* (Müller 2016, str. 23). Slojevi na dnu društvene lestvice mogu se prikazivati kao paraziti ili neradnici, kao ovisnici ili devijanti, kao neposlušni ili opasni, kao oni koji ne zaslužuju beneficije i ne zavređuju poštovanje i otuda ne pripadaju takozvanom pristojnom, poštenom, “normalnom”, radnom “narodu”.¹⁹ Usmeravanje populističkog besa naniže istraživano je znatno manje nego usmeravanje naviše. Ali ne treba ga zanemariti, naročito zato što su ta dva usmerenja često blisko povezana: oni na vrhu često se krive da previše pažnje poklanjaju onima na dnu. Populizam vodi računa o distribuciji ne samo *resursa* i *mogućnosti* već i *časti*, *poštovanja* i *priznanja*, za koje se može tvrditi da se nepravedno uskraćuju “običnim” ljudima i daju se onima koji ih ne zaslužuju i nisu ih vredni (Hochschild 2016).

Na horizontalnoj osi, “narod” se shvata kao zaokruženi kolektivitet, a glavna suprotnost je između *unutrašnjeg* i *spoljašnjeg*. Ta opozicija je centralna – mada u različitim oblicima – i za levi i za desni populizam. U levom populizmu zaokruženi kolektivitet se definiše ekonomski ili politički, a preteća “spoljašnjost” se identifikuje sa nekontrolisanom trgovinom, neregulisanom globalizacijom, Evropskom unijom (EU) ili (naročito u Južnoj Americi) sa američkim imperijalizmom. Desni populizam prikazuje narod kao kulturno i etnički ograničen kolektivitet koji deli zajednički i osoben način života. Taj kolektivitet je ugrožen od spoljašnjih grupa ili sila (uključujući i “unutrašnje autsajdere”: one koji žive unutra, a koji se čak i kada jesu državljanin ne vide kao da pripadaju ili potpuno pripadaju naciji).

Ono što ovde želim da naglasim – jer je to osobenost strukture aktuelnog evropskog i severnoameričkog populizma – jeste *tesno diskurzivno preplitanje* vertikalne opozicije, prema elitama na vrhu, i horizontalne opozicije, prema spoljašnjim grupama ili silama. I u levoj i u desnoj verziji populizma ekonomske, političke i kulturne elite su prikazane kao da se nalaze “spolja” i “na vrhu”. One se vide ne samo kao zaštićene od ekonomskih borbi koje moraju da vode obični ljudi, već i kao drugačije po svojoj kulturi, vrednostima i načinu života. Vide se kao kulturno i ekonomski mobilne – zapravo, kao kosmopoliti bez korena, indiferentni prema solidarnosti unutar okvira

19 Najupečatljiviji savremeni primer takvog populizma fokusiranog naniže je Duterte na Filipinima; vidi, na primer, Curato (2017).

zajednice ili nacije. Veruje se da njihove afektivne, kulturne i ekonomske investicije s lakoćom prelaze nacionalne granice, te da su njihovo moralno samorazumevanje, kulturni identitet i ekonomska sudbina odvojeni od sudbine “naroda”.

Levičarske varijante povezivanja vertikalnih i horizontalnih opozicija obično naglašavaju nadnacionalnu i globalnu ekonomsku povezanost elita, njihovih horizonata i opredeljenja. Lider Sirize Aleksis Cipras, na primer, to čini povlačenjem paralele između “spoljašnje trojke” i “unutrašnje trojke” (*troika exoterikou – troika esoterikou*) da bi delegitimizovao prethodno vladajuću koaliciju tri partije vezujući je za omraženu Trojku (Evropska komisija, Evropska centralna banka i MMF) odgovornu za namećanje mera štednje Grčkoj (Stavrakakis i Siomos 2016). Desničarske varijante obično naglašavaju kulturnu otuđenost elita. Verovatnije će kritikovati elite zbog otvaranja vrata imigrantima i pružanja finansijske podrške izbeglicama, dok se zanemaruje “domaće” stanovništvo koje vredno radi, kao i zbog favorizovanja multikulturalizma i dozvoljavanja mešanja nacija uz istovremene osude običnih ljudi kao rasista i islamofoba, kao što je Hilari Klinton neslavno učinila kada je Trampove glasače opisala kao “jadnike”.

334 Preplitanje vertikalnih i horizontalnih opozicija evidentno je i kada se oni “na dnu” – na primer, Romi u istočnoj i centralnoj Evropi, određene grupe imigranata u Zapadnoj Evropi, Afroamerikanci i neke druge raso određene manjine u SAD – posmatraju kao da se u isto vreme nalaze “spolja”, a njihova navodna spoljašnjost ili “razlika” se prihvata kao objašnjenje ili opravdanje za njihovu nisku poziciju. Nema ničega osobeno populističkog u takvoj vrsti kulturalizacije, rasijalizacije ili naturalizacije nejednakosti. Ona postaje populistička onda kada se elite – domaće ili internacionalne – otkriva da daju prednost ili privilegije onima koji se istovremeno nalaze na dnu i spolja, dok zanemaruju probleme i nevolje “običnih ljudi”.

Zakruživanje repertoara

Pored tog centralnog elementa, želeo bih da ukratko skiciram pet dopunskih elemenata populističkog repertoara. Njih je najbolje razumeti kao razradu ili specifikaciju vertikalne opozicije između naroda i elite i/ili horizontalne opozicije između unutrašnjeg i spoljašnjeg. Moj prikaz tih elemenata određen je fokusom na konjukturu evropskog i severnoameričkog populizma, a primeri su izvedeni iz te konjunktore. Ali važno je naglasiti da svih pet elemenata – kao i centralni element koji smo upravo skicirali – imaju dugu istoriju i da nijedan nije ograničen samo na Evropu i Severnu Ameriku.²⁰

20 Knobl (2016) opravdano kritikuje prikaze fokusirane na sadašnjost koji zanemaruju dugu istoriju populizma – i gotovo jednako dugu istoriju akademskih pokušaja da se izađe na kraj sa populizmom. O istorijskim mutacijama populizma, vidi Abromeit et al. (2015).

Prvi element je ono što nazivam *antagonističkom re-politizacijom*: tvrdnja o ponovnom preuzimanju demokratske političke kontrole nad onim domenima života za koje se, prilično osnovano, smatra da su depolitizovani i de-demokratizovani, to jest, povučeni sa područja demokratskog odlučivanja (Canovan 2002). To je element koji naglašavaju teoretičari i branioци levog populizma u Lakloovoj tradiciji, naročito Mouffe (2005), Katsambekis i Stavrakakis (2013), i Stavrakakis (2014). Ali to je tipično i za desni populizam (Probst 2002). Antagonistička repolitizacija može uključivati osporavanje tvrdnje koju je popularnom učinila Margaret Tačer, naime, da neoliberalne ekonomske politike “nemaju alternativu”. To može uključivati i protivljenje širenju administrativnih, tehnokratskih i pravosudnih modusa donošenja odluka nauštrb političkom modusu odlučivanja. Isti element može uključivati suprotstavljanje gušenju debate o fundamentalnim političkim pitanjima koje je rezultat uspostavljanja širokih koalicija ili ideološki nediferenciranog grupisanja vodećih partija.²¹ Ili to može biti protivljenje prenošenju ključnih aspekata nacionalnog suvereniteta na Evropsku uniju koja pati od dubokog “demokratskog deficita” i opterećena je depolitizujućom “konstitucionalizacijom” načela ekonomskih sloboda (Grimm 2015).

U svakom od tih slučajeva antagonistička repolitizacija uključuje anti-elitistički element. Elite se prikazuju – opet prilično opravdano – kao da ne veruju “narodu” i zato prednost daju onim modusima donošenja odluka koji su izolovani od pritisa, strasti i navodne iracionalnosti demokratske politike. Antagonistička repolitizacija povlači jasnu granicu i suprotstavlja “narod” i “elitu”.²² Liberalni antipopulisti odbacuju takav jezik polarizacije kao “manihejski”, ali analitičari koji se priklanjaju Lakloovoj tradiciji brane antagonistički jezik i energije koje on može mobilisati (Katsambekis 2014).

21 Oštra retorička opozicija gušenju političke debate od strane partija establišmenta orijentisanih na konsenzus bila je krucijalna, na primer, za uspon Pima Fortina u Holandiji (koji je osuđivao “crkvu levice” i njeno insistiranje na konsenzusu) i Jerga Hajdera u Austriji (koji je napadao “kartele moći” dugovečne Velike koalicije). Populističke primedbe na račun kartela moći nisu neosnovane. Za klasičnu analizu pojave “kartelskih partija, u kojima zainteresovane strane postaju agenti države i koriste državne resurse... da osiguraju svoj kolektivni opstanak”, vidi Katz i Mair (1995).

22 Lakloovo insistiranje na pojednostavljujućoj, antagonističkoj logici u srcu populizma – i srcu politike (nasuprot administraciji) – očigledno je blisko Šmitovom (2007) razumevanju distinkcije prijatelja i neprijatelja kao suštine “političkog”.

Drugi element je *majoritarizam* – potvrđivanje interesa, prava i volje većine protiv interesa, prava i volje manjine. Majoritaristička kritika može biti uperena protiv ljudi na vrhu, onih na dnu ili onih na marginama. Branitelji prava većine mogu napadati privilegovanu manjinu. Ali takođe mogu napadati prava i beneficije date ljudima na dnu lestvice – određene beneficije iz paketa socijalne pomoći, na primer, ili proceduralne mehanizme zaštite osigurane pravnim sistemom, navodno na račun “pristojne, radne većine”.²³ Ili se mogu osporavati pokušaji da se promovišu interesi, zaštite prava ili uvaži dostojanstvo marginalnih grupa definisanih verskom, rasnom ili etničkom pripadnošću, imigracionim statusom, seksualnom orijentacijom ili rodom. Oni mogu odbacivati diskursse i prakse multikulturalizma, diverziteta ili manjinskih prava za koje smatraju da nanose štetu ili simbolički obezvređuju dominantnu populaciju. Majoritarizam tako ponovo osvetljava ideološku neodređenost i ambivalentnost populizma.²⁴ On takođe ukazuje na preplitanje horizontalnih i vertikalnih opozicija, jer majoritarizam može biti *istovremeno* usmeren protiv ljudi na vrhu, na dnu i na marginama: greh “elita” može biti upravo u tome što štite i promovišu ljude na dnu i na marginama na račun “običnih ljudi” i onih koji pripadaju dominantnoj populaciji.

336

Treći element je *antiinstitucionalizam*. To je, naravno, selektivni antiinstitucionalizam. Kada se jednom dokopaju vlasti, populisti mogu izgraditi sopstvene institucije ili pokušati da uspostave dominaciju i kontrolu nad postojećim institucijama (Müller 2016, str. 61–62). Ali kao “ideologija neposrednosti” (Innerarity 2010, str. 41; Urbinati 2015), populizam iskazuje nepoverenje u posredničke funkcije institucija, naročito političkih partija, medija i sudova. Populisti često primenjuju antipartijsku retoriku, čak i kada osnivaju partije da bi se kandidovali na izborima, a partije koje formiraju obično su institucionalno nerazvijene i podređene ličnosti vođe.²⁵ Oni se često zalažu za direktnu demokratiju umesto predstavničke, obično kroz majoritarističke procedure kao što su referendum i plebiscit, a ponekad kroz eksperimente sa “horizontalnim” – “distribuiranim, participativnim i umreženim” (Tormey 2015, p. 13) – oblicima političkog angažovanja. Čak i kada nastoje da iskoriste ili stave pod kontrolu etablirane medije, oni istovremeno pokušavaju da ih zaobiđu i komuniciraju direktno sa bazom, kao

²³ O “kaznenom populizmu”, vidi Pratt (2007) i Roberts et al. (2003).

²⁴ Za diskusiju “majoritarnih prava” iz perspektive normativne političke teorije, vidi Orgad (2015).

²⁵ O antipartijskim partijama, vidi Tormey (2015, str. 113–119). O personalizovanom vođstvu kao ključnom aspektu populizma, vidi Weyland (2001, str. 12–14).

što su činili Tramp i Vilders (ili Narendra Modi u Indiji) pomoću Tvitera ili Bepe Grilo na svom inovativnom blogu. Populisti često nemaju poverenja u složeno i netransparentno institucionalno posredovanje i pluralizam i autonomiju institucija. Tako je Tramp, na primer, žestoko napadao legitimnost etabliranih medija, kao i legitimnost sudova. Režim partije Fides u Mađarskoj sproveo je obuhvatan institucionalni *Gleichschaltung* kojim su sudovi, mediji, ekonomija i akademske i kulturne institucije potčinjeni partiji-državi.²⁶

Četvrti element je *protekcionizam*. To je tvrdnja da štitimo “narod”, od pretnji koje dolaze odozgo, odozdo, i danas naročito spolja. Razlikujem ekonomski, bezbednosni i kulturni protekcionizam. Sva tri su suštinski važni za aktuelni populistički trenutak. Ekonomski protekcionizam naglašava pretnju koju jeftina strana roba predstavlja za domaće proizvođače, jeftina inostrana radna snaga za domaće radnike, a strani kreditori za domaće dužnike. Bezbednosni protekcionizam ističe pretnje terorizma i kriminala. A kulturni protekcionizam naglašava pretnju poznatom načinu života koju predstavljaju autsajderi koji se razlikuju po veroispovesti, jeziku, ishrani, oblačenju, govoru tela i načinima korišćenja javnih prostora.

