

PEŠČANIK

Urednice: Svetlana Lukić i Svetlana Vuković

Korektura: Miloš Ćirić i Jelena Džombić

Prelom: Selena Danilović Miladinović

Dizajn korica: Slaviša Savić

Čigoja štampa, 2011.

Tiraž: 500

ISBN 978-86-86391-25-4

Peščanik, Beograd 2011.

CIP - Каталогизacija у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

130.2

32:1

34:1

316.7

821.09

821.163.41-4

БЕЉАНСКИ, Слободан, 1941-

Друга обала : огледи о злу културе и
култури искупљенја / Слободан Белјански. -
Београд : Пешчаник, 2011 (Београд : Чigoja
štampa). - 194 str. ; 21 cm

Тираж 500. - Str. 9-13: Дух Електре и
искупљенје правом / Иван Чоловић. - Бељешка
о аутору: str. 193-194. - Напомене и
bibliografske reference uz tekst. - Registar.

ISBN 978-86-86391-25-4

COBISS.SR-ID 183489548

Slobodan Beljanski

DRUGA OBALA

Ogledi o zlu kulture i kulturi iskupljenja

SADRŽAJ

Uvod	7
Ivan Čolović: Duh Elektre i iskupljenje pravom	9
REKVIJEM ZA XX VEK	15
Prolog.....	16
Ezra Paund: <i>Blandula, tenulla, vagula</i>	16
T. S. Eliot: <i>Animula</i>	17
Pred vratima raja.....	19
O smrti duše.....	21
Prizivanje iskupljenja.....	34
KULTURA I ZLO	43
„Dobra“ i „loša“ kultura.....	44
Kulturni monizam i pluralizam.....	51
Rođenje zla iz duha kulture.....	57
Bespuće istorijskih ideala.....	66
Pod senkom istorijske žrtve.....	84
Magija nezrelosti.....	97
Poredak nereda.....	104
U ZAKLONU TAJNI	121
Skriveno i tajna.....	122
Tajne o skrivenom.....	132
ISKUPLJENJE PRAVOM	141
U potrazi za pravdom.....	142
Pravo na osami.....	148
Zov principa.....	153
Metafizika pravnih standarda.....	158
Utvrdite ili razvaline pravosuđa.....	170
Paradoks lustracije.....	174
Index imena	185
Beleška o autoru	193

UVOD

Naslov *Druga obala* ne koristim prvi put. Našao se i iznad uvodnog poglavlja putopisne proze, nastale tokom putovanja u Italiju, prvog posle ratova iz devedesetih. Zapisao sam tada da su prilike učinile da ostajanje primam kao izgnanstvo, a dom da tražim tamo gde Kalipsa prebiva sama. I još: da me je višegodišnja kažnjenička vezanost za ovu barbarogenijsku trulež, skršenog uzaludnim otporom i tučenog fantazmom etnovitalnosti, koji se utaborio u autoritarni azil etnoludila, podstakla da se ponovo otisnem u svet.

Povod za plovidbu danas nije isti. Uzroci, međutim, jesu. Neki od njihovih inspiratora ili egzekutora samo su maskirne odore zamenili građanskim, a stihijnost zla preobrazili u čvršće i trajnije oblike, pogodnije da se usade u temelje kulture.

Otuda je i potreba za izlaskom postala preča. Ne da bismo za trenutak našli zaklon ili predah, ili proverili da li je drugde sve još uvek na svom mestu. Daleko više da bismo proverili da li je ovde moguće išta pomeriti sa mesta, da bismo iskoračili iz mentalnog zatočeništva, da bismo stekli nove uvide, domašili celovitije mišljenje i otisnuli se iz zavičajne skučenosti, iz vezanosti za predrasude, mitove, virtuelnu istoriju i zatvorena nacionalistička, ideološka i politička carstva.

Druga obala utočište je šarolikom društvu begunaca i izgnanika, osvajača i istraživača, trgovaca i putnika. Ogledi u ovoj knjizi ne govore o njima. Govore o različitim pristupima širem horizontu. O izlasku. Ne da bismo se izmakli i tamo ostali, nego da bismo stekli sposobnost boljeg učenja i razumevanja. Kao u onoj Helderlinovoj pesmi, u kojoj se od vode traže krila:

*So gib unschuldig Wasser,
O Fittige gib uns, treuesten Sinns
Hinüberzugehn und wiederzukehren.¹*

Ovi ogledi pokušaj su objašnjenja tih prelazaka i neprelazaka, tih voljnih ili nevoljnih otiskivanja ili neotiskivanja, i onog u našim prilikama tako istrajnog odvrćanja od puta, strahovanja od novog i tuđeg, rušenja mostova i potapanja brodova, oslanjanja na dogme i tabue, one kobne inertnosti, ali i onog hvatanja busije, bahatog oslanjanja na nered, proizvoljnost i pravnu nesigurnost, na uhođenja i denunciranja, na postavljanje zamki ili građenje prestiža na prividu, podvali i izigravanju zakona. Ujedno, posvećeni su i putevima iskupljenja. Otkrićima poezije i filozofije, ali i mukama prava.

Novi Sad, april 2011.

¹ *Daj nam tad, nedužna vodo,
O krila nam daj, u najvernijem smislu
Da predemo preko i vratimo se. (Patmos - prev. I. V. Lalić).*



DUH ELEKTRE I ISKUPLJENJE PRAVOM

Ivan Čolović

Zašto se danas u Srbiji okleva sa otvaranjem tajnih policijskih dosijea iz vremena komunizma i, uopšte, zašto vlast voli da radi u tajnosti? Zašto se u našoj zemlji ne praktikuje lustracija? Zašto ovde sudije dozvoljavaju da im ministar policije određuje zadatke i prioritete? Zašto političari u Srbiji s podozrenjem gledaju one koji se zalažu za ljudska prava i civilno društvo? Zašto se izbegava rasprava o političkoj odgovornosti za ubistvo Zorana Đinđića? Zašto je kod nas pravna kultura zamrla?

Ovo su neka od pitanja kojima se bavi autor ove knjige, Slobodan Beljanski. On je, kao što je poznato, po zanimanju pravnik, advokat, pa su problemi policijskih dosijea, lustracije, nezavisnog sudstva i uopšte problemi pravne kulture deo njegovog profesionalnog interesovanja. Međutim, za rešenjima ovih problema Beljanski ne traga samo u okviru relevantne i njemu nesumnjivo dobro poznate pravne literature, nego ide jednim zaobilaznim, krivudavim i „sporim” putem, ali koji zato obećava dublji uvid u prirodu problema prava i pravosuđa u današnjoj Srbiji. To je put koji nudi filozofija prava i politička filozofija, gde Beljanski pronalazi ne samo uporišta za rešavanje specifičnih pravnih

problema, nego pre svega putokaze za čoveka dostojnu orijentaciju u javnom životu u celini, nalazi etičke repere za aktivan, angažovan odnos prema tom životu, odnosno za traganje za „drugom obalom“, kako on to zove.

I sa tog zaobilaznog, filozofskog puta Beljanski rado skreće, svaki put kad ga neka inspirativna književna lektira na to podstakne, te se njegova „druga obala“ ponekad pojavi i na horizontu koji otvara neka pesma ili neki književni lik. Tako će, na primer, razmišljanje o aktuelnom problemu policijskih tajnih dosijea u Srbiji, odvesti Beljanskog i njegovog čitaoca do rasprava o vlasti i tajni kod Aristotela, Avgustina, Paskala, Spinoze, Montesjkjea, Hajdegera, Kanetija, Kozeleka i nekih drugih filozofa, ali će se tu naći i „linkovi“ na ono što se o tome može pročitati kod Rilkea, Eliota, Selindžera, Kiša, Bore Ćosića, Čarlsa Simića i Jergovića. Kad autor ove knjige kaže: „Doušništvo je u temeljima veličanja države. Svako ko se zalaže za jaku državu, za premoć državnog razloga nad pravom, za okupljanje oko jedne državotvorene politike, vere i ideje, za nacionalno i političko jedinstvo, implicite podržava doušništvo i tajnu policiju“ – tu se oseća uticaj i filozofske i književne lektire.

Ovo povezivanje problema prava i pravne kulture sa filozofijom i književnošću za čitaoce nekih ranije objavljenih knjiga ovog autora ne predstavlja novost. Taj široki zahvat, kojim se filozofska erudicija i duboko razumevanje književnosti spajaju sa izoštranim etičkim „čulom“, sa strasnom odbranom ljudskih prava, postao je prepoznatljivo, karakteristično obeležje onoga što piše Beljanski. Uostalom, on je sam to istakao u prvi plan, kad je jednoj svojoj knjizi, objavljenoj 1999, dao naslov *Poetika prava - politika filozofije*.

U toj knjizi Beljanski ima i jedan esej posvećen temi filozofija i društveno zlo, temi kojoj se on vraća i ovde, u *Drugoj obali*, s tim što je sada ona proširena i drugačije formulisana, tako da poglavlje – inače najduže u knjizi – nosi naslov „Kultura i zlo“. On se tu poduhvatio zadatka da pokaže da je u Srbiji danas dominantno ili bar široko rasprostranjeno jedno shvatanje kulture koje u njoj vidi nešto organsko, nedeljivo,

nedodirljivo, shvatanje u kome on prepoznaje kod nas probuđeni duh Sofoklove Elektre, tog starog neprijatelja razuma i pravde, tog starog i neobično vitalnog oličenja slepe odanosti kultu predaka i iracionalnim silama. Tu organsku i iracionalnu kulturu Beljanski bez oklevanja naziva „zlo kulture“ i dodaje da zlo može ponići samo iz takve kulture, da ga samo ona rađa, pa se u njoj nalaze i koreni današnjeg zla u pravu i pravosuđu, u odnosu prema manjinama, prema govoru mržnje, prema međunarodnom pravu:

„Kada se u politički visoko rangiranim krugovima priznaje da se ‘sanja’ o granicama svoje države posred teritorija susednih država“ – piše Beljanski – „da je optužba za podsticanje na etničko čišćenje ili na oružani sukob suzbijanje slobode izražavanja, da su optuženi za ratne zločine nacionalni heroji, da je pripadnost drugoj naciji hendikep, da glasove dobijene na izborima u urbanim centrima i od pripadnika manjina treba smatrati manje vrednim – pa se zahvaljujući takvim i sličnim pogledima godinama uvećava popularnost, tada se više ne može govoriti o stranputici, ispadu ili odstupanju, već o kulturnom fenotipu i njegovom magistralnom pravcu. Kada ideje poput ovih postaju licenca lojalnosti, a njihovo propagiranje sastavni deo mnogih političkih, školskih i uređivačkih programa, više se ne može govoriti o prirodnom negovanju tradicije i vrednosti nacionalne kulture, pa ni o prostoj demagogiji ili zanemarivom ekstremizmu marginalnih grupa, već, naprotiv, o formiranom tipu zla organske kulture, izraslog iz posebnog oblika nacionalističkog fundamentalizma.“

Međutim, iako ovde Beljanski ubedljivo dokazuje – pored ostalog, i podrobnom komparativnom analizom „dogmata o istorijskom smislu žrtve“ kod Dobrice Ćosića i Marka Ristića – da je „afirmativni sadržaj kulture predrasuda“, on je daleko od toga da dovede u pitanje mogućnost da se u kulturi zasnuje sloboda, da se tu nađe oslonac za otpor nasilju koji proizvodi „zlo kulture“. Naprotiv, ova njegova knjiga – kao i njegovi ranije objavljeni eseji – predstavlja ohrabrujuće svedočanstvo da putokaze za izlazak iz mraka u kome se čovek često nađe, pa tako i putokaz za izlazak iz političke, etičke, ekonomske i pravne konfuzije u kojoj ovde u Srbiji danas živimo, putokaze prema

drugačijem, boljem i pravednijem svetu, prema „drugoj obali“, i dalje možemo naći u kulturi, na primer, u klasičnoj i modernoj filozofiji i književnosti. Tako se Beljanski, iako mu je bliska skepsa kad je reč o apelima da se nešto uradi „u ime kulture“ iako ga je književnost koja govori glasom Elektre, to jest glasom krvi i tla, naučila da bude podozriv kad god čuje stihovanje i deklamovanje, i u ovoj knjizi javlja kao baštinik i sledbenik velike evropske kulturne tradicije, pre svega one klasične, humanističke kulture, u kojoj poezija ima istaknuto mesto.

Tu, u toj klasičnoj i humanističkoj kulturi Beljanski nalazi i prati rasprave o duši, o čovekovom padu i iskupljenju, o temama koje danas radije izbegavamo ili o njima govorimo drugim rečima, jer su nacionalistički demagozi, ti „sveštenici nacije“ toliko zla posejali govoreći o „duši“ i „duhovnosti“, dajući iskrivljeno i suženo klerikalno i nacionalističko značenje ovim i drugim njima srodnim terminima, tako da ih danas olako njima prepuštamo, zaboravljajući da su oni deo klasične i humanističke tradicije, odnosno „opšte mesto naše kulture“, kako kaže Beljanski. On potpuno ostaje u krilu te humanističke tradicije kad raspravu o pravu i pravdi, o politici i nasilju – inspirisanu našim životom ovde i sad – povazuje sa razmišljanjem o duši, padu, molitvi i iskupljenju, onako kako o tome govore filozofi i pesnici, na primer Ezra Paund i T. S. Eliot, čije dve pesme (koje je sam preveo) podrobno analizira na početku ove knjige. „Radi se o pokušaju“, objašnjava Beljanski, „da se kroz pesničke vizije nađe prolaz do zagonetke čovekovog pada, do zla u kulturi i do nekih od puteva iskupljenja“.

Dakle, treba li reći, nije ovde reč o nekakvom iskupljenju kroz žrtvovanje za nacionalni kolektiv, o čemu smo se naslušali poslednjih dvadesetak godina, niti se ovde iskupljenje posmatra u kontekstu teologije spasenja, nego se radi o etici odgovornosti, koja traži, kako kaže Beljanski, „da se iskupljujemo i umom i činom, i da stvari popravljamo prihvatajući odgovornost, misleći o drugima i pritičući u pomoć“. Ono što nas podstiče da tako činimo ponekad se nazva „savešću“, ponekad „ljudskošću“, ponekad „kategoričkim imperativom“, a već odavno „dušom“, rečju koju je pisac ove knjige našao kod nekih od najvećih pesnika i filozofa i nije smatrao da ima razloga da je i sam ne



koristi, bez obzira na to što su je u naše vreme mnogi vajni „duhovnici“ kompromitovali. Takođe, nagrada za takvo postupanje, za odgovoran i solidaran odnos prema sebi i drugim ljudima, ima različita imena, a Beljanski i tu koristi, pored drugih reči, i jednu staru, klasičnu – iskupljenje. I nju on spušta na zemlju i njoj daje humanističko i etičko značenje, pokazujući, na primer, da ima i „iskupljenja pravom“, kako glasi naslov završnog poglavlja *Druge obale*.

A ima, dodajmo na kraju, i iskupljenja knjigom, o čemu na najbolji način svedoči ova knjiga, jer je ona – zajedno sa drugim delima ovog autora i sa njegovim javnim radom u celini – važan doprinos izgradnji onog sveta vrednosti koji ponekad izgleda tako daleko od nas, ali koji nam ljudi kao što je Slobodan Beljanski umeju da približe, pa onda znamo da druga obala ipak postoji, da se do nje može stići, naravno, pod pretpostavkom da to hoćemo.

Beograd, april 2011.

REKVIJEM ZA XX VEK

*Così da questo corso si diparte
Talor la creatura ch'ha podere
Di piegar, così pinta, in altra parte.²*

(Dante, *Paradiso*, I, 130-132)

² tako se od tog puta stvor i dijeli,
jer, premda k dobroj upućen je stazi,
imade moć da druge staze želi (prev. M. Kombol).

Prolog

Krajem XIX veka jedan filozof objavio je da je umro bog. Nekoliko decenija kasnije jedan pesnik je istu sudbinu namenio duši. Posledica je to, ali i najava, bezdušnosti i bez-dušnosti koja je, uporedo sa neslućenim narastanjem moći, uprkos gomilanju znanja i izumevanja, donosila nove oblike zla, ostavljajući za sobom krvave tragove i najmračnija zgarišta.

Ako postoji pesnički rekvijem za XX vek, autor introitusa bio je Ezra Paund, a responsorija Tomas Sterns Eliot.

Pred kraj prve decenije XX veka Paund je napisao pesmu '*Blandula, Tenulla, Vagula*'. Posle dvadesetak godina objavljena je Eliotova pesma *Animula*. Kao da su nastale u kakvom polušaljivom dosluhu, obe upotpunjuju Hadrijanov epitaf o maloj duši, obe govore o njenom lutanju, opiranju ili stradanju i obe se oslanjaju na Dantea. Evo ih skupa:

Ezra Paund

Blandula, tenula, vagula

Šta, dušo moja, imaš ti sa rajem?
 Zar ne bi bilo bolje, kad sloboda dođe,
 Otići na neko čisto mesto gde sunce
 Kroz maslinovo lišće propušta na nas
 Blagi sjaj? Ako te, dušo,
 U Sirmiju sretnem kad ovaj život prođe,
 Zar nećemo naći neki rt osvećen znakom
 Vazdušastih apostola zemaljske radosti,
 Zar neće naš kult ponići iz talasa,
 Čistog safira, kobalta, kristala,
 Iz trojednog plavetnila nedodirljivih
 Ogledala nemirnih od večne promene?

Ako nas, dušo, *Ona* tamo sretne, neće li nas žamor
 Sa nebesa viših i sudišta časnih,
 Namamiti pod oblačni vrh Rive?



Tomas Sterns Eliot

Animula

'Iz Božje ruke prosta duša kreće'
U monoton svet ména svètla i galame,
U svétlo, tamno, suvo, vlažno, hladno ili vrelo;
Ispod stolova puzi, ustaje i pada,
Poljupce grabi, igračke je mame,
Ume da zaplaši, da nasrne smelo,
Da u krilo skoči, uhvati za ruke,
Da predahne potom i radosno primi
Sjaj božićnog bora, prizore i zvuke,
Sunce i vetar, miris morske luke;
Ispituje senke, odbleske na podu,
Jelene u trku na srebrnoj zdeli;
Mašta joj je stvarnost i privid je java,
Privlače je karte, kraljevi i dame,
Sve što nimfe čine i posluga veli.
Uznesenu dušu sumnja utišava,

Iz trena u tren zbunjuje i deli;
Iz dana u dan nalozi se množe
Da ne sme i može, da spozna i sluti,
Da želi i da se lišava.
Bol života i snovi rasuti
Malu dušu na polici skuče
Iza *Enciklopedije Britanika*.
Iz ruke vremena prosta duša kreće
Neodlučna, sebična, nakazna i hroma,
Bez snage da nastavi il' da se povuče,
U strahu od pažnje, ponuđenog dobra,
Gušeći u sebi preostali zov krvi,
Senka svoje senke, duh vlastite kobi,
Ostavivši nered u prašnjoj sobi,
Poslednjim pričešćem najzad mir svoj dobi.

Molite za Guterjea, pomamnog od brzine i moći,
Za Budena, raznesenog u komade,
Za onoga koji je stekao bogatstvo
I za ovoga koji je pošao svojim putem.
Molite za Florea, koga hrt kraj tisa ubi,
Molite za nas sada i u času našega rođenja.³

3 Prevod S. Beljanski. Prve verzije ovih prevoda objavljene su u časopisu *Polja* br. 415 za januar - februar 2001.

Pred vratima raja

Paundova pesma varira Hadrijanov zapis o duši i smrti (*animula vagula, blandula...*).⁴ Mada je ceo naslov pod navodnicima, u njemu je izostavljena reč *animula*, a umetnuta *tenulla*, pa je maloju duši, uz deminutivne oblike umiljatosti i nestalnosti, dodata i osobina nežnosti.

Dva toponima, *Sirmio* i *Riva*,⁵ odnose se na jezero Garda (Benaco).

Zagonetna *Ona*, po svemu sudeći, povezana je sa prizorom iz *Božanstvene komedije*. Ne samo zbog nekoliko likova iz ovog dela na koje bi *Ona* mogla da podseća, niti zbog simbolične polemike koju Paund vodi sa završnim poglavljima i sonetima Dantevog *Novog života*, već i zbog toga što se jedan od retkih rajskih opisa u *Paklu* odnosi upravo na jezero Garda.⁶

Paund ispoveda jeretičku zamisao da bi vredelo otrgnuti se od božjeg rasporeda i nadzora. Raj za dušu nije dovoljno dobar. Ima boljih rešenja! Ona su tu, u mestima koja smo posećivali, koja su posvetili apostoli zemaljskih radosti, na izvorima naših snažnih i stvarnih doživljaja. Paund bi da raspolaže svojom dušom, ni manje ni više nego kao Hrist što je hteo da ima vlast da svoju dušu položi i da je opet uzme, da mu je niko ne otima (*Jov., 10, 17-18*). Paund ne sluša novozavetnu pouku da će svoju dušu izgubiti onaj ko je ljubi, a da će je za večni život sačuvati onaj ko je na ovom svetu mrzi (*Jov., 12, 25*). Zato njegovi toponimi potiču iz zalihe uspomena. Oni su doživljeni, a ne inteligibilni raj.

Ona može biti i neka osoba koju je pesnik poznao, i misteriozna Matilda koja u opisu zemaljskog raja u XXVIII pevanju *Čistilišta*,

4 *Animula vagula, blandula, / Hospes comesque corporis... (Dušice milašna lepršavice / gošćo, pratiljo tela... - prev. R. Šalabalić).*

5 Sirmio (Sirmione) je poluostrvo i mesto na južnom delu jezera Garda. Riva je mesto u podnožju Alpa na severnoj obali jezera Garda. Paund se i kasnije vraćao istom kraju, na fragmentaran i zagonetan način. U Canto LXXVI, na primer, pominje da „*pljusak, kratak, jak... / ko miš da istrči iz oblaka / podseti na dolazak Džoj's et fils / u Katulovo prebivalište / Džimovo obožavanje grmljavine i / Garda u svem sjaju* (nav. prema prevodu M. Danojlića u: *Ezra Paund, Pesme, Beograd, 1975*).

6 Dante, A., *Božanstvena komedija, Pakao, XII, 61-69.*

smešeci se, s druge strane reke Lete bere cveće (*Ella ridea, dall'altra riva drita*). Može biti i Beatriče koja se pojavljuje sa zelenim plaštom i vencem od masline nad belim velom (*Sovra candido vel cinta d'oliva / Donna m'apparve, sotto verde manto...*) da bi u XXX pevanju Čistilišta zamenila Vergilija i vodila Dantea u raj (*Vidi la donna, che pria m'appario / Velata sotto l'angelica festa...*).⁷ Isto tako, može biti i sama božja izaslanica koja će pesnika, kada mu ovaj život istekne, zateći u zabranu prirode i vratiti ga sa hedonističkih stranputica, skupa sa grehom posrnulog bogoštovanja, pod oblake svetih mesta koja duši namenjuje kanon.

Ne treba zaboraviti da je Paund svrstao Dantea i njegov krug u brežnjak od svega desetak autora čija dela bi trebalo da budu minimalni osnov „zdravog i neprisilnog književnog obrazovanja“, vodič za nastavu, za bučne studente spremne da zagorčaju život dosadnim nastavnicima i za one koji nisu imali vremena da se sistematski posvete učenju na koledžu.⁸ Slika maslinovog lišća kroz koje sunce propušta blagi sjaj (*Get us to some clear place wherein the sun / Lets drift in on us through the olive leaves / A liquid glory*) podseća na Danteov prizor u kome se Beatriče s maslinovim vencem pojavljuje tamo gde se sunce rađa s nešto senke: *E la faccia del sol nascere ombrata*.⁹

Poruka *Blandule* nalazi se s one strane tužbalica iz *Novog života*. Nasuprot Paundovom odgurkivanju onostranog, Danteova bolna duša svoje uspomene predaje nadzemaljskim sferama i za ovaj život više ne mari, a sam pesnik želi da poživi samo toliko koliko je potrebno da bi iskazao o Beatriče ono što još ni o jednoj ženi nije bilo izrečeno i da mu se potom duša preseli njoj na domak, u svet večne slave, *per omnia saecula benedictus*.¹⁰

7 Dante, A., op. cit., Čistilište, XXX, 31-32, 64-65:

*žena s vijencem masline vrh bijela
vela i s plaštem zelenim...*

ugledah ženu, što mi se ukaza

prije pod velom anđeoske slave... (prev. F. Čale, M. Zorić).

8 Paund, E., *Kako da čitamo*, Novi Sad, 1974, str. 57 - 58.

9 Dante, A., op. cit., Čistilište, XXX, 25.

10 Dante, A., *Vita nuova*, XL, XLI, XLII.

Paund svoju pesmu završava pitanjem. Ova otvorenost pomaže nam da se iskrademo sa nadom da je, za razliku od Danteovog puta, prestup na koji nas Paund nagovara ipak moguć. Sa nadom, koju podjednako guše i strepnja nastala u samoj ideji takvog pitanja i nestrpljenje našeg prirodnog panteističkog stremljenja da sakralizujemo tragove zemaljskog iskustva. Paund bi, drugim rečima, kakve li podsmešljive ili lakomislene iluzije, da se poigra Hadrijanovim putokazom, da zbuni Harona koji je naumio da ga preveze u krajeve blede, ledene i gole (*in loca pallidula rigula nudula*), i da se, uprkos Hadrijanovoj sumornoj prognozi da tamo više neće zbijati šalu (*nec ut soles dabis iocos*),¹¹ sa svojom dušom i nadalje u Sirmiju zabavlja i šegači. On i *posle* hoće to što je *sada*.

O smrti duše

Kod Eliota su stvari daleko složenije. Ako smo uopšte u stanju da označimo sliku nekog doba i da takav ambiciozni poduhvat pripišemo ma čijoj poetici, mogli bismo reći da je Eliotova *Animula* kroki početka i proročka najava sazrevanja i definitivnog istorijskog smera XX veka.

Put do ovakve ocene, međutim, vodi preko malog ogrešenja o samog pesnika. U ogledu o Danteu, napisanom u isto vreme kada i *Animula*, Eliot upozorava čitaoca XVI pevanja *Čistilišta*, u kome Marko Lombardo raspravlja o duši i slobodi volje, da mu nije potrebno prethodno upoznavanje Aristotelovog dela *De anima*, ili *Summe* Tome Akvinskog, jer bi, ako se suviše bavi filozofijom, omeo doživljaj poetske lepote. Bez obzira na to, smatrao je da je za razumevanje Dantea neophodno pročitati njegove filozofske odlomke, preporučujući da se to učini sa oprezom čoveka koji ulazi u jedan novi svet i zna da je svaki pojedinačan deo bitan za celinu. Usput, dao nam je važnu pouku: „Da bi se razumela poezija *Čistilišta* nije neophodna vera, već obuzdavanje vere“!¹²

11 ...u krajeve bleđašne, ledene, golašne, i dalje nećeš zbijati šale (prev. R. Šalabalić).