Populistički protekcionizam zavisi od retorike “krize” (Moffitt 2016). Populisti dramatišu – i naravno često preuveličavaju i iskrivljeno prikazuju – pretnje od kojih navodno nude zaštitu. Kada su na vlasti, dramatišu i svoje reakcije na krizu. To čine tako što insceniraju događaje koji navodno pokazuju da su radna mesta sačuvana ili da su nova radna mesta otvorena, da se podižu zidovi, da se imigranti bez dokumenata deportuju, da se osumnjičeni za terorizam hapse, a strane kulturne forme, kao što je hidžab, uklanjaju iz javnih prostora.²⁷

Peti i poslednji element populističkog repertoara ne tiče se *sadržaja* populističke retorike, već načina njene prezentacije: to je stil komunikacije, retorike, predstavljanja i govora tela.²⁸ Ostiguy (2009) populistički stil korisno opisuje kao “nizak” pre nego “visok”, kao stil koji daje prednost “sirovom” i grubom (ali toplom i nesputanom) u odnosu na rafiniran i kultivisan (i hladan i uzdržan) jezik i samoprikazivanje. U načelu, naglašava Ostigi, osa visoko–nisko je sasvim nezavisna

26 Od preuzimanja vlasti krajem 2015. godine, poljska Partija prava i pravde prati Orbanov model, naročito u odnosu na sudove, medije i kulturne institucije.

27 Vratiti se temi krize u nastavku.

28 Ovu temu su u literaturi o medijima i političkoj komunikaciji istraživali Mazzoleni i Scholz (1999) i Pels (2003), a u literaturi o populizmu Taguieff (1995), Knight (1998), Canovan (1999), Ostiguy (2009), Diehl (2011a, 2017), Wodak (2015), Moffitt i Tormey (2014) i Moffitt (2016).

od ose levo-desno, pa tako generiše dvodimenzionalni prostor političkog istupanja ili političkih stavova koji uključuje “visoku” levicu i “visoku” desnicu kao i “niske” ili populističke oblike levice i desnice.²⁹ Populistički stil performativno obezvređuje kompleksnost retoričkim praksama jednostavnosti, direktnosti i naizgled očiglednosti, što je često praćeno eksplicitnim antiintelektualizmom ili “epistemološkim populizmom” (Saurette i Gunster 2011) koji promoviše zdrav razum i iskustvo iz prve ruke nasuprot apstraktnim i od iskustva udaljenim oblicima znanja. “Niski” stil se iskazuje ne samo kroz način govorenja već i kroz opredmećene načine postupanja i postojanja: pošto je telo moćan politički činilac i označitelj, blizina “narodu” se može prenositi i izvoditi gestovima, tonom, seksualnošću, odevanjem i ishranom (Diehl 2011a, 2017; Moffitt 2016, str. 63-68).³⁰

338 Još jedan aspekt populističkog stila je isticanje opozicije između zdravog razuma i jednostavnog izražavanja u odnosu na ograničenja i sputanost uljudnog govora i političke korektnosti. Populisti ne samo da kritikuju pravila kojima je regulisan prihvatljiv govor, već i nalaze zadovoljstvo u kršenju tih pravila. Strategijom provociranja koja treba da privuče pažnju oni u prvi plan stavljaju svoju spremnost da krše tabue, odbijaju korišćenje eufemizama i narušavaju konvencije uljudnog govora i “normalnog” ponašanja (Ostiguy 2009; Moffitt 2016, str. 57-63). Kao što primećuje Coleman (2016), na primer, Tramp koristi upadljivu grubost, sirove seksualne reference i pozu “lošeg momka” da bi projektovao sliku autentičnosti, nasuprot nastupu Hilari Klinton koji se doživljava kao neautentičan i programiran. Slična zapažanja su vezivana za Jerga Hajdera, Pima Fortina i Silvija Berluskonija na desnici, ali i za Aleksisa Ciprasa na levisi i neopredeljenog Bepa Grila, između ostalih.

29 Ostiguy razvija ovaj argument na primeru Južne Amerike i naročito Argentine, ali tvrdi da se distinkcija visoko-nisko može uspešno primeniti i na druge kontekste. Vidi takođe Ostiguy i Roberts (2016), koji koriste distinkciju visoko-nisko za analizu Trampa u komparativnoj perspektivi.

30 Ne koriste svi populisti “niski” stil. Inoh Pael je, na primer, tvrdio da govori u ime naroda kada je apokaliptičnim tonom upozoravao na crnu imigraciju u Britaniji šezdesetih godina. Pre ulaska u politiku bio je profesor starogrčkog, pa su njegovi govori artikulisani rafiniranom dikcijom i prošarani aluzijama na klasike. Ako se drži na umu strategija definisanja putem “porodične sličnosti” koja je ovde prihvaćena, nije neobično to što različiti elementi populističkog repertoara ne moraju uvek nužno svi biti na okupu.

Dozvolite da rezimiram dosadašnje izlaganje. Na početku sam istakao da je populizam duboko višeznačan, promiskuitetno korišćen i hronično politizovan koncept. Ipak, pokušao sam da pokažem da ga ne treba olako odbaciti kao nedomišljen žurnalistički kliše ili ideološki opterećen politički epitet. Opisujući populizam kao disurzivni i stilski repertoar, pokušao sam da pokažem da ovaj koncept može biti analitički koristan i da može postaviti u fokus važne aspekte savremene politike.

Moja skica glavnih elemenata populističkog repertoara – tvrdnja populista da istupaju u ime “naroda”, kako protiv “elite” tako i protiv spoljašnjih sila; antagonistička repolitizacija depolitizovanih domena života: tvrdnja o istupanju u ime većine protiv nepravično privilegovane manjine; vrednovanje neposrednosti i direktnosti u nastupu protiv posredničkih institucija; ekonomski, bezbednosni i kulturni protekcionizam; i “niski” stil i proračunato kršenje pravila uljudnog govora i ponašanja – nije kompletna niti su njeni elementi uzajamno isključivi. Kao i populistički repertoar u celini, konstitutivni elementi koje sam opisao nisu čvrsto omeđeni, već predstavljaju labave konstelacije diskurzivnih i stilističkih tema, motiva i praksi, i svakako je moguće tumačiti ih i drugačije. Ipak se nadam da ova skica pokazuje da se populizam može tumačiti na način koji je dovoljno jasno određen da podnese primedbe da je u pitanju nejasna i preširoka kategorija; da je dovoljno bogata i precizna da podnese optužbe za sveprisutnost; i da je dovoljno moralno i politički višeznačna da podnese primedbe da je u pitanju stigmatizujuća (ili pohvalna) politička kategorija nepogodna za analitičko korišćenje.

339

TUMAČENJE POPULISTIČKE KONJUKTURE

Sada ću se okrenuti drugom pitanju koje sam najavio u naslovu. Čime se objašnjava grupisanje u vremenu i prostoru koje konstituiše aktuelni panevropski i transatlantski populistički trenutak? Zašto populizam? Zašto ovde? I zašto sada?

Eksplanatorni segment se deli na više zasebnih pitanja. Neka od njih se tiču konkretnih pojava, naročito Brexita i Trampove pobede, za koje će se verovatno pokazati da konstituišu “događaje” u užem smislu onako kako ih definiše Sewell (1996): zbivanja sa dubokim i dalekosežnim posledicama koja transformišu šire strukture. Objašnjavanje takvih transformativnih događaja očigledno je važno. Ali svako kredibilno objašnjenje nužno zavisi od brojnih i raznolikih vremenski i prostorno specifičnih kontingencija. Da su se neke od tih kontingencija drugačije ostvarile, ishodi su mogli biti drugačiji: zagovornici Brexita i Tramp su mogli izgubiti. S druge strane, da su se neke *druge* kontingencije drugačije ispoljile, Norbert Hofer je mogao postati predsednik Austrije, a Marin le Pen (ili Žan-Lik Melanšon)

Francuske.³¹ Analitičari koji žele da objasne konkretne događaje suočili bi se sa radikalno *drugacijim* pitanjima.

Ipak, za one koje više interesuju opšti obrasci i grupisanja nego konkretni događaji, kao što je sa mnoom slučaj, pitanje iza tih događaja i dalje je isto: naime, kako smo stigli do tačke u kojoj Brexit, Tramp, Hofer i Le Pen – ali i Sanders, Melanšon, Siriza i grčki referendum održan 2015, na kojem su odbačeni postavljeni uslovi za dalju finansijsku pomoć – stiču realne izgleda za pobjedu, dok Evrozona i šengenski sistem slobodnog kretanja imaju sve veće izgleda da propadnu i to približno u isto vreme?

Otuda se pokušaji objašnjavanja izrazito kontingentnih ishoda konkretnih izbora i referenduma suštinski razlikuju od pokušaja objašnjavanja nastajanja društvene i političke konstelacije u kojoj neka grupisana i povezana serija događaja prestaje da bude nezamisliva i postaje zamisliva. Mene interesuje jedno drugo pitanje: pitanje *uslova koji omogućuju* takvo grupisanje ishoda, a ne same kontingencije kojima se objašnjava zašto su ishodi, u svakom od ovih slučajeva ponaosob, završili s jedne a ne s druge strane oštrice brijanja koja deli poraz od pobjede.

Objašnjavanje populističke konjunktura zahteva višeslojnu strategiju tumačenja koja objedinjuje procese različitih obuhvata, razmera i vremenskih re-

³¹ Kandidat austrijske Partije slobode Norbert Hofer, koji je suprotstavljao islamu (kome “nema mesta u Austriji”) postavio u središte svoje kampanje, ostavio je sve druge kandidate daleko iza sebe u prvom krugu predsedničkih izbora u aprilu 2016. U drugom krugu, pobjedu je odneo Aleksander van der Belen sa malom većinom, ali rezultati izbora su poništeni zbog neregularnosti. U ponovljenom drugom krugu, odloženom za decembar 2016, Van der Belen je pobedio sa solidnom razlikom od 54 odsto prema 46 odsto (Wodak 2016). Mada je u drugom krugu izbora u Francuskoj Makron ubedljivo porazio Marin le Pen, osvojivši dve trećine glasova, četvero vodećih kandidata bili su izjednačeni pred održavanje prvog kruga i činilo se da su u drugom krugu moguće sve kombinacije, uključujući i duel Marin le Pen i levičarskog populiste Melanšona, u kom slučaju bi Le Pen imala izgleda za pobjedu. Takođe treba naglasiti da su Fransoa Fijon i Makron *takođe* vodili populističke kampanje. Posle skandala zbog “nepostojećeg radnog mesta” za Fijonovu suprugu koji ga je doveo u sukob sa zakonom, arhikonzervativni Fijon je organizovao ulične proteste protiv pravosudnog sistema, žaleći se na “politički atentat” i “institucionalni državni udar”. Makron je osnovao *En Marche!* kao pokret, a ne kao partiju (ili ono što Bordignon (2017) naziva “antipartijska partija”), obraćajući se direktno “narodu” sa pozicije iznad podele na levicu i desnicu, uz obećanje da će “rekonstruisati temelje” političkog sistema.

gistara (Sewell 2005, str. 109).³² Počeu skiciranjem dva skupa višedecenijskih trendova koji su postepeno širili polje mogućnosti za populizam: transformacije partijske politike, društvene strukture, medija i upravljačkih struktura koje su podsticale rast jednog generičkog populizma – sve prisutniju tendenciju direktnog obraćanja “narodu” – i demografskih, ekonomskih i kulturnih transformacija koje su podstakle specifične oblike protekcionističkog populizma. Onda ću razmotriti konjunktorno udruživanje nekoliko kriza – Velike recesije i krize državnog duga, izbegličke krize i bezbednosne krize izazvane serijom terorističkih napada, sve u kontekstu krize javnog znanja – čime je stvorena “savršena oluja” koja je otvorila put populističkim parolama o zaštiti naroda od pretnji njegovoj ekonomskoj, kulturnoj i fizičkoj bezbednosti.³³

Strukturne transformacije (I): kriza institucionalnog posredovanja

Zahvaljujući udruživanju nekoliko trendova tokom poslednjih decenija političari su postali manje zavisni i razvili su sklonost da se direktno obraćaju “narodu”. Prvi trend je transformacija partija i partijskog sistema i slabljenje “partijske demokratije” (Mair 2002, 2011; Kriesi 2014). Članstvo, lojalnost i poverenje u političke partije su u opadanju, dok je izborna neizvesnost – ne samo kroz fluktuacije u podršci za postojeće partije, već i kroz formiranje novih partija i nestajanje starih – u

341

³² Ovde želim da naglasim da to što pokušavam da objasnim jeste panevropska i transatlantska populistička konjunktura kakvu poznajemo nekoliko poslednjih godina, a ne pojava i konsolidacija antiimigrantskih (i sve više antimuslimanskih) populizama u zapadnoj i severnoj Evropi počevši od osamdesetih godina. Moj eksplanatorni argument je otuda u vremenskom zahvatu uži od većine rasprava o evropskom populizmu. Ali ja svoj eksplanandum određujem šire nego što je to slučaj u većini rasprava: ja uključujem istočnu i južnu Evropu (i SAD), kao i zapadnu i severnu Evropu. Takođe uključujem levičarske i druge populizme koje je teško klasifikovati, kao i desničarske populizme na koje se evropska literatura najvećim delom fokusira – što su oštro (i po mom mišljenju opravdano) kritikovali Stavrakakis, Katsambekis, Nikisianis, et al. (2017).