12 Eliot, T. S., *Dante*, u zb. „T. S. Eliot - izabrani tekstovi“, Beograd, 1963, str. 103 ff.

Danteove filozofske odlomke, pre svega, treba potražiti u četiri obimne rasprave pod nazivom *Gozba (Il Convivio)*, koje su vodič kroz tri kancone, nastale ne samo iz pesničkog nadahnuća, već i sa namerom da se njihov sadržaj upotrebi kao školska građa za objašnjenje doslovnog, alegorijskog, poučnog i anagogijskog značenja.

Dante nije Paundu i Eliotu samo polazna ili usputna stanica, već i zajednička literarna adresa.¹³ Pošto *Animula* počinje citatom iz XVI pevanja *Čistilišta*, pošto je čitava njena ekspozicija parafraza jednog dela tog pevanja, a epilog izraz osvrta na stari doktrinarni spor o determinaciji, zatvaranje prolaza pred ovim izvorom, ali i pred drugim izvorima, naprosto više nije moguće. Eliot priziva tumače.

U traganju za uzrocima zla, za uzrocima smrti duše, za trenutak ostavićemo po strani političku istoriju i osloniti se na pesnike i filozofe. Nije uzalud Selindžer zamerio naučnicima, biografima i drugoj vladajućoj intelektualnoj aristokratiji da nedovoljno pažljivo osluškuju krikove bola i krikove za pomoć, i našao da ove, sve do njihovog izvora, može pratiti samo istinski umetnik i prorok (*Simor - uvod*). U svojoj predstavi poetizovane kulture, ma koliko prema njoj imao rezerve, Rorti se poziva na Herolda Bluma i teskobu njegovog „jakog pesnika“, i konstatuje da nema jačeg zahteva od onoga da se metaforičke redeskripcije malih delova prošlosti, za kojima je pesnik posegnuo u strahu od nedovršenosti, nađu u nekom budućem inventaru istina.¹⁴ Zato ćemo, svesni da prekopavamo istraženo polje, krenuti stranputicom filozofske i komparativne interpretacije, i Eliotovu poemu raščlaniti na uzore, značenja i poruke.

13 Tu adresu Eliot nije propustio da pomene ni u predgovoru zbirci Paundovih pesama, napisanom tada kada su napisani i *Animula* i ogleđ o Danteu, makar kao uzgrednu napomenu da se u Paundovu čistu originalnost ponajmanje može posumnjati kada oživljava provansalsku i ranu italijansku poeziju, koju on, Eliot, eto, poznaje samo kroz tuce Danteovih stihova (Eliot, T. S., *Introduction*: 1928, u: Ezra Pound, *Selected Poems*, London, 1928).

14 Bloom, H., *The Anxiety of Influence - A Theory of Poetry*, New York, 1973, str. 80; Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb, 1995, str. 57 - 59.

Ne gubimo iz vida autorovo upozorenje da traganje za poreklom pesme odvraća pažnju od njene suštine. Naprotiv, osnažujemo ga korisnim zapažanjem Valeri Larboa da je uslov razumevanja pesnika dvostruki zavet: na smernost i na neznanje! Smernost koja će nas odučiti od stečenih navika i prethodnih ushićenja, i neznanje koje ćemo osvojiti zaboravljanjem mnogih štiva i premetanjem čitave kulture. Taj zavet, ipak, teško se može zamisliti bez malog popusta koji nam je dao sam Eliot, ali i priznanja Josifa Brodskog, na primer, da analiza poezije, uprkos rasplinjavanju fokusa, podrazumeva polemiku sa senima, „čije toplo ili hladno disanje pesnik oseća za svojim vratom“.

Pri tom, ovu interpretaciju ne bi trebalo uzeti previše ozbiljno. Ona nema književno-kritičke pretenzije. Radi se o pokušaju da se kroz pesničke vizije nađe prolaz do zagonetke čovekovog pada, do zla u kulturi i do nekih od puteva iskupljenja. Niti se pesniku mogu pripisati svi oni uzori na koje ukazuju „otkrića“ tumača, niti bi se tumač, ma koliko bio marljiv i obavešten, smeo zavaravati da je otkrio baš ono na šta je pesnik smerao, ako je uopšte smerao. Možda se, baš kao što je Eliot rekao za neke tumače svog *Koktela*, i ovde zamišlja zagonetka iz zadovoljstva da joj se nađe rešenje,¹⁵ ma koliko se, pri tom, odupirali oceni da je u Eliotovoj poeziji teško, a često i nepotrebno, tragati za konsekvantnim misaonim tokom.¹⁶ Naprotiv! Kada je reč o *Animuli*, snaga njenog značenja, izgrađena na manje ili više razgovetnom saobraćanju sa obiljem izvora, prevazilazi njene pesničke domete, ugrožene slabostima u izrazu, melodiji i ritmu. Za razliku od niza drugih Eliotovih pesama, *Animula* više deluje onim što je pesnik hteo i mislio, nego svojim ukupnim doživljajem.

1. Već prve reči kod Dantea i Eliota – *l' anima semplicetta – the simple soul* – vraćaju nas Aristotelovoj definiciji duše kao prve entelehije prirodnog tela, koje ima život u potenciji. Duša je inicijalna monada, supstancija koja se ne može razložiti niti može predstav-

15 Eliot, T. S., *Granice kritike*, op. cit., str. 247.

16 Ladan, T., T. S. Eliot i njegova poezija - eklektički zapis, u zb. T. S. Eliot, „Izabrane pjesme“, Sarajevo, 1962, str. 99 - 106.

ljati sklad, budući da je sklad razmer ili sastav pomešanih stvari, a da duša nije nijedno od toga. Entelehiju tela treba razumeti i kao sposobnost znanja i kao sposobnost razmatranja. Znanja stoga što duši pripadaju i san i budnost, pri čemu budnost odgovara razmatranju, a san posedovanju znanja.¹⁷ Potvrdu besmrtnosti duše Dante vidi u ostvarenim slutnjama iz snova, jer ono što najavljuje i otkriva istinu mora biti večito. Dušu čine, kaže on, najdublje odluke svesti da se pristankom podrži ona misao kojoj je pomagala uspomena, ili stara misao koja uzmiče. „Čista duša“, dodaje upućujući na Aristotela, znači da je duša uzrok tela, te da, zato što svaki uzrok unosi u svoju posledicu dobrotu svog uzroka, i duša u svoje telo unosi dobrotu koju je primila od boga kao svog uzroka. Bitno je, međutim, upozorenje da duši pretila opasnost da je napusti razum i da se ujedini sa strašću i željom za posedovanjem.¹⁸

Ovo je samo ishod i putokaz opšteg mesta naše kulture o duši jedinici, o čistoj, slaboj, nesvodivoj i nezaštićenoj duši, ubačenoj u svet i okove tela. „Izbavi od mača dušu moju, od psa jedinicu moju“ govori psalm Davidov. „O dušo, bezbrojnim jadima izmučena dušo“, kaže Arhiloh. „O jadna dušo, jezgro tela grešnog“ (*Poor soul, the centre of my sinful earth*), peva Šekspir. Za Petrarku duša je „sama, brižna, malena i čista“ (*sola pensando, pargoletta et sciolta*). Blejkova „duša slatkog ushita ne može da se uprlja“ (*The soul of sweet delight can never be defil'd*). Najzad, tu je i omiljena Eliotova literatura, Frejzerova *Zlatna grana*, u kojoj su zabeležena predanja o duši-čovečuljku.

2. Takva duša, puštena u svet buke i sjaja, puna je energije i znatiželje. Znatiželja je izvor ljudske radosti i znanja. Na pitanje da li i duša treba da ima svoja uživanja, Seneka potvrdno odgovara: neka ih ima, neka donosi odluke o raskoši i nasladama, neka se ispunjava onim što obično razveseljava čula, neka niže svoje nade, jer je ludost birati zlo umesto dobra. I u XVI pevanju *Čistilišta* duša prijanja uz sve što je raduje i trči za precenjenim malim dobrima:

17 Aristotel, *O duši*, 407 b, 4; 412 b.

18 Dante, A., *Gozba*, Druga rasprava, VI, VII; Treća rasprava, VI, X.

*Di picciol bene in pria sente sapore
Quivi's inganna, e dietro a esso corre.*¹⁹

Uključivši se ovlaš u Danteovu raspravicu o slobodi volje, Eliot se ne odlučuje za njegovu preporuku da spas od anarhičnosti ove slobode leži u snažnom vođi i strogim zakonima, ili bar tu preporuku s razlogom prećutkuje. Da li zato što se priklanja teorijama o različitim nivoima determinacije i o nužnom spoju greha i slobode? Da li i on, kao što će to reći Hartman, podrazumeva da je slobodna volja „odlučena“ volja, u kojoj postoji jedan pozitivno determinišući momenat kao viša forma determinacije, pa ne treba pitati da li je volji na raspolaganju otvoreno polje dispozicija koje je slobodno od determinacije, već kako se ta determinacija stratifikuje, tj. kako vlastita determinacija u tom prostoru može postojati zajedno sa nižim tipovima determinacije?

Ne smemo odbaciti ni udeo starog učenja da je i porok, pomažući nam da razumemo šta je vrlina, proizveo nešto korisno za celinu, da grešna volja nema efikacijan, nego samo deficijantan uzrok, pa da ni rđavi anđeli nisu neprijatelji božji zbog svoje prirode, nego zbog svoje volje. Bula Ivana XXII pripisuje Majsteru Ekhartu gledište da je božjeg porekla i onaj momenat determinacije koji je prepušten slobodi, jer bog na određeni način hoće da čovek greši da ne bi iko ostao bez greha, pa je stoga počinjenje greha prva pokora i, u krajnoj liniji, bogougodna rabota.²⁰

Tako je i Niče težio preobražaju asketizma u snaženje volje, u kome će, umesto odricanja, biti samo povremenog posta, čak i u stvarima duha, a kazuistika će izvirati iz našeg mišljenja i naših sila, iz naše sklonosti ka avanturama i izlaganju opasnostima.²¹ Oslanjajući

19 *Najprije daje malom dobru cijenu*

i trči za njim puna ludih nada (prev. M. Kombol).

20 Plotin, *Eneade*, III, 2, 5; Augustinus, A., *De civitate dei*, 12, 1; Meister Eckhart, *Knjiga božanske utjehe*, Zagreb, 1989, str. 327, teza 14. Platon govori upravo suprotno: uzrok dobra jedino je bog, a za zlo moramo tražiti drugi uzrok; zbog toga greši Homer kada kaže da u Zevsovom domu leže dve bačve i da iz jedne daje zle, a iz druge dobre darove, jer „krivica leži u onima koji biraju, a sam bog nije kriv“ (Država, Beograd, 1957, 379, str. 67; 617, str. 357).

21 Niče, F., *Volja za moć*, Beograd, 1972, str. 132.

se na isti Ničeov stav, jedan Muzilov junak ima odbojnost prema obeshrabrenima, mekušcima, prema onima koji se okreću natrag i dušu teše brbljanjem o duši, pa se hrane religioznim, filozofskim i poetskim osećanjima, „koja su kao zemičke nakvašene u mleku“ (*Čovek bez osobina*).

Ali, kada želja i znatiželja vode u stradanje, kao što je to u Eliotovo *Animuli* slučaj, moramo se zapitati da li nam pesnik govori da je to nužnost ili samo kobna slučajnost? Da li je stradanje preterano znatiželjnog samo posledica nesaglasja unutar empirijskih i istorijskih okvira, raskorak u putevima pojedinačnih sudbina? Ili postoje pragovi iskustva i znanja iznad kojih naše interesovanje uvek prerasta u prestup, u greh iskušavanja nemogućeg, u preterivanje, u zločinstvo volje, uperene, na kraju krajeva, protiv samog istraživača? Ljudi stvaraju, ali su ljudi, više nego priroda sama, uzrok propadanja stvorenog. Tolike humane stvari očuvala je samo nehumana sredina – naslage leda, zemlje ili mulja. Otkada je ljudima omogućen slobodan ulaz u pećinu Lasko, piše Malro, ona je osuđena na propast. Naša se duša pokazuje kao pećina Lasko. Da je nismo toliko otvorili svetu, možda bi i bila večna. Ovako, kao pećina izložena najezdi mikroba i gljivičnih parazita, duša je bačena u svet ili otvorena za pristup sveta u nju i prepuštena uništenju. O tome Eliot, uostalom, govori i praveći zgodnu analogiju sa *Faustom*. Mefisto se žali na promene koje održavaju svet *Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten*,²² dok Eliot sličan ambijent u koji je duša kročila, *To light, dark, dry or damp, chilly or warm*,²³ drži kao ambijent potencijalnog truljenja, kao nezdravi svetovni kontrapunkt stanju prvobitne čistote, kontrapunkt kome odista može sledovati Mefistova uteha što je vatru zadržao za sebe.

3. Dante, međutim, upozorava da dušu neće daleko odvesti njena vlastita volja ako je na pravi put ne skrenu uzde zakona i vladara. Za razliku od Dantea, koji duši iskrslj kao *tabula rasa* preporučuje čvrsto spoljašnje usmeravanje, kod Eliota takvih preporuka nema.

22 *U toploti, u hladnome, u vlažnom, u suvoti*, (Gete, J. V., Faust, I, scena III, prev. B. Živojinović).

23 *U svetlo, tamno, suvo, vlažno, hladno ili vrelo* (Eliot, T. S., *Animula*, prev. S. B).

Umesto toga, ima priznanja da je ishod raznovrsnih usmeravanja, poznatog ili nepoznatog porekla, neizbežno neuspešan. Bilo bi sasvim jednostavno protumačiti da je jad Eliotove *animule* rezultat izostanka vođstva i da, u nedostatku Danteovog pouzdanja u pravog vođu i prave zakone, samo zato što ovih nema, a trebalo bi da ih bude, Eliot pušta da duša propadne. Pošto tako nije, kakav bi mogao biti smisao pouke? Da li je svakoj duši, lišenoj nametnutog usmeravanja, suđeno da skonča odbačena, zabludela i ogrezla u greh, ili joj je to suđeno baš zbog loših putokaza, ili bez obzira na putokaze? Da li su vođa i zakoni izostali zato što bi duša sama morala da se osnaži i osposobi, da se ne povodi za naložima, da koristi kritičku moć, da bira put, prima i odbacuje, da stekne više znanja i samopouzdanja? Da li se, upućen samo na sopstvenu volju, sam čovek kvvari, ili ga kvare upravo zemaljski usmeravači? Zbog čega, zapravo, u Eliotovoj parafrazi nema Danteove pouke:

*Onde convenne legge per fren porre;
Convenne rege aver,*²⁴?

Da bismo odgovorili na ova pitanja moramo se, za čas, vratiti Danteovoj teoremi o carskom i filozofskom autoritetu. Temelj carskog autoriteta, smatra Dante, ljudska je potreba za postojanjem društva koje teži srećnom životu. Do takvog cilja niko ne može dopreti bez tuđe pomoći. Da bi se uklonili ratovi i njihovi uzroci neophodno je da se sve ono što je ljudskom rodu dato da poseduje sakupi u monarhiju i preda u ruke monarhu, jedinog vlasti i jedinog vladaru. Taj vladar, taj „upravljач nad svim upravama“ i „kormilar čiji glas svi moraju slušati“, budući da poseduje sve što se može posedovati, učiniće da kraljevi budu zadovoljni u granicama svojih kraljevstava, da mir bude među gradovima, da se u tom miru susedi vole i da građani dobiju sve što im treba. Kad se to postigne, onda će i pojedinac živeti srećno. Ali, osim carskog, dodaje Dante, potreban je i filozofski autoritet. On je oličen u Aristotelu, koji je vredan i vere i posluha. Autoritet filozofa ne protivi se carskom

²⁴ *Ko uzda treba zakon da je svlada,
a nuždan je i vladar...* (Dante, *Čistilište*, XVI, 94-95, prev. M. Kombol).

autoritetu, ali je ovaj bez onoga opasan, a onaj bez ovoga je slab, ne zbog sebe samog, nego zbog neusmerenosti ljudi.

Na prvi pogled, Dante je bezrezervno verovao u moć i uspešnost idealne sprege razuma i vlasti, baš kao što stoji u uputu iz *Knjige mudrosti*, koji i sam citira: „...mudrost štujte, da do vijeka kraljujete“ (6, 21)!²⁵

Ipak, kod Dantea ništa nije ni naivno ni jednosmerno. Zato Eliot i kaže da nam je, da bismo razumeli poeziju *Čistilišta*, potrebno obuzdavanje vere. I one vlastite i one koju pripisujemo Danteu. Jer, Dante će sam, odmah iza navedenog mesta, izaziti sumnju u praktične učinke svojih zamisli, primetiti da u društvu koje opisuje nema nikog sposobnog i časnog da zakonu udahne moć, i zaključiti da je upravo zlo vođstvo, zato što je ogrezlo u porocima i zato što daje loš primer svetu sklonom da se povodi za takvim uzorima, krivo za razvratnost ljudi: *Ben puoi veder che la mala condotta / È la cagion che 'l mondo ha fatto reo*. Bez obzira na to što smatra da je čoveku potreban i vrhovni prvosveštenik koji bi, prema onome što je objavljeno, vodio ljudski rod večnom životu, i car koji bi, u skladu sa filozofskim znanjem, usmeravao ljudski rod ka svetovnoj sreći,²⁶ on uviđa da su u realnom svetu dometi ove idealne kombinacije puka fantazija. O tome govori njegova kritika papskog samovlašća i osvrt na sukob Fridriha II sa papom, opisan u istom pevanju *Čistilišta*. O tome govori i njegova prepiska, u kojoj se često vjeka da je, uprkos svesti da bi se trebalo upravljati prema nauku svetog carstva Rimljana, jadna Italija napuštena i prepuštena na milost i nemilost lične vlasti, lišena svake javne uprave i šibana neopisivim nepogodama.²⁷

Iskustvo toliko bogato, mučno i neprevaziđeno da se o njemu, kao opštem mestu dotrajale političke kulture, u književnosti bez preki- da ispredaju priče pune gorčine ili podsmeha. Svaki na svoj način, piše Isak Baševiz Singer, svim sredstvima pokušava da prigrabi što

25 Dante, A., *Gozba*, Četvrta rasprava, IV, VI.

26 Dante, A., *Monarhija*, III, 15.

27 Dante, A., *Poslanica Firentincima od 31. marta 1311*.



više počasti, novca i prestiža, pri čemu niko ne izvlači pouku iz svih smrti nastalih u tom pohodu, nikoga starost ne pročišćuje i pred vratima pakla niko ne pokazuje kajanje (*Kafeterija*). Jedna Kucijeva junakinja ne skriva prezir prema nekadašnjim školskim drugovima iz poslednjih klupa, neotesanim i nasilnim, koji su se ispeli do državnog vrha, sa koga, poput horde skakavaca gutaju tuđe živote, zainteresovani samo za moć i tupost moći (*Gvozdeno doba*). Vudi Alen se samo naizgled šali kada kaže da su nam političari nesposobni i korumpirani, da nam nedostaju vođe, smisleni programi i duhovno središte, i da nam, ostavljenima sebi samima, a međusobno čudesno nasilnima, spas leži samo u tome da izbegnemo sve zamke i iskoristimo sve prilike (*Moj govor na dodeli diploma*). Postoji čak verovanje da je naše prepuštanje vlasti posledica intuitivnog lukavstva nastalog iz potrebe da je se ratosiljamo, tako što ćemo odsustvom vlastite želje da dominiramo nad drugima emitovati ne samo tajnu svest o iluziji slobode, nego i izvesnu odvrćajuću moć u odnosu na sve koji vladaju!²⁸

Tako se i duša našeg doba u Eliotovoj *Animuli* pojavljuje prepuštena i sebi samoj i lošem usmeravanju, kao nakazna, sebična i hroma, da bi skončala u zaleđu svog zaludnog cilja – Enciklopedije Britanika. Bilo je to doba izneverenih iluzija, neslućenih razaranja i pogubnih ideologija, doba u kome je bilo ono što smo mislili da nam se samo može pričinjavati i u kome su nas uspešno uveravali da nam se samo pričinjava ono što se u stvarnosti zbiva (*with the imperatives of 'is and seems'*). Kao da opovrgava treći Platonov dokaz o besmrtnosti duše, koji kaže da će duša svoju nerazloživost, sabranost i jedinstvenost sačuvati jedino ako veruje samo sebi, a ne uzima kao istinu ono što je drugim čulima saznala „da je ovde ovako a onde onako“,²⁹ Eliot ukazuje na zbilju u kojoj je usmeravanje postalo poprište protivrečnih interesa i bezumnih žrtava, u kojoj se bivstvo poništava, a zbog ideja ratuje, u kojoj je manipulacija samo usavršila one iste metode koji su od Dantea učinili nedužnog izgnanika, a u svetu uvećavala užas kakav se odvijao i pred Danteovim

28 Bodrijar, Ž., *Pakt o lucidnosti ili inteligencija zla*, Beograd, 2009, str. 36 - 37.

29 Platon, *Fedon ili o duši*, XXXIII, Beograd, 1970, str. 223.

očima, nasuprot njegovom pouzdanju u vođu i zakone. Ukazuje, drugim rečima, na političku stvarnost u kojoj se po meri vladalačke moći, a ne prava, čas sme – čas ne sme, čas želeći može – čas želja mora susprezati (*may and may not, desire and control*).

Celokupno znanje, kao zbir svih mogućih dobrih ili loših pojava, učenja i stvaranja, oličeno u Enciklopediji Britanika, nije našoj *animuli* otkrilo tajnu prâvog puta. Ono je njeno poslednje utočište, ali i njena tamnica. Kao da Eliot daje jasan potvrđan odgovor na pitanje jednog Džojsovog junaka: da li će novom pokoljenju, obrazovanom i previše obrazovanom, nadahnutom novim idejama i principima, u ovom nemirima rastrzanom i skeptičnom dobu nedostajati vrline čovečnosti, gostoljubivosti i duha prijatnosti? (*Mrtvi*).

Ipak, umesto faustovske metabaze:

Weh! steck' ich in dem Kerker noch?

Verfluchtes dumpfes Mauerloch...

*Ein angeraucht Papier umsteckt;*³⁰,

Eliotova *animula* nije potučena znanjem, već, uprkos znanju, iskustvom zla, kome znanje nije moglo da naudi, niti ima izgleda da će ikada moći.

U ovome kao da se krije proročki sud o stranputici i samog Ezre Paunda. Onog Paunda koji je ludilom iskupljivao svoju vatrenu službu fašizmu, koga su njegovi verni pratioci nevešto pravdali time da ga drugi nisu razumeli, ili da on nije razumeo šta se u svetu oko njega zbiva, i čiju poetiku su neki njegovi poklonici i prevodioci, poput Brodskog, brišući razlike između pisanja i delovanja, označavali kao radionicu za remont, kao anahronu ambiciju, nastalu iz zablude traganja za lepotom i neshvatanja da lepota ne može biti cilj, nego samo nusprodukt drugih, banalnih traganja (*Vodeni žig*).

30 *Zar me još ova tamnica krije?*

Proklet zagušljiv čumez taj...

Hartija žuta koja trune (Gete, J.V., *Faust I*, scena I, prev. B. Živojinović).



4. Paundova pobuna, još uvek smelija u poruci nego u maniru, krajem prve decenije XX veka samo je deo prevratničkog talasa u umetnosti, koji je u slikarstvu, uz nekoliko najavljujućih Vlamenkovih i Derenovih pejzaža, doneo Pikasove *Gospođice iz Avinjona* i Brakovu *Kuću u Estaku*, a u muzici prva atonalna klavirska dela. I Eliotova *Animula* smelija je u poruci nego u maniru, i u bliskoj je vezi sa drugim prevratničkim talasom koji je imao svoje prethodnike u književnosti, ali se razvio tek kroz fundamentalnu ontologiju i filozofiju egzistencijalizma.

Literarne prethodnike donela je magična 1922. godina, uz neprocenjivi doprinos samog Eliota.

U Dnevniku iz početka 1922. godine Kafka je svoj život opisao kao „oklevanje pred rođenje“. Poredeći demonsku brzinu svog unutarnjeg časovnika sa običnim hodom onog spoljašnjeg, zapitao se šta se drugo može dogoditi osim da se ta dva sveta razdvoje i da plahovitost unutarnjeg hoda, koja potiče iz samoposmatranja i ne dopušta nijednoj predstavi da se umiri, uzme pravac koji iz čovečanstva vodi napolje.

Iste godine, kao deo tog unutarnjeg hoda, pred čitaocima su se našli *Čarobni breg* Tomasa Mana, Eliotova *Pusta zemlja* i Džojsov *Uliks*.³¹ Dela iz kojih izbija atmosfera „oklevanja pred rođenje“, estetika pesimizma, poetika nedostajanja, promašenosti i praznine. U narednim godinama ova atmosfera će dobiti svoju teorijsku obradu u filozofiji egzistencijalizma, pre svega u Hajdegerovom delu *Biće i vreme* (1927) i Jaspersovoj *Duhovnoj situaciji vremena* (1931).

Dovoljno je i letimično pogledati Hajdegerovu strukturu svakidašnjeg bivstva da bismo se uverili koliko se gradacija ovoga podudara sa sudbinom Eliotove *animule*. Svakidašnje bivstvo, kaže Hajdeger, počinje naklapanjem i znatiželjom, zapliće se u dvosmis-

31 Te godine kod nas je objavljena zbirka pesama Rastka Petrovića *Otkrovenje*. I ove pesme su izraz „oklevanja pred rođenje“. Milan Dedinac nazvao je njihovu dramatiku jarosnom i ponornom, a Marko Ristić napisao je da iz njih izbija borba Erosa i smrti, borba u kojoj se pesnik poslužio oružjem neprijatelja, jer je neprijatelj bio on sam.

lenosti i završava u propadanju. I Eliotova *animula* sklona je, najpre, onom što Hajdeger naziva naročitim opažajućim prepuštanjem da se susreće svet, bez staranja o tome da se on shvati i u njemu dopre do istine. I ona, najpre, pati od „neostajanja“ i „rastresenosti“, i ona je svugde i nigde. I ona će se, najzad, naći u sred tobožnjeg „živog života“, u kome se više ne može prosuditi šta se razumelo i dokučilo, a šta nije, u kome caruje „napeto, dvosmisleno paženje-jednog-na-drugog, potajno međusobno-se-osluškiivanje“, kada se pod maskom „Jedan-za-drugog“ igra „Jedan-protiv-drugog“ i kada će je fenomeni „iskušavanja, umirivanja, otuđenja i samozapletanja (smućenosti)“ odvesti u sunovrat i propadanje.³²

Malo je verovatno da je Eliot, u vreme kada je dao u štampu *Animulu*, poznao tek objavljeno Hajdegerovo *Biće i vreme*. U ovom slučaju to nam i nije važno. Sredinom dvadesetih Karl Jung je pokušao da svoju raniju sumnju u neograničenu primenu principa kauzalnosti u psihologiji razvije u odgonetanje smisaonog sinhroniciteta. Vremensku podudarnost dva (ili više) kauzalno međusobno nepovezana događaja, koji su istog ili sličnog smisaonog sadržaja, Jung je pripisao psihičkom stanju proisteklom iz arhetipova. Uprkos nastojanju da sinhronicitet objasni kao stvaralački čin i da ga predstavi kao psihološki zasnovanu sliku sveta „jedne skoro zbunjujuće nepredstavljenosti“, čini se da je, pred poteškoćama da do kraja izvede svoju ideju o novoj kategoriji koja će sjediniti nešto opšte i odvajkada postojeće sa zbirom mnogih u vremenu odigranih individualnih stvaralačkih činova, u nedostatku boljeg objašnjenja, pozivajući se na Origena, Avgustina i Akvitanija, našao zaklon u mističkom tumačenju stvaralačkog čina kao *creatio continua*, kao večitosti koja može da se dešava i sukcesivno, pa da božjem duhu opet bude istovremena.³³

Bilo kakvog da je porekla, „smisaoni sinhronicitet“ iz 1922. godine, doveo je do toga da Eliot završi *Pustu zemlju* pesmom „Šta je rekao

32 Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1985, str. 189 - 205.

33 Jung, K. G., *Duh i život*, Novi Sad, 1977, str. 119 ff. U ogledu *Granice kritike* (1956), Eliot će se pozvati na Jungovo gledište o mehanicističkom ili čisto kauzalnom posmatranju događaja i o njihovom posmatranju sa aspekta energije, koje je konačno i esencijalno.

grom“, da poslednji odeljak *Čarobnog brega* ponese naslov „Udar groma“, a da Džojks pri kraju *Uliksa* kaže da za je njegovog junaka propast značenja događaja poput akustičkog praska koji sledi iza električnog pražnjenja. Grom kao opomena, buđenje, slika veće moći. Možda su i ovi udari došli prerano, kao i objava da je bog mrtav, jer je taj nečuveni događaj za Ničea još na putu, kao što je i gromu potrebno vreme da dopre do ljudskog sluha.

Džojsova slika praska posledica je dosezanja kritične tačke u nemoći tumačenja ili, kako sam ironično primećuje, poteškoća u procenjivanju stvarnog gubitka zbog nemogućnosti da se ustanovi ukupna suma mogućih gubitaka onoga što je moglo proisteći iz nekog uspešnog tumačenja. Eliotov govor groma, koji završava rečima olujnog oblaka u *Brihadaranjka Upanišadi* (akronimima pojmova: Damyata! Datta! Dayadhvam! – Ovladaj sobom! Budi milosrdan! Budi saosećajan!), prizivanje je snage molitvenog obreda i božanskog autoriteta, pred sumnjivim učinkom našeg truda da krhotinama duha „podupremo svoje ruševine“. Kod Mana je udar groma naše delo, žalosni učinak „kobne smeše bezumlja i razdraženosti – jedan istorijski udarac groma“, pred kojom se možemo samo stideti i plašiti. Eliot svoju poemu završava onako kako se obično završavaju i Upanišade, izrazom za koji je, kaže, naš ekvivalent – „Mir koji nadilazi shvatanje“. Tomas Man završava svoj roman pitanjem: da li će se iz Rata, „ove svetske svečanosti u čast smrti“, jednom ipak uzdići ljubav? Ili će nas, kao Džojsovog junaka, tog svesnog protivnika neizvesnosti, na kraju preplaviti praznina, proistekla iz nesposobnosti da pojave tumačimo, ili iz značenja onoga što smo uspeali da protumačimo, praznina oličena u nekoliko preovlađujućih odnosa i osećanja: zavisti, ljubomori, poricanju i ravnodušnosti?

5. Poslednji stihovi posvećeni su motivu molitve, koga kod Eliota srećemo često.³⁴ Neki tumači nalaze da se pri kraju *Animule* javlja

34 Molitva se, na primer, javlja kao refren ili motiv u *Govoru vatre u Pustoj zemlji* (*O Lord Thou pluckest me out*), u *Ubistvu u katedrali* (*Lord, have mercy upon us. / Blessed Thomas, pray for us*), u prvom, petom i šestom delu *Čiste srede* (*Pray for us now and at the hour of our death; And let my cry come unto Thee*), u *Pesmi za Simenuna* (*Grant us thy peace*), u četvrtom pevanju *The Dry Salvages* (*Repeat a prayer... Also pray for those*

liturgijski prizvuk svojstven *Čistoj sredi*, a neki, opet, da sa ovim liturgijskim prizvukom treba biti oprezan, jer kod Eliota ima manje istinskog verovanja, nego što je verovanja da bi bilo dobro verovati.³⁵ Ne radi se, međutim, ni o efektima intonacije, ni o autentičnosti pobuda. U pitanju je smisao poruke, koji ne izvire samo iz njenog sadržaja, nego i iz dramatike iskaza i značenja preokreta u odnosu na sve pesnikove ranije slične iskaze.

U *Čistoj sredi*, zaista, kao u kakvom ozbiljnom odrazu Vijonove *Balade obešenih*, Eliotov poziv na molitvu linearan je i prospektivan:

Pray for us sinners now and at the hour of our death
*Pray for us now and at the hour of our death.*³⁶

Šta je pesnika navelo da u *Animuli* pribegne neverovatnom obrtu i zamuti nam pamet pozivom na molitvu, ne „sada i u času naše smrti“, nego „sada i u času našeg rođenja“ (*Pray for us now and at the hour of our birth*)?

Prizivanje iskupljenja

Naslutiti se mogu bar četiri značenja.

a) Za sve one koji su stradali ulazeći u ratove, hrleći za bogatstvom i zadovoljstvima, ili hraneći svoju neumerenu taštinu, može se samo moliti. Da li je za takvu molitvu dovoljna dogmatska relacija čoveka i boga? Prethodni deo pesme tu relaciju iscrpljuje. Bog je čoveku dao slobodnu volju, uručujući mu tako i mogućnost da posrne u

who were in ships...), u trećem pevanju *Little Gidding* u *Četiri kvarteta* (*In the ground of our beseeching*).

³⁵ Ne ukazuje se uzalud da je III deo *Čiste srede* objavljen 1929. kao posebna pesma (Cf.: Rosenthal, M. L., *Sailing into Unkown – Yeats, Pound and Eliot*, N. York, 1978, str. 193-4. Takođe: Livis, F. R., *Novi pravci u engleskoj poeziji*, „Treći program“, br.101/1995, str. 219; Vilson, E., *Akselov zamak*, Beograd, 1965, str. 107.

³⁶ *Moli za nas grešnike sada i u samrtnom nam času*
Moli za nas sada i u samrtnom nam času. (prev. I. V. Lalić).

zlo. Molitva, kao druga relacija sa bogom, nastaje *post factum*. Ako je *sada* ona je *posle*. Otuda je dodatak „i u času našeg rođenja“ apel da se druga relacija proširi. Vreme koje razumevamo, da se poslužimo Hajdegerovom slikom - „iz Sada koje se šepuri“, nije dovoljno za iskupljenje. „Sada“ uvek kasni. Zato: molite, budite sa nama, ne samo kada smo već pali, nego od početka. Ne ostavljajte nas same, saučestvujte, ne odbacujte nas i ne zaboravljajte, ne gledajte samo sebe. Takođe, pretpostavite naše grehe, uračunajte ih kao deo prtljaga sa kojim smo krenuli na put, koji su nam generacije neiskupljenih ostavile u nasledstvo, baš koliko smo ga usput i sami nadometali u nadi da ga nećemo dalje razastirati, nego isкупiti ili bar umanjiti.

b) Moliti za drugoga koji je zgrešio moralni je izazov. Moliti za čistoga, moliti unapred, od početka, skeptički je i filozofski stav. Eliot se ne zadovoljava samo moralnom misijom. Poziv da se moli za nas „u času našeg rođenja“, poziv je onome „gore“ koji, kako je učio Lajbnic, ima apriorni uvid i raspoláže adekvatnim znanjem, da nas poštedi zabluda, a ne samo da nam ih oprašta. Ali, ako je volja slobodna, mi smo onaj „gore“, a molitva je upućena i nama samima, sa ciljem da „motrimo“ na svoju volju i da je usavršavamo. Istina, moliti za oprost u času rođenja može da znači i nešto drugo: ili moliti za neki neotklonjivi, usađeni, nasleđeni greh koji bi isključio mogućnost da duša svaki put ponovo izlazi iz božje ruke, tj. da izlazi čista i prosta, ili moliti onoga ko nam je dao slobodu volje da svoju odluku preispita, da se ne odrekne sudelovanja u našoj volji i da nam bude pri ruci kod svih budućih izbora i iskušenja koja nas čekaju na putu prepunom ljudskih slabosti – žudnje za slavom, bogatstvom i vlašću. Takva molitva značila bi protest protiv slobodne volje, pokušaj da se izmole božji naumi pre reda, a ne samo da se izmoli oprostaj za grehe koje smo učinili, kako je govorio Damaskin, uz božje „popuštenje“, ali ne i „blagovljenje“. Pre će biti da se kod Eliota ne radi o tome, nego o nadi da je moguće usavršiti volju, ili ljudsku volju približiti božjoj. U *Ubistvu u katedrali*, na primer, Toma kaže da će ga smrt stići kad bude dostojan, a da bi bio dostojan

treba još samo da usavrši svoju volju: *I have therefore only to make perfect my will.*

c) Eliot razbija kartezijanski aksiom o nedeljivosti duha. Iz ruke božje duša izlazi čista samo jednom. Svi njeni kasniji izlasci, izlasci su iz ruke vremena. Avgustin kaže da je duša izdanak iz božjeg bića, koji se pomešao sa neprijateljskim silama. Da nije božje reči duša bi bila promenjena i bačena u bedu. Ta reč trebalo bi da dođe duši u pomoć „zarobljenoj slobodna, uprljanoj čista, pokvarenoj netaknuta“. Nevolja je, međutim, u tome što je i sama reč raspadljiva, jer potiče iz jednog te istog bića kao i duša.³⁷

Osim toga, Eliot peva da je reč u svetu i za svet i ona reč koja nije izrečena, koju niko nije čuo, iako se oko nje nesmireni svet okreće.

Ali, na drugom mestu Eliot sve nade polaže baš u reč:

*Lord, I am not worthy
Lord, I am not worthy,
but speak the word only.*³⁸

Zbog toga nikako nije nevažno to što su reči „čas“ i „naš“ (*hour - our*) u engleskom jeziku fonetski blizanci. Ovi melodijski homonimi „ukidaju“ vreme. Sve što nam pripada, što nam je ikada pripadalo ili će nam pripasti, sve što se može nazvati *našim*, nema sadržaj u vremenu, ne prolazi niti dolazi, ne protiče, ne podleže hronološkom merenju. Delatno „sada“ stoji sa druge strane. Ono što možemo prisvojiti samo je tren u beskraj, lakomislena odvažnost čoveka nesviknutog da se „sada“ potire „časom njegovog rođenja“. Imamo li bilo kakvo čvrsto „sada“, mi već nemamo dušu. Otuda se Eliot, kada kaže *Quick now, here, now, always*,³⁹ tek ovlaš uključuje u Platonovu debatu o idejama, u kojoj Jedno,

37 Augustin, A., *Ispovijesti*, VII, 2, Zagreb, 1973, str. 133.

38 *Gospode nisam dostojan,
Gospode nisam dostojan*

no samo reci reč (Čista sreda, prev. I. V. Lalić).

39 *Brzo sada, ovde, sada, uvek* (Četiri kvarteta - *Burnt Norton*, prev. I. V. Lalić).



ako učestvuje u vremenu, ne može da preskoči „sad“ iz prelaska „pre“ u „posle“, pa je „sad“ prisutno kroz sve trenutke postojanja Jednog, jer je Jedno „sad“ svaki put kad postoji.⁴⁰ Slično je i sa odnosom prema Avgustinovoj teoremi o trostrukosti vremena u duši (sadašnjost prošlosti, sadašnjost sadašnjosti i sadašnjost budućnosti), kao ontološkoj šemi našeg postojećeg pamćenja, motrenja i očekivanja.⁴¹ Ne radi se ni o prevođenju „sada“ u „uvek“, u smislu deljive i određive svakodobnosti, onako kako je Tomas Man raspredao o rastućoj skali „vrtoglavih identiteta“, u kojoj je „jedno ‘sad’ skloni i sposobno da svoju aktuelnu sadašnjicu zameni nekom drugom koja je važila pre jednog meseca ili pre godinu dana, i da se sa njom stopi u jedno ‘uvek’“ (*Čarobni breg*). Eliotovo „sada“ nije transponovano tako da ga se sećamo kada je bilo u „času rođenja“, niti je ono prosti beskrajni niz koji prerasta u išta trajno, nego je čista jukstapozicija onog i ovog vremena, pri čemu se „ovo“, kao i obično, na kreativan način meša u „ono“.

Ako se sadašnji nalog (molite!) može dati i za neko proteklo zbivanje, tada se vreme poništava upravo onim osobinama koje ga oličavaju: mogućnošću poređenja, proticanja i merenja. Imenica i prilog – „čas“ i „sada“, reči su pomoću kojih vremenu dajemo opseg i rod. Ipak, apsurd pozicije u kojoj se imperativ odnosi na prošlost, nije samo upućivanje na mogućnost poništavanja vremena, nego i približavanje onoga ko moli i onoga od koga se moli. Ako se čovek molitvom obraća božanstvu, kaže Jaspers, ono je za njega takvo „ti“ s kojim bi iz svoje usamljeničke izgubljenosti hteo da uđe u komunikaciju, kao sa ocem, pomagačem, zakonodavcem ili sudijom.⁴² Eliot, međutim, molitvu traži kao univerzalnu kontemplaciju i brigu, traži je od drugih koji će imati preimućstvo trostruke socijalizacije: saobraćajući sa nama, saobraćajući međusobno i saobraćajući sa onima kojima se u naše ime obraćaju.

Tako Kafkino „oklevanje pred rođenje“ dobija novo značenje pred opasnošću od apsolutne transendencije, pred opasnošću

40 Platon, *Parmenid*, Beograd, 1959, str. 40, ff.

41 Augustin, A., *ibid.*, XI, 20 - 28, str. 268 - 277.

42 Jaspers, K., *Filozofija*, Srem. Karlovci, 1989, str. 636.

da plahovitost unutarnjeg hoda uzme pravac koji iz čovečanstva vodi napolje. Molite za nas sada – priznanje je vremena i traženje oprosta za grešnu dušu izmučenu rukom svakodnevnog života. Molite za nas u času našeg rođenja – poništavanje je vremena, koje paralogičkom sinhronijom ukida sled i istoriju, i govori rečnikom principa: molite i za nas proste, dok još nismo bačeni u vreme, u isti čas kada nas bog ispušta iz ruke ili priroda prepušta svetu. Sjedinjeni „sada“, u kome je vreme bez proticanja, i „čas rođenja“, u kome nikakvog vremena još nema, označavaju našu dušu kao sumu učenja, osećanja i rasuđivanja, i označavaju „nas“ kao sumu ljudskog roda, koja se u isti mah rađa, uzdiže i survava.

d) Da li to naš pesnik huli? Naprotiv! Iako se drznuo da nas navede na pomisao o postojanju „nikada“ i o našoj „božanskoj“ su-večnosti i izvanvremenosti,⁴³ centralno mesto Eliotove poeme nije problem sagrešenja i prevazilaženja vremena, već apel za molitvu. Uprkos trivijalnoj rimi i prizivanju veselih zgoda koje u prvom dēlu pesme prate uzlete i padove duše, uprkos ugledanju na Paundovo opiranje Hadrijanovom upiranju prsta na krajeve u kojima se više neće zbijati šala, teško je reći da se Eliot ma kome izruguje. Njegovi citati jesu i repertoar građe učenog čoveka, i samoironija kakvom bi se samo mali broj knjiških moljaca iskreno podsmehnuo vlastitoj sujeti i napravio dosetke od neodolevanja izazovu da se poziva na literarne korene. Ali nikako nisu samo to! Čak ni kada motiv molitve ima tako upadljivu faustovsku notu, kakvu nalazimo poredeći reči doktora Marianusa na završetku *Fausta*:

*Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, bleibe gnädig!*⁴⁴

sa Eliotovim završetkom *Čiste srede*:

*Sister, mother
And spirit of the river, spirit of the sea,*

43 Cf. Augustin, A., *ibid.*, XI, 30, str.278.

44 *Devica, majko, kraljice,*

Boginjo, budi milostiva (Gete, J. V., *Faust*, II, scena VI, prev. B. Živojinović).

*Suffer me not to be separated
And let my cry come unto Thee.*⁴⁵

Prisustvo Dantea i Getea nužno je za poređenje suprotnih puteva, za ukazivanje na istorijski ponor koji deli sudbine „spasjenja“ onih doba i ovog našeg doba. Danteovu dušu mogao bi da izbavi dobar vođa. Faustova duša se uznosi u onostranom svetu koji priznaje njenu besmrtnost i daje joj priliku za iskupljenje. Eliotova *animula*, međutim, sa svojom svešću i voljom kao izmaklim identitetom, nosi teret individualnosti moderne civilizacije i nalazi se između unutrašnjeg i spoljašnjeg, između božanskog i demonskog, između izvorne nedužnosti i empirijskog zla, pred vladarima nesprenim da se podvrgnu sopstvenim zakonima, pred vođama koji manipulišu i razaraju tuđu osobenost, na praznoj tabli duše iscrtavaju mape svojih interesa, a slobodu volje uzimaju samo kao izraze naše zavedenosti, ili našeg straha i neznanja. Ona je, ujedno, i objava nesprenosti čoveka da se odupre podsticajima koji ga vode u zlo, persiflaža onog „senjor Dantea“, za koga će pesnik Čarls Simić duhovito reći da nam je ponudio vožnju prvom klasom do pakla da bi nas pripremio za užase dvadesetog veka.

e) Nije li, najzad, Eliotova poema o smrti duše samo odgovor na Ničeovu objavu da je bog mrtav?

U *Veseloj nauci* Ničeov sumanutu čovek govori da smo svi mi ubice boga i pita se: Kako da se tešimo, ko će izbrisati tu krv sa nas, kakvom vodom bismo mogli da se očistimo, koje ćemo svečanosti okajanja, kakve ćemo svete igre morati da izmislimo?⁴⁶ Za Hajdegera Ničeova objava znači da je natčulni svet ideja izgubio svoju obavezujuću, ali i graditeljsku snagu, da je došao kraj metafizici i zapadnoj filozofiji u Platonovom ključu, i da na mesto iščezlog autoriteta boga i crkve nastupa autoritet savesti i uma. Zašto je tada, pita se, Ničeov junak pomerio pameću? Zato

45 *Sestro, majko*

I duše rečni, duše morski,

Ne dozvoli da odvojen budem

I neka vapaj moj dopre do Tebe. (prev. I. V. Lalić).

46 Niče, F., *Vesela nauka*, Beograd, 1984, str. 146 - 147.

što je pomećen izvan ravni dosadašnjeg čoveka, ravni u kojoj se ideali natčulnog sveta izdaju za ono što je stvarno, a ostvaruje se njihova suprotnost, zato što se primakao predodređenoj suštini dosadašnjeg čoveka – da bude *animal rationale*. Taj čovek, kaže Hajdeger, nema ništa zajedničko sa dangubama koje „više ne mogu da traže zato što više ne misle“! Taj čovek, zapravo, traži boga, samo što naše uho još ne čuje njegov krik i neće ga čuti sve dotle dok ne počne da misli, a počće da misli tek kada shvatimo da je onaj vekovima slavljani um najtvrdokorniji protivnik mišljenja.⁴⁷ I Hajdeger se, uzgred, oslanja na Ničeovu sliku munje i groma da bi dočarao odloženi učinak mišljenja i dela.

Eliotova animula ne skončava bez ostatka, kao što bez ostatka ne skončava ni Ničeov bog. Udes duše poziv je nama, vinovnicima i svedocima njene smrtnosti, da stvari popravljamo molitvama. Te molitve nisu šetnja iza Aheronta i vapaj za pukom verom, već delo obuzdavanja vere i upućivanja na snage koje su spas mogle naći, a mogle bi ga i ubuduće naći, u okviru probuđenog i sveprisutnog uma. U svesti o njihovoj pobudi i svrsi, ujedno, posejano je i potajno prizivanje dela.

U *Četiri kvarteta* Eliot peva:

*You are here to kneel
Where prayer has been valid. And prayer is more
Than an order of words, the conscious occupation
Of the praying mind, or the sound of the voice praying.*⁴⁸

Lakomisleno je, ili samorazmetljivo, opiranje „imperijalizmu kajanja“, u kome smo, kako kaže Bodrijar, kao u kakvom pretkrivičnom postupku Strašnog suda, osuđeni da razobličavamo i peremo celu

47 Hajdeger, M., *Ničeove reči* „Bog je mrtav“, „Šumski putevi“, Beograd, 2000, str. 163 ff.

48 *Vi ste ovde da klečite*

Gde molitva je na snazi. A molitva je nešto više

Nego izvesni red reči, svesno bavljenje

Duha koji moli, il' zvuk glasa što moli (Little Gidding, I, prev. I. V. Lalić).

našu istoriju od svih zločina i nepravdi.⁴⁹ Ma koliko ti procesi bili nestvarni ili simbolični, naš osećaj izneverene obaveze, pogreške i krivice itekako je stvaran. Bolno je to, ali nikako i uzaludno iskustvo. Zlo i nastaje tamo gde nema potrebe za iskupljenjem, makar i bezrazložnim, gde sve vrvi od istorijskih zadataka, direktiva, urođenih preimućstava, nadmenosti i osećaja ispravnosti.

Nema nedužnosti. Postoji svet koji se raspada i duša koja se u njemu prlja. I postojimo mi, čuvari duše, svaki svoje ponaosob i duše kao takve, moćni ili nemoćni, ali svagda krivi i, u ovom čudesno grešnom dobu, u kome smo suočeni sa neuspehom igre i učenja, i gotovo bespomoćni pred iskustvom da nas znanje ne čini boljima, dužni da se ne predajemo samo veri i nadi, nego da se domognemo druge obale, da se iskupljujemo i umom i činom, i da stvari popravljamo prihvatajući odgovornost, misleći o drugima i pritičući u pomoć.

49 Bodrijar, Ž., *op. cit.*, str. 112 - 113.

KULTURA I ZLO

*Postque diem longam nudata cacumina silvae
ostendunt limumque tenent in fronde relictum.*

(Ovidi, *Metamorphoseon*, I, 346-357)⁵⁰

50 *Nakon vremena dugog pokazuju i šume krune
Suhe, al' blato, što je prionulo, drži se lišća.*
(Ovidije, *Metamorfoze*, I, 348-350, prev. T. Maretić).

„Dobra“ i „loša“ kultura

U malom filozofskom rečniku iz 1736. godine *zlo* je opisano kao stremljenje ka neskladu i razaranju.⁵¹ Po navici, smatramo da je kultura na suprotnoj strani. Da li se, odista, ova dva fenomena međusobno isključuju? Ako se isključuju, da li je čovekov doprinos skladu i stvaranju dovoljan da ga iskupi za sve što je poremetio ili razrušio? Ako nismo sigurni, nije li to stoga što je kultura, možda, i samom zlu dom?

Česta upotreba pojma „kultura“ nije doprinela njegovoj određenosti. Obično služi kao pogodno sredstvo za površna i uopštena obeležavanja, ili kao ritualna ispomoć pri zaobilaženju tema i temeljnih argumentacija. Ni sociologija kulture, kako neki njeni teoretičari primećuju, nije daleko odmakla od intuitivnog obima značenja ovog pojma, koji se u svakodnevnom govoru mahom odnosi na intelektualne i estetičke pojave.⁵²

Ipak, uprkos širenju oblasti koju pokriva i kvarenju smisla koji mu se pridaje, uz ovaj pojam ustalila su se dva opšta mesta: jedno se odnosi na njegov afirmativni sadržaj, a drugo na njegovo jedinstveno biće.

Pokušaćemo da ih razmotrimo. Odgovori na pitanja koja će biti postavljena mogli bi, ujedno, predstavljati i put za razjašnjenje prividne protivrečnosti našeg naslova. Da li su *zlo* i kultura antipodi, ili se između njih može uspostaviti uzročna veza? Ako je ovo drugo moguće, šta bi tada sve moglo pripadati kulturi i kakav bi bio njen domašaj?

Brojni pokušaji definisanja kulture nisu napuštali granice njene društvene pozitivnosti. Kao što znamo, kultura je obično smatrana nadbiološkim oblikom života obogaćenog većim vrednostima, skupom organizovanih osećanja, želja i misli, iz kojih proističu

51 *Definitiones Philosophicae*, AR. D. Joanne Thierry, 1736, str. 82.

52 Cf. Kłoskovska, A., *Semiotički kriterijum kulture*, „Treći program“, leto 1969, str. 117 ff.



jezik, mitologija, religije i umetnosti kao njihovi sistematizovani dometi. Na isti obrazac oslanjalo se i razumevanje kulture kao carstva humanih vrednosti, u kome ljudski rod, uzdižući se iznad borbe za opstanak, smanjuje agresiju, nasilje i bedu, i izgrađuje plemenitiji svet, viši od sveta obične civilizacije. Jedni su kulturom nazivali sticanje sposobnosti da se potčine ili unište pogrešne prirodne sklonosti, ponete iz doba pre buđenja uma. Drugi su smatrali da se kultura može jednostavno opisati kao ono što život čini vrednim življenja. Treći su kulturi pripisivali neposrednu i instinktivnu vezu sa suštinama, vezu koju razum nije u stanju da izrazi tako dobro kao što to čine osećanja, volja i podsvest. Katkada je ovakav pristup podrazumevao i mističnu nadgradnju u procesu interiorizacije spoljašnjih zabrana i prinudnih odricanja proisteklih iz represivne civilizacije, procesu koji nam donosi slobodu tek kada naše odricanje postane dobrovoljno. U novije vreme srećemo se i sa izrazom „socijalna kultura“ kojim se označava ona vrsta zajedničkog vokabulara tradicije i konvencija, koja svim pripadnicima zajednice, u okviru prihvatljivih stremljenja, pruža smislene oblike života kroz pun obim ljudskih aktivnosti u javnoj i privatnoj sferi, od društvenih i obrazovnih, pa do ekonomskih i rekreacionih.⁵³

Pri tom, neželjene pojave po kojima su zapamćene neke istorijske epohe obično se guraju u stranu kao ispadi, a ne kao odličja. Kada kaže da su tiranije u XIV veku proizvele naročite ljude i životne forme koji su u nasleđe ostavljali veliki kapital okrutnosti, Burkhart ih ne svrstava u maticu kulture toga doba, nego u njene budžake i rukavce.