³³ Jedan obuhvatniji i precizniji pristup zahtevao bi tretman ne samo strukturnog i konjunktornog, već i “događajnog” (Sewell 2005, str. 100–123) vremenskog registra: kontingencije vremena, mesta i situiranog delovanja. Ja se ovde ograničavam na strukturni i konjunktorni registar ne samo zbog prostornih ograničenja, već zato što želim da objasnim jedan širi panevropski i transatlantski momenat, a ne specifičan skup ishoda na nacionalnom (ili nekom nižem) nivou.

porastu.³⁴ Transformaciji partija i partijskog sistema doprinosi i tekući društveni i kulturni strukturni proces individualizacije koji je u velikoj meri urušio društveno obuhvatne potkulturne granice koje su mnoge partije snažno vezivale za određene potkulturne zajednice definisane podelom rada, veroispovešću ili ideologijom (Katz i Mair 1995). Individualizacija je učinila pojedince strukturno i kulturno “dostupnijim” i potencijalno otvorenijim za pozivanja na “narod” kao celinu kojom se zaobilaze etablirane partije i druge posredničke institucije.³⁵

342 Sveprisutna “medijalizacija politike” (Mazzoleni i Schulz 1999), sve intenzivnija komercijalizacija medija i ubrzani razvoj novih tehnologija komunikacije takođe su učinili političare manje zavisnim od partija, kao i spremnijim (i sposobnijim) da se direktno obraćaju “narodu”. Oni to čine koristeći strategije “automedijalizacije” kojima *eksploatišu* etablirane medije – u čemu jednako učestvuju politički akteri i sami mediji – a odnedavno i *zaobilaze* etablirane medije koristeći Tviter i druge društvene mreže.³⁶ Medijalizacija politike i komercijalizacija medija takođe doprinose razvoju populističkog stila političke komunikacije koji odgovara populističkom stilu kojim mediji prate politiku: stilu za koji su karakteristični pojednostavljivanje, dramatizacija, konfrontacija, negativni stavovi, emocije, personalizacija i vizuelizacija (Mazzoleni i Schulz 1999; Esser 2013, str. 171-172). Takve tendencije (i literatura o medijalizaciji) postojale su i pre interneta, ali danas su pojačane i kvalitativno transformisane zahvaljujući mogućnostima koje pružaju društveni mediji i digitalna hiperpovezanost.

34 Chiaramonte i Emanuele (2015) konstatuju da su se obe dimenzije izborne neizvesnosti znatno pojačale u poslednjih četvrt veka u zapadnoj Evropi; nestabilnost je još veća u istočnoj Evropi. Naravno, postoje značajne razlike od jedne do druge zemlje: u zapadnoj Evropi kolaps tradicionalnih partija i deinstitucionalizacija partijskih sistema najizraženija je u Italiji, Grčkoj, Holandiji, Španiji i (u poslednje vreme) Francuskoj.

35 Individualizacija je bila naročito upadljiva u poslednjih pola veka u nekada “segmentiranim” društvima Austrije, Belgije i Holandije, mada je to, naravno, mnogo širi i dugotrajniji proces. Mada individualizacija uključuje neki oblik strukturnog i kulturnog izmeštanja (naročito u društvima koja su bila strukturno i kulturno visoko segmentirana), to ne mora nužno podrazumevati onu vrstu atomizacije, anomije, društvene neorganizovanosti i podložnosti demagoškim manipulacijama koje su naglašavali rani teoretičari južnoameričkog populizma. O refleksivnoj individualizaciji kao centralnom elementu pozne modernosti, vidi Beck i Beck-Gernsheim 2002.

36 O recipročnoj zavisnosti Trampa i medija vidi Gitlin (2016).

Poslednji srednjoročni trend koji otvara nove mogućnosti za bujanje generičkog populizma je rastuća tehnička, ekonomska i pravna složenost i neprozirnost upravljačkih struktura i sve veća distanca između građana i najvažnijih mesta kolektivnog odlučivanja. To je evidentno u snaženju upravljačkih agencija – i lobističkih grupa koje mogu da im pristupe – na račun izabраниh zakonodavnih tela, uz sve naglašenije oslanjanje na tehničku ekspertizu u tekućim procesima zakonskog uređivanja, i – bar u Evropi – sužavanju obima nadležnosti nacionalnih država delegiranjem ključnih kompetencija na EU, čime se strukturno znatno sužavaju mogućnosti demokratske kontrole. Pošto svaki od tih trendova izmešta određena pitanja van područja demokratskog odlučivanja, oni omogućuju populistima da istupe sa obećanjem repolitizacije depolitizovanih domena zajedničkog života.³⁷

Složenost, neprozirnost i udaljenost upravljačkih struktura takođe idu naruku populističkim zahtevima za povratak jednostavnosti, transparentnosti, neposrednosti i direktnoj odgovornosti, kao i populističkim osporavanjima ekspertskih autoriteta.³⁸ Kao i pomenuti društveni proces individualizacije, to je dugoročan proces koji se ne ograničava samo na nekoliko poslednjih decenija. Kao što Calhoun (1988, str. 220) primećuje, mogućnosti za jačanje populizma koje otvara “navodna udaljenost centara moći od svakodnevnog života većine ljudi” zapravo su “endemski prisutne u modernim društvima i društvima u procesu modernizacije”. Razlog je to što doživljaj uplitanja sistema jednog stranog sveta u svakodnevni svet života (da pozajmimo Habermasove termine) proističe iz dugotrajnog procesa “širenja” razmere društvene organizacije, zbog čega indirektni društveni odnosi “posredovani tehnologijom i složenom organizacijom” (223) sve više dobijaju na značaju.

343

37 U jednom proširenom teorijskom izlaganju, Mouffe (2005, str. 51-55) za jačanje desničarskog populizma krivi hegemoniju dosledno liberalnog, konsenzualnog, depolitizovanog modela demokratije; vidi takođe Stavrakakis (2014).

38 Sve veća složenost upravljačkih struktura – i sve složenija međuzavisnost društvenog, ekonomskog i političkog života u širem smislu – podstiče populističke zahteve za jednostavnošću, transparentnošću i neposrednošću i uvećava skepticizam pred tvrdnjama eksperata, dok istovremeno doprinosi jačanju tehnokratskih zahteva da se prošire nadležnosti ekspertskog autoriteta. O populizmu i tehnokratiji kao komplementarnim kritikama partijske demokratije u doba kratkoročnog “elektoralizma”, složenih upravljačkih struktura i sveprisutne medijatzacije, vidi Caramani (2017).

Strukturne transformacije (2): ka protekcionističkom populizmu

Demografske, ekonomske i kulturne transformacije otvorile su mogućnosti za preciznije uobličene populističke politike koje tvrde da štite “narod” i prihvaćeni način života od pretnji koje dolaze odozgo, spolja ili sa margina društva. Masovna imigracija u poslednjih pola veka – od koje veliki i sve veći deo potiče sa teritorija izvan Evrope – pružila je najdirektniji i najkonzistentniji podsticaj protekcionističkom populizmu u Zapadnoj Evropi (a u manjoj meri i u SAD). Imigracija je promenila strukturu tržišta rada, znatno uvećala rasnu, etničku, jezičku i versku heterogenost stanovništva i postepeno i temeljno transformisala urbani javni prostor. To je otvorilo mogućnost za iznošenje tvrdnji o potrebi da se od migranata zaštite radna mesta, socijalna davanja, kulturni identitet i način života “naroda” – koji se ponekad tumači kao “starosedelački” ili “autohtoni” narod, a ponekad samo kao skup državljana – i u Evropi, naročito u poslednjoj deceniji, posebno od muslimana. I zaista, oblici antiimigrantskog populizma koji se oslanjaju na ekonomski i kulturni protekcionizam hronično su prisutni u većem delu Zapadne Evrope od devedesetih godina.³⁹

344

Otvaranje nacionalnih ekonomija za masovni priliv migranatske radne snage deo je šireg skupa ekonomskih transformacija koje su odredile delimično preklapljene, ali ipak osobene oblike populizama u Zapadnoj Evropi i SAD. U odnosu na brz rast, relativnu stabilnost, jednakost i opšti prosperitet u prvim posleratnim dekadama, ekonomske transformacije u nekoliko poslednjih decenija otvorile su nov prostor za iznošenje tvrdnji o istupanju u ime “malih” ili “običnih ljudi” protiv “onih na vrhu”, kao i protiv spoljašnjih grupa i sila koje prete “našim” radnim mestima, “našem” prosperitetu, “našoj” ekonomskoj sigurnosti, “našem” načinu života. To je poznata litanija koja prati prelazak sa fordističkih na postfordističke načine proizvodnje, dramatičan rast dohodovne i imovinske nejednakosti, naglo, regionalno koncentrisano opadanje broja stabilnih, dobro plaćenih poslova u proizvodnji; ubrzavanje međunarodnog prometa roba, usluga i investicija, kao i radne snage, te prebacivanje rizika i odgovornosti na individue uvođenjem novih neoliberalnih modela upravljanja. Zanimljivo je da socijaldemokratske partije nisu iskoristile političku šansu koju su te velike ekonomske promene donele. Umesto toga, njihov neoliberalni zaokret je ostavio otvoren prostor za ulazak nekih drugih partija, kako sa leve tako i sa desnice, koje su istupile sa populističkim ekonomskim programima.

³⁹ Za opširnije prikaze, vidi Betz (1994) i Kitschelt i McGann (1995). O politici “doma” i autohtonosti, vidi Duyvendak (2011) i Mepsc-hen (2016). O nativizmu i populizmu, vidi Betz (2017).

Gornji opis važi jednako za SAD i Zapadnu Evropu. Ali institucionalna arhitektura Evropske unije omogućila je osoben fokus i proizvela privlačnu metu za ekonomske i kulturne oblike protekcionističkog populizma u Evropi. To traje već četvrt veka, još od održavanja burnih referenduma o Mاستrihtskom sporazumu u Danskoj i Francuskoj 1992. godine. Evroskeptični populisti naglašavaju duboki demokratski deficit Evropske unije, nametanje državnih politika odozgo, kvazi-ustavno promovisanje tržišnih sloboda na račun svega drugog, čvrsto opredeljenje za degradiranje i u ključnim oblastima potpuno ukidanje nacionalnih granica, kao i položaj istovremeno “iznad” i “izvan” nacionalnih elektorata.⁴⁰

U domenu politike kulture, konkretnije, politike identiteta i razlike, novi talasi emancipatorskog liberalizma inicirani šezdesetih godina dvadesetog veka otvorili su prostor za usmeravanje populističkih napada na ideju o političkoj korektnosti i istupanje u ime simbolički zanemarene, obeščašćene ili obezvređene većine protiv navodnog privilegovanja manjina.⁴¹ S jedne strane, ograničavanje govora koji se smatra uvredljivim ili štetnim za manjine, za diskurse i prakse multikulturalizma, diverziteta, afirmativnu akciju i prava manjina,⁴² kao i optužbe protivnika takvih diskursa i praksi za rasizam, ksenofobiju ili islamofobiju, provociraju majoritističke istupe protiv percipiranog simboličkog uzdizanja i posebnog tretmana rasnih, etničkih i verskih manjina, bilo imigranata ili neimigranata. S druge strane, sve šire priznavanje prava LGBT populacije i stigmatizacija protivnika takvih prava kao

345

40 O osobenom značaju postmastrihtskog procesa ubrzane evropeizacije za jačanje desničarskog populizma u Francuskoj, vidi Berezin (2009). O “prekomernoj konstitucionalizaciji” EU koja je tržišne slobode podigla na kvaziustavni nivo, vidi Grimm (2015). Izlivi evroskepticizma koji prethode Brexitu uključuju dansko odbijanje (i francusko prihvatanje s minimalnom većinom) Mastrihtskog sporazuma 1992. i francusko i dansko odbijanje Evropskog ustava 2005. Za koristan pregled literature o evroskepticizmu koja pretihodi Brexitu, vidi Vasilopoulou (2013).

41 O kulturnom protivudaru, vidi Bornschier i Kriesi (2013) i Inglehart i Norris (2016). Značaj časti, uvažavanja i poštovanja za Čajanku i Trampove sledbenike naglašava Hochschild (2016). Za prikaz savremenog populizma (sa posebnim naglaskom na podršci za Trampa i Brexit) kao projekta “obnove rentijerskih prava” koji se javlja kao reakcija na liberalni “projekat razaranja” tih prava radi prevazilaženja strukturnih prikraćenosti na osnovu rase, roda i etničke pripadnosti, vidi Jackson i Grusky (2017).

42 O “revoluciji manjinskih prava” poslednjih decenija, vidi Skrentny (2002).

homofobičnih ili (odnedavno) transfobičnih otvorili su prostor za istupe u odbranu tradicionalnih oblika braka i porodice i tradicionalnih rodni i seksualnih normi nasuprot percipiranom simboličkom uzdizanju i posebnom tretmanu rodni i seksualnih manjina.⁴³ To simboličko prevrednovanje nedavno je kulminiralo priznavanjem gej brakova i, u SAD, priznavanjem i implementacijom širokih prava transrodnih osoba pred sudovima, zakonodavnim telima i agencijama za građanska prava u okviru uprave za obrazovanje u Obaminoj administraciji.⁴⁴

Masovna imigracija, ekonomske promene i novi talasi emancipatorskog liberalizma mogu se prikazati kao projekti društveno, ekonomski i kulturno liberalnih elita. Zato takvi trendovi otvaraju nove puteve za populizam, i to na dva načina: pružanjem prilika za istupanje u ime “naroda” protiv elita i iznošenje tvrdnji o zaštiti “naroda” od pretnji koje dolaze spolja i sa margina.

Konvergencija kriza

346 Gore skicirani srednjoročni trendovi mogu pomoći u objašnjavanju rutinizacije uskog, generičkog, “pozadinskog” populizma u nekoliko poslednjih decenija. Oni pomažu i da se objasni sklonost političkih aktera da se direktno obraćaju “narodu” i usvajaju bar neke elemente populističkog stila komunikacije. Oni pomažu u objašnjavanju zašto antiimigracioni populist i (odnedavno) evroskeptične partije postaju strukturna odlika političkog pejzaža u većini evropskih zemalja. Takođe su korisni za tumačenje periodičnih populističkih izazova američkom političkom

43 U severnoj i zapadnoj Evropi – i naročito u Holandiji – emancipatorski liberalizam u domenu roda i seksualnosti prisutan je u kulturno protekcionističkoj populističkoj politici na jedan drugačiji način: “civilizacijski” populizam prihvata rodni i seksualni liberalizam kao centralni element (post-) hrišćanskog Zapada koji je suštinski neuskладiv sa islamom. O navodno liberalnim dimenzijama ovog civilizacijskog populizma, vidi Brubaker (2017).

44 U istočnoj centralnoj Evropi, populistička reakcija protiv emancipatorskog liberalizma ima drugačiji fokus i metu, jer desni populist iz ovog regiona, koje predvodi Viktor Orban, emancipatorski liberalizam shvataju ne samo ili bar ne primarno kao rezultat unutrašnjih zbivanja, već kao stranu ideologiju uvezenu sa Zapada koju nameće “Brisel”. Nacionalni populist iz ovog regiona vide emancipatorski liberalizam kao oblik neokolonijalne “civilizacijske misije” koja postavlja zahteve za uvođenje razvijenih sistema za zaštitu prava Roma, nacionalnih, rodni i seksualnih manjina. O proširivanju EU i pravima gej populacije, vidi Mole (2016) i Sloomaeckers, Touquet i Vermeersch (2016).

establišmentu u poslednjih nekoliko decenija, od Džordža Volasa i Rosa Peroa do Pata Bjukenena, Čajanke i Pokreta za okupaciju Volstrita (Judis 2016).

Problem s ovim prikazom je u tome što se tako objašnjava previše. Ako svi ti trendovi otvaraju put populizmu, onda se moramo zapitati zašto populizam nije sveprisutan. Tumačenje populizma kao diskurzivnog i stilskog repertoara – i kao pitanja stepena umesto kao oštro omeđene pojave koja je ili prisutna ili odsutna – nudi mogućnost da ovu teškoću zaobiđemo. U nekoliko poslednjih decenija, prepletene transformacije politike, društvenih struktura i medija sa jedne strane i etnokulturne demografije, ekonomije i politike kulture sa druge strane stvorile su mogućnost i dale podsticaj gotovo *svim* političarima da u *nekim* kontekstima koriste *neke* elemente populističkog repertoara. Ipak, “širi” oblici populizma, oni koji koriste pun opseg elemenata tog repertoara, *nisu* hronični ili sveprisutni. Populistički repertoar je zaista hronično *raspoloživ* u savremenim demokratskim kontekstima, ali nije hronično ili uniformno *aktiviran*: koristi se neujednačeno. Kao što sam tvrdio napred, kulturna rezonantnost i politička delotvornost različitih elemenata repertoara uvek variraju u zavisnosti od političkog, ekonomskog i kulturnog konteksta.

Šta onda može objasniti populističku konjunkturu prisutnu tokom poslednjih godina? Zašto sada, a ne u bilo kom drugom trenutku u nekoliko poslednjih decenija? Verujem da je u nekoliko poslednjih decenija došlo do konvergencije više nezavisnih kriza, čime je stvorena “savršena oluja” koja otvara vrata populizmu na dosad neviđen način, narčito onim oblicima desnog populizma koji objedinjuje ekonomski, kulturni i bezbednosni protekcionizam.

Ipak, moram naglasiti da ideja o krizama koje konvergiraju u savršenu oluju nije bezazlena. Tako rizikujemo naturalizaciju ideje krize i potvrdu novinarskog klišeja da je populizam samo reakcija na krizu. Ali “kriza” nije neutralna kategorija u analizi društva; to je kategorija društvene i političke prakse koja se mobilise da bi se obavio određeni politički posao (Brubaker 2011, str. 252n12). Kao interpretativni okvir i retorički oblik, “kriza” ne prethodi i nije nezavisna od populističke politike; ona je centralni *deo* populističke politike (Moffitt 2016; Stavrakakis, Katsambekis, Kioupkiolis, et al. 2017) – i, naravno, ne samo populističke.⁴⁵ U politici (kao i u novinarstvu ili akademskim radovima) retorika “krize”

347

⁴⁵ Stavrakakis, Katsambekis, Kioupkiolis, et al. (2017) prihvataju Moffitovo naglašavanje konstruisanja, predstavljanja i izvođenja kao elemenata krize i ukazuju na ranije tretiranje ove teme kod Haya (1995) i – u vezi s proučavanjem populizma – kod Laclaua (2005b). Ipak, u njihovom prikazu, kriza nije *samo* konstruisanje, predstavljanje i izvođenje: oni prate Lakloa u nastojanju da teorijski objasne odnos iz-

je sredstvo privlačenja pažnje, oznaka urgentnosti, izraz stava da vanredna vremena zahtevaju vanredne mere. Uz saučešće etablirane alternative i društvenih mreža, politički akteri krizu konstruišu, prikazuju, intenziviraju, dramatizuju i tako doprinose *stvaranju* krize na koju navodno *reaguju*. To, naravno, ne znači da populist (ili drugi politički akteri) mogu stvoriti krizu ni iz čega; prvo moraju imati pogodan materijal s kojim će raditi. Ali populizam buja na podlozi krize. Zato je važno držati na umu da je “kriza” zapravo sporan interpretativni okvir, a ne neutralni opisni termin. Kada govorim o seriji povezanih kriza, mislim na konvergirajući skup situacija koje su najšire *tumačene i prikazivane* kao krize, ne samo od strane onih političkih aktera koji se obično smatraju populistima, već i od strane drugih političkih aktera i medija, uključujući i etablirane medije.

348 Finansijski krah i Velika recesija u Evropi bili su pojačani krizom državnog duga i dubokom institucionalnom krizom evrozone i same Evropske unije (Offe 2016, str. 16–31). Katastrofalne posledice univerzalnog kalupa koji je monetarna unija nametnula dužnicima i zemljama sa deficitom produbljene su nespretnošću zemalja poverilaca (naročito Nemačke) da socijalizuju dug i insistiranjem na sprovođenju mera štednje kao preduslovu za dalju finansijsku pomoć. To je pogoršalo i produžilo masovnu nezaposlenost. To je takođe direktno izazvalo levičarsku populističku reakciju pokreta Indignados koji se usprotivio merama štednje i partije Podemos koja ga je nasledila u Španiji, kao i transformaciju Sirize iz marginalnog radikalno levičarskog pokreta u vladajuću populističku partiju u Grčkoj – koja je u julu 2015, kada su grčki glasači na podsticaj Sirize odbacili uslove Trojke za dalje pružanje finansijske pomoći, dovela u pitanje samo postojanje evrozone.⁴⁶

Ali ekonomska kriza baca dugačku senku: njeni efekti su se osetili i daleko izvan najteže pogođenih zemalja i osećali su se još dugo posle vrhunca nape-
tosti zbog duga.⁴⁷ Kriza je revitalizovala desnicu isto koliko i levicu. Širom Evrope i Severne Amerike populist su iskoristili krizu da dramatizuju ekonomsku nesigurnost i nejednakost, da mobilišu ekonomsku anksioznost i ukažu na razorne efekte neoliberalne globalizacije. Izgradili su rezonantan protivnarativ kojim se naglašava

među objektivnih i subjektivnih momenata krize ili, kako to formulišu Sum i Jessop (2015, str. 40), “dijalektike semioze i materijalnosti”.

46 O Podemosu, vidi Kioupkiolis (2016); o Sirizi, Katsambekis (2016) i Stavrakais i Siomos (2016). Za levičarske populističke reakcije uopšte, vidi Stavrakakis (2014).

47 Za varijacije po regionima i zemljama unutar Evrope u pogledu učinaka ekonomske krize u domenu populističke politike, vidi zbornik koji su uredili Kriesi i Pappas (2015) u kojem je obuhvaćen period do 2013.

potreba da se zaštite radna mesta i tržišta u zemlji. Taj protivnarativ je iskorišćen u kampanji za Brexit i Trampovoj predsedničkoj kampanji, kao i u pobunama koje su organizovali Sanders i Melanšon. Isti protivnarativ izražen je i u pomeranju ka protekcionizmu u većini evropskih nacionalno-protekcioniističkih partija. Ove partije se sve više okreću onom delu biračkog tela koji je otuđen neoliberalnim zaokretom socijaldemokrata (i Demokratske partije u SAD).⁴⁸

Izvan Španije i Grčke, populističku reakciju je najdirektnije i najočividnije izazvala evropska izbeglička kriza 2015. godine. Retorika “krize” proizvedene migracijom i prilivom azilanata u Evropu i Severnu Ameriku, naravno, nije ništa novo. I mada je broj imigranata 2015. godine bio veliki, objektivno nije bio nesavladiv: brojka od 1,3 miliona podnetih zahteva za azil u zemljama EU gotovo je dvostruko veća od prethodno zabeleženog najvećeg broja zahteva (1992), ali to je i dalje samo jedna četvrtina jednog procenta stanovništva EU.⁴⁹ Čak i u Nemačkoj, gde je neto priliv imigranata (azilanata i ostalih) dostigao 1,1 milion 2015. godine, to je manje od 1,4 odsto broja stanovnika Nemačke i ne predstavlja veliki skok u odnosu na 800.000, koliko je zabeleženo 1992.⁵⁰ Ipak, navala izbeglica iz Sirije, Iraka, Avganistana i drugih zemalja 2015. godine otvorila je brojne mogućnosti za dramatizaciju – i televizualizaciju – opšteg utiska da granice niko ne kontroliše, slika mnoštva stranaca ne samo na kapijama, već i unutar zemlje, apokaliptičnih narativa o Evropi pod opsadom naizgled bezbrojnog mnoštva očajnih muškaraca, žena i dece, ljudi spremnih da rizikuju smrt na moru i nasilje i eksploataciju u rukama krijumčara da bi stigli u obećanu zemlju, Nemačku ili Švedsku. U kontekstu evropskih nacionalno-populističkih diskursa koji se prethodnu deceniju i po sve više fokusirao na pretnju “islamizacije”, činjenica da su mnogi od azilanata bili muslimani činila je sliku muslimanske “invazije” još delotvornijom.

349

⁴⁸ O podršci radničke klase za evropske desničarske populističke partije, vidi Rydgren (2013).

⁴⁹ Vidi <http://www.pewglobal.org/2016/08/02/number-of-refugees-to-europe-surges-to-record-1-3-million-in-2015/>; <http://www.pewglobal.org/2016/08/02/appendix-a-asylum-applications-1985-through-2015>. Približno jedan milion Sirijaca koji su zatražili azil u Evropi poslednjih godina čini samo jednu petinu broja Sirijaca koji su registrovani kao izbeglice u Turskoj, Egiptu, Iraku, Jordanu i Libanu.

⁵⁰ <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/2154/umfrage/entwicklung-der-zu-und-fortzuege-in-deutschland-seit-1987/>.