53 Huizinga, J., *Homo ludens - O podrijetlu kulture u igri*, Zagreb, 1970, str. 68; Cassirer, E., *Ogled o čovjeku - Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Zagreb, 1978, str. 90; Markuze, H., *Kultura i društvo*, Beograd, 1977, str. 41 ff, 223 ff; Fihte, J. G., *O određenju čoveka po sebi*, u knj. „Zatvorena trgovačka država“, Beograd, 1979, str. 145; Eliot, T. S., *Notes Towards the Definition of Culture*, London, 1967, str. 27; Muzil, R., *Duh i iskustvo*, u zb. „Eseji“, Novi Sad, 1993, str. 86 - 87; Jerotić, V., *Psihoanaliza i kultura*, Beograd, 1974, str. 7; Kimlika, V., *Multikulturalno građanstvo - Liberalna teorija manjinskih prava*, Novi Sad, 2002, str. 100 ff.

Pozitivnost kulture, naravno, ne dovode u pitanje ni autori koji nalaze da je stvaralaštvo više faktor remećenja dotadašnjeg reda, nego što je faktor usavršavanja, pa ni oni koji su već sa počecima impresionizma, u artističkim izrazima zasićenosti i dosade, videli kulturu dekadencije.⁵⁴ Iz Rusoove ocene da su umetnost i nauka pokvarile običaje umesto da doprinesu njihovom poboljšanju, mnogi su izvodili samo zaključak o odsustvu usaglašenosti racionalnosti sa moralnošću i videli početak kritike kulture, ali ne i nešto što bi moglo da preokrene njen smer.⁵⁵ Bezbroj puta se sâmo umêće oblikovanja suprotstavljalo zlu pojave koja je tom oblikovanju bila povod ili predmet. Forma dočaravanja ume da bude snažnija od bîti dočaranog, čak i da dočaranom stvori novu bît. Na primeru Rilkeovih *Zapisa Maltea Lauridsa Brige*, Milivoj Solar dokazuje da ocena jednog književnog dela koje svedoči o krizi kulture u mnogome zavisi od promene književnih konvencija: pisac se književnim oblikovanjem spasava pred raspadom egzistencije pojedinca ili društva i pred svojom svešću o tom raspadu, pa tako i *Zapisi* „bolest“ kulture pokušavaju da leče stvaranjem nove kulture.⁵⁶

Teorije o difrakcijama kultura, o njihovom raspadanju, ili o sudaru kultura,⁵⁷ uglavnom su se ograničavale na izučavanje pojave konstruktivnih i destruktivnih uticaja i transmisija, u okviru kojih je kultura bila samo izraz dobre strane ljudske prirode, ali ne i previranje dovoljno da ovakvu prirodu, pod istim imenom i sa podjednakom snagom, preobrazi u naličje uzornog humaniteta. Zato ne

54 Npr. A. Malro, pozivajući se na jedan Židov tekst, u delu *Neizvjesnost čovjekove avanture i književnost* (Zagreb, 1979, str. 5); Sydow, E. v., *Die Kultur der Dekadenz*, Dresden, 1922.

55 Gadamer, na primer, takav zaključak pripisuje Kantu na osnovu jedne usputne Kantove beleške o tome da je zahvalan Rusou za ocenu da progres civilizacije i kultura razuma ne jemče napredak čovekove moralnosti (Gadamer, H.- G., *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, G. W., Bd. 2, 1985, str. 317). Jaspers pominje da je Ruso započeo kritiku kulture i pomutio osećanje zadovoljstva, zasnovano u prvoj polovini 18. veka na uverenju da su umetnost i nauka vodile poboljšanju običaja, kada je 1749. godine rekao da su ih one, zapravo, pokvarile (*Duhovna situacija vremena*, Novi Sad, 1987, str. 10).

56 Solar, M., *Mit o avangardi i mit o dekadenciji*, Beograd, 1985, str. 121 - 128.

57 Poper, K., U traganju za boljim svetom, Beograd, 1999, str. 114 ff; Toynbee, A. J., *A Study of History*, New York, 1946, IX D.

čuđi što neki pisci, iako svesni krize kulture, ili „jeseni kulture“, čak ophrvani slutnjom da se približavamo njenoj apokalipsi, ne pomišljaju na „kulturu apokalipse“, ne računaju da iskoračenja ka zlu mogu postati puni sadržaj i neodvojivi deo suštine kulture, a ne ostati samo njena slabost, ili biti nasuprot njoj i izvan nje.⁵⁸ T. S. Eliot se nije udaljavao od kulture komplementarnih dostignuća, čije su snage, istina, u stanju da opadaju sve do tačke kada se za neku zajednicu može reći i da nema kulturu i da se mora ponovo uzdići sa samog dna,⁵⁹ ali nije smatrao da i nemanje kulture jeste kultura, ili da bi brlog (*soil*), u kome se kultura jedne zajednice obrela, mogao i sam predstavljati svojevrstu kulturu. To ne čini ni čitava plejada onih koji se pitaju kako to da postoje, ili su postojale, kulture koje dopuštaju krvoproliće, ljudožderstvo i poniženje tuđeg tela,⁶⁰ jer zlo ne uzimaju kao njihov sadržaj, nego tek kao remetilački faktor ili prateću pojavu. Oспоравanjem pozitivnosti kulture nisu motivisani ni savremeni pokušaji da se kultura označi kao slagalica bez koordinata, sačinjena od raznovrsnih pronalazaka koji se otimaju kategorizaciji i vrednovanju. Ovome bi trebalo dodati i Rortijevo uvođenje pojma „post-Filozofska kultura“, kojim on označava raskid sa platonističkim apstrakcijama, sa viđenjem kulture kao nečeg eternalnog u čemu sam čovek nije dovoljan i konačan bez onoga što stoji „Iza“, i sa zasnivanjem istine na nečemu što egzistira nezavisno od našeg uma.⁶¹

58 Npr. N. Berdajev u delu *Filozofija neravnopravnosti* (Beograd, 1990, str. 217 - 230). Slična shvatanja ima i T. S. Eliot. U pomenutom ogledu o kulturi Eliot naziva deklarativnim poštovaocima kulture one koji se opiru suprotstavljenosti kulture i jednakosti, ili ne priznaju prednosti koje se stiču rođenjem. I Berdajev je uveren da se demokratizacijom snižava vrednost i kvalitet kulture, i da ona, bivajući jeftinija, dostupnija i komformnija, dobija niži rang i postaje jednostrana, ružna i bez stila. Ova zapažanja vredno je pomenuti zbog dodirnih tačaka između elitizma i populizma. Elitizam nije rezervisan samo za činioce ili misionare pozitivne kulture, nego i za tvorce i pronosioce populističkog izrugivanja takvoj kulturi, koji su, zahvaljujući upravo svojim ambicijama, prepuni elana da izrugivanje ustoliče kao novi tip kulture.

59 Eliot, T. S., *op. cit.*, str. 19.

60 Npr. Umberto Eko u ogledu *Čovek traži drugoga: tako se, po mom mišljenju, rađa moral*, „Književne novine“ od 15. marta 1996, str. 8 - 9.

61 Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Mineapolis, 1982, 5. *A Post-Philosophical Culture*; Bariko, A., *Hegelova duša i krave iz Viskonsina*, Beograd, 2006, str. 37.

Svaki smisleni pronalazak već ima koordinate (socijalne, tehničke, umetničke), pa se i svaki skup takvih pronalazaka može vrednovati. Ma koliko nastajala iz neuredne samoniklosti, kulturi se pripisuju „sistemi“ koji, zahvaljujući našoj sklonosti da se probijamo lakšim putem i da pribegavamo nemarnom uopštavanju, predrasudama i navikama, imaju svoju spoljašnju kauzalnost, hijerarhiju i koordinirane uporišne tačke. Tumači opadanja kulture staraju se o pozitivnosti kulture dvostruko: i sadržajem i načinom kritike. Briga za zdravlje neke pojave najbolji je izraz vezivanja za njenu pretpostavljenu poželjnost. Otuda, svest o krizi kulture donosi znatno više od proste dijagnoze. Iza pesimizma uvida u stanje stvari stoji ideja o nužnosti preokreta i oporavka.

Pozitivnost kulture podrazumeva se i tamo gde se o njoj govori u instrumentalnom ili procesnom smislu. Određujući je kao proces koji se stara sam o sebi i tako postaje kulturna politika, Hajdeger je kulturu svrstao u pet osnovnih suštinskih pojava novog veka, uz nauku, mašinsku tehniku, obezboženje i ulazak umetnosti u vidokrug estetike. I on je, međutim, iako je u najopštijem smislu kulturom nazvao ljudsko delanje, pozivajući se na grčko razumevanje bivstvujućeg kao pozvanosti čoveka da sakuplja (*λέγειν*) i spasava (*σωζειν*), da „hvata i čuva“, kulturni domašaj tog delanja jasno ograničio na ostvarivanje najviših vrednosti negovanjem čovekovih najviših dobara.⁶² Niklas Luman, takođe, pripisuje kulturi ulogu neke vrste korisnog skladišta – zalihe tema za brzo i razumljivo tumačenje u procesima komunikacije, smatrajući, poput Parsonsa, da kultura nije obavezno i normativni sadržaj smisla, ali da je, svakako, redukcija ili određivanje smisla pomoću koga možemo razlikovati odgovarajuće priloge od neodgovarajućih, korektnu upotrebu teme od nekorektne, ili u ma kom objektu reprodukovanu mogućnost da nam sam taj objekt posluži kao koristan predmet saobraćanja.⁶³

62 Hajdeger, M., *Doba slike sveta*, u zb. „Šumski putevi“, op. cit., str. 60 - 61, 72.

63 Luhmann, N., *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1995, str. 249 ff; Luman, N., *Društveni sistemi - Osnovi ošte teorije*, S. Karlovci - Novi Sad, 2001, str. 235.



Uprkos tome, gotovo da nema prihvatljivog objašnjenja zbog čega u kulturu ne bismo mogli uvrstiti i markantne znakove socijalne antropologije koje bismo, inače, sa stanovišta tradicionalnog poimanja kulture, označavali kao njena opadanja, krize ili iščeznuća. Ako se za trenutak vratimo često pominjanoj izvornoj upotrebi reči *cultura* iz Ciceronovog iskaza o obrađivanju pôlja i duhova, ma koliko da i to značenje podrazumeva težnju da se primi najkorisniji doprinos i dođe do najbogatijeg ploda, suočićemo se sa neizbežnim pitanjem: zbog čega bi sav trud oko pripreme i obrade, bilo tla, bilo duha, bio lišen suprotnog sadržaja ili ishoda? Zar se sa istom uverenošću da će se stvoriti svet po meri ideala, ili uopšte bolji svet, ili sa uverenošću jednake snage, usmerenom na stvaranje drugačijeg sveta kvarenjem postojećeg, pa čak i bez takve uverenosti, ali sa podjednakim uspehom, ne može primiti i štetan uticaj i proizvesti neka za ljudsku zajednicu pogubna nastrojenost? I zašto takva nastrojenost, u pogledu učinka ili sredstava, ne bi imala iste osobine kakve se u pokušaju definisanja kulture smatraju „negovanjem“ ili dostizanjem tipičnih vrednosti, po kojima se neka društva ili grupe izražavaju, ostvaruju i razvijaju?⁶⁴

U ime kulture, i u okviru nje, činilo se i čini se zlo. O tome pišu teoretičari koji korene zla nalaze, između ostalog, i u kulturi, ili se bave nekom od izdvojenih oblasti društvene akcije, kao što je „politička kultura mržnje“.⁶⁵ S pravom se ukazuje da je u poslednjih deset godina kod nas u ime kulture učinjeno više zla nego dobrih stvari i da se pozivanje na kulturu pokazalo daleko efikasnijim u opravdavanju mržnje i rata, nego u postizanju tolerancije i mira.⁶⁶ Ali, osim priznanja da se kultura može „zloupotrebiti“ i da se u ime kulture može činiti i da se čini zlo, ovde tražimo odgovor na još

64 U nacrtu Deklaracije o kulturnim pravima (UNESCO, 1995) kultura se određuje kao skup vrednosti, verovanja, jezika, nauke, umetnosti, tradicije, ustanova i načina života, po kojima se neka ličnost ili grupa izražavaju, ostvaruju ili razvijaju.

65 Staub, E., *The Roots of Evil: Social Conditions, Culture, Personality, and Basic Human Needs*, Personality and Social Psychology Review, Vol. 3, No. 3, 1999, str. 179 - 192; Hollander, P., *The „Banality of Evil“ and the Political Culture of Hatred*, FrontPageMag, Articles RSS, 19. juni 2002.

66 Čolović, I., *Balkan - teror kulture*, Beograd, 2008, str. 11 - 18.

jedno pitanje: da li su moguća učenja, stvaranja i tumačenja koja mogu predstavljati izvor zla i istovremeno imati presudan uticaj na formiranje kulture? Da li su, dakle, moguće kulture koje nose zlo?

To nas vraća staroj enigmi: zar Tiberijevo doba, doba inkvizicije, jakobinskog terora, rasizma, holokausta, nacizma i staljinizma, nisu imala svoje kulture, ili sama predstavljala autohtone kulture? I to, upravo, kulture za čije osobenosti su odlučujuće bile njihove „antikulturalne“ predikatizacije: potkupljivost i denunciranje, rasna, verska ili nacionalna diskriminacija, gušenje slobode, masovne deportacije i istrebljenja? Zlu je potrebno uporište, njemu godi da se usadi i rasprostre. I ono, često, nastaje kao produkt predanog i dugotrajnog socijalnog uzgoja, u kome se stiče celokupni proces nastanka materijalnog i vrednosnog fenotipa koji označava kulturu.

Mnogi će se lako složiti sa Diltajevim stavom da iz svakog kulturnog sistema proističe neki poredak vrednosti stvoren zajedničkim pregnućem i objektivacijom života, u kome se zgusnuo sav rad na donošenju zakona, razvijanju filozofske misli i stvaranju književnih dela. Daleko teže je složiti se sa njegovom konačnom ocenom da poredak vrednosti koji je nastao iz kulturnog sistema predstavlja sklop kulturnih delovanja koja neminovno vode nekom dobru, izgrađenom da i nakon toga postoji i dalje se usavršava.⁶⁷

Osnovni problem u teorijama kulture je uslovljavanje bića pojave njenom vrednošću. Ako nam pođe za rukom da ontološki plan ne svedemo na aksiološki i ne zasnujemo ga na etičkom opravdanju, da pitanje da li određeni sadržaj jeste kultura odvojimo od pitanja o kakvoj se kulturi radi, nećemo izbeći zaključak da je afirmativni sadržaj kulture predrasuda koja poreklo vodi iz nade u napredak i dobru stranu ljudske prirode, i da podjednako, kao što postoji „dobra“, može postojati i „loša“ kultura. Pri tom, vrednovanje neke kulture kao „dobre“ ili „loše“ ne potiče samo od naknadnih prosuditelja ili pripadnika drugih kultura, nego i od onih aktivnih

67 Diltaj, V., *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd, 1980, str. 229 ff.

sudionika koji, uprkos prinudi kulture koja pokušava da ih genetski predodredi i apsorbuje, nisu izgubili sposobnost da iz nje iskorače, da joj se suprotstave i podvrgnu je kritici.

Kulturni monizam i pluralizam

Slično je i sa pripisivanjem kulturi monističke ontologije. Po pravilu, uzima se da „kulturno biće“ nije deljivo, nego jedno, i da ono, bez obzira na individualnu heterogenost, ima homologni integritet, koji u procesu kristalizacije vrednosti stvara osobene, prepoznatljive ili preovlađujuće odlike, neophodne da se određena zajednica identifikuje i razlikuje od druge. Štaviše, upravo se na jedinstvu ideologije i forme života kulture, temelji njeno razlikovanje od civilizacije kao stecišta kulturnih disperzija. Kada govorimo o kulturnoj zajednici mislimo na subjekt obeležen zajedničkim osnovom povezivanja, bilo da se radi o integraciji poreklom (povest, srodstvo, etnicitet, narodnost, jezik, vera, država, region), svrhom (politička stranka, interesni savezi, uverenja, estetička usmerenja), ili statusom (istorija, klasa, profesija, obrazovanje).

Sorokinova teorema o kulturi kao ukupnom zbiru svega što je svesnim ili nesvesnim delovanjem dvoje ili više ljudi u međusobnom sadejstvu ili uticaju stvoreno ili prilagođeno, podrazumeva pristup u kome kulturu možemo pripisati i najužim zajednicama, ali je, uz sistematska sažimanja kriterijuma i vezivanja za svedene zajedničke imenitelje, možemo proširiti i na čitave kontinente, pa i čitav ljudski rod. Niče je postavio osnove za globalnu polarizaciju na apolonsku i dionizijsku kulturu. T. S. Eliot je nalazio da postoji evropska kultura i da je religija ta dominantna sila koja doprinosi stvaranju njenih zajedničkih obeležja. Gadamer je kulturni identitet Evrope prepoznao u višejezičnosti, kao spoljašnjoj pretpostavci za uvažavanje drugih, i u razlikovanju filozofije, religije, nauke i umetnosti, kao unutrašnjoj komponenti koja je formirala grčko-

hrišćansko kulturno jedinstvo Zapada, sa docnijim razdvajanjem po liniji verskog raskola na Istočno i Zapadno carstvo, ali i sa ekumenskim pokretom kao svojevrsnim obeležjem kulturnog jedinstva i potencijalom za prevazilaženje ovog razdvajanja. Nasuprot takvoj polaznoj osnovi, Dvorkin je u Sjedinjenim Američkim Državama prepoznao jedinstvenu kulturnu strukturu nastalu iz zajedničkog jezika, a Poper je sličan uticaj pripisivao državnoj upravi, pa je govorio o kulturnoj granici između Zapadne Evrope i onih oblasti Srednje Evrope koje nisu uživale blagodeti civilizacije pod upravom Avgustove Rimske imperije.⁶⁸

Za razliku od integrativnih teorija kulture, postoje shvatanja da je kultura samo individualna funkcija, da jedinstvene kulturne norme uopšte ne postoje i da se, zato što odnos prema kulturi ima isključivo lični karakter i počiva na neuklonljivoj raznolikosti pogleda, ne može ni govoriti o nekakvoj objektivnoj ili prosečnoj kulturi. Hans Kelzen je ovo gledište primenio na oblast prava i izrazio ga u okviru kritike teorije o nužnoj podudarnosti pravnih normi sa normama kulture.⁶⁹ Kelzenov stav, međutim, ne ide ka dualizmu ili pluralnosti kultura, nego ka negaciji samog fenomena. Svođenje kulture na individualni stav, ili, kako sam Kelzen kaže, na „nešto krajnje lično“, odricanje kulturi induktivnih moći koje bi se u procesu socijalnog merenja i redukovanja mogle profilisati kao tip, standard, klasa, ili uzus, vodilo bi izjednačavanju kulture i karaktera, ili kulture i pojedinačnih nazora, a time i poricanju da ma kakve kulture u društvenom smislu uopšte može biti.

Na širem planu, mada izvedenom iz izučavanja istorije novije srpske kulture, Radomir Konstantinović je, s razlogom, našao da je misao o jedinstvu kulture izraz društvene patologije. Pripisao ju je organskoj kulturi, koju je predstavio kao neposredni izraz plemensko-patri-

68 Cf. Eliot, T. S., *op. cit.*, str. 110 ff; Gadamer, H. G., *Evropsko nasleđe*, Beograd, 1999, str. 20 - 26; Poper, K., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Beograd, 1993, II, str. 441, beleške uz 24. poglavlje.

69 Kelzen je svoj stav izrazio u polemičkom osvrtu na postavku M. E. Majera o tome da obaveznost prava opravdava slaganje pravnih normi na kulturnim normama (Kelzen, H., *Glavni problemi teorije državnog prava*, Beograd - Podgorica, 2001, str. 304 - 305).

jarhalnog iskustva, „iskustva van-vremene mitske svesti“, do koga dolazi prirodnim putem i čija je misao o jedinstvu prvorazredna i neosporiva.⁷⁰ Na istom tragu je i Ivan Čolović kada ukazuje da monistički pristup kulturi potiče iz težnje ka posebnosti i neponovljivosti nacionalnog duha, ka „izolovanoj, homogenoj, samozadovoljnoj i od drugih ugroženoj nacionalnoj zajednici“, o „suštinskoj, dubokoj i nepomirljivoj razlici između naroda“.⁷¹ Veličanje kulturnog identiteta, kaže Finkelkrot, omogućilo je kolonizovanim narodima da se oslobode mimetizma i da ponižavajuće oponašanje osvajača zamene ponosnim isticanjem svoje različitosti.⁷² Ukazivanja na mitski karakter organske kulture značajan su doprinos otkrivanju degenerativnih procesa u društvu, najpre onih koji vode poreklo iz inferiornosti i potrebe za kompenzacijom, a potom i onih izraslih iz opsesivnih ideja i osećanja farsične nadmoći, samodovoljnosti i harizmatičnosti.

Kada pominje koheziju i postojanje istog kulturnog korena, kao neizbežnu pretpostavku svakog daljeg kulturnog raslojavanja, T. S. Eliot nema u vidu organsku kulturu. Mada u svojim razmatranjima o nivoima kulture polazi od primarnog supstrata kulture „celog društva“, on težište stavlja na raslojavanja koja su posledica procesa specijalizacije, stratifikacije ili dezintegracije, nastalih u raspadanju kulture više grupe na delove, od kojih svaki deo predstavlja samo po jednu kulturnu aktivnost, ili se pojavljuje kao kultura klase ili niže grupe, sve do mere u kojoj ti slojevi mogu postati i odvojene kulture.⁷³ Nije od toga daleko ni gledište po kome se raslojavanje ne pripisuje toliko sadržaju kulture koliko njenom prostornom i istorijskom razmeštanju. Tendencija ka razređivanju i iscrpljivanju kulture, kaže Muzil, vodi poreklo iz činjenice da su sve kulture nastale na relativno malim prostorima i u relativno malim državama, da bi tek kasnije, kroz pozne epohe, izgubile prvobitno jedinstvo i u novim civilizacijama počele da se razastiru kao brežuljci.⁷⁴

70 Konstantinović, R., *Filosofija palanke*, Beograd, „Treći program“, leto 1969, str. 404 - 405.

71 Čolović, I., *op. cit.*, str. 12.

72 Finkelkrot, A., *Poraz mišljenja*, Beograd, 1993, str. 71.

73 Eliot, T. S., *op. cit.*, str. 22.

74 Muzil, R., *Duh i iskustvo*, u zb. „Eseji“, Novi Sad, 1993, str. 84.

U dijahronom smislu, raznolikost koja potiče od „napredovanja“ i menjanja kulture prirodan je proces. Mnogo teže je pojavu raznolikosti kod istog subjekta objasniti u istoj istorijskoj ravni. Trud da se ovo postigne čini da je primarno jedinstvo uvek više plod uobrazilje, nego realnih odnosa. Ne može osporiti postojanje izvorno različitih kulturnih celina u okviru istog entiteta povezanog integrativnim činiocima porekla ili svrhe. Pri tom, svaka od tih kultura nastaje u rivalitetu između usmerene redukcije i difuznog rasipanja, svesnog odabira i tromog prepuštanja.

U isto vreme deluju snage koje poriču razlikovanje i ometaju raslojavanje. Kulturi je svojstvena prinuda na integraciju. Takva prinuda, po pravilu, snagu crpe iz svoje prisne veze sa zahtevima na odanost mitskoj predstavi o interesima države, nacije, crkve, etničke grupe ili političke stranke. Pri tom, i slika kulture i rituali odanosti deo su magije banalnog identiteta, izvedenog, bez ikakvog ličnog truda i doprinosa, iz proste pretpostavke da neko jeste samo zato što nečemu pripada.

Sukob kultura bio je postavljen već u same temelje grčkih tragedija. One su, ujedno, dokaz da je, uprkos snažnim pritiscima dezintegracije, određena kultura produžavala svoj vek na „immanentnom samodeterminizmu“, na povlašćivanju pretpostavljenoj prevlasti određenog obrasca mišljenja i na njegovom obrednom favorizovanju.

Primer takvog sukoba je Sofoklova *Elektra*. Jedan sistem predstavljen je u liku same Elektre, koja je, kao Antigonina replika, oličenje slepe odanosti kultu predaka i akcije zasnovane na iracionalnim silama, na mržnji i osveti. U predsokratovskoj misli i antičkoj književnosti, razumevanje za retoriziju imalo je čvrsto etičko uporište. Heraklit se pouzdao u zavadu (*ἔρις*) kao jemstvo čovečnosti i slobode, a Erinije je smatrao pomoćnicama stare boginje pravde. Mit o Erinijama, boginjama gneva i osvete, zauzima važno mesto u Eshilovoj Orestiji. Helenska etika, međutim, nije bila jednoznačna. Otuda i u *Elektri* kulturni antipod glavnoj junakinji, osim hora, predstavlja i za tu priliku stvoreni lik Elektrine sestre Hrisotemide,

kao prividnog oličenja mekušta, popustljivosti, pokornosti i odsustva osećanja časti. Prepuštajući se bolu i želji za osvetom Elektra se odrekla braka, dece, spokoja i saobraćanja sa svetom. Iako svesna da se „ružna dela na ružnome uče“, ona se rukovodila geslom da je u trpljenju zla preka potreba činiti zlo, da su kukavičluk i odvratanje od činjenja takvog zla još veće zlo, i da bi neosvećena krv ubijenog oca vodila nestanku stida i božjeg straha.

Ostaće zagonetka da li je u pitanju previd ili malo lukavstvo, kada je u jednoj od tirada epizodije Sofoklo dopustio da se iz Elektrine patnje iskrađe žudnja za prestižom, a iz naprslina njenog gneva da izbije ni malo uzvišena proračunatost. U govoru ubeđivanja sestre, Elektra kalkuliše sa pretpostavkom o tome na kakav bi odjek naišao njihov osvetnički pohod i zaključuje da se ni među domaćim građanima ni među strancima ne bi našao neko ko ih ne bi pohvalio što su spasle ugled očinskog doma i što su, izlažući opasnosti sopstvene živote, poubijale dušmane. Ona se nada da će ih posle tog čina svi poštovati i veličati, da će steći slavu koja će trajati i posle njihove smrti. Nasuprot takvim nazorima, hor i Hrisotemida upozoravaju Elektru da ne prelazi meru, da ne stvara nevolju na nevolji, da nauči da obuzdava gnev, da ne pada u bezumlje i ne prepušta se besu, nego da se zapita da li je u pravu, da bude oprezna i prizove se pameti. Istina, ne radi opšteg dobra i primera za sve, već za sopstvenu korist, jer se zlo događa onome ko se zla maši.