Najdirektniji politički efekti izbegličke krize osetili su se u Nemačkoj, Švedskoj i Mađarskoj. U Nemačkoj, kriza je istovremeno proizvela trenutak nesvakidašnje otvorenosti (odluka Angele Merkel u septembru 2015. da otvori granice Nemačke svim azilantima koji su putovali preko Mađarske i Austrije⁵¹ i uzorna reakcija nemačkog civilnog društva) i snažnu reakciju protiv takve otvorenosti. Ta reakcija se manifestovala, između ostalog, transformacijom Alternative za Nemačku iz neoliberalne “profesorske partije” u antiimigrantsku, antimuslimansku populističku partiju koja je ostvarila dramatične izborne uspehe na lokalnim izborima 2016. godine (Goerres et al. 2017) i saveznim izborima 2017. U Švedskoj, koja je 2015. primila više izbeglica po glavi stanovnika nego Nemačka, naglo je skočila popularnost radikalno desničarske i antiimigranste partije švedskih demokrata (Rydgren i Van der Meiden 2016), pa su ispitivanja javnog mnjenja izvršena krajem leta pokazala da sada imaju podršku skoro četvrtine stanovništva, gotovo isto koliko i dugo dominantna Socijaldemokratska partija. U Mađarskoj, jednoj od glavnih stanica na zapadnobalkanskoj ruti, premijer Viktor Orban je preuzeo inicijativu izgradnjom ograde od bodljikave žice, što su ubrzo učinili i ostali. Orban se prikazuje kao usamljeni lider koji je prihvatio zadatak da sačuva Evropu od nje same, a posebno od onoga što opisuje kao evropski “samoubilački liberalizam”.⁵²

Kao i ekonomska kriza, izbeglička kriza baca dugačku senku: njene posledice su se osetile širom Evrope i van nje. Sledeći Orbanov primer, vodeći političari u Poljskoj, Slovačkoj i Češkoj prihvatili su virulentnu antimusliman-

⁵¹ To je u praksi značilo da je Nemčaka odlučila da dozvoli podnošenje zahteva za azil onim izbeglicama koji su do granice Austrije i Nemačke stigli preko Mađarske i Zapadnog Balkana, iako je takve aplikacije mogla i da odbije jer su Austrija i Mađarska takođe bezbedne zemlje, a načelo “bezbedne treće zemlje” omogućuje zemljama da odbiju prijem azilantima koji se mogu vratiti u prethodno posećenu zemlju koja se zvanično smatra bezbednom. (Grčka takođe ima zakonski status bezbedne zemlje. Kao prva zemlja ulaska u EU za ogromnu većinu onih koji su zatražili azil u Nemačkoj 2015, Grčka bi prema Dablinskim pravilima koja regulišu navodno jedinstvenu evropsku proceduru pružanja azila bila dužna da obradi njihove zahteve za azil. Međutim, pošto je nerazvijena infrastruktura Grčke u ovoj oblasti bila preopterećena i pre krize 2015, države EU ne insistiraju na primeni Dablinskih pravila u slučaju Grčke još od 2011.)

⁵² Za Orbanovu izjavu o “samoubilačkom liberalizmu”, vidi <http://budapestbeacon.com/public-policy/orban-hungarys-sovereignty-depends-on-receiving-eu-funds/27582>.

sku i antiimigrantsku retoriku. Premijer Slovačke, na primer, koji je nominalno socijaldemokrata obećao je da zemlja neće primiti “nijednog muslimana”.⁵³ U Austriji, još jednoj važnoj stanici na putu do Nemačke i severnih zemalja, podrška za radikalno desničarsku, antiimigrantsku Partiju slobode naglo je porasla i ona je redovno bila na vrhu lista popularnosti od leta 2015. do leta 2017. Isto važi za Partiju za slobodu Gerta Vildersa u Holandiji, koja žestinom antimuslimanske retorike odskaka čak i na populističkoj desnici (Vossen 2016); Vilders je bio u vođstvu u ispitivanjima javnog mnjenja gotovo dve godine, sve do nekoliko sedmica pred parlamentarne izbore u martu 2017. Strah da su granice izvan kontrole bio je suštinski važan za konstelaciju raspoloženja koja je omogućila Brexit: dosta se pisalo o posteru Partije za nezavisnost UK korišćenom za vreme kampanje na kojem je bila prikazana fotografija mnoštva izbeglica na hrvatsko-slovenačkoj granici sa sloganom: “Tačka pucanja: EU nas je sve izneverila”.⁵⁴ Kriza je odjeknula i na drugoj strani Atlantika: Tramp je odluku Angele Merkel da poželi dobrodošlicu izbeglicama opisao kao “ludost”, jer sirijske izbeglice mogu poslužiti kao “trojanski konj za ISIS”.⁵⁵

Izbeglička kriza – kao i ekonomska pre nje – izazvala je širu krizu evropskih institucija (Offe 2016, str. 136–146). Dablinski sistem koji reguliše prijavljivanje za azil već je preopterećen, a Šengenski sporazum o slobodnom kretanju unutar EU našao se na ivici kolapsa, možda konačnog. Sloboda kretanja je bila jedan od najpopularnijih aspekata evropske integracije. Ali njegova politička održivost zavisila je od efikasne kontrole spoljnih granica Unije. Dramatizovanjem poroznosti spoljnih granica, izbeglička kriza je podstakla populiste da prihvate radikalnije oblike evroskepticizma.

Izbeglička kriza u leto 2015. bila je samo najvidljivija i najdramatičnija faza šire izbegličke krize. Kao i SAD i druge bogate zemlje, Evropska unija je u nekoliko poslednjih decenija razvila složen sistem eksteritorijalne “daljinske kontrole” – da upotrebimo izraz Aristida Zolberga (1999) – da bi neželjene imigrante držala na distanci (vidi takođe Guiraudon 2003; Zaiotti 2016). Poznat primer je krhki – i, naravno, normativno problematični – sporazum o sprečavanju prolaska izbeglica

351

53 <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/islam-has-no-place-in-this-country-says-slovakian-prime-minister-weeks-before-it-takes-over-eu-a7052506.html>.

54 <https://www.theguardian.com/politics/2016/jun/16/nigel-farage-defends-ukip-breaking-point-poster-queue-of-migrants>.

55 <http://www.cbsnews.com/news/face-the-nation-transcripts-october-11-2015-trump-carson/>.

kroz Tursku zaključen u martu 2016. sa Erdoganom, premijerom Turske. Manje je poznata istorija saradnje sa Marokom, Tunisom i Libijom radi sprečavanja prelaska morskim putem u Italiju i Španiju (kao i pokušaja da se spreče izbeglice da pređu preko ograda španskih enklava Seuta i Melilja na severu Maroka). Takva saradnja je uvek bila rizična, da ne govorimo o političkim i moralnim pitanjima koja se tako otvaraju. Ali glavna karika u tom sistemu popustila je s kolapsom državne uprave u Libiji. Broj prelazaka morem na Siciliju i malo italijansko ostrvo Lampeduzu naglo je porastao posle 2014, kao i podrška za radikalno antiimigrantsku Severnu ligu. Porastao je i broj nastradalih na moru i dostigao rekordni nivo od 5.000 poginulih tokom 2016. godine.⁵⁶

Talas terorističkih napada 2015. doneo je treći ključni element “savršene oluje”. Ti napadi se moraju postaviti u komparativnu i istorijsku perspektivu: u kontekstu nove faze militantnog transnacionalnog džihadizma koja je počela kao reakcija na sovjetsku invaziju na Avganistan 1979, ali i u kontekstu uspona i pada različitih oblika domaćeg nacionalističkog i levičarskog terorizma u Evropi u drugoj polovini dvadesetog veka koji je dostigao vrhunac sedamdesetih i osamdesetih. Ukupan broj žrtava u novim napadima u Evropi i Americi, približno 400,⁵⁷ znatno je manji od gotovo 3000 ubijenih u napadu 11. septembra ili približno 2.500 žrtava za koje su odgovorne IRA i ETA u velikoj Britaniji i Španiji;⁵⁸ što je takođe gotovo zanemarljivo mali broj u poređenju sa brojem žrtava napada izvedenih širom sveta.

Ipak, povećana učestalost i simbolički odjek napada u Parizu, Briselu, Berlinu, Londonu, Kopenhagenu, Stokholmu i Barseloni, kao i ogromna medijska pažnja koju su privukli, omogućili su populističkoj desnici da izgradi i dramatizuje osećaj nesigurnosti i ranjivosti. Napadi su im omogućili da šmitovsku političku semantiku prijatelja i neprijatelja udruže sa hangtintonovskom tezom o sukobu civilizacija invokacijama rata između radikalnog islama – ili ponekad islama u celini – i Zapada.

To se na najneposredniji i najdirektniji način odigralo u Francuskoj, gde su bili koncentrisani poslednji napadi i gde je vanredno stanje, zvanično pro-

⁵⁶ <https://missingmigrants.iom.int/mediterranean>.

⁵⁷ Za broj ubijenih u terorističkim napadima u Evropi od 1970. do 2016, vidi grafikon na adresi <http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2017/03/terrorism-timeline>.

⁵⁸ Za broj ubijenih u terorističkim napadima u Evropi od 1970. do 2016, vidi grafikon na adresi <http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2017/03/terrorism-timeline>.

glašeno posle napada na Bataklan u novembru 2015, produžavano šest puta.⁵⁹ Ali kao i ekonomska i izbeglička kriza, teroristički napadi bacaju dugačku senku; oni stvaraju obilje prilika za političke aktere širom Evrope i Severne Amerike da razvijaju i dramtizuju nesigurnost. I dok se napad 11. septembra i spektakularni napadi u Madridu 2004. i Londonu 2005. tumače kao jedinstveni i neponovljivi događaji, aktuelni talas napada može se uplesti u narativ o hroničnoj i endemskoj nebezbednosti, naročito u kontekstu “slobodnih strelaca” inspirisanih džihadističkom propagandom koji mogu izvoditi napade sami ili uz minimalnu logističku podršku, kao i uz procene da je približno dve ili tri hiljade mladih Evropljana – uglavnom useljenika druge generacije – otputovalo u Siriju da se pridruži jedinicama ISIS-a.

Savršena oluja je nastala *udruživanjem* – ili bolje rečeno, aktivnim, diskurzivnim *stapanjem* ili *povezivanjem* – ekonomske, izbegličke i bezbednosne krize i ekonomskih, demografskih, kulturnih i fizičkih nesigurnosti i anksioznosti koje su politički akteri i mediji bili u prilici da dramtizuju, televizualizuju i emocionalizuju upravo zahvaljujući pomenutim krizama. Populistička desnica širom Evrope, na primer, iskoristila je napad na voz u blizini Vurcbuga, ispred mesta održavanja muzičkog festivala u Ansbahu i na božićnoj pijaci u Berlinu – koje su izveli počinioци prijavljeni za azil u Nemačkoj – da povežu izbegličku krizu sa terorizmom. Seksualni napadi u novogodišnjoj noći u Kelnu 2015 – koje su prema policijskim izvorima uglavnom počinili muškarci iz severne Afrike i sa Bliskog istoka od kojih je približno polovina stigla u Nemačku 2015. godine – omogućili su evropskoj populističkoj desnici, kao i Donaldu Trampu, da otvorenost prema izbeglicama poveže sa slomom javnog reda i bezbednosti i dramtizuje vezu između etnoreligijske demografije, kulturne razlike i fizičke ugroženosti.⁶⁰

353

Na još širem planu, u kampanji za Brexit, predsedničkim kampanjama Donalda Trampa i Marine le Pen – i pored evidentnih razlika – ekonomski, etnodemografski i kulturni strahovi, kao i strahovi vezani za kriminal i terorizam, povezani su u nov i rezonantan narativ. Taj narativ je definisao opoziciju između *otvorenog* i

⁵⁹ Predsednik Makron se obavezao da ukine vanredno stanje, ali novi predloženi antiteroristički zakoni koji treba da zamene vanredno stanje uvode izvestan broj mera bezbednosti koje su dosad bile dozvoljene samo u periodima vanrednog stanja. Vidi <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/07/will-frances-state-of-emergency-become-permanent/532848/>.

⁶⁰ Za pregled policijske analize novogodišnjeg nasilja, vidi <http://www.sueddeutsche.de/politik/uebergrippe-in-koeln-frauen-wurden-opfer-von-silvester-gewalt-1.3072064>.

zatvorenog ili *unutrašnjeg* i *spoljašnjeg* kao važniju od razlike između *levice* i *desnice*.⁶¹ U tom suštinski protekcinističkom narativu, osnovni imperativ je zaštita “naroda” – ekonomska, demografska, kulturna i fizička – od neoliberalne ekonomije, otvorenih granica, kosmopolitske kulture i “otvorenog društva”, što sve, navodno, favorizuju ekonomske, političke i kulturne elite na nacionalnom i evropskom nivou.