I jedna i druga poruka, ma koliko ih pripisivali funkciji dramske teze i antiteze, kod Sofokla su izrečene sa dovoljno privlačnosti da bi ona prva mogla probuditi saosećanje, a da bismo ovu drugu mogli smatrati pretečom kasnijeg učenja o vrlini kao umerenosti i Aristotelovog zapažanja da su za zajednički život nepodnošljivi ljudi koji nisu u stanju da potisnu prirodni nagon za osvetom, jer se preterana ljutitost protivi zdravom razumu, ne samo u pogledu svog uzroka, nego i u pogledu pitanja koliko vremena ima smisla da traje.⁷⁵ Štaviše, radi se o Sofoklovoj anticipaciji Aristotelovog stava o tome da su državničko umeće i promišljenost deo jedne

75 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1126a.

te iste sposobnosti, koju su stari Grci nazivali *σωφροσύνη*, a mi je označavamo kao razboritost.

Ovo su dva formirana kulturna sveta. Sofoklo je prednost dao Elektrinom svetu, očigledno pažljivo vagajući vrednosti svoga društva i raspoloženja tadašnje publike, ali i osnovni cilj tragedije da izazove strah i sažaljenje. Danas bi se velika većina i učene i opšte javnosti zapadne civilizacije, bez ikakve rezerve opredelila za Hrisotemidin svet, označivši Elektrin ne kao jednu od prihvatljivih moralnih alternativa, nego kao društveno zlo koje u državi, ili ma kojoj zajednici drugačijeg socijalnog ili političkog sklopa, podriiva temelje čovečnosti, pravnog reda i sigurnosti.

Ne retko, međutim, između dve raznorodne kulture, u zajednici obeleženoj širim osnovom povezivanja, ne postoji jasna linija razgraničenja, kao što je, katkad, nema ni u podvojenim osobinama iste ličnosti. Jedan Tišmin junak, koji se bez vidljive moralne tesko-be srodio sa poslom zlostavljanja i iznuđivanja priznanja, istovremeno teži ne samo spoljašnjoj urednosti, u nastojanju da mučilište, u kome predano izvršava zadatke, očisti od prašine, pepela, otpadaka hrane i krvi, nego i unutarljivoj čistoti, u prigušenoj želji da uspe i dokaže se, da u sebi savlada bojazan da će ga iz nekih drugih razloga, da li zbog toga što će ga ophrvati kolebljivost ili zbog toga što će se obistiniti loše slutnje o bolesnom sinu, a ne zbog ovog dželatskog posla, stići propast i sram, „utrveno ime, hladna, ledena, uprljana starost“ (*Škola bezbožništva*). I u onome ko pribegava ogoljenom nanošenju patnje drugome odvija se paralelni život koji nije lišen privida moralnog nazora, pa ni kakve-takve potrebe za čašću i priznanjem. Naprotiv, Tišmina priča samo osvežava naše mahom potisnuto iskustvo da, u slepilu pred sukobom između cilja i sredstava, često i zlo može biti prečica kojom se grabi ka sreći. Zar nije i Hanu Arent zaprepastila nesrazmera između monstruoznosti Ajhmanovih dela i njegove jednostavne prirode, u kojoj, kako kaže, nije bilo nikakvih čvrstih ideoloških opredeljenja ili zlih motiva!⁷⁶

76 Arendt, H., *The Life of Mind: Thinking*, London, 1977, str. 4.

Naša je nevolja u vitalnosti duha Elektre, u otvorenom ili pritaženom životu pod njegovom senkom, u sukobu njegovog pătosa sa razboritošću i pravom, i u njegovoj sposobnosti da se, čak i kada je uspavan, u vremenu krize lako probudi i nametne kao sila spremna da nas dalje vodi. Pogotovo stoga što taj duh dodatnu snagu izvlači iz moralizovanja na terenu svoje proste doktrine o prevalenciji porekla, pripadanja i iskonskih darova prirode, iz pripisivanja krize upravo svom dugotrajnom odsustvu sa scene, iz usmeravanja odmazde i prema onima koji su ga potiskivali, i iz učenja da se, nasuprot starom pravilu da suština moralnog zakona proizlazi iz prosuđivanja onih dĕla koja su mogla biti i neučinjena, takva suština krije samo u zadacima koji su morali ili moraju biti učinjeni, jer ne zavise od naše volje, nego od istorijske nužnosti.

Etički sadržaj kulture nalazi se u njenoj otvorenosti za iskoračenja. Čoveku koji stvara, tesna je dominantna kultura njegove sredine. On joj se otima, traži izlaz iz nje, pokušava da je nadmaši, da se sa njom poigra, da joj se podsmehne, ili da je podvrgne strogoj kritici. Takva otvorenost podrazumeva mogućnost razgranavanja ugrađenu u samu kulturu. Zlo prijanja uz kulturu samo kada se ona zamišlja kao jedna, nedeljiva i nedodirljiva, i kada se takva nastoji nametnuti.

Rođenje zla iz duha kulture

Prihvatili smo postojanje uporednih kultura u istom socijalnom ambijentu. Prethodno smo zaključili da neke od njih ne moraju imati pozitivne osobine. Uz ovakve polazne osnove, kulturu bismo mogli odrediti kao relativno rasprostranjen, ustaljen i reproduktivan duh neke zajednice, nastao zahvaljujući onome što je u njoj u određenom dobu propovedano, naučeno i stvoreno. Kultura je ne samo biće takvog duha, nego i predstava o takvom biću. Kvantifikacija (rasprostranjen, ustaljen) i kvalifikacija (reproduktiv) duha proisticali bi iz svega što čovek propoveda, nauči i stvori,

bilo da to potiče iz njegovog sopstvenog iskustva, bilo da je reč o primeni, usavršavanju ili prenošenju preuzetih znanja ili verovanja. Duh ovde nije ono apsolutno realno biće oličeno u moralnom životu jednog naroda, kao što je to kod Hegela slučaj, nego niži spoj običajnosti, samosvesti i intuicije, čija realnost pripada „praksi“ mita i predstavi o vrednostima, dotičući normativnu sferu samo u meri u kojoj ova na takvu praksu i predstavu utiče.

Tek u tom slučaju bili bismo u prilici da kažemo da u okviru vrednosti koje politički, verski ili intelektualni autoriteti jednog društva promovišu kao poželjne, a dovoljno raširen krug primalaca ih aktivno ili pasivno prihvata, tražeći u njima putokaze ili izgrađujući na njima svoje ideale, svakodnevne odnose, političke programe ili uzore obrazovanja i vaspitanja, može postojati i kultura alogizama, predrasuda, netrpeljivosti, mitologizovane svesti i moralnih izopačenja, kultura samorazarajućeg praznoverja, zatvorenosti i neslobode. Drugim rečima, mogli bismo zaključiti da kultura jednako trpi nešto što je dobro kao i nešto što već jeste ili će se pokazati da je zlo, i da kulturom nazovemo stanja i procese koji bi, sa aspekta paradigmi prosvetiteljskog pokreta, pronađenih u razumu, toleranciji i čovečnosti, zapravo bili „ne-kultura“ ili „anti-kultura“.

O prisutnosti takve pojave, uključujući i njeno imenovanje pojmom „kultura“, sve češće se govori u našoj savremenoj liberalno-demokratskoj političkoj kritici. Tako se srećemo sa izrazima „kultura nasilja“, „kultura zaborava“, „kultura solidarnosti sa počinocima zločina“, „varvarska politička i opšta kultura“, ili „kultura bezumlja, linča i straha“, kao oznakama za kulturu u kojoj dominira obest, nacionalizam, nespremnost da se osude zločini proistekli iz vlastite etničke zajednice, prizivanje autoritarne vlasti, spoj uljudne forme „nacionalno-demokratske“ retorike sa njenom amoralnom suštinom, ili mistifikovanje kolektivnog identiteta i rujanje ideji vladavine prava.⁷⁷

77 Npr.: Samardžić, N., *Monopolisti na političkom tržištu*, „Danas“ od 31. 07. 2007. god., str. 8 i *Na šengenskoj barikadi*, „Danas“ od 28.08.2007. god., str. 8; Pančić, T., *Zamke puberteta*, „Vreme“ br. 865 od 02.08.2007, str. 31; Kandić, N., *Pogoršanje i onako loših odnosa*, „Most“ Radija slobodna Evropa u dodatku lista „Danas“ - „Vikend

Trebalo bi računati sa nekoliko prigovora. Prvi bi se ticao činjenice da smo isključili afirmativni sadržaj iz odredbenih razloga bića kulture tako što smo ove razloge uprostiti, da bismo potom neke negativne odlike tog bića prepoznali oslanjajući se upravo na viziju njegovog poželjnog karaktera. Sledio bi i prigovor da smo postularanjem zla u kulturi priznali realnost fenomena koji tek treba dokazati, tj. da smo apriorno negativnim obeležavanjem jedne zamašne oblasti ljudskog delovanja kompromitovali sopstvenu objektivnost. Ne sme se zanemariti ni moguće osporavanje prava da o dominaciji zla u osnovama neke kulture prosuđujemo pomoću kriterijuma ustanovljenih izvan te kulture. Najvažniji prigovor, međutim, dovodio bi u pitanje sveobuhvatnost biti kulture. Ako je kultura proces, možemo li se pri ustanovljavanju njene suštine pitati samo šta ona trenutno jeste, a da se ne upitamo iz čega je ona proistekla, kakva je njena perspektiva i kakav je odnos između toga što ona jeste i nečega što smatramo da bi trebalo da bude?

Ovakvi prigovori bili bi, ipak, samo posledica različitih nivoa determinacije. Nisu ista merila za opisivanje sadržaja nekog pojma i za utvrđivanje njegovog obima. Jedno je odrediti šta neki fenomen jeste, a nešto drugo utvrditi njegovu deobu i međusobni odnos njegovih pojava oblika. Prvo, u ovom slučaju, ne mora posezati za vrednostima, a drugo se, kada se radi o pojmu kulture, teško može postići a da *principium divisionis* nema vrednosni karakter. Poimanje biti kulture ne bi trebalo izvoditi iz naknadnog pojedinačnog ili komparativnog razmatranja toka pojedinih kultura. Osim toga, ne može se poistovetiti antropološki i kulturološki nivo, budući da su prethodno morali biti razdvojeni ontološki i aksiološki plan.

Odgovorima na prigovore koji se tiču prosuđivanja zla pozabavićemo se u narednim redovima. Za sada nam je važno da ustanovimo da, uz sve navedene ograde, a posebno onu da označavanje jedne kulture kao loše (ili zle) u krajnjoj liniji izvire iz stanovišta druge koju smatramo dobrom, i da to označavanje apstraktno dopušta recipročne

Danas“ od 17-18.10.2009, str. VI; Radosavljević, I., *Izopačeni tipovi gradili su strpljivo kulturu bezumlja*, „Blic“ od 08.08.2010.

kvalifikacije, ipak sud o postojanju kulture obeležene zlom ne izvodimo samo iz nekog drugačijeg i u tom trenutku suprotstavljenog stanovišta, nego i iz empirijske objektivacije i na njoj izgrađenih racionalnih projekcija. Približavamo se, tako, stavu koji neki nazivaju liberalno filozofskim stavom u kartezijansko-kantovskoj varijanti: univerzalna sumnja nas navodi da spoljašnje kulturne okvire, uključujući i one etničkog i nacionalnog tipa, ne smatramo kategorijom istinitosti i da zaključimo da subjekt koji nije sposoban za prekoračenje granica svojih partikularnih kulturnih korena ostaje nezrelo i neslobodno biće, okovano privatnom upotrebom uma koju ograničavaju proizvoljne dogmatske pretpostavke.⁷⁸

Drugačije stvar stoji sa pitanjem da li stvaralačkom domenu takve kulture možemo pripisati zlo kao cilj, a ne samo kao sadržaj ili posledicu. Prilikom određivanja cilja ne bismo smeli zanemariti stanovište same te kulture i nazore njenih aktera. Čak i kada je zlo produkt neke kulture, ono, po pravilu, nije i njen unutrašnji cilj. Teško bi bilo naći pokret, sa snagom da postane kultura, koji bi, prema vlastitom sistemu vrednosti, bio sazdan na programu „negovanja zla“.

U pomenutom filozofskom brevijaru iz 1736. godine, zlo se vidi kao stremljenje ka onome što vodi neskladu i razaranju. Upravo u stremljenju, u voljnom činiocu, u tom *cum appetitu*, ključ je za razlikovanje zla od nesreće ili patnje. Bitno merilo potiče iz svesti o ciljevima svake kulture ponaosob. Ne radi se o relativizaciji zla, nego o relativizaciji kulture. Uverenja mogu biti takva da se u njihovom sprovođenju zanemaruju sredstva, ili opravdavaju dogma, ogoljena sila i gaženje prava, da se zanemaruje ili opravdava ono što za žrtvu ili nepristrasnog posmatrača jeste zlo, ali je teško pripisati cilju kreatora projekta to da se konačno ustoliči nešto što bi i on sam smatrao carstvom zla.

To je razlog zbog koga neki autori poriču da se zlo uopšte može hteti. Zlo nema objektivnu realnost, smatra Bodrijar, nego se,

78 Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, loc. cit.; Žižek, S., *O nasilju*, Zagreb, 2008, str. 119 - 120.

naprotiv, sastoji u odvrćanju stvari od njihove „objektivne“ egzistencije, u njihovom preokretanju, u njihovom „vraćanju“, tako da bi se moglo reći da fenomen zla ne shvataju oni koji hotimice upražnjavaju zlo, „pošto njihov cilj pretpostavlja intencionalnost sadržaja, dok je reverzibilnost Zla stvar forme“.⁷⁹ Sa ovog aspekta gledajući mogli bismo reći da je preterana i Kantova ocena da čovekova prirodna sirovost prerasta u zlo ako se ne promeni ni nakon svega što donosi kultura. I danas postoje uverenja da nesputano ispoljavanje nagona ima niz prednosti, da čovek ostaje „dobar“, kako to negde navodi Sioran, samo tako što uništava ono najbolje u svojoj prirodi, podvrgava se disciplini malodušnosti i zaborava, i ostaje »setni pobornik pokolja“. Čak i ljude visoke kulture, podseća Sloterdajk, oblikuju sile koje kočice i sile koje otpuštaju kočnice, pa zato i humanizam nije ništa drugo nego neprestana borba uticaja, borba „za čoveka koja se odigrava kao rvanje tendencija bestijalizovanja i pripitomljavanja“.⁸⁰

Iz previđanja ove razlike, ili razlike, kako kaže Bodrijar, između ideje zla i bilo koje objektivne egzistencije zla, potiče i pokušaj da se u teoriju uvede pojam „kultura zla“.⁸¹ Neuspeh ovog pokušaja nikako ne znači, kao što smo prethodno zaključili, da ne postoje kulture koje nose i prouzrokuju zlo, iako im se zlo, u lestvici njihovih pravnih i etičkih vrednosti, ne može pripisati za cilj. Drugim rečima, teško je osporiti da postoje kulture koje, mada nisu „kulture zla“, jesu „zle kulture“. Njihovi nosioci mogu, ali i ne moraju biti

79 Bodrijar, Ž., *Pakt o lucidnosti ili inteligencija Zla*, op. cit., str. 123 ff.

80 Sloterdajk, P., *Pravila za ljudski vrt - Odgovor na Hajdegerovo „Pismo o humanizmu“*, u „U istom čamcu“, Beograd, 2001, str. 106.

81 Jedan od takvih pokušaja potiče od V. N. Najmana (*Uvod u teoriju kulture zla - prilozi za izradu koncepta*, Beograd, 1997, str. 31 ff; *Ogledi o kulturi zla*, Beograd, 1996; *Kultura zla*, Beograd - S. Palanka, 1998) i zasniva se na prihvatanju pojednostavljene definicije kulture kao „svekolikog čovekovog stvaranja“ i na postavci da se u okviru opšte kulture, za koju se kaže da u suštini nije jednoznačna i monolitna, stvaraju dve osnovne, suprotstavljene ali komplementarne celine: kultura dobra ili napretka, tj. onoga što je normalno, pozitivno i korisno, i kultura zla, ili svega što je anormalno, negativno i štetno. Osnovna slabost ove teoreme potiče iz razdvajanja vrednosnog sadržaja kulture od svesti njenih aktera o ciljevima, uz istovremeno izjednačavanje tih ciljeva sa objektivnim učincima, o kojima se ne sudi istovremeno i autonomno, već se prosuđivanje prepušta istoriji.

svesni zla koje će proizvesti ili ga već čine, premda bi, na temelju iskustva, znanja i ne tako složenih socioloških uvida, trebalo da raspoložu sposobnošću da ga predvide, ili bar da ga ne previde.

Beskrajno lutanje u traganju za uzrocima zla, učinilo je da se izlaz potraži u onome što je prvo bilo na dohvat: u pouzdanju u zdrav razum i samoregulaciju. Platon je verovao da se svako delanje, ako je posvećeno cilju da se stekne mudrost, zdravlje ili bogatstvo, preduzima dobra radi. Aristotel je smatrao da zlo sâmo sebe razara, jer bi postalo nepodnošljivo ako se razvije do svoje pune mere. Oslanjajući se na njegov sud, Toma Akvinski pisao je o fundamentalnoj relativnosti zla, zbog čega potpuno i savršeno zlo ne može postojati. Oni oprezniji ukazivali su na mimikriju zla. Kao preteča kasnije često korišćene metafore o putu popločanom dobrim namerama, Plotin zlo duše nije pripisivao samo emocijama, kao što su žudnja, strast ili strahovanje, nego i fantaziji i lažnim mnenjima, jer je zlo optočeno lepim okovima „kao neki uznici zlatom“, da ga ne bi videli ni bogovi, a ni ljudi koji sa takvim prizorima ne mogu da se pomire.⁸²

I kod onih koji veruju da su na dobrom putu, i kod onih koji se samo pretvaraju da u to veruju, primetna je sklonost postupku koji je Radomir Konstantinović označio kao „objektivisanje eksteriorizacijom sopstvenog zla“. Ne samo kao deo lukavstva ljudi podvrgnutih zlu, na koje je Konstantinović hteo da ukaže, nego i kao pribežište počinitelja zla. Nije, dakle, u pitanju racionalizacija vlastite nevolje prebacivanjem krivice na druge u borbi za samoodržanje ili za lakše trpljenje, nego i podizanje vlastitog delovanja na nivo socijalne misije, koja bi, kada bismo joj dodali oreol kategoričkog imperativa, bez obzira na to što joj neki tumači pripisuju zlo, a istorija ljudskog roda potvrđuje da za takvu ocenu ima puno opravdanja, postala akcija izbavljenja i časti, neke više pravde i konačne istine. Zbog toga, nema protivrečnosti između Konstantinovićevog predstavljanja palanačkog duha kao zla u kul-

82 Platon, *Gorgija*, 467d-e, 468a-b; Aristotel, *Nikomahova etika*, 1126a, 7; Akvinski, T., *Summa theologiae*, q. 49; Plotin, *Eneade*, I, 8.

turi i njegovog nastojanja da u odlikama primitivno-organske kulture nađe unutarnju potrebu za distancom od zla – za „isterivanjem duha zla, ili zlog duha, iz sopstvenog duha“.⁸³ Pristup ovoj racionalizaciji olakšava mogućnost da se vlastito delovanje ugradi u već pripremljene matrice, koje su oblikovane pomoću mitologizovanih ideoloških univerzalija o naciji i njenoj istoriji, o veri i politici.

Rašireno je uverenje da se zlo rađa iz apstrahovanja odgovornosti. U tom pravcu i Laš Svensen, na kraju svog temeljnog pregleda teorija o zlu, iznosi da zlo nastaje kad se odgovornost udalji od pojedinca i prenese na opšti plan i kad se interesi udalje od opštih obzira i prenesu na lični plan.⁸⁴ Pojavu da na zlo pristaju i tzv. obični ljudi, koje nije rukovala ni mržnja ni namera, i koje u klasičnom smislu ne bismo mogli opisati kao iskvarene, Svensen vidi u procesu socijalizacije. Upravo je, objašnjava, socijalizacija zla proces uvođenja u kulturu u kojoj izvesni postupci, koji bi inače bili neprihvatljivi, odjednom postaju norma pred čijom se odomaćenošću naprosto gube drugačije ideje.⁸⁵ Pri tom, pošao je od pretpostavke da su svi akteri zla, na svim nivoima, imali slobodu izbora koja im je dopuštala da odluče da li će učestvovati, i da, ako se odluče da učestvuju, izaberu i kako će učestvovati.

Uz ovakvu definiciju, iz procesa nastanka zla isključili bismo jedan od važnih elementa koje sam Svensen pripisuje njegovom poreklu, a to je socijalizacija, tj. stvaranje takvih normi kulture kakve zlo opravdavaju i usvajaju. Zato bismo pre mogli reći da najgora zla nastaju kada se pojedinačni ili grupni interesi prikazuju kao opšti i prenose na opšti plan, a sud o odgovornosti prepušta tvorcima takve transmisije, pa i takvih interesa. Još u klasičnoj nemačkoj filozofiji date su polazne osnove za zaključak da zlo nastaje iz nekritičke apsolutizacije partikularnog. Prava suprotnost principu moralnosti, pisao je Kant, jeste kada se princip lične sreće učini odredbenim razlogom

83 Konstantinović, R., *op. cit.*, str. 406 - 407.

84 Svensen, L. *Filozofija zla*, Beograd, 2006, str. 180. Uz proces socijalizacije Svensen pominje i procese predstavljanja, distanciranja, podele uloga i eskalacije, kao forme kroz koje se zlo odomaćuje i opravdava.

85 Svensen, L., *op. cit.*, str. 177 ff.

volje. Ne postaje nešto dobro time što nas čini srećnim, kaže Fihte, već obrnuto – samo nas ono može činiti srećnim što je dobro, što je bilo dobro pre našeg osećanja i blaženstva. Može se govoriti o strasti i pod tim razumeti partikularna određenost karaktera, smatra Hegel, ali se ne smemo na tome zaustaviti, jer se te određenosti htenja ne smeju ograničiti samo na privatan sadržaj, nego treba da sadrže ono nagonско i delatno kod opštih dela, kao što i svetska istorija o sebi (tj. kao priroda) počinje sa svojom opštom svrhom.⁸⁶ Osim toga, ako je Svensen u pravu kada tvrdi da u procesu socijalizacije čovek gubi drugačije ideje, on tada nije u pravu kada svakome pripisuje punu slobodu izbora. Socijalizacijom se širi područje, a sužavaju kriterijumi, pa akteri zla pre postaju ohrabreni nego ucenjeni normama kulture koja ih je apsorbovala. Da nije tako, sudelovanje u stvaranju kulture koja podrazumeva činjenje zla ne bi bilo zlo. Pogotovo ako je to kultura koja se, oduzimanjem drugačijih ideja, temelji na preuzimanju odgovornosti za svaki drugi čin osim odgovornosti za čin suprotstavljanja postupku obezličavanja i pokoravanja.

Utemeljivači ovakve kulture najčešće su pristalice organicističkih teorija, u kojima nacija personifikuje apstraktni idealitet i stiče mogućnost da u isto vreme bude i supstancija i predikat u sudu, i da, primajući antropogena svojstva, raspoláže sposobnošću da shvata, pamti, sudi, bude odgovorna, da ima ponos i osećaj časti.⁸⁷ Ideal organske kulture, piše Konstantinović, kulture čiji duh je neposredno izraženi duh zajednice, zapravo je ideal plemenske, primitivno-rodovske kulture, van-vremene i protiv-vremene, a „zlo je uvek zlo neusaglašenosti duha s duhom“, nesporazum plemenskog duha sa duhom palanke koji bi da život u svom zatvorenom kosmosu produži i u epohi racionalnosti, „tako što bi dajući smislu funkciju mita porekao svaku racionalnost smisla, pa i samu svest koja se protivi mitotvorstvu“.⁸⁸

86 Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Beograd, 1979, str. 58; Fihte, J. G., *op. cit.*, str. 146; Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Zagreb, 1951, str. 39 - 40.

87 Cf. Đorđević, M., *Srpska konzervativna misao*, Beograd, 2003, str. 5 - 33; Milosavljević, O., *U tradiciji nacionalizma - ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama“ i „drugima“*, Beograd, 2002, str. 39; Beljanski, S. *Hronika uzaludnog otpora*, Beograd, 2003, str. 82 - 83, 152 - 155.

88 Konstantinović, R., *op. cit.*, 385 ff, 403 - 407.

Zlo, zapravo, i može ponići samo iz kulture. Naslov ovog odeljka ne varira slučajno naslov jednog Ničeovog dela, jer se poput Ničeovih pitanja: „Muzika i tragedija?“, „Heleni i umetničko delo pesimizma?“, pitanja koja računaju na efekte sučeljavanja i povezivanja prividnih suprotnosti, takva pitanja mogu postaviti, a i odgovori nalik njegovim odgovorima mogu dati, kada je reč o odnosu kulture i zla. Da, kultura je područje propovedanja, učenja i stvaranja iz koga se može rađati zlo! Da, kultura je i zlu dom! Naravno, bila bi tada uzaludna skolastička uteha da samo dobru pristaje da bude uzrokom, da je u materijalnom smislu dobro uzrok i zla koje nema vlastitu izvornost, nego je više pomanjkanje dobra i lišenost reda za dužnu svrhu.

Zlo iz kulture se, po pravilu, rađa kada kultura postane poligon žudnje za moć, ili kada se snaga njenih sredstava i dostignuća svede na zadatak da se postigne kakav politički cilj. Moć je po sebi zla, svejedno u čijim je rukama, tumačio je Burkhart, posežući, ne bez razloga, za psihološkim argumentom: moć nije istrajavanje nego požuda, koja je nesrećna jer je po sebi neostvariva, pa otuda mora i druge da unesreći.⁸⁹ Moglo bi se raspravljati o tome da li su i požuda i moć za sebe neostvarivi, nesrećni i unesrećavajući, ali kada ih povežemo u požudu moći ili požudu za moć, teško bismo mogli osporiti da zlo niče iz nesrećne sprege nedovršenosti i zahtevnosti, unutarne oskudnosti i spoljašnjih pretenzija. U zlu se uvek bavimo drugima, čak i kada smo zaokupljeni izgradnjom sopstvenog lika. Otuda zlo ni najmanje nije suprotno duhu žrtvovanja: ono je istinski duh žrtve, ali takve žrtve koja je spremna da zanemari vlastiti interes samo zato da bi drugoga lišila dobrobiti. Štaviše, zlo nije na strani prirode, a nasuprot duha. Ono je sam duh koji na nasilan način izobličava prirodu! Zato i neposredna identifikacija sa pojedinom kulturom, zaključuje Žižek poput Finkelkrota, omogućuje netoleranciju prema drugim kulturama i može postati istinsko izvorište varvarstva.⁹⁰

Podstaknuta neutaživom potrebom za veličinom i osećanjem nepravedne osujećenosti, zla iz kulture formiraju se u trouglu

89 Burkhart, J., *Razmatranja o svetskoj istoriji*, Beograd, 1996, str. 111.

90 Žižek, S., *op. cit.*, str. 59, 79; Finkelkrot, A., *loc. cit.* (fn. 23).

programa, vere i žrtve, trouglu nametnutom i primenjenom kroz slabljenje kritičke moći, transformaciju predrasuda u moralna načela i predstavljanje istorije u apsolutnom ključu. Iz ovoga niče dogma zasnovana na mitskoj svesti i iracionalnom doživljaju dužnosti, lojalnosti i jedinstva. Nastanak ovih zala, međutim, moramo pripisati i sakralizaciji ideala, metafizici „viših razloga“, koji opravdavaju da se i po cenu ogrešenja o istinu, obzire i slobodu oduži dug, zavede red ili potčini svet. Zlo u kulturi rađa se kroz stvaranje, usavršavanje i čuvanje dogme. Njegovi učinci su: sputavanje učenja, znanja, tolerancije i slobode. Takvu kulturu ukorenjuju mesijanske ideje i fanatizam kod onih koji je propagiraju, a revnost, lakovernost i pokornost kod onih koji je primaju. Na nekoliko primera pokušaćemo da ukažemo na magije nastale iz mitova o nacionalnim idealima i istorijskoj žrtvi, održavane i širene pomoću gušenja ili mistifikovanja refleksivne svesti.

Bespuće istorijskih ideala

Uticaj stavova Dobrice Ćosića na formiranje jednog tipa kulture u Srbiji gotovo je presudan. Ma koliko da je u tim stavovima protivrečnosti, tačna je ocena Latinke Perović da je stanje duha takve kulture u Ćosiću našlo svog *istoriozofa*, ideologa i političkog vođu.⁹¹ Zbog toga smo za predmet narednog razmatranja, uprkos obilju Ćosićevih eksplicitnih iskaza iz skorijeg doba, koji bi put do istih zaključaka činili komotnijim, izabrali nekoliko njegovih programskih postavki iz vremena u kome je „otpadnika“ u njemu još uvek pomalo obuzdavao „vernik“.

U ogledu *Jedan pristup istorijskom romanu*, pripremljenom u proleće 1980. godine za nekoliko neodržanih predavanja u Engleskoj, Ćosić kaže: „Ako bi istorija sveta i mogla biti, kako misli Hegel,

91 Milosavljević, O., *Činjenice i tumačenja - dva razgovora sa Latinikom Perović*, Beograd, 2010, str. 111, 118, 199.

napredovanje u svesti o slobodi i time progresivno zadobijanje slobode za čoveka, onda bi istorija srpskog naroda *pred* napredovanja u slobodi mogla biti i napredovanje u *samoosvešćivanju*, odnosno u *saznanju tragizma borenja za istorijske ideale*.⁹²

Na prvi pogled, postavka deluje kao umesno upozorenje. Sloboda, s jedne strane, i pristajanje na teret iluzija o istorijskim idealima, s druge strane, jesu suprotnosti. Iluzije sputavaju. Pogotovo iluzije o istorijskim idealima, koje su, ako utiču na političke odluke i praktični život, u stanju da ugroze i razboritost i čovečnost.

Pred ovakvim tumačenjem, međutim, isprečila bi se nerazgovetnost i disparatnost nekih pojmova. Na čemu se zasniva podvajanje između svesti o slobodi i samosvesti? Kakva je koordinacija između „samoosvešćivanja“ i nacionalnih ideala, između realne slobode i transcendencije nacionalnog? Da li je istorija srpskog naroda deo aksiomatskog sistema u kome „tragizam“ nije samo sadržaj iskustva, nego i sasvim izvesna perspektiva, pa se u saznavanju „tragizma“, kao pred kakvim neprekidnim nizom novopridošlih varijabla jedne te iste pojave, može beskonačno napredovati? Isprečio bi se i neobični raskorak između gotovo zdravorazumskog dometa postavke i njene verbalne pompe. Zato vredi pogledati pažljivije.

A pažljiviji pristup otkriva da jedini teret u odnosu na istorijske ideale Ćosić pripisuje njihovom saznanju. I to ne nepristrasnom i sveobuhvatnom saznanju, već saznanju sa tezom o posebnom genealoškom i operativnom svojstvu ovih ideala – njihovoj nacionalnoj osobenosti i tragičnosti borbe za njih. Uporište ove postavke je Ćosićevo uverenje da postoje tragični narodi, da srpski narod ima pretežno tragičnu istoriju, snažnu kolektivističku svest i izraženu samosvest, da se iz toga obrazuju njegova esencija, „duhovno jezgro“, duh i etos, „snaga trajanja i opstajanja“, opšti ciljevi i vrednosti, za koje se bori „ponekad i svestan uzaludnosti svoje borbe i žrtve“, „svestan da se i smrću potvrđuje i njome

92 Ćosić, D., Jedan pristup istorijskom romanu (1980), u zb. „Stvarno i moguće“, Rijeka, 1982, str. 185 (podvukao S. B.).

traje“.⁹³ Teret nacijom predodređenih ideala, dakle, ne prikazuje se kao suvišan, nego kao neophodni prtljag. Ćosić, drugim rečima, kaže da uslov samoosvešćivanja nije kritički odnos prema samim idealima, već naprosto saznanje kobnog usuda nastojanja da se oni ostvare. Proizlazi da u postavci u kojoj se nacionalni istorijski ideali ne dovode u pitanje i ne smatraju bilo kakvim balastom, ne može biti ni poziva na otrežnjenje, a pogotovo preporuke da ih se lišimo. Zbog toga se Ćosićevoj postavci lako može pridati značenje koje predstavlja jednu od uporišnih tačaka srpske organske kulture.

Naravno, ne smemo zanemariti ni pozivanje na Hegelovo učenje. Ono je polazna osnova, ma koliko ga, za posebne odlike srpskog naroda, Ćosić smatrao nedovoljnim. Malo je verovatno da se radi samo o zaklanjanju iza filozofskog autoriteta, ili o računanju na prohodnost površne učenosti. Pre će biti da je reč o logičnom povezivanju i da je postojao i neki prećutani cilj kome je Hegelova filozofija dala odlučujući podsticaj.

U uvodnom i završnom delu *Filozofije istorije* Hegel ističe da svetska povest nije ništa drugo nego napredovanje u svesti o slobodi, ili razvoj pojma slobode.⁹⁴ Ali, već nekoliko prethodnih i narednih rečenica upotpunjuju ovaj stav. Hegel piše o svetskoj istoriji, subjektivnu slobodu shvata kao spoznaju objektivnog kao po sebi umnog, a istoriju, to stecište razvoja pojma slobode, otkriva u čistom fatalizmu teodiceje – u stvarnom bivanju duha kroz opravdavanje boga. Ni za Hegela, dakle, istorija nije puko napredovanje svesti o slobodi, pogotovo ako je sadržaj te svesti politička sloboda, a „napredovanje“ – prilagođavanje sve složenijim savremenim zahtevima političke zajednice. Suvišno je ovom prilikom pozivati se na kasniju kritiku koja je ukazivala na Hegelovu filozofiju identiteta kao na podlogu za odbranu postojećeg poretka i učenje o tome da je pravda naprosto moć.⁹⁵ Sam Hegel je smatrao da je duh moralni život jednog naroda, ali da taj duh mora napredovati do

93 Ćosić, D., *Ibid.*, str. 183 - 184; *Kako da „stvaramo sebe“*, op. cit., str. 12.

94 Hegel, G. W. F., *op. cit.*, str. 35, 407.

95 Poper, K., *op. cit.*, II, str. 55.



svesti o onome šta je on neposredno, i da na tom putu, da bi došao do znanja o sebi samom, mora ukinuti „lepi moralni život“, pa se vratiti samosvesti kroz razdeljeno carstvo ovostranog – kao carstvo obrazovanosti, i onostranog – kao carstvo vere ili suštine.⁹⁶

Ako je tako posmatramo, u Ćosićevoj postavci ni najmanje ne može biti slučajno umetanje predloga „pored“ između kategorijalnih pojmova o slobodi i samoosveščivanju. Iako, naravno, ne poriče značaj „napredovanja u slobodi“, on ne nalazi da ovo napredovanje, već samim tim što vodi ka slobodi, vodi i ka samoosveščivanju, tj. da sloboda, ako jeste ili nastojimo da je bude, jednostavno mora proisteći iz samoosveščivanja. Naprotiv, pod uslovom da leksika i sintaksa verno odražavaju smisao poruke, radilo bi se o paralelnim procesima, koji bi, zbog razloga o kojima će kasnije biti reči, trebalo da se dopunjuju, ali koji, isto tako, mogu prilično uspešno da „napreduju“ i samostalno, a da im se putevi nikada ne podudare. Dakako, moguće je biti samosvestan, ali na određeni način ne biti slobodan. Pretpostavka o slobodi bez samosvesti, već je paradoksalna. U tom slučaju bi predlog „pored“, čija je prava uloga da označi dometanje i upotpunjavanje, u ovom iskazu postao poluga funkcionalne disjunkcije, u kojoj ne bi bila isključena mogućnost da se bude slobodan, a ne bude „samoosveščćen“, da se dostigne najviši stepen unutarnjeg i spoljašnjeg integriteta, a da se ne bude svestan svog položaja u svetu, svojih dužnosti, mogućnosti, potreba, granica i odnosa.

Pošto je sa Hegelovog opšteg plana prešao na poseban, pa ne govori o svetskoj istoriji, već o istoriji srpskog naroda, Ćosićev iskaz teško je razumeti drugačije nego kao ideju da srpski narod ne može uspešno napredovati u slobodi ako ne napreduje u saznanju idealne suštine (čistih sadržaja, podsticaja i ciljeva) borbe za svoje istorijske ideale, tj. ako ne napreduje u poimanju idealizma nacionalne svesti. I baš to je ovde odlučujuće: da sloboda i samosvest ne bi bili opoziti, što se kao loša mogućnost ostavlja na snazi, za Ćosića bi samosvest koja je sa slobodom komplementarna morala biti u najtešnjoj vezi sa nacionalnim idealima. Da nije tako, šta bi

⁹⁶ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Zagreb, 1955, str. 241 ff.

nam posebno mogla doneti svest o „tragizmu borenja za istorijske ideale“ u odnosu na celinu svesti o slobodi, pogotovo u odnosu na dinamički pojam ove svesti, izražen u njenom istorijskom razvijanju ili napredovanju? Zar razvoj svesti o slobodi ne uključuje i sva iskustva u vezi sa idealima i njihovom ulogom? Zar biti svestan pojma slobode i težiti praktičnom zadobijanju slobode za čoveka ne znači imati kritički odnos prema „tragizmu borenja“ za nacionalne ideale, ne isključujući ni potrebu njihovog menjanja ili odbacivanja?

Nakon potvrdnog odgovora na ova pitanja, malo šta nam preostaje osim zaključka da se Ćosićev „tragizam“ krije u posebnoj vrsti samoosvešćivanja, koja uključuje upravo ono što bi stajalo izvan i nasuprot svesti o slobodi. A to su: istrajavanje na idealima nezavisno od toga da li su nam se upravo oni isprečili na putu ka slobodi, vera u ispravnost ideala uprkos njihovom „tragizmu“, poimanje „tragizma“ kao istorijske neminovnosti, svest o „tragizmu“ ideala kao zasebnom fenomenu duha koji doprinosi našoj slobodi i čini je različitom u odnosu na opšti pojam slobode zato što od nje stvara zadaću služenja naciji i zato što krivicu za svaki istorijski debakl izmešta izvan tobožnjeg autohtonog i antropogenog subjektiviteta nacije na eksterni plan neprijatelja i zavere. Da bi „opstao i sačuvao svoj etnički i duhovni integritet“, kaže Ćosić, srpski narod je bio primoran „da se neprekidno bori za slobodu, uvek protiv jačih“. Ako se saznanjem „tragizma“ vezujemo za „tragizam“ kao za svoju svetu predestinaciju, samoosvešćivanje se pretvara u puku veru.

Eto, dakle, moguće kopče sa Hegelovim učenjem o odvajanju carstva ovostranog, kao carstva obrazovanosti, od carstva onostranog, kao carstva vere ili suštine. Svest o prostoj slobodi, za Ćosića bi ostala u carstvu ovostranog, dok bi svest o „tragizmu borenja za istorijske ideale“, uključujući istrajavanje na idealima uprkos „tragizmu borenja“ za njih, pripadala carstvu onostrane vere i suštine, carstvu koje bi, očito, bilo važnije od pukog ovostranog i praktičnog zadobijanja slobode za čoveka. On to indirektno potvrđuje ne samo kada podseća da je narodni pesnik u pogibiji kneza Lazara video

opredeljenje za carstvo nebesko, nego i kada objašnjava da će mitsko lazarevsko opredeljenje za slobodu i carstvo nebesko postati deo političke prakse, „etička i vrednosna osnova srpske nacionalne ideologije“, kako do 1918. godine, tako i kasnije, do 1945. godine i do sukoba sa Staljinom 1948. godine, „jer je skoro svaka generacija imala neko svoje Kosovo“. Ne previđa se, nego se upravo insistira na tome da su onostrane snage nadmoćnije od ovostranih, da one u potpunosti upijaju ovostranu svest i da nam isporučuju slobodu isključivo kao veru i suštinu, tj. kao svojevrsnu religiju ideala.

Na ovaj način Ćosić samo razrađuje svoju staru tezu s kraja šezdesetih godina prošlog veka, kada je u ogledu *Kako da „stvaramo sebe“* izrazio zabrinutost zbog potisnute „duhovnosti i univerzalnosti“, a tadašnjoj generaciji, kao jedan od njenih najdalekosežnijih poraza, zamerio „preformulisanje, napuštanje i zapuštanje velikih revolucionarnih ciljeva, ukidanje dugoročnih kolektivnih programa i planova“, i „potpuno odbacivanje morala žrtvovanja za zajednicu i budućnost“.⁹⁷ Moral žrtvovanja ovde podrazumeva i ideale i ispaštanje. „Duhovnost i univerzalnost“ tih ideala skovana je u fabrici političkih snova, među kojima se nacionalni programi i planovi primaju kao delo onostranih sila, a moral i žrtva kao poluge društvenog inženjeringa na putu ka velikim zajedničkim ciljevima. Otuda će njegov pojam „slobode kulture“, kao slobode za kritiku, uključujući i nepristajanje na svaku „dominaciju nad čovekom i njegovim stvaralaštvom“, ostati samo privezak nacionalne kulture, čiju fasadnu „univerzalnost“ ruši upravo partikularna „duhovnost“, insistiranje na nacionalnim svojstvima, na „primarnim osobenostima“ naroda i njegovim specifičnim istorijskim sadržajima.⁹⁸

Zato i naredna Ćosićeva formula iz koje sledi da je naš čovek gubio kada je dobijao narod, ali da nikada u srpskoj istoriji nije čovek dobijao kada je narod gubio,⁹⁹ predstavlja prvu ideološku i pseudološku potporu takvom poimanju slobode. Na ideološkom

97 Ćosić, D., *Kako da „stvaramo sebe“* (1967), op. cit., str. 20.

98 Ćosić, D., *Ibid.*, str. 30; *Uslovi i mogućnosti kulture danas* (1969), op. cit. str. 98 - 100.

99 Ćosić, D., *Jedan pristup istorijskom romanu*, op. cit., str. 185.

planu ona je primer proklamovanja kulta nacije, vođe i metafizike ideala. U takvom bi se okruženju sloboda mogla ostvarivati samo na poligonu nacionalnog fatalizma, na kome se individualnost utapa u etničku zajednicu, a integritet subjekta identifikuje sa kolektivnim političkim programima. Posredna poruka je da treba slepo slediti narod, a ako se ne zna, kao što se i ne može znati šta to zapravo znači, preostala bi samo mogućnost orijentisanja prema prvom prepoznatljivom putokazu: kolektivnim zanosima koje je rasplamsala nacionalno „samoosvešćena“ elita. Radi se o pukoj opseni. Masa, pisao je Jaspers, ni u kom odredivom smislu ne može biti nosilac biti onoga do čega je čoveku stalo. Ne može, naravno, ni narod. Zato i Čosićev pojam naroda podjednako služi u argumentacijama iza kojih, umesto realnosti i neprenosive odgovornosti pojedinca, stoji utapanje u fikciju etničkog zbora, kojoj je na raspolaganju samo „sofističko sredstvo da se održi prazan pogon, da se pobegne od samog sebe, da se umakne od odgovornosti“.¹⁰⁰ Na sceni su oba procesa u rađanju zla: i onaj u kome se odgovornost pojedinca prenosi na opšti plan i onaj u kome se lične frustracije i fantazije prikazuju kao opšti interes.

Nije izostao ni privid logičke podrške. Tvrdnja da čovek ne mora biti na dobitku kada narod dobija, a da nikako ne dobija kada narod gubi, suprotstavlja jednoznačne pozicije, koje se svode na zaključak da čovek po pravilu gubi, nezavisno od toga da li je narod na dobitku ili na gubitku. Budući da se zamagljena jednoznačnost predstavlja kao kontrapunkt, pogotovo u onom delu tvrdnje u kome se rezolutno isključuje pojedinačni dobitak u slučaju narodnog gubitka, sugeriše se da jedino u opkladi na narod ima nade da se bude na dobitku, jer ako narod izgubi – gubite svakako, a ako narod dobije, mada zbog čudi pobednika preti opasnost da ćete i tu ostati uskraćeni – svi izgledi da budete na dobitku nisu sasvim isključeni. Ličilo bi na izrugivanje sa paskalovskom opkladom, kada bismo na mesto boga postavili narod, a individualnu teskobu zamenili igranjem na kartu podaništva.

100 Jaspers, K., *Duhovna situacija vremena*, op. cit., str. 58 - 59.

Ćosićev stav ima još jednu dimenziju. Ona se tiče odnosa između vokabulara i zbilje, i pitanja u kojoj se meri funkcija jezika smatra sredstvom za otkrivanje sveta. Borba o kojoj govori Ćosić nije ma kakva borba, već tragična borba. Ipak, ovo je tek prvi nivo razumevanja. Spoznaja da je borba za istorijske ideale imala tragičan ishod ograničavala bi se na određeni skup istorijskih činjenica i na njihovo savremeno vrednovanje, ili na savremeni prikaz njihovog nekadašnjeg vrednovanja. Ali, kada se kaže „tragizam borenja“, kada se jezik mišljenja podredi zavodljivosti značenja koje se može izvesti iz samog instrumenta jezika, teži se značenju koje prekoračuje granice pojedinačnog i posebnog, i upućuje na nešto znatno obuhvatnije i uzvišenije od zle kobi, a pogotovo na nešto što je daleko, čak na suprotnoj strani, od prostog priznanja da za borbu nismo bili dorasli, da smo se u nju nepromišljeno upustili, ili da je ta borba iz nekog drugog razloga bila nepotrebna ili besmislena.

Da bi se to izrazilo bilo je potrebno posegnuti u gramatiku i leksičko blago. Na sceni je proces u kome izbor reči i struktura idioma imaju pretenziju da odrede suštinu i strukturu stvari. Bez ove pretenzije, ta bi se akcija mogla udomiti u ideji liberalnog društva, ideji da je sve dopušteno ako se svodi na reči i uveravanja, a ne na dela i silu, i ako u tim granicama „retorika“ ima primat nad „logikom“. Građani Rortijeve liberalne utopije su ljudi koji imaju smisla za kontingenciju jezika svog moralnog oslobođenja, svoje savesti i svoje zajednice. I Rorti, međutim, kome je Habermas zamerio da estetizuje sa metaforama i da je preokupiran funkcijom jezika koja otkriva svet, koji je zastupao tezu da se istina stvara a ne pronalazi i podsećao na Ničeovu definiciju istine kao mobilne vojske metafora, smatrao je da bi građani njegove liberalne utopije trebalo da budu „liberalni ironisti“, ljudi svesni relativne valjanosti svojih uverenja i spremni da istinitim nazovu sve što nastane kao rezultat neometane komunikacije, ma koje stanovište da pobedi u slobodnom i otvorenom suočavanju.¹⁰¹ Kod Ćosića, naprotiv, teško da se može naći bilo kakva osobina „liberalnog ironiste“, tj. onoga

101 Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, op. cit., str. 77 - 85.

ko pristaje na relativnu valjanost svojih uverenja i ko ima smisao za slučajnost svoje savesti, a naročito za slučajnost i diskurzivnu otvorenost egzistencije i vrednosti svoje zajednice. Zato iz njegove fraze o „tragizmu borenja“, uprkos tome što je i ona čedo funkcije jezika koji otkriva svet, izbija sumorna potreba za zatvorenim i neprobojnim značenjem, u kome nema ni traga od ironije, niti nagoveštaja relativnosti i divergencije.

Posebnu ulogu, pri tom, imaju način oblikovanja i upotrebe obe imenice. Pridev „tragičan“ nije bio dovoljan da obeleži karakter i ishod opšteg fenomena borbe. Pridev je nestalan, često suvišan, podleže poređenju i mahom se odnosi na pojedinačan slučaj ili zatvorenu grupu slučajeva. Neuporediva i neprolazna veličina naše borbe kod Ćosića je morala biti izražena rečju ubedljivijom od imenica kakve su „tragičnost“ ili „tragedija“. Spasonosni zahvat bilo je pretvaranje prideva u imenicu, bez obzira na malu jezičku rogotatnost proizvoda, ili, uzgred, baš radi efekta koji ta rogotatnost donosi. Tako smo dobili pojam kojim se obično označava stvaralački pravac, istorijska epoha ili filozofska kategorija. Kada je borba u pitanju, dakle, ona nije naprosto tragična, a uz nju ne idu tragičnost ili tragedija, već – tragizam! A kada je o borbi reč, zašto samo „borba“? Nije to jedna ili poneka borba koja ima svoje mesto u vremenu i prostoru. Radi se o ideji borbe, indukovanoj iz određenih iskustava, ali i iz onog nadiskustvenog, iz predanja o tim iskustvima i učenja o tim predanjima. Rešenje za ovakvo široko značenje nađeno je u glagolskoj imenici „borenje“, koja nosi generički potencijal i upućuje na kontinuirano pregalaštvo.

Tako su sažete i u duboku i neraskidivu uzročnu vezu stavljene sve naše borbe i sve naše tragedije, kao monada „tragizma borenja“, čija univerzalnost nije iskazana samo iznalaženjem izraza sastavljenog od dve ubojite imenice, nego i njihovim uzdizanjem u klasnu jedninu. Ujedno, sučeljavanje dve imenice, od kojih ona u nominativu daje bolnu i nadstvarnosnu dimenziju onoj u genitivu, dopušta transcenciju u kojoj se sve naše borbe prenose s one strane ili iznad njihovih banalnih pojedinačnih ishoda. „Tragizam“ je, ako

dobro shvatamo Ćosića, nešto potpuno različito od bezizlaznosti, smrti i poraza. U „tragizmu borenja“ zapravo i nema poraza, jer nas dobar deo toga što suvoparna istorija naziva porazom obogaćuje, sudbinski predodređuje, prosvetljuje i slavom ovenčava istog trena kada smo ga overili žigom nacionalne posebnosti. U „tragizmu borenja“ ne govori se ni o smrti, već samo o žrtvama podnetim za viziju kolektivnih aranžmana. Ćosić sam kaže da „taj tragizam nije i besmisao borenja za istorijske ideale“ i da je on u nacionalnoj istoriji osnovni „motiv i najviši duhovni i poetski izraz kako narodne epske poezije, tako i poezije i proze vrhunskih srpskih pisaca“. Zato „tragizam borenja“ podrazumeva posebno viđenje plemenitog cilja i uzvišenog stradanja. Uzvišenost bi mogla da potiče koliko iz samog antičkog pojma tragedije, iz porekla tragedije u fatalnoj izneverenosti i nepravdi, toliko i iz povezivanja tragedije sa istorijskim idealima, tj. idealima vezanim za njihovu socijalnu ukorenjenost, za prošlost i budućnost jednog naroda!

Kada je reč o sadržaju i obimu tih ideala, nije teško zaključiti da su u pitanju ideali palanačkog horizonta i bezlične egzistencije njihovog kolektivnog subjekta, nezavisno od toga da li se radi o etno-nacionalnoj svesti, nacionalnoj državi ili nacionalnoj kulturi.

Neko bi se mogao dosetiti da pred ovakvom kritikom potraži Ćosiću zaklon tamo gde bi se najmanje očekivalo – kod Radomira Konstantinovića. Nije li Konstantinović pisao da duh palanke onemogućava tragediju jer onemogućava punu egzistenciju, da je tragičnost preduslov egzistencije, da je odbijanje tragičnosti egzistencije prizivanje njene prividnosti, da duh palanke odbijajući iluziju odbija i tragediju? Ne znači li to da se u Ćosićevom insistiranju na svesti o „tragizmu borenja za istorijske ideale“ zapravo krije poziv na približavanje punoj egzistenciji, na bekstvo od duha palanke i njegove zatvorenosti?

Naravno, ne znači!

Ćosićevo pozivanje na svest o „tragizmu“ ne napušta čemernu vantragičnost duha palanke, iz više razloga. Konstantinović, s jedne

strane, duh tragedije nalazi u stvarnom otpadništvu, stvarno-delatnom odrodu od važeće norme i datog poretka, u sukobu dato-racionalnog sa ne-dato-racionalnim, u poricanju sveta. S druge strane, on tragediju vidi i kao put ka rađanju subjekta „iskušavanjem (i poricanjem) sveta u *samome subjektu*“. Tragedija poricanja sveta skopčana je sa moralnom teskobom, u kojoj i sam otpor svetu i sve nedoumice u vezi sa izborom podjednako afirmišu subjekt. Ovde se ne radi o opredeljenju između intuitivnog nivoa mišljenja koje tragediju pripisuje nerazrešivim sukobima dužnosti, i kritičkog mišljenja koje podrazumeva da u svakom konfliktu postoji dobar moralni izbor i, kako je to Kolakovski primetio, u suštini vodi komotnom i optimističkom zaključku da u našem svetu tragedija nije moguća.¹⁰² Po svemu sudeći, Ćosić pribegava neobičnoj kompilaciji, u kojoj je tragedija rezultat apriorno dobrog moralnog izbora, ako se u opkladi sav ulog stavlja na narod. I sama opklada time postaje prividna, jer je izbor puta u lavirintu deo normativne šeme sa vidno ucrtanim izlazom. Ćosić, drugim rečima, sve polaže na normativnu odanost u okviru kolektivističke svesti naroda i njegovih ideoloških putokaza, na dugoročne programe i planove, na afirmaciju kolektivnog identiteta, na „apsurdnog *horskog junaka*“ koji ovde nije glas razuma, već čistog predanja. Na taj način, i njegov decizivni pesimizam može se protumačiti kao peh komotnog optimiste koji se, kad je u pitanju istorija srpskog naroda, vajka nad zlehudim ishodom uvek valjanog moralnog izbora.