Kampanje za Brexit, Trampa i Le Pen obećavale su zaštitu i oživljavanje omeđenih nacionalnih ekonomija ugroženih “divljačkom globalizacijom” i slobodnim kretanjem roba, rada i kapitala preko nacionalnih granica. Obećana je odbrana nacionalne – kao i evropske i hrišćanske – kulture i identiteta od razblaživanja ili uništavanja vanevropskom imigracijom velikog obima.⁶² Obećali su i da će zaštititi javni red i bezbednost od pretnji, kako spoljašnjih tako i unutrašnjih – kao i od elite koja je prikazana kao preblaga u reakcijama na kriminal i terorizam, potčinjena imperativima političke korektnosti i zabludama multikulturalizma i nedovoljno upoznata sa pretnjom radikalnog islama.

Poslednji element savršene oluje je kriza javnog znanja na koju ukazuju debate o lažnim vestima, alternativnim činjenicama i vremenu posle istine. Preobilje i naizgled demokratska hiperdostupnost “informacija” u hiperpovezanom digitalnom ekosistemu, produbljena umnožavanjem dezinformacija koje se plasiraju radi profita ili kao popaganda (Persily 2017, str. 67–68) oslabili su autoritet posredničkih institucija koje proizvode i distribuiraju znanje: univerziteti, nauka i štampa. Zbog toga se nad svaku tvrdnju o posedovanju znanja nadnosi oblak sumnje.

Strahovi zbog konvergiranja medija, komercijalnih interesa i novih komunikacijskih tehnologija sežu u prošlost više od jednog veka, a u prethodnim pasusima sam opisao kako su medijatizacija politike i komercijalizacija medija proširile mogućnosti za jačanje populizma tokom poslednjih decenija. Ali poslednjih godina, sa širenjem korišćenja pametnih telefona i društvenih mreža koje su gotovo sveprisutne, odigrala se jedna suštinska promena.⁶³ Trampovo spektakularno kori-

61 O pojavi novih dimenzija političke konkurencije u Evropi koja je određena različitim iskustvima i stavovima prema globalizaciji, vidi Kriesi et al. (2006) i Azmanova (2011).

62 Kampanja za Brexit se fokusirala prvenstveno na unutarevropsku migraciju, a pratila ju je i zabrinutost izazvana vanevropskom imigracijom (naročito muslimana), kao što pokazuju napred pomenuti kontroverzni plakat sa izbeglicama i tvrdnje da bi ostajanje u EU izložilo Britaniju masovnoj imigraciji iz Turske.

63 Nekoliko statističkih podataka iz SAD ilustruju koliko je ta promena bila velika i nagla. Udeo stanovništva SAD starijeg od 14 godina koje poseduje pametni telefon porastao je sa svega 11 odsto krajem

šćenje Tvitera za direktno obraćanje velikoj masi aktivnih sledbenika i zaobilaženje i denunciranje etabliranih medija – čak i onda kada je vešto eksploatisao zavisnost medija od njegove javne figure i koristio Tviter da proizvede vesti kojima etablirani mediji nisu mogli da odole – pre samo nekoliko godina ne bi bilo moguće.

Kriza javnog znanja otvara vrata populistima – a posebno, u sadašnjoj konjunkturi, populističkoj desnici. To je dobra prilika za dalje potkopavanje i diskreditovanje štampe. I to je prilika za generisanje i širenje ne samo “alternativnih činjenica”, već i čitavog alternativnog pogleda na svet koji nije samo zaštićen od svakog osporavanja nego dobija i obilje potvrda kontinuiranim prilivom novih “informacija”. Hiperpovezanost u ekosistemu digitalnih medija uvećava performativnu moć populističkog diskursa: moć stvaranja ili bar produbljivanja upravo onih kriza na koje populisti navodno reaguju, kao i moć da zaoštire i prodube upravo one podela – između “naroda” i “elite”, i naročito između insajdera i autsajdera – koje populisti navodno dijagnostikuju i osuđuju.

2008. na 75 odsto krajem 2014. U istom periodu došlo je do eksplozivnog rasta društvenih mreža. Svega 10 odsto stanovnika SAD je redovno koristilo Fejsbuk 2008, da bi samo četiri godine kasnije taj udeo porastao na polovinu ukupne populacije (a među mladima i više, naravno). Globalno, Fejsbuk je krajem prošle godine imao deset puta više korisnika – oko dve milijarde – nego 2009. Broj korisnika Tvitera u SAD uvećao se više od šest puta od 2010. do 2014, sa 10 na 63 miliona. Među Amerikancima mlađim od 50 godina danas je veći broj onih koji vesti prate na internetu nego na televiziji. O pametnim telefonima, vidi <https://www.comscore.com/Insights/Blog/US-Smartphone-Penetration-Surpassed-80-Percent-in-2016>. Podaci o Fejsbuku za 2011. (160 miliona u SAD), a prema brojkama iz IPO dokumentacije, preuzeti su sa adrese <http://www.zdnet.com/article/facebook-ipo-by-the-numbers/>; podaci za septembar 2008. preuzeti su sa adrese <http://www.adweek.com/digital/latest-data-on-us-facebook-age-and-gender-demographics/>. Za globalne podatke o korišćenju Fejsbuka, vidi <https://www.statista.com/statistics/264810/number-of-monthly-active-facebook-users-worldwide/>. Podaci o Tviteru preuzeti su sa adrese <https://www.statista.com/statistics/274564/monthly-active-twitter-users-in-the-united-states/>. O izvorima vesti, vidi <http://www.journalism.org/2016/07/07/pathways-to-news/>.

ZAKLJUČAK

Napred sam već rekao da moj strukturni prikaz srednjoročnih trendova koji vode u populizam objašnjava previše. Moj prikaz konjunktura konvergentnih kriza objašnjava i premalo i previše. Objašnjava premalo u tom smislu što ta krajnje uopštena skica – koja se iz razloga prostornih ograničenja nužno oslanja na apstrahovanje komplikovanih partikularnosti i kontingencija vremena, prostora i situiranog delovanja – ne može objasniti suštinske varijacije u stepenu i obliku populističke politike koje su primetne u Evropi i Severnoj Americi. Objašnjava previše u tom smislu što bi na osnovu nje – kao i mog prikaza srednjoročnih trendova – čitalac mogao očekivati da oko sebe vidi samo populizam i ništa osim populizma.

356 A ipak, naravno, populizam nije svuda jednako izražen, čak i u ovom izrazito populističkom trenutku. U zaključku bih želeo da izložim razmišljanja o tri faktora koji populizam možda čine fenomenom koji sam sebe ograničava (Taggart 2004, str. 276, 284) umesto fenomenom koji sam sebe hrani. Prvi je ono što ću nazvati *krivolovom*. Kao što je često naglašavano (vidi Joppke 2017 za noviji primer), oštre granice između populizma i nepopulizma ili čak antipopulizma ne postoje. Kako najvažnije teme tako i stiliska sredstva sa populističkog repertoara redovno preuzimaju i politički akteri “glavnog toka”, ponekad upravo da bi odgovorili na izazove populizma. Klasičan svežiji primer je poznato pismo holandskog premijera Marka Rutea “holandskom narodu” objavljeno u svim vodećim dnevnicima sedam nedelja pre izbora. Rute je koristio jednostavan, direktan jezik da bi objavio da razume nelagodnost koju oseća marljiva “tiha većina” zbog imigranata koji “zloupotrebljavaju našu slobodu” da bi se ponašali na načine koji “nisu prihvatljivi”. Pozvao je imigrante da “prilagode ponašanje ili napuste zemlju”.⁶⁴ Selektivnom i strateškom upotrebom populističkih figura, onako kako je Rute to učinio, etablirane partije mogu poraziti populističke izazivače – u ovom slučaju Gerta Vildersa, čija je partija prema anketama pred održavanje izbora bila u vođstvu.

64 <https://www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark/>. Isto tako, u pokušaju da dopru do glasača naklonjenih Alternativi za Nemačku, Ministar unutrašnjih poslova Tomas de Mazier iz Hrišćansko-demokratske unije – većinskog partnera u nemačkoj velikoj koaliciji – objavio je članak u najtiražnijim nedeljnim novinama u kojem poziva na obnovu nemačke “Leitkultur” ili “temeljne kulture” i navodi neke od glavnih modusa ponašanja koji definišu tu kulturu: “Mi se predstavljamo imenom. Rukujemo se u znak pozdrava... Mi smo otvoreno društvo. Pokazujemo svoja lica. Mi nismo burka [Wir sind nicht Burka]”. *Bildam Sonntag*, 29. april 2017.

Drugo, mada populizam u doba krize buja i kriza ima dobru prođu kod glasača, to ne mora *uvek* biti slučaj. Kao što populisti “izvode” krizu, za druge političke aktore – na primer, Angelu Merkel ili Emanuela Makrona – možemo reći da “izvode” ne-krizu. To je jedan od načina da se razmišlja o čuvenoj izjavi Angele Merkel “mi to možemo” (“Wir schaffen das”) u vezi sa prihvatanjem i integracijom izbeglica 2015. U bici prikazivanja krize i prikazivanja ne-krize, kriza neće uvek pobediti. I naravno, materijali koji se koriste za kultivisanje i produbljivanje predstave o krizi nisu uvek jednako delotvorni. Odsustvo – u trenutku pisanja ovog članka – većih napada u Francuskoj posle spektakularnih napada na redakciju lista Šarli Ebdo (januar 2015), Bataklan (novembar 2015) i Nicu (jul 2016), omogućuje Makronu da projektuje optimizam i prikaže ne-krizu. Nagli pad broja azilanata koji pristižu u Nemačku posle 2015. godine to isto omogućuje Angeli Merkel.

Treće i možda najvažnije ograničenje populizma je ono što ja nazivam ograničenjima začaranosti. Populizam zavisi od jedne vrste začaranosti: od “vere” u mogućnost predstavljanja i istupanja u ime “naroda”.⁶⁵ Populizam zavisi od afektivne investicije u politiku i još preciznije u ideju narodnog suvereniteta, vraćanja vlasti narodu. U isto vreme, naravno, populizam buja zahvaljujući *manjku vere* u funkcionisanje predstavničke politike, afektivnog *deinvestiranja* u politiku u uobičajenom smislu. Rezonantnost populističke retorike zavisi od polaganja prava na *izuzetnost*, tvrdnje o suštinskom razlikovanju od uobičajene politike. Ali ta tvrdnja se može diskreditovati. Tvrdnje o izuzetnosti nije lako odbraniti kada populistu dođu na vlast. Opojno obećanje o vraćanju vlasti u ruke naroda počinje da odzvanja šuplje. A afektivna investiranost u politiku se osipa, ostavljajući za sobom samo cinizam i nepoverenje – koji su sada usmereni na same populiste. Afektivna konstelacija koja *održava* populističku politiku može se pretočiti u konstelaciju koja *potkopava* populističku politiku isto koliko i druge oblike predstavničke politike. Ali to nam ne daje razlog da budemo samozadovoljni: cinizam i nepoverenje nisu dobra osnova za demokratski javni život. Ipak, najvažnije je ne precenjivati snagu populizma, isto kao što je važno ozbiljno ga shvatiti.

357

Objavljeno u elektronskom obliku u *Theory and Society*, 26. oktobra 2017.
<https://doi.org/10.1007/s11186-017-9301-7>

65 Vidi Canovan (1999), koji izvor rekurentne ranjivosti demokratije pred populističkim izazovima vidi u tenzijama između onoga što je Oukšat nazvao “politika vere” i “politika skepticizma”.