Zato je Ćosićev „tragizam“ puki *nomen* u kome je deformisani pojam tragedije izraz njene deformisane suštine. Kod njega su ideali proste političke pretenzije jednog etničkog kolektiviteta, a „tragizam“ nezasluženo neuspešan ishod nastojanja tog kolektiviteta da u istorijskom spletu događaja svoje ideale ostvari, ili da mu neke pretpostavljene idealne osobine budu priznate. Takav „tragizam“ proizlazi iz loše sreće u pohodu u koji se krenulo sa pozicija pseudo-dato-racionalnog i radi ostvarenja pseudo-dato-racionalnog, a ne iz dubokog sukoba sa njim, pa ne ni iz sukoba sa

102 Her, M., *Moralno mišljenje*, Beograd, 2005, str. 38 ff; Kolakovski, L., *Moji ispravni pogledi na sve*, „Danas“ od 23.01.2003.

datim poretkom nacionalnih vrednosti i ideala. Njegov „tragizam“ je, zapravo, oličenje onoga što Konstantinović naziva pokušajem „ispravke“ tragedije u pravcu neke tragedije koja bi i bila i ne bi bila tragična, u pravcu neke ne-tragične tragedije“, ili simulirane tragedije koja je izraz nastojanja da se i tragedija prevari, i da se sukob sa samim sobom („duha u duhu“) pretvori u sukob sa drugim. Čak i kada upućuje na osnovni zakon antičke tragedije – postojanje „granice koja se ne sme prekoračiti“ – i kada podseća na to da egzistencijalna drama srpskog naroda potiče upravo iz čestih prekoračivanja „granice koja se ne sme prekoračiti“, u takvom se govoru ne može prepoznati rušenje granica poretka okovanog umišljenim dato-racionalnim vrednostima vlastitog naroda, već, eventualno, samo prekoračenje granica prilike da se, u određenom trenutku i da ograničenim moćima, do dato-racionalnog dopre.

Daleko smo od pomisli da je život bez ideala, uključujući iluzije, uopšte moguć i da bi, kada bi i bio moguć, bio poželjan. Jedno su, međutim, ideali kao pokretačka snaga, kao izvor otpora dato-racionalnom poretku i njegovoj nužnosti, a nešto drugo ideali kao obaveza, kao formula legitimisanja pripadnosti i teret kanona veza-nih za državu i strukturu njene vlasti, za naciju i registar osobina koje joj se pripisuju.

Čitavu konstrukciju o idealima Ćosić zasniva na njihovoj vladavini. Kolektivistička svest srpskog naroda, piše on, proizvela je snagu „trajanja i opstajanja“, „duhovno jezgro sa snažnom težnjom za ličnom i nacionalnom slobodom, sa snagom i moralom žrtvovanja za slobodu, sa svešću o solidarnosti, pravdi i ravnopravnosti, sa sposobnošću za duhovnu trpeljivost“, sa svojstvima „univerzalnih humanističkih vrednosti“!¹⁰³ Predstava o svrsi uzima se kao stečena bit zbilje. Pred nama nije projekcija bivstvjućeg, već zasnivanje bivstvjućeg na nečemu što nije iz njegovog reda. Idealizovanje nacionalnih osobina potire sve druge ideale i predstavlja najočitiiji demanti poziva na „slobodu kulture“, na slobodu kritike i na ispoljavanje individualnih sposobnosti. Svako idealizovanje postojećeg

103 Ćosić, D., *Kako da „stvaramo sebe“*, op. cit., str. 12.

može samo da stvara nove zabrane osporavanja i da odvrati od stvaralačkih i moralnih aspiracija. Kasnije će Ćosić, kao da objavljuje rezultate nekog imaginarnog takmičenja, bez zazora presuditi da je srpski narod najdemokratskiji, najcivilizovaniji i najprosvetljeniji balkanski narod.¹⁰⁴ Otužni narcizam nepremostiva je prepreka diskurzivnom sadržaju slobode. Ono što preostaje kao „ideal“ moglo bi biti samo nerealno očekivanje da će ova nadmenost i umišljenost biti svugde priznata, a ono iz čega isijava „tragizam“ mogla bi biti samo prirodna uzaludnost takvog očekivanja. Do takvog „tragizma“ dopire jedino duh palanke. A tragedija do koje dopire duh palanke, kaže Konstantinović, je tragedija van-tragičnosti ili tragedija nestvarnosti, tragedija praznine do koje se stiže u ime „trezvenosti“, dok se u ime stvarnosti pronalazi proizvoljnost veštačkog života, ili života u prividu.¹⁰⁵ Svest o tragizmu borenja za istorijske ideale zato je teško razumeti drugačije nego kao zametanje tragova o ludosti ideala, zataškavanje uzroka poraza, opravdavanje promašaja i odbijanje suočavanja sa tragedijom. Obogaćeni duh palanke, oličeni u Ćosićevom stavu o slobodi, podrazumeva apologiju života u prividu.

Verovanje u uzvišenost takvih ideala i uzvišenost tragizma proisteklog iz nesrazmere između ciljeva i rezultata borbe, varirano je još od XIX veka u krilatici da Srbi u miru gube ono što su u ratu osvojili.¹⁰⁶ To verovanje ne možemo shvatiti kao težnju ka demistifikaciji „istorijskih ideala“, već kao uzdizanje njihovog značenja do nivoa misterije, kojoj se podaje bez ostatka, a to podavanje predstavlja kao potpuno saznanje. Na taj način, „samoosveščivanje“ prestaje da bude saznanje, jer pribranost, refleksija i kritičnost, u modusu ovakvog „samoosveščivanja“, ustupaju mesto „tragizmu“, „borenju“ i „idealima“, tj. nadržacionalnim ili iracionalnim fenomenima, kakvi su sudbina, nesreća, žrtvovanje, srčanost, vera ili čast. Ne mali broj primalaca ovakve poruke može zaključiti da tim verovanjem ne bi

104 Ćosić, D., *Piščevi zapisi 1999 - 2000 - Vreme zmija*, Beograd, 2009, str. 211.

105 Konstantinović, R., *op. cit.*, str. 269 ff.

106 Milosavljević, O., *U tradiciji nacionalizma - ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama“ i „drugima“*, *op. cit.*, str. 84 - 85.

bila izrečena samo pokuda nesposobnosti da se ratom stečeno u miru sačuva, nego bi, u isti mah, bila izražena, ako ne baš pohvala sposobnosti, a ono bar prećutna saglasnost sa sposobnošću da se ratom i osvaja i stiče. Shvatiće je, dakle, tako da ne treba menjati ili usavršiti način sticanja, već samo načine političke zaštite svega onoga što je na takav način stečeno. I sam odnos pojmova u frazi „tragizam borenja“ podrazumeva tragediju kao ishod obračuna, kao vrhunac nedaće invazivnog pregnuća, a ne samo kao prelomnu tačku dubokog nesporazuma, ili nepomirljive neusklađenosti shvaćanja i verovanja.

I upravo na ovom mestu čitalac se nalazi pred izborom da li će povezivanje „tragizma borenja“ sa Hegelovom filozofijom pripisati autorovoj površnosti, ili nameri da se temeljnije osloni na Hegelovu filozofiju istorije i njegovo učenje o razvijanju pojma slobode. Za one koji sumnjaju u Čosićevu naučnu akribiju i metodičnost, na raspolaganju je i srednje rešenje: da sve naprosto označe kao intelektualnu intuiciju, kao mešavinu politike i imaginacije, imaginacije prema kojoj se on, kako neki primećuju, ne odnosi kao prema fikciji, nego kao prema „novoj realnosti na koju želi aktivno da utiče“.¹⁰⁷

Za Hegela je suština individualne slobode negativitet, koji se u apsolutnom vidu iskazuje kao ništavilo i smrt. Ne samo na pojedinačnom, nego i na opštem planu. Sloboda se ostvaruje kao istorija. Istovremeno, istorija se ostvaruje kao sloboda, kao negacija datog, negacija u kojoj rat čuva zdravlje naroda, a smrt u ratovima postaje rasad napretka. I u ranim i u kasnim predavanjima o prirodnom pravu i državi, i u svojoj filozofiji prava, Hegel govori o običajnosnom momentu rata, koji nema svoj razlog u nečemu što ne treba da bude, već je izraz suzbijanja slabosti prolaznih dobara i momenat u kome idealitet posebnog dobija svoje pravo i postaje stvarnost, jer država ratom spasava moralno zdravlje naroda, kao što kretanje vetrova čuva more od truleži. Iz Hegeovih predavanja,

107 Milosavljević, O., *Činjenice i tumačenja - dva razgovora sa Latinkom Perović*, op. cit., str. 193, 199.

održanih u zimskom semestru 1818/1819 godine, Homajer, na primer, izvodi jasne zaključke o tome da bi večni mir dao prevagu građanskom odnosu i posebnim interesima, zbog čega su ratovi, zato što održavaju svežinu života i potiru posebne interese, nužna poluga u celini običajnosti.¹⁰⁸

Oslanjajući se na isti uzor, kasnije je nemački teoretičar prava i politike, Karl Šmit, rat pokušavao da pravda na drugačiji način – razlozima koji nemaju normativni, već samo egzistencijalni smisao. Rat se ne može obrazložiti, smatrao je, ni etičkim ni pravnim normama. Za njega nema ni „čisto“ religijskog ili „čisto“ ekonomskog opravdanja, jer se iz specifičnih suprotnosti tih područja ljudskog života ne može izvesti za politiku i državu nužno grupisanje na prijatelja i neprijatelja. Rat se može opravdati samo iz „bistvovanju primerenog potvrđivanja vlastitog oblika egzistencije u odnosu na isto tako bistvovanju primereno poricanje tog oblika“. Zato, ako zaista postoje neprijatelji u bistvovanju primerenom značenju, tada postoji smisao, ali samo politički smisao, da se oni ratom fizički suzbiju. Šmit spremno priznaje da na njegovu postavku malu senku baca mogućnost da se religijske, moralne i druge suprotnosti uzdignu do političkih suprotnosti i da izazovu odlučujuće borbeno grupisanje na prijatelja i neprijatelja. Štaviše, ako je dovoljno snažna da ljude efektivno grupiše na prijatelje i neprijatelje, dodaje on, svaka se religijska, moralna, ekonomska, etnička ili neka druga suprotnost pretvara u političku suprotnost koja je nužna, jer narod koji politički egzistira jednostavno ne može odustati od toga da sopstvenim određenjem, prema sopstvenoj proceni opasnosti, razlikuje prijatelja od neprijatelja.¹⁰⁹ U ovom *idem per idem* argumentu, nepriličnom ozbiljnoj teoriji, priznavanje neizbežnosti potrebe da se stvaraju neprijatelji, nezavisno od toga da li ćemo ih proizvoditi iz čistog oblika zaštite „bistvovanju primerenog potvrđivanja vlas-

108 *Prirodno pravo i državno pravo prema predavanju profesora Hegela*, u zb. „Pravni i politički spisi“, Beograd, 1981, str. 295 ff. Isto Hegel u *Predavanjima iz 1803/4 i 1805/6*, u *Sistemu morala i Prirodnom pravu* (1802). O ovome više: Kojève, A., *Kako čitati Hegela*, Sarajevo, 1990, str. 533 ff.

109 Šmit, K., *Pojam političkoga*, u zb. „Norma i odluka - Karl Šmit i njegovi kritičari“, Beograd, 2001, str. 24 ff.

titog oblika egzistencije“, ili ćemo ih izvoditi posredno iz mitske svesti o ugroženosti tog istog zamišljenog „bistvovanju primerenog potvrđivanja vlastitog oblika egzistencije“, vodi najširem mogućem pravdanju rata kao sredstva za postizanje istorijskih ideala.

Poimanje države kao organizovanog političkog jedinstva koje za sebe donosi odluku o tome ko je prijatelj a ko neprijatelj, nije ništa drugo do razvijanje Hegelove ideje o državi kao objektivnom duhu u kome će individua imati objektivitet, istinu i običajnost samo ukoliko je član takve zajednice i ukoliko je država, u odnosu na privatnu dobrobit, porodicu i građansko društvo te jedinice, njena imanentna svrha.¹¹⁰ Kasnije je, oslanjajući se na Hegela, Aleksandar Kožev pokušao da definiše državu kao društvo „prijatelja“ koje svakog drugog smatra „neprijateljem“, a između sebe priznaje grupu „rukovodilaca“ koja se jasno izdvaja i njim vlada. Ovakav odnos, lišen svake neutralnosti i svakog relevantnog antagonizma, podrazumeva otužnu fikciju o pozitivnoj sinhronizovanosti političkih i etičkih, čak i određenih emotivnih sadržaja.¹¹¹

Kada se sudbina naroda vidi kao ukleti brod koji pronosi slavu poraza, kulturi se ne može doprinositi drugačije osim kao žudnji za nacionalnom čašću, koja ne preza od zatvaranja, kao što ne preza ni od retorizije, potrage za izrodima i poslušnosti zasnovane na mirenju sa kultom predvodnika. Iz takvog nacionalnog fanatizma rađaju se mitovi o slavnoj prošlosti, nacionalnom duhu, vekovnom neprijatelju, spasonosnoj slozi, pravdoljubivosti i junaštvu, mitovi pomoću kojih se mogu bodriti posustali, ali se podjednako može i opravdavati olako pristajanje na agresivnost, neslobodu i neznanje, na nemar i poraze, na prihvatanje svih sredstava borbe, na glorifikaciju samobitnosti etnosa i na veličanje pripadanja etno-naciji, tog najnižeg stepena individualnog identiteta, kao reprezentativnog standarda.

110 Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 257, ff, Sarajevo, 1989, str. 370 ff.

111 Kožev, A., *Fenomenologija prava*, Beograd, 1984, str. 149 ff; o ovome Beljanski, S., *Domašaj fenomenologije prava - Eksperiment Koževa*, u zb. „Poetika prava - politika filozofije“, Novi Sad, 1999, str. 95.

Umesto da završe kao primeri loše politike, ovakvi stavovi se i danas koriste kao njeno osnovno oruđe. Zato je Ćosićevo „napredovanje u slobodi“ samo uzgredni i suvišni putokaz koji zaista ostaje „pored“ iskazivanja centralne vrednosti: svesti o „tragizmu borenja“ za istorijske ideale. Tako, em imate ideale, em je vaša borba za te ideale tragična, tj. pravična ali uvek neuspešna ili skopčana sa ogromnim žrtvama, em ćete biti slobodni samo ako ste tih ideala i „tragizma borenja“ za njih svesni, a ne ako ih, zahvaljujući toj svesti, prilagodite ili odbacite! Ovde nema drugoga i drugih, osim kao nečega što je s one, neprijateljske strane „borenja“, i što je „tragizam borenja“ skrivilo. Ako kojim slučajem u tome ima i našeg udela, „samoosvešćivanje“ će nam pomoći da svoj propust racionalizujemo i pretvorimo u prednost. Ako su to skrivili drugi, „samoosvešćivanje“ je tu da njihov greh iracionalizujemo i pretvorimo ga u topos neprijateljstva. Bilo da smo vinovnici mi sami, ili da su to drugi, iz Ćosićevih postavki moglo bi da sledi da uzrok nestaje pred sjajem istorijskih ideala, kao trajnog cilja pred kojim nas ne sme pokolebati nikakav usputni pad, a naročito ne „tragistički“ ishod. Pred istorijskim idealima možemo ostati i sami i unesrećeni i odbačeni, ali i takvi sebi dovoljni, samosvesni i ponosni. Naš moral će, ako posle svega ikakvog morala uopšte ima, postati potpuno introspektivan.

Istini za volju, ima kod Ćosića i ukazivanja na to da prožimanje kulture srpskog naroda sa kulturama nacija sa kojima živi izmešan nalaže da njegova kultura nikako ne bi trebalo da bude „isključiva, zatvorena, nacionalistička“. O dekorativnom karakteru ovog zalaganja govori, međutim, njegova ocena da je „možda najnesrećnija osobenost srpske nacionalne kulture njena sadržajna, vremenska i prostorna nejedinstvenost“.¹¹² Monolitnost u sve tri dimenzije može da vodi samo učaurenosti, a nikako oslobađanju od isključivosti, zatvorenosti i nacionalizma.

U predgovoru knjizi *Stvarno i moguće*, koja je 1983. godine naišla na partijsku osudu zbog „propagiranja ideje o tragičnoj sudbini

112 Ćosić, D., *Kako da „stvaramo sebe“*, op. cit. str. 9.

srpskog naroda u novoj Jugoslaviji“, Zoran Gavrilović je, kao da je predvideo buduću osudu i pokušao da sebi izgradi malu odstupnicu, ukazao na moralizatorski i romantičarski karakter Ćosićeve vizije o kontinuitetu, zrelosti i tragičnosti. Brzopleto je, međutim, zaključio da se ova primedba povlači pred piščevom postavkom o dužnosti srpskog naroda da sagleda i imenuje identitet u „vrednosti svog kolektivnog bića u njegovom istorijskom bivstvovanju“. Traženjem identiteta u kolektivnom biću, zapravo se samo potvrđuju obazrive primedbe o moralizatorstvu i romantizmu, a ponajpre se potvrđuje konstatacija samog Ćosića da su ukidanje dugoročnih kolektivnih programa i planova, i potpuno odbacivanje morala žrtvovanja za zajednicu i budućnost, možda najdalekosežniji porazi današnje generacije.

U Ćosićevoj postavci mogu se naći i tragovi Fihteove poletne didaktike, zasnovane na veri u ujedinjavanje, usavršavanje i veliki zadatak preuzimanja onostrane misije na putu da se domaši večnost. Iz Ćosićevih pouka, s jedne strane, izbija egzaltacija volje koja bi sa svojim čvrstim planom trebalo da „hrabro i hladno lebdi nad ruševinama svemira“¹¹³ dok, s druge strane, izviruje i onaj dekadentni doživljaj vremena,¹¹⁴ onaj tračak uzvišenog pesimizma koji, pred slutnjom katastrofičnog ishoda, priziva svest o „tragizmu borenja“ da se, kao kakav natprirodni spasilac, umeša u ovaj zemaljski metež i sačuva naš identitet.

Na taj način se istorija, kao napredovanje svesti o slobodi, lišava ne samo slobode, nego i napredovanja. Ona, zapravo, prestaje da bude dokazivanje i razumevanje nekog proteklog zbivanja i razumevanje stvarnosti na osnovu razumevanja tog zbivanja, i pretvara se u dogmu. Kroz nju nastaje, kako je to povodom sindroma „vekovne bitke“ primetio Ivan Čolović, priča o vanvremenom događaju, čiji je glavni akter „vanvremeni lik Srpskog Naroda, koji više nema istorijsku dimenziju, nego je dobijen spajanjem predaka i potomaka u neku vrstu večnog nacionalnog subjekta“.¹¹⁵ I ne samo to!

113 Fihte, J. G., *op. cit.*, str. 155 - 170.

114 Sydow, E. v., *op. cit.*, str. 88 ff.

115 Čolović, I., *op. cit.*, str. 50 - 51.

Zadovoljavajući se statičnim mitskim i programskim značenjem, ovakva istorija simboličkih „moralnih prizora“ ukida unutrašnji spoznajni element slobode u ime spoljašnjih nacionalno-socijalnih obeležja, čime ukida i slobodu samu. Time ona ukida i bilo kakvo napredovanje svesti o vlastitom biću, o smislu istorije i o promenama i položaju čoveka u društvu i svetu. Tako smo ostali i bez istorije i bez slobode. Preostala nam je još samo lozinka pomoću koje se otvara kapija pred bespućem istorijskih ideala.

Pod senkom istorijske žrtve

Marko Ristić je sušta suprotnost Dobrici Ćosiću. Kako u pogledu obrazovanja i literarnog izraza, tako i u odnosu na političke ambicije i nacionalna osećanja. Ipak, postoji mala dodirna tačka: obojica su u kulturu uneli dogmat o istorijskom smislu žrtve, prvi za ideološke, drugi za nacionalne ciljeve. Zato Ćosić i kaže za Ristića da je on prvi ubedljivi srpski anacionalnist koga je upoznao i od koga je dosta naučio.¹¹⁶

U *Radu* Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti za 1954. godinu Marko Ristić objavio je ogled *Tri mrtva pesnika*, dugi posmrtni marš za tri svoja nekadašnja prijatelja: Miloša Crnjanskog, Rastka Petrovića i Pola Elijara.¹¹⁷ Ne u njihovu počast, već radi njihovog anatemisanja. Bez značaja je to što je Crnjanski još bio živ. Daleko važnije za ovakvu vrstu političkog opêla i estetičkog i etičkog proskribovanja bilo je to što je izvor Elijarovog nadahnuća, zbog koga ga je Ristić i uvrstio u ovaj *index lubrorum*, već godinu dana bio mrtav!

O Ristićevom ogledu više se pričalo nego pisalo. U početku bilo je to zbog političkog autoriteta autora, a kasnije, po svemu sudeći, iz nastojanja da se autoru ne naruši zaslužena reputacija moderniste,

116 Ćosić, D., *Srpsko pitanje*, Beograd, 2003, str. 98 - 99.

117 Ristić, M., *Tri mrtva pesnika*, Rad JAZU, Zagreb, 1954, knj. 301.



ubedenog levičara, atipičnog revolucionara, čudaka u redovima odanih, otpornog na izazove vlasti i privilegija. I ovde je Ristićev ogled izabran za primer uz dosta dvoumljenja. Prevagnula je upravo upečatljivost pomenutih osobina, upadljiva protivrečnost između Ristićeve individualnosti i njegovog gotovo linearnog priklanjanja doktrini o kolektivnoj obavezi na razumevanje i praktikovanje istorijske žrtve, a ponajviše činjenica da je njegov stav bio deo tadašnjih vladajućih uverenja, kojima je, strogošću i talentom, davao novu snagu i produžavao vek.

Svom ogledu, prepunom književnih ocena, Ristić odriče karakter književne rasprave ili studije. Iako vrvi od opisa ličnih doživljaja i susreta, iako je u njemu toliko izvoda iz sasvim intimnih pisama, ne svrstava ga ni u uspomene. „Njihova književna dela nisam analizirao... ovo što pišem nije književna rasprava, ni studija... nisu to ni uspomene – tvrdi autor – nego varijacije“. Pozivajući se na Krležu dodaje: „samo neke varijacije na nekoliko tema, asocijacije uz nekoliko neistaknutih teza“. Iza žanrovskog bagatelistanja kao da se nadvila senka dodatne osude ličnosti koje su „varijacijama“ predmet.

Čak i površno čitanje, međutim, upućuje na zaključak da je u pitanju književna rasprava sa ideološkom tezom, koja ima za cilj da dokaže da su ovi pesnici izgubili sposobnost da stvaraju pre nego što su skrenuli na ideološke stranputice, ili da su ideološkom stranputicom pošli baš zbog toga što su kao stvaraoci presahnuli. Tačnije, da su pesnike u njima ubile pogrešne ideje.

Ogled je napisan nadahnuto i sa izrazitim literarnim darom. Mnoge Ristićeve književne ocene pronicljive su, znalačke i snažne. Takva je i njegova razumljiva indignacija pred zaslepljenošću Crnjanskog fašizmom, a Elijara staljinizmom.

Ali kako stvar stoji sa Rastkom Petrovićem? Čime je on, koji se nije upuštao u politiku, niti je patio od sličnih ludosti ili zabluda, zaslužio isto moralno smaknuće?

Ristić i Petrović bili su dugo književni znanci i prijatelji. Toliko da je Marko nazivao Rastka svojim velikim drugom iz mladosti, a Rastko u pismu iz SAD u oktobru 1936. godine, koje je, kao i obično, upućivao ne samo Marku, nego i njegovoj supruzi Ševi, priznao da mu tamo, kao vazduh, kao „nekoliko stotina najstrastvenijih dana mladosti“, nedostaju razgovori sa njim, poput onog koji je jednom, pokraj Ševe koja je spavala, trajao na putu od Dubrovnika do Kraljeva. Već mu je tada priznao da je „sam i pust, uzaludan i nepotreban“, i da mu, uz tužno saznanje da u životu nije imao mnogo više od melodramatičnog dekora i da, takav kakav je, i nije mogao naći neki bolji put, preostaje „kao retka, kao možda jedina, skupocenost“ nada da će se sa njim i sa ostalim svojim prijateljima opet sretati i govoriti.

Centralna tačka Ristićeovog martirija za Rastka Petrovića je poslednje pismo koje mu je Rastko poslao iz Vašingtona 1. maja 1945. godine. Radi se o pismu prijatelja – prijatelju, pisca – piscu. Ali, u isto vreme, i o pismu nesigurnog – sigurnom, bespomoćnog i razvlašćenog – moćnom i na vlasti. Posle promena u Beogradu, Rastko je ostao bez posla u diplomatiji, bio je lošeg zdravlja, neodlučan da li da poslušava savet novog ambasadora Simića i da se, uprkos tome što još ništa nisu „prečistili“, vrati, ili kako je on pisao, da „pođe“. Ima u tom pismu i ličnog jada, i prisnosti, i nesigurnosti, čak i predosećaja da mu, možda, neće ni biti uzvraćeno, jer na jednom mestu, posle niza pitanja, kaže: „To ćeš mi sve reći ako mi budeš uopšte odgovarao“!

Bojazan je bila opravdana. Ristić, koga je pismo zateklo u Parizu kada je u avgustu 1945. godine došao da preuzme ambadorsko mesto, nije mu odgovorio. Tek u ovom ogledu, napisanom nekoliko godina posle Rastkove smrti, Ristić kaže: „Neka ti, Rastko, to bude moj odgovor. Takav on ne može nikada da stigne prekasno. Nismo u pitanju ti i ja.“

Nego ko je u pitanju? I zašto pravog odgovora nije bilo?

I Crnjanski i Elijar na ružan način upetljali su se u politiku. Kada

se o njima dvojici radi, ima mesta ponovo se upitati za razloge privrženosti obrazovanih i darovitih ljudi pokretima u čijim programima nije teško bilo uočiti zlo? Stranputica idealizma? Ekstravagancija? Naprosto glupost? I može li takvima što-šta biti oprošteno samo zbog toga što, kako primećuje Selindžer, osim umetnosti, „iskazuju i nešto upadljivo Naopako u svojoj ličnosti: neku izrazito naglašenu karakternu ili socijalnu falinku, neku u osnovi romantičnu boljku ili maniju - neizmernu egocentričnost, bračno neverstvo, totalnu gluvoću ili slepilo... težnju ka razvratu ili rodoskvrnuću velikog stila...“ (*Simor - uvod*)?