LITERATURA

- Abromeit, J., Chesterton, B. M., Marotta, G., & Norman, Y. (Eds.). (2015). *Transformations of populism in Europe and the Americas: history and recent tendencies*. London: Bloomsbury Academic.
- Aytaç, S. E., & Öniş, Z. (2014). Varieties of Populism in a Changing Global Context: The Divergent Paths of Erdogan and Kirchnerismo. *Comparative Politics*, 47(1), 41-59.
- Azmanova, A. (2011). After the Left-Right (Dis)continuum: Globalization and the Remaking of Europe's Ideological Geography. *International Political Sociology*, 5(4), 384-407. doi:10.1111/j.1749-5687.2011.00141.x
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE.
- Berezin, M. (2009). *Illiberal Politics in Neoliberal Times: Culture, Security and Populism in the New Europe*. Cambridge University Press.
- Betz, H.-G. (1994). *Radical right-wing populism in Western Europe*. New York: St. Martins Press.
- Betz, H.-G. (2017). Nativism Across Time and Space. *Swiss Political Science Review*. doi:10.1111/spsr.12260
- Biorcio, Robert. (2003). The Lega Nord and the Italian media system. In G. Mazzoleni, J. Stewart, & B. Horsfield (Eds.), *The media and neo-populism: a contemporary comparative analysis* (pp. 71-94). Westport, Conn.: Praeger.
- Bordignon, F. (2017, April 28). In and out: Emmanuel Macron's anti-populist populism. <http://blogs.lse.ac.uk/euoppblog/2017/04/28/macron-anti-populist-populism/>. Datum pristupa: 26. jul 2017.
- 358 Bornschier, S., & Kriesi, H. (2013). The populist right, the working class, and the changing basis of class politics. In J. Rydgren (Ed.), *Class politics and the radical right* (pp. 10-30). London; New York: Routledge.
- Brubaker, R. (2011). Economic crisis, nationalism, and politicized ethnicity. In Calhoun, Craig & Derluguian, Georgi (Eds.), *The Deepening Crisis: Governance Challenges after Neoliberalism* (pp. 93-108). New York: Social Science Research Council and NYU Press.
- Brubaker, R. (2017). Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191-1226.
- Calhoun, C. (1988). Populist Politics, Communications Media and Large Scale Societal Integration. *Sociological Theory*, 6(2), 219-241. doi:10.2307/202117
- Canovan, M. (1981). *Populism* (1st ed.). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Canovan, M. (1984). "People", Politicians and Populism. *Government and Opposition*, 19(3), 312-327. doi:10.1111/j.1477-7053.1984.tb01048.x
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*, 47(1), 2-16. doi:10.1111/1467-9248.00184
- Canovan, M. (2002). Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy. In Y. Meny & Y. Surel (Eds.), *Democracies and the Populist Challenge* (pp. 25-44). London: Palgrave Macmillan UK.
- Canovan, M. (2005). *The people*. Cambridge ; Malden, MA: Polity.
- Caramani, D. (2017). Will vs. Reason: The Populist and Technocratic Forms of Political Representation and Their Critique to Party Government. *American Political Science Review*, 111(01), 54-67. doi:10.1017/S0003055416000538

- Chiaromonte, A., & Emanuele, V. (2015). Party system volatility, regeneration and de-institutionalization in Western Europe (1945-2015). *Party Politics*, 23(4), 376-388. doi:10.1177/1354068815601330
- Coleman, G. (2016, November 20). On Truth and Lies in a Pragmatic, Performative Sense (with my respects to Nietzsche) or why Reality Needs a Better PR Department. *Medium*. <https://medium.com/@BiellaColeman/on-truth-and-lies-in-a-pragmatic-performative-sense-with-my-respects-to-nietzsche-or-why-reality-5c8400bd9ac2>
- Collier, D., & Mahon, J. E. (1993). Conceptual "Stretching" Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis. *The American Political Science Review*, 87(4), 845-855. doi:10.2307/2938818
- Curato, N. (2017). Politics of anxiety, politics of hope: penal populism and Duterte's rise to power. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 35(3), 91-109.
- De Cleen, B., & Stavrakakis, Y. (2017). Distinctions and Articulations: A Discourse Theoretical Framework for the Study of Populism and Nationalism. *Javnost - The Public*. doi:10.1080/13183222.2017.1330083
- Diehl, P. (2011a). Populismus, Antipolitik, Politainment. *Berliner Debatte Initial*, 22(1), 27-39.
- Diehl, P. (2011b). Die Komplexität des Populismus : ein Plädoyer für ein mehrdimensionales und graduelles Konzept. *Totalitarismus und Demokratie*, 8(2), 273-291.
- Diehl, P. (2017). The body in populism. In R. Heinisch, C. Holtz-Bacha, & O. Mazzoleni (Eds.), *Political Populism: A Handbook*. Baden-Baden: Nomos.
- Duyvendak, J. W. (2011). *The Politics of Home*. London: Palgrave Macmillan UK. doi:10.1057/9780230305076
- Esser, F. (2013). Mediatization as a challenge: media logic versus political logic. In H. Kriesi (Ed.), *Democracy in the Age of Globalization and Mediatization* (pp. 155-176). London: Palgrave Macmillan.
- Fishelov, D. (1991). Genre theory and family resemblance—revisited. *Poetics*, 20(2), 123-138.
- Freedon, M. (1998). Is Nationalism a Distinct Ideology? *Political Studies*, 46(4), 748-765. doi:10.1111/1467-9248.00165
- Furedi, F. (2005, June 13). From Europe to America: the populist moment has arrived. *Spiked*. http://www.spiked-online.com/newsite/article/from_europe_to_america_the_populist_moment_has_arrived/810
- Furedi, F. (2016, November). Populism: a defence. *Spiked*. <http://www.spiked-online.com/spiked-review/article/populism-a-defence/19042>
- Gitlin, T. (2016, November 7). The Media Rapture of Donald Trump. *The American Prospect*. <http://prospect.org/article/media-rapture-donald-trump>. Datum pristupa: 15. avgust 2017.
- Goerres, A., Spies, D. C., & Kumlin, S. (2017). *The Electoral Supporter Base of the Alternative for Germany* (SSRN Scholarly Paper No. ID 2942745). Rochester, NY: Social Science Research Network. <https://papers.ssrn.com/abstract=2942745>
- Grimm, D. (2015). The Democratic Costs of Constitutionalisation: The European Case. *European Law Journal*, 21(4), 460-473. doi:10.1111/eulj.12139
- Guiraudon, V. (2003). Before the EU Border: Remote Control of the "Huddled Masses." In C. A. Groenendijk, E. Guild, & P. E. Minderhoud (Eds.), *In search of Europe's borders* (pp. 191-214). The Hague: Kluwer Law International.

- Hay, C. (1995). Rethinking Crisis: Narratives of the New Right and Constructions of Crisis. *Rethinking Marxism*, 8(2), 60-76. doi:10.1080/08935699508685442
- Hochschild, A. R. (2016). *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York; London: New Press.
- Houwen, T. (2011). The non-European roots of the concept of populism. Sussex European Institute: Working paper no. 120. <https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=sei-working-paper-no-120.pdf&site=266>
- Inglehart, Ronald F., & Norris, Pippa. (2016). Trump, Brexit, and the rise of Populism: Economic have-nots and cultural backlash. HKS Working Paper No. RWP16-026. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2818659>
- Innerarity, D. (2010). *The Transformation of Politics: Governing in the Age of Complex Societies*. Brussels; New York: Peter Lang.
- Jackson, M., & Grusky, D. B. (2017). *A cultural theory of structural loss*. Unpublished paper.
- Jaffrelot, C. (2015). Narendra Modi and the power of television in Gujarat. *Television & New Media*, 16(4), 346-353.
- Jager, A. (2016). The Semantic Drift: Images of populism in post-war American historiography and their relevance for (European) political science. POPULISMUS Working Papers No. 3. <http://www.populismus.gr/wp-content/uploads/2016/07/WP3-jae-jager-final-upload.pdf> Datum pristupa: 24. decembar 2017.
- Jansen, R. S. (2011). Populist Mobilization: A New Theoretical Approach to Populism. *Sociological Theory*, 29(2), 75-96. doi:10.1111/j.1467-9558.2011.01388.x
- Jansen, R. S. (2016). Situated political innovation: explaining the historical emergence of new modes of political practice. *Theory and Society*, 45(4), 319-360. doi:10.1007/s11186-016-9272-0
- Joppke, C. (2017). Erst die Moral, dann das Fressen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, June 6.
- Judis, J. B. (2016). *The Populist Explosion: How the Great Recession Transformed American and European Politics*. New York, NY: Columbia Global Reports.
- Katsambekis, G. (2014). "Populism" against democracy or Europe against itself? *XPONOU online magazine*, (17). <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-katsambekis-populism-against-democracy-or-europe-against-itself.html>. Datum pristupa: 22. avgust 2017.
- Katsambekis, G. (2016). Radical Left Populism in Contemporary Greece: Syriza's Trajectory from Minoritarian Opposition to Power. *Constellations*, 23(3), 391-403. doi:10.1111/1467-8675.12234
- Katsambekis, G., & Stavrakakis, Y. (2013, July 23). Populism, anti-populism and European democracy: a view from the South. *openDemocracy*. <http://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/giorgos-katsambekis-yannis-stavrakakis/populism-anti-populism-and-european-democr>. Datum pristupa: 18. avgust 2017.
- Katz, R. S., & Mair, P. (1995). Changing models of party organization and party democracy: the emergence of the cartel party. *Party politics*, 1(1), 5-28.
- Kazin, M. (1995). *The populist persuasion: an American history*. New York, NY: BasicBooks.
- Kioupkiolis, A. (2016). Podemos: the ambiguous promises of left-wing populism in contemporary Spain. *Journal of Political Ideologies*, 21(2), 99-120. doi:10.1080/13569317.2016.1150136

- Kitschelt, H., & McGann, A. J. (1995). *The radical right in Western Europe: a comparative analysis*. Ann Arbor, Mich: University of Michigan Press.
- Knight, A. (1998). Populism and Neo-Populism in Latin America, Especially Mexico. *Journal of Latin American Studies*, 30(2), 223-248.
- Knobl, Wolfgang. (2016). Über alte und neue Gespenster: historisch-systematische Anmerkungen zum "Populismus." *Mittelweg*, 36(6), 8-35.
- Kriesi, H. (2014). The Populist Challenge. *West European Politics*, 37(2), 361-378. doi:10.1080/01402382.2014.887879
- Kriesi, H., Grande, E., Lachat, R., Dolezal, M., Bornschie, S., & Frey, T. (2006). Globalization and the transformation of the national political space: Six European countries compared. *European Journal of Political Research*, 45(6), 921-956. doi:10.1111/j.1475-6765.2006.00644.x
- Kriesi, H., & Pappas, T. S. (Eds.). (2015). *European populism in the shadow of the Great Recession*. Colchester, U.K: ECPR Press.
- Laclau, E. (1977). Towards a Theory of Populism. In *Politics and ideology in Marxist theory: capitalism, fascism, populism* (pp. 143-198). London: NLB.
- Laclau, E. (1980). Populist rupture and discourse. *Screen education*, 34, 87-93.
- Laclau, E. (2005a). Populism: What's in a Name? In F. Panizza (Ed.), *Populism and the mirror of democracy* (pp. 32-49). London ; New York: Verso.
- Laclau, E. (2005b). *On populist reason*. London ; New York: Verso.
- Lasch, C. (1996). *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. W. W. Norton & Company.
- Mair, P. (2002). Populist Democracy vs Party Democracy. In Y. Meny & Y. Surel (Eds.), *Democracies and the Populist Challenge* (pp. 81-98). London: Palgrave Macmillan UK.
- Mair, P. (2011). *Bini Smaghi vs. the Parties: Representative government and institutional constraints* (Working Paper). <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/16354>. Datum pristupa: 26. septembar 2017.
- Mazzoleni, G., & Schulz, W. (1999). "Mediatization" of Politics: A Challenge for Democracy? *Political Communication*, 16(3), 247-261. doi:10.1080/105846099198613
- McCargo, D. (2016). Duterte's Mediated Populism. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs*, 38(2), 185-190.
- Meny, Y., & Surel, Y. (2000). *Par le peuple, pour le peuple: le populisme et les democracies*. Paris: Fayard.
- Mepschen, P. (2016). *Everyday autochthony: Difference, discontent and the politics of home in Amsterdam* (PhD Thesis). University of Amsterdam.
- Moffitt, B. (2016). *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*. Stanford University Press.
- Moffitt, B., & Tormey, S. (2014). Rethinking Populism: Politics, Mediatization and Political Style. *Political Studies*, 62(2), 381-397. doi:10.1111/1467-9248.12032
- Mole, Richard C. M. (2016). Nationalism and homophobia in Central and Eastern Europe. In K. Slootmaeckers, H. Touquet, & P. Vermeersch (Eds.), *The EU enlargement and gay politics: the impact of Eastern enlargement on rights, activism and prejudice* (pp. 99-121). London: Palgrave Macmillan.
- Mouffe, C. (2005). The "End of Politics" and the Challenge of Right-wing Populism. In F. Panizza (Ed.), *Populism and the mirror of democracy* (pp. 50-71). London ; New York: Verso.

- Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(4), 542-563. doi:10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x
- Mudde, C., & Rovira Kaltwasser, C. (Eds.). (2012a). *Populism in Europe and the Americas: threat or corrective for democracy?* Cambridge University Press.
- Mudde, C., & Rovira Kaltwasser, C. (2012b). Populism and (liberal) democracy: a framework for analysis. In C. Mudde & C. Rovira Kaltwasser (Eds.), *Populism in Europe and the Americas: threat or corrective for democracy?* (pp. 1-26). Cambridge University Press.
- Mudde, C., & Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Müller, J.-W. (2016). *What is populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Offe, C. (2016). *Europe entrapped*. Cambridge ; Malden, MA: Polity.
- Orgad, L. (2015). *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford University Press.
- Ostiguy, P. (2009). *The high and the low in politics: a two-dimensional political space for comparative analysis and electoral studies*. Kellogg Institute. <http://www3.nd.edu/~kellogg/publications/workingpapers/WPS/360.pdf>. Datum pristupa: 29. jun 2017.
- Ostiguy, P., & Roberts, K. M. (2016). Putting Trump in Comparative Perspective: Populism and the Politicization of the Sociocultural Law. *Brown Journal of World Affairs*, 23(1), 2550.
- Panizza, F. (Ed.). (2005). Populism as an internal periphery of democratic politics. In *Populism and the mirror of democracy* (pp. 72-93). London ; New York: Verso.
- Pels, D. (2003). Aesthetic Representation and Political Style: Re-Balancing Identity and Difference in Media Democracy. In Corner, John & D. Pels (Eds.), *Media and the Restyling of Politics: Consumerism, Celebrity and Cynicism* (pp. 41-66). London: SAGE Publications Ltd. doi:10.4135/9781446216804
- Persily, N. (2017). Can Democracy Survive the Internet? *Journal of Democracy*, 28(2), 63-76.
- Pratt, J. (2007). *Penal Populism*. London and New York: Routledge.
- Probst, L. (2002). Die Erzeugung "vorwärtsgerichteter Unruhe". Überlegungen zum Charisma von Jorg Haider. *Vorgänge*, 41(4), 39.
- Ranciere, J. (2016). The Populism That Is Not to Be Found. In A. Badiou et al., *What is a people?* (pp. 101-105). New York: Columbia University Press.
- Roberts, J. V. (Ed.). (2003). *Penal populism and public opinion: lessons from five countries*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Roberts, K. M. (1995). Neoliberalism and the Transformation of Populism in Latin America: The Peruvian Case. *World Politics*, 48(1), 82-116.
- Rydgren, J. (Ed.). (2013). *Class politics and the radical right*. London; New York: Routledge.
- Rydgren, J., & Van der Meiden, S. (2016). *Sweden, Now a Country Like All the Others? The Radical Right and the End of Swedish Exceptionalism*. Working Paper, Department of Sociology, Stockholm University.
- Sanchez-Cuenca, I. (2007). The Dynamics Of Nationalist Terrorism: ETA and the IRA. *Terrorism and Political Violence*, 19(3), 289-306. doi:10.1080/09546550701246981
- Sartori, G. (1970). Concept Misformation in Comparative Politics. *The American Political Science Review*, 64(4), 1033-1053. doi:10.2307/1958356

- Saurette, P., & Gunster, S. (2011). Ears Wide Shut: Epistemological Populism, Argutainment and Canadian Conservative Talk Radio. *Canadian Journal of Political Science*, 44(1), 195–218. doi:10.1017/S0008423910001095
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (Expanded ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Schroeder, R. (2017). Populism Online: Digital Media and the Rise of Right Wing Politics. In *Social Theory after the Internet: Media, Technology and Globalization*. London: UCL Press.
- Selçuk, O. (2016). Strong presidents and weak institutions: populism in Turkey, Venezuela and Ecuador. *Southeast European and Black Sea Studies*, 16(4), 571–589. doi:10.1080/14683857.2016.1242893
- Sewell, W. H. (1996). Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille. *Theory and Society*, 25(6), 841–881.
- Sewell, W. H. (2005). *Logics of history: social theory and social transformation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skinner, Q. (2009). A Genealogy of the Modern State. *Proceedings of the British Academy*, 162, 325–370.
- Skrentny, J. D. (2002). *The minority rights revolution*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. Datum pristupa: 25. mart 2016.
- Slootmaeckers, K., Touquet, H., & Vermeersch, P. (2016). Introduction: EU enlargement and LGBT Rights -- beyond symbolism? In K. Slootmaeckers, H. Touquet, & P. Vermeersch (Eds.), *The EU enlargement and gay politics: the impact of Eastern enlargement on rights, activism and prejudice* (pp. 1–16). London: Palgrave Macmillan.
- Stanley, B. (2008). The thin ideology of populism. *Journal of Political Ideologies*, 13(1), 95110. doi:10.1080/13569310701822289
- Stavrakakis, Y. (2004). Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece. *Journal of Political Ideologies*, 9(3), 253–267. doi:10.1080/1356931042000263519
- Stavrakakis, Y. (2014). The Return of “the People”: Populism and Anti-Populism in the Shadow of the European Crisis. *Constellations*, 21(4), 505–517. doi:10.1111/1467-8675.12127
- Stavrakakis, Y., Katsambekis, G., Kioupkiolis, A., Nikisianis, N., & Siomos, T. (2017a). Populism, anti-populism and crisis. *Contemporary Political Theory*. doi:10.1057/s41296-017-0142-y
- Stavrakakis, Y., Katsambekis, G., Nikisianis, N., Kioupkiolis, A., & Siomos, T. (2017b). Extreme right-wing populism in Europe: revisiting a reified association. *Critical Discourse Studies*, 14(4), 420–439. doi:10.1080/17405904.2017.1309325
- Stavrakakis, Y., & Siomos, T. (2016). Syriza's Populism: Testing and Extending an Essex School Perspective. Presented at the ECPR General Conference, Charles University, Prague. <https://ecpr.eu/Events/PaperDetails.aspx?PaperID=31315&EventID=95>
- Sum, N.-L., & Jessop, B. (2015). Sense- and meaning-making in the critique of political economy. In B. Jessop, B. Young, & C. Scherrer (Eds.), *Financial cultures and crisis dynamics* (pp. 27–43). New York: Routledge.
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286. doi:10.2307/2095521

- Taggart, P. (2004). Populism and representative politics in contemporary Europe. *Journal of Political Ideologies*, 9(3), 269-288. doi:10.1080/1356931042000263528
- Taguieff, P.-A. (1995). Political Science Confronts Populism: From a Conceptual Mirage to a Real Problem. *Telos*, 103, 9-43. doi:10.3817/0395103009
- Tamas, G. M. (2017, February 24). The mystery of "populism" finally unveiled. *open-Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/wfd/can-europe-make-it/g-m-tam-s/mystery-of-populism-finally-unveiled>
- Tilly, C. (2006). *Regimes and Repertoires*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tormey, S. (2015). *The end of representative politics*. Malden, MA: Polity Press.
- Urbinati, N. (2015). A Revolt against Intermediary Bodies. *Constellations*, 22(4), 477-486. doi:10.1111/1467-8675.12188
- Vasilopoulou, S. (2013). Continuity and Change in the Study of Euroscepticism: Plus Ça change? *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 51(1), 153-168. doi:10.1111/j.1468-5965.2012.02306.x
- Vossen, K. (2016). *The Power of Populism: Geert Wilders and the Party for Freedom in the Netherlands*. Routledge.
- Weyland, K. (1999). Neoliberal Populism in Latin America and Eastern Europe. *Comparative Politics*, 31(4), 379-401. doi:10.2307/422236
- Weyland, K. (2001). Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics. *Comparative Politics*, 34(1), 1-22. doi:10.2307/422412
- Weyland, K. (2003). Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: How Much Affinity? *Third World Quarterly*, 24(6), 1095-1115.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. 2d ed. Oxford: Blackwell.
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. Los Angeles: SAGE.
- Wodak, R. (2016). "Green against Blue" - Reflections on the 2016 Austrian Presidential Election - TruLies Europe. *TruLies Europe*. <http://trulies-europe.de/?p=505>
- Worsley, Peter. (1969). The Concept of Populism. In G. Ionescu & E. Gellner (Eds.), *Populism: its meanings and national characteristics* (pp. 212-221). London: Weidenfeld & Nicolson.
- Zaiotti, R. (2016). *Externalizing Migration Management: Europe, North America and the Spread of "remote Control" Practices*. Routledge.
- Zolberg, A. R. (1999). Matters of State: Theorizing Immigration Policy. In C. Hirschman, J. DeWind, & P. Kasinitz (Eds.), *The handbook of international migration: the American experience* (pp. 71-93). New York: Russell Sage Foundation.

KNJIGA O KREKETIMA

SILVIJA PLAT

Prepev sa engleskog Slavica Miletić

Kreveta ima svih veličina:
uskih, širokih,
niskih, visokih –
– raznih dužina.

Za spavanje i izležavanje
gotovo svi nam dobro služe,
ali najbolji među njima
mogu više da pruže.

O, ne samo beo, mali,
i-ušuškan-ceo, mali,
buji-paji-lepo, mali,
i-ugasi-svetlo, mali
krevet!

Nego:
krevet za pecanje,
krevet za mačke,
krevet za akrobatske
tačke.

Pravi je onaj krevet
koji ti maštu golica,
koji dok okom trepneš
postane podmornica.

Zaroni nosom smelo
u zelenu dubinu,
preliva se dok klizi
nalik na kakvu sardinu.

Tu su i kreveti mlazni
koji do Marsa jezde,
sa mrežama za lov
na padalice zvezde.

Često ogladniš
Sred noćne tmine?
Tebi će prijati
krevet za užine.

Njegov je jastuk od hleba,
da gricneš u pozni sat,
a nad uzglavljem ima
super-automat.

Kada u otvor za novčić
uguraš vršak prsta,
on prospe sendviče bajne,
poslastice svih vrsta.

Još jedan krevet
po našoj meri:
slobodno prljaj,
deri, ne peri!

Na ćebetu šare,
crne, plave, lila
pokrivaju vešto
mrlje od mastila.

Gacaju po njemu
pas, mačka i ptica
blatnjavim nogama
– a bez posledica.

U takvom krevetu
mrlja ne iskrсне
ni kada džem kapne
il tempera prsne.

Onaj koga snažno
avantura vuče

u krevet tenkovski
neka se zavuče.

Bezbroj dugmića, poluga točkića
tog vrlo složenog aparata,
mogu tenk-krevet da izbave
iz svakog jarka, iz svakog blata.

Njegove će gusenice
savladati uspon strmi,
puziće uz stepenice
i kliziti po kaldrmi.

Unutra si dobro sklonjen
od groma iz neba vedra;
tom krevetu nedostaju
samo jedra.

Nežniji je krevet
mreža-ljuljalica –
želja i ideal
posmatrača ptica.

367

Razapet u šumi
između dve grane,
dok ga vetar blago
ljuljuška sa strane.

Budno motriš ptice:
vrapca, kreju, svraku,
i u beležnicu
upisuješ svaku.

Uokolo staviš
gnezda puna slame –
tako se kolibri
i papagaj mame.

Najređe se ptice
sjate za par dana
da zobaju bobes
pravo s tvoga dlana.

Svi su ti kreveti
stvarno vrlo zgodni,
ali za nošenje
krajnje nepogodni.

Zato bi bilo dobro
da imaš džepni krevet
kad se kod druga il tetke
zatekneš posle devet.

A oni kažu: baš šteta
što sada moraš kući.
Da nam je još jedan krevet,
da se gost pospani prući!

Ti onda izvadiš krevet,
mali kô zrno pasulja,
i namačeš ga u vodi
da dovoljno nabuja.

Da, džepni je krevet
praktičan baš,
al otkud znaš
otkuda znaš...

Kad će te iznenaditi
i ponovo se smanjiti?
Šta li ćeš tada raditi?
Gde li ćeš tada biti?

O, evo kreveta
pouzdanijeg,

uzbudljivijeg,
i zaljuljanijeg!

Krevet na slonu te vodi
kuda te srce mami:
u džunglu, gde banane
bereš pravo sa palmi.

Ako i naiđe tigar
kada se tebi drema,
briga te, on jedva seže
tvom slonu do kolena.

U tropskom krevetu
uvek je sveže.
Kao car uživaš
dok sunce žeže.

Uspneš se uz surlu,
niz nju siđeš dole;
svima je poznato –
– slonovi to vole.

Ako je pretoplo
i za Hotentota
slonova se surla
začas u tuš smota.

Kad puca od zime
stenje i kamenje,
polarni je krevet
najbolje rešenje.

Topao kô krofna
pod gomilom snega.
Kô eskimski ležaj
sred ledenog brega.

Od krzna su njemu
čaršav i pokrivač.
Prava stvar za tebe –
ako si istraživač.

A dovoljno je već
da si od zimljive vrste:
taj krevet ima peć
da zgreje promrzle prste.

Da li je krevet mali
il veliki, šta mari?
Da li je ravan il džombast?
Briga nas za te stvari.

Sve dok opruge ima
izdržljive, elastične,
da nas odbaci njima
u visine fantastične.

Vrh jablanova
(Hop-la, hop-la),
i iznad sova,
preko krovova.

Preko Meseca
za Timbaktu, ura,
skačem bolje od zeca
i bolje od kengura.

Videću da li Velika kola
prevoze mirisnu Kumovu slamu,
i da li Mali medved sluša
Veliku mamu.

To su kreveti pravi
za tebe i za mene,

i red je da se svaki
još jednom bar pomene!

Prvo – krevetac džepni,
pa krevet za užine,
tenk-krevet velelepni,
krevet za tropske vreline.

Krevet na mlazni pogon
i krevet podmornica,
krevet za zimogrožljive,
za ljubitelje ptica.

Krevet na mrlje otporan,
i još krevet elastičan.
U stvari, svaki je krevet
poprilično fantastičan.

Prepun iznenađenja,
nepredvidljiv i čudan,
sve dok u njemu možeš
sanjati i kad si budan.

371

A ne samo
beo, mali,
i-ušuškan-ceo, mali,
buji-paji-lepo, mali,
i-ugasi-svetlo mali
krevet!

Naslov izvornika: Sylvia Plath, *The Bed Book*