U osvrtu na ogled Hane Arent o suđenju Ajhmanu, Laš Svensen kaže da je Ajhman u velikoj meri bio u pravu kada je sebe opisivao kao idealistu, mada, dodaje, on nije bio samo idealista, nego je bio i plitkouman: „Idealistička je neograničena poslušnost u odnosu na firerova naređenja, dok je odsustvo prosuđivanja da li je pogrešno istrebljivati Jevreje, plitkoumno“.¹¹⁸ U oba aspekta, i psihološkom i sociološkom, Svensen donekle greši. *Takav* idealista *jeste* plitkouman. Naglašavamo *takav*, jer govorimo o intencionalnom, a ne o instrumentalnom idealizmu. Svaki idealist veruje u ispravnost svojih ciljeva. Intencionalni idealist, međutim, veruje i u ostvarivost tih ciljeva i u direktnu zavisnost te ostvarivosti od doslednog i bes-pogovornog ispunjavanja zadataka koji mu se postavljaju ili koje on postavlja i sebi i drugima. Njegov idealizam je transcendencija prve instance, on je površan, inertan ili impulsivan, lišen refleksije i sumnje. Neograničena poslušnost, međutim, sama po sebi nije niti može biti sadržaj ma kakvog ideala. Ona je samo posledica ili psihološka predispozicija nekritičkog prihvatanja idealističkog programa. Plitkoumnost Ajhmanovog intencionalnog idealizma bila je u tome što je, bez pronicanja, ili bez dovoljne sposobnosti za pronicanje u eksplicitno zlo zadatka, prihvatio firerov pakleni program kao savršen i ostvariv, a svoju bezgraničnu poslušnost, kao i poslušnost onih oko sebe, video kao jedan od uslova te ostvarivosti. Između takvog idealizma i plitkoumnosti ima samo asperacije, a ne alternacije.

118 Svensen, L., *op. cit.*, str. 148.

Da li je isti pristup pristojno primeniti na Crnjanskog i Elijara? I ne samo na njih? Dakako, nije moguće izjednačiti poziciju neposrednog izvršioca programa sa pozicijom političkog propagatora u vreme dok posledica programa još nema ili se za njih ne zna. Postoje ideali koji propovedaju neskriveno zlo. Postoje ideali čiji je sadržaj prihvatljiv, ali dostižan samo uz činjenje zla. Onaj ko nije u stanju da prepozna očigledno zlo, plitkouman je ili izvitoperen. Onaj ko nije u stanju da ideale shvati samo kao putokaz, a nedopuštenosti ili nemoralnost sredstva na putu ka njima kao razlog da se menjaju ili cilj ili put, može biti isto to, ali može biti i razuzdani pristalica i kolerični propagator. U svakom slučaju, i Crnjanski i Elijar bili su u jednom razdoblju akteri plitkoumnog idealizma, bilo iz ubeđenja, bilo zbog ekstravagancije, temperamenta i želje da dominiraju i razlikuju se, bilo iz potrebe da se uključe u politiku i da postanu propovednici. I to, kako je povodom Ezre Paunda rekao Bukovski, loši propovednici koji su se odlučili da jure za stvarima umesto da brane svoju teritoriju, čuvaju svoju individualnost i ostanu samo literarna „čudovišta“. Prevideli su jednostavnu činjenicu da je okosnica pokreta u kome su našli izgleda za socijalizovanje svog nagona ka stranputici, bilo gušenje svakog izdvajanja, razlikovanja i skretanja sa puta.

Sa Rastkom stvar stoji drugačije. Ristić je znao da se Rastko nije uplitaio u politiku, da je čak bio analfabeta u oblasti politike, da i nije bio upućen o čemu se radi kada je za vreme rata, u SAD, kako Ristić kaže, „izgleda, pao pod uticaj kraljevsko-četničkog ambasadora Konstantina Fotića“. Znao je Ristić da je Rastko 1947. godine na ulici plakao govoreći o našoj zemlji, za koju je mislio da ga je odbacila i da ga u njoj više niko od njegovih prijatelja iz Beograda ne voli. Znao je i pisao da „jadni, nesrećni veliki Rastko, nije izdao“, da nikada nije, „u moralnopolitičkom pogledu, samog sebe sa tako degradantnom nedoslednošću demantovao“, kao što su to učinili Crnjanski i Elijar. Znao je i to da je Rastko 1949. godine umro u teškoj nostalgiji za Beogradom i domom, da je, kako je to Ristić napisao kao da sebi ostavlja mali manevarski prostor, umro „ne doduše kao naš politički neprijatelj, ali ipak kao emigrant“!¹¹⁹

119 Tridesetak godina kasnije, za vreme prestrojavanja u SSSR, sekretar organizacije

Zbog ovog „ipak“, i još ponečeg, Ristić je odlučio da devet godina posle pisma na koje nije odgovorio i pet godina posle Rastkove smrti, objasni kakav je udeo politike u smrti poezije i kakav je udeo politike u smrti prijateljstva. A, evo, kakav!

S neskrivenim ogorčenjem Ristić primećuje da u Rastkovom pismu nema „jedna jedina nesebična misao na stradanje i slavu i uskrснуće čitavog jednog naroda, na svoju tek oslobođenu zemlju, na lepotu dobrovoljne žrtve u borbi za to oslobođenje, na veličinu i istorijski smisao te borbe, na budućnost koja ne bi bila samo njegova“. Na pitanje kako to da nije prešao preko svojih političkih strogosti i u teškom času prijatelju pružio ruku, pitanje za koje s pravom kaže da bi mu se moglo postaviti, pa ga sebi postavlja sam, Ristić odgovara da „politika ne zna za suzu“, i da „pred surovošću i veličinom borbe koja se vodila za slobodu i za sreću svih, humanost, humanost a ne politika, zahteva surovost za sudbinu jednog pojedinca, kad on, savijen oko samog sebe... strahuje samo za svoju sopstvenu slobodu“. Pokušaj da moralizuje svoj doktrinarni politički sud, potkrepljuje još jednim uopštavanjem: „Obmanutog, slabog, tuđeg čoveka odneo je nemilosrdni vetar istorije“!

Ristićev stav zasniva se na utopijskoj formuli dogme. Ta formula vuče korene još od Platona, a po nekima i od njegovog mlađeg savremenika Likofrona, koji je smatrao da je zakon ugovor pomoću koga ljudi jedni druge uveravaju u pravdu. Tek je Platon razradio tezu, uz njeno ulepšavanje idejama istine i dobra, da kralj mora biti filozof, jer je jedino on u stanju da čuva zakone i zadatke države. Zadaci su priča ili mit. Uveravanje u takvu priču, međutim, da bi urodilo plodom ne libi se metoda u kojima nema ni težnje ka istini, a ni mnogo dobra ili pravde. Tako, u krajnjoj liniji, zakoni postaju

moskovskih pisaca, Feliks Kuznjecov, ocenio je da u prvoj biografiji Nabokova koja se pojavila u jednom sovjetskom časopisu nije bilo dovoljno reći da je pisac zajedno sa porodicom emigrirao iz Rusije, nego je trebalo navesti da je „otišao u tuđu zemlju, ne prihvatajući Lenjina, revoluciju i sovjetsku vlast“ (nav. prema članku A. Novačića *Intelektualci iz bunkera i opozicija*, NIN, 12.07.1987.). Ristićev stav samo je naizgled blaži. Naizgled zbog toga što je, očito, smatrao da je i sama emigracija dovoljna ljaga, kao što je neoprostiv greh i neizjašnjavanje o lepoti dobrovoljne žrtve u borbi za oslobođenje, i o veličini i istorijskom smislu te borbe.

bliski programu jednog od junaka Roberta Muzila koji misli da se život u državi može odvijati prema velikim osećanjima i idejama, prema filozofijama i romanima, mada bi tada, kako primećuje drugi njegov junak, lepota bila bezobzirniji i svirepiji prevrat od bilo koje političke revolucije, budući da u poetskim delima, izvučemo li iz njih smisao, ostaje poricanje svih važećih pravila, načela i propisa društva koje ova pesnička dela voli (*Čovek bez osobina*). Pogotovo je Ristić ovo trebalo da zna, jer je njegov politički i literarni put, sve do pobede, upravo bio poricanje važećeg poretka. Revolucionar koji od drugih zahteva da se slepo povinuju dužnostima etablirane i podržavljene ideologije, obično zaboravlja da je svoj uspeh izgradio na pobuni.

Rastko u pismu, odista, govori o svojim osećanjima i tegobama. Nikakvog ogrešenja o istinu u Ristićenoj interpretaciji ne bi bilo da Rastko piše samo o tome. Ali on ne piše samo o tome! On piše tek nekoliko časova nakon vesti da su i Hitler i Musolini mrtvi, i primećuje da sloboda nosi gorčinu svoje vezanosti za par prostih sudbina i za teret nasleđa čitavih naraštaja kojima je, skupa sa njim samim, zbog takvih pojava u istoriji život „deformiran, bio i ostaće zauvek“. On sasvim pesnički podseća kako je, poput jednog šala koji mu je poklonila Ševa, a on ga u nekom bioskopu izgubio, gubio parče po parče i svoju prošlost. I pita Marka za druge pisce i da li je u vezi sa Krležom. Pita ga i da li piše: „mislim književnost i sve što nije zvaničan akt“. Najzad, kaže da je pre dve godine čitao svoje stihove na komemoraciji spaljivanja knjiga, pred nekoliko hiljada ljudi u Njujorku. Nije, dakle, Rastko pisao samo o sebi. Ali, šta i da jeste?

Sam Ristić je drugom prilikom primetio da poeziju ugrožavaju interesi i zahtevnost, mnogo više nego što je ugrožava ravnodušnost.¹²⁰ Međutim, njegovo zalaganje protiv „tendencije u književnosti“, za uvažavanje potrebe „dijalektizacije realizma, dijalektičke negacije, tojest prevazilaženja crno-belih šablona takozvane ‘socijalne literature’“,¹²¹ još uvek je daleko od onoga što je Rorti, pozivajući

120 Ristić, M., *Za svest*, Beograd, 1977, str. 42 - 44.

121 Ristić, M., *Dnevnik Predgovora za nekoliko nenapisanih romana*, „Istorija i poezija“, Beograd, 1962, str. 139.



se na Djuijev stav da je umetnost uvek moralnija od pouka o umetnosti, nazvao „poetizovana kultura“, kao što je daleko i od onog vida društvene uloge poezije, koji je T. S. Eliot nalazio u strukturi, ritmu, melodiji i idiomu jednog jezika, i smatrao znatno važnijim od didaktičkih pretenzija.¹²² Ne smemo zaboraviti na Ristićevo shvatanje da se uloga poezije sastoji u socijalnoj celishodnosti, a ova u naoružavanju svesti snagom da stvarnost shvati ispravno, tj. dijalektički, i da se orijentiše ispravno, tj. marksistički.¹²³

Ako se takvi zahtevi postavljaju poeziji, zar je neobično to što se u svakodnevnom odnosima povezanim sa politikom, sa manihejskom isključivošću realnom čoveku pretpostavlja imaginarni „poželjni“ čovek i od realnog čoveka iziskuje „idealna“ ideološka odanost? Realni čovek predstavlja mnogo veću vrednost od „poželjnog“ čoveka, pisao je Niče, jer su sve „poželjnosti“ u odnosu na čoveka samo apsurdna i opasna zastranjivanja pomoću kojih jedan soj ljudi nameće svima drugima uslove samoodržanja i napretka, stvarajući tako od ideala, kao „otrovnog dima nad stvarnošću“, silu koja kleveće čoveka i umanjuje mu snagu.¹²⁴

Ristić je u pravu kada primećuje da je Elijaru, pošto je umro uveliko posle Rajkovog procesa, moglo i moralo biti poznato „da ima zločina i apsurdna, da ima čudovišnih zastranjivanja i pomračenja logike i morala, koje pesnik ne može, koje pesnik nikada i nigde ne sme da shvati kao sredstva koja su opravdana ciljem“. Osvrćući se na opasku Crnjanskog iz 1924. godine da je život „blagost“, Ristić 1935. godine, nakon što je Crnjanski postao fašist, kaže i za njega i za sebe da više nemaju ni sposobnosti ni prava da osete blagost života, jer se nešto prelomilo u istoriji, „istorija se prolomila, provallila u naše subjektivne živote, i ljudi su izgubili, u tom prolomu zločina s jedne i svesti s druge strane, moć i pravo da sklone glavu u stranu, i da se, po strani istorije, i kao da je nema, da se 'izvan

122 Rorty, R., *ibid.*, str. 85; Eliot, T. S., *Društvena uloga poezije*, u zb. „Izabrani tekstovi“, op. cit., str. 190 ff.

123 Ristić, M., *Moralni i socijalni smisao poezije*, „Danas“, 1934, br. 1 i 2; takođe, u zborniku „Srpska književna kritika“, knj. 24, Novi Sad - Beograd, 1987, str. 167 - 213.

124 Niče, F., *Volja za moć*, op. cit., str. 236 - 237.

vremena' opuste blagosti, slučajju, nemaru, onome što tvorca Lafkadija naziva 'disponibilitetom', da se utope u kontemplaciju „lakah belih oblaka svejednosti, slatke besciljnosti i milog besmisla svega“. ¹²⁵ I tu je u pravu.

Previđa, međutim, da istim argumentima proziva vlastitu isključivost, sopstvena zastranjenja i pomračenja, svoj surovi politički intencionalizam u kome se, takođe, sredstva opravdavaju ciljem, odriče ljudska osobenost, a ideološko misionarstvo postavlja kao kolektivni imperativ. On, toliko osoben, smetnuo je s uma da je priznavanje ljudske osobenosti jedan od načina odbrane od zla. ¹²⁶ Takvo rasuđivanje ume da bude slepo za činjenice. Zato Ristić, jedan od prvih nosilaca diplomatske karijere zaslužene na lojalnosti (na kojoj, istini za volju, nije kasnije sticao politički ili bilo kakav drugi kapital), bez zazora optužuje za takvu karijeru i Crnjanskog i Petrovića, diplomatske činovnike nižeg ranga, rugajući se njihovom opredeljenju za „ugledan položaj, društveni uspeh, mondenski prestiž“, i sve to ocenjujući kao moralni jad, snobizam i slabost pred životom.

Da, Ristić kao da je zaboravio da je 1934. godine imao razumevanja za Rastka koji žudi da se „skloni u jedno sigurno sklonište tišine, samoće i zaborava“, koji „žudi za izgubljenim rajem potpune neaktivnosti“. ¹²⁷ On ni kasnije nije Rastku zamerao na njegovoj ranoj privrženosti zenitizmu, na njegovim „milim Starim Slovenima“, na obilju raspojasanosti, „neumerenosti, neskromnosti, te paganske, i u hrišćanstvu antihrišćanske čulnosti, nesitosti, alavosti“, kroz koju, povrh svega, izbija veliki pesimizam. ¹²⁸ Kao da je zaboravio da je čak i u Prustovom delu, za koje kaže da je „znak jednog dekadentnog i prilično bespomoćnog uzmicanja pred stvarnošću“, našao

125 Ristić, M., *Dnevnik Predgovora za nekoliko nenapisanih romana*, op. cit., str. 169.

126 U govoru studentima Vilijams Koledža Josif Brodski je poručio da je najsigurnija odbrana od zla krajnji individualizam, „čak ako treba i ekscentričnost... ono što ne može da se deli, kao vlastita koža, čak ni sa manjinom“.

127 Ristić, M., *Moralni i socijalni smisao poezije*, u zb. „Kritički radovi Marka Ristića“, Novi Sad, 1987, str. 168 - 169.

128 Ristić, M., *Predgovor za izbor iz dela Rastka Petrovića*, knj. I (1919 - 1924), Novi Sad - Beograd, 1958, str. 16.



poziv na akciju, „podstrek na jednu revolucionarnu delatnost“.¹²⁹ U leto 1945. godine za Rastka sličnog razumevanja nije bilo. Naprotiv, ideologija je bila nadređena životu, poeziji, sudbini umetnika i ljudskim obzirima.

Pri tom, ovakve ocene izrekao je pesnik koji je 1938. godine, makar i sa nešto cinizma, pevao da treba pružiti poslednju nadu čak i svakom zločincu pred gubilištem, a pogotovo svakom „nepopravivom sanjaru nad kojim se uvek sklapa tamnica“.¹³⁰ Teško je u Ristićevoj poeziji naći odgovor. U njegovim stihovima, nervoznim i oporim, prepunim usiljenih slika i naglih obrta, često se jednim zamahom razaraju tek stvorena melodija, atmosfera i nagoveštena poruka.¹³¹ Ipak, uočljivo je da su prošlost i nevolje u pokušajima da je se oslobodi, jedna je od stalnih tema. Na početku rata Ristić se pita ko će da savlada

*Tu prošlost upornu
Poslednju
To crno bolesno sećanje
Tu maglu svuda oko nas
Taj sumrak bez leka
I bez izlaza.*¹³²

Rat je već bio u punom zamahu kada je pisao o novom čoveku i vremenu, vremenu koje se ne stvara „među uspomenama na tako nedavnu i tako milu i možda tako praznu i svakako tako jalovu i uvek tako blagu i tako raspadnutu prošlost“.¹³³ Manir da se čovek ili partija oslobađaju svojih učinaka tako što će ih, umesto sudu sa-

129 Ristić, M., *Predgovor za nekoliko nenapisanih romana*, op. cit., str. 255 - 256.

130 *Pruži poslednju nadu pred gubilištem svakom zločincu*

Nepopravivom sanjaru nad kojim se uvek sklapa tamnica

I kome tamna ptica samoće razdire utrobu

Oprosti svakom koji gine za dobro svoga zla... (Saveti Zdravom razumu).

131 Pa i ovi stihovi, prošarani citatima Remboa, Lihtenberga i Elijara, ruše pažljivo građenu kulu samilosti, iznenadnim kontrapunktom poruge u kome se kaže da će naša pomoć trajati „dok se u svome zlatu ne uguše svi pacijenti / Prvorazrednih sanatorijuma po banjama za bolesti / Probavnih organa“.

132 Ristić, M., *Menschheitsdämmerung*.

133 Ristić, M., *Filijala jave*.

vesti ili vlastite kritike, široke ruke ostaviti istoriji i istoričarima, sastavni je deo intencionalnog idealizma, u kome se hrli u budućnost i računa sa kratkim pamćenjem.

Ali evo i Ristićevog poetskog izraza posle Rastkovog pisma i odluke da na to pismo ne odgovori dok je Rastko još bio živ. Kao da samog sebe hrabri, Ristić peva o čvrstom tlu kojim koračaju svest i volja sa ciljem da se nad posleratnu pustoš vrati leto i rumen koja neće biti rumen prolivene krvi, koja neće biti prošlost, „to prazno glomazno nebo što na nama leži“, koja neće biti dim

...u toj bunovnoj bolesničkoj sobi Evrope...

Tu gde se trajanje tako mučno otima od sebe

Gde je budućnost zastala...,

koja neće biti

...pod umorom tog dima koja je sama reč sećanja

Sama reč ćutanja...,

već, naprotiv, doba kada će se sve to predati detetu bez uspomena,

Jer ono nema šta da zaboravi

Njegov je pogled lak a tuga samo ljubav

I umor samo proleće.¹³⁴

I najzad, u zapisu *Datum*, koji je, po svemu sudeći, nastao u isto vreme kada i ogleđ *Tri mrtva pesnika*, i pored malo sete i vajkanja nad slabošću pred uspomenama „od čistog zlatnog praha“, Ristić govori o jedinom snu iz koga se izvila „muzika naše jave kakva je mogla biti, KAKVA JE MORALA MOĆI DA BUDE“, da bi ponovo ukazao na „nemo, zlobno, svileno Pamćenje... koje nije veće od jedne vlati trave, koje odoleva na rubu visoravni gde brišu orkanski vetrovi, gde zalazim i opstajem“.

Neko će primetiti da je u pitanju lični odnos. S druge strane, nekome se može učiniti da Ristićev postupak izvire iz kategoričkog

134 Ristić, M., *Teret dima*, 28. mart 1947.

imperativa i postavke da se principu moralnosti direktno suprotstavlja princip vlastitog blaženstva kao odredbeni razlog volje. Stvar je, međutim, drugačijeg porekla. Ristić uvodi moral tamo gde mu nije mesto. On ga, najpre, uvodi u poeziju. U ogledu *Moralni i socijalni smisao poezije*, iako se preko volje solidariše sa Krležinim *Predgovorom Podravskim motivima*, Ristić uporno propagira stav da „umetnost ne može da izbegne prosuđivanje modernog morala“ i da sve što takvom izbegavanju teži zaslužuje kvalifikaciju buržoaske podvale, duha malograđanskog mračnjaštva, ili antipoetike buržoaske kulture. Uz pomoć ovakve argumentacije Ristić pokušava da kritikuje direktnu utilitarističku poeziju i njenu propagandističku upotrebljivost. Ma koliko se trudio da sačuva „nepojmljiva i neobuzdana kretanja nesvesnih impulsa“, „krtičja rovarjenja podsvesnih kompleksa“ i „lomljave seksualnog nagona i instinkta smrti“, da odbaci opšte negiranje suštine subjektivnosti i da nađe vezu između korisne subjektivnosti i svesti, on zadatak subjektivnosti vidi samo u tome da se dođe do ispravnog pogleda na svet: do „svestranog dijalektičkog poznavanja stvarnosti“. Tako i veličanje poezije i psihoanalitičke metode Ristić dovodi u vezu samo sa obuhvatanjem cele stvarnosti i njene dijalektičke istine.¹³⁵

Mnoge Ristićeve književne ocene su tačne. Njegova ideološka pozicija živa je ponegde i danas. Ali ono što je za naš ogled važno jeste kulturna podloga Ristićevog čistilišta za književna dela i ljude (uzgred i za vapaje zalutalih prijatelja), sa političkim skretničarem na ulazu, koji pridošlice razvrstava na svesne i nesvesne, ispravne i neispravne, moralne i amoralne, na one koji su spremni i nespremni na lepotu dobrovoljne žrtve u borbi za slobodu i na razumevanje veličine i istorijskog smisla te borbe. Ristićev stav ne bi prelazio granice ličnih obzira i privatnog odnosa, niti bi za ogled sa ovakvom tematikom bio vredan pažnje, da ga nije iskazao čovek koji je bio deo vlasti i da ne odražava obrazac vrednovanja koji je pripadao vladajućoj ideologiji. Na sličnom obrascu vrednovanja kasnije će neki, mnogo manje daroviti i učeni, a vezani za kulturnu kotvu

135 Ristić, M., *Moralni i socijalni smisao poezije*, op. cit., str. 190 - 203.

za koju se Ristić nikada ne bi prikačio, praviti priprosta i opaka razvrstavanja na dobre i loše pripadnike vere i nacije, na patriote i izdajnike, prijatelje i neprijatelje.

U Ristićevom delu nećemo naći dokaze da je odstupio od svojih ubeđenja, ili da je kasnije, zbog takvog odnosa prema Rastku Petroviću, izrazio kajanje. I u predgovoru za izbor iz Rastkovog dela (1958) on se poziva na ogled *Tri mrtva pesnika*, žali što nema poslednje Rastkove rukopise i, kao da ništa nije znao ili da nije imao priliku da sazna, odgovarajući na svako pitanje sa „ne znam“, pita se: šta je sa Rastkom bilo od 1935. do 1949. godine, šta je radio, koga je voleo, na koga je zaista mislio, čemu se nadao?

Ristićevo delo, nastalo u čudnom spoju dogmatike i modernog izraza, okovanosti idejom i bezgraničnog oslanjanja na iracionalno, dokaz je žudnje za novim dobom i novim čovekom, za počecima koji neće mariti za tragove, za zaboravom starih navika i veza, i – što je neobično za pisca sudbinski vezanog za vertikalnu kulturu, za pisca koji tako poletno u napisu o Rastku poseže za Malarmeovim stihovima posvećenim Edgaru Pou – za kulturom čistom od disperzija i naslaga kulture. Premda ometana svešću o neostvarivosti tog cilja, ova se žudnja iskazuje i odlučnim odstupanjem izazovima sentimentalnosti. U njoj je i dogmat nove istorije slobode, kome će se, naravno, iz daleke prošlosti podsmehnuti drugi dogmat o tome da istorija slobode počinje od zla, jednostavno zato što je delo čoveka! Koliko to malo liči na onog Ristića o kakvom govori Žak Dimen u hronici događaja u Ke d' Orseju 1945 - 1951, opisujući Ristića kao čoveka koji im se odmah učinio izvanrednim, kadrim da svojom dijalektikom, a ponekad i nestašlukom, predoči mučne probleme koje je postavljala tadašnja jugoslovenska politika!¹³⁶ I koliko to ipak pomalo liči na onog Ristića koji je, posle invazije SSSR na Čehoslovačku 1968. godine, kada je upitan da li želi da potpiše protest, rekao: „Ma ne treba ni da me pitate, očajan sam! Šta će biti sa mojom bibliotekom ako uđu u Beograd?“¹³⁷

136 Matvejević, P., *De Gaulle - Tito - Mihailović, Povijest i mit*, „Zeničke sveske“, 3/2006.

137 Milosavljević, O., *ibid.*, str. 256.



Centralno pitanje ovde ne dotiče se samo etike, nego i odnosa između estetike i istorijske nužnosti. Početkom osamdesetih godina prošlog veka, u polemici pokrenutoj povodom Dostojevskog, Milan Kundera je zaključio da su najponesenija nacionalna osećanja uvek spremna da opravdaju najgore užase i da čovek kome se grudi nadimaju od lirskog ushita izvršava grozna dela u sveto ime ljubavi. Josif Brodski mu je uzvratio da to nije tačno, ili bar nije tako jednostavno: „Grozna dela koja su počinjena i još se uvek čine u tom području, počinjena su i čine se ne u ime ljubavi, već nužnosti – i to istorijske.“ A postojano tle istorije, podsetio je, klizi ispod nogu onoga koji istoriji pripisuje odgovornost za svoju estetiku.¹³⁸ I jedan i drugi smetnuli su s uma da i ljubav može biti shvaćena kao nužnost. Pogotovo kada zahteva istorijsku žrtvu i adoraciju prema takvoj žrtvi, i kada nameće istorijske ideale i tumačenje takvih ideala.

Magija nezrelosti

Za Helderlina je jezik bio najopasnije od svih čovekovih dobara. Ujedno, bio je i jedna velika suvišnost. To je mogao da kaže pesnik koji nije bio sputavan spoljašnjim društvenim silama, pa je opasnost jezika video u vrtlozima pronicanja, a njegovu suvišnost u prilici da se, umesto u jeziku, utočište potraži u najvišem duhu, među bogovima.

Čovek ukroćen spoljašnjim društvenim silama ima kraći horizont i suočava se sa drugom vrstom ništavila, u kome se vapi za jezikom i otkriva sloboda tamo gde je ostali, van toga vidokruga, i ne traže. Podsetimo se prelomnih godina u SSSR.

Na kongresu sovjetskih pisaca 1986. godine Andrej Voznesenski istupio je sa smelom tvrdnjom da je domaći čitalac dovoljno zreo

138 Milan Kundera: Uvod u varijaciju; Josif Brodski: *Zašto Milan Kundera greši u slučaju Dostojevskog*, „Delo“, godina XXXI, br. 10-11, str. 168 - 187.

da bi mogao da čita sve, pa i Pasternaka i Cvetajevu! Naveo je i druge: Majakovskog, Zamjatina, Hodaseviča, Ahmatovu. Na konferenciji u Rejkjaviku 10. oktobra iste godine izneo je primer i o zrelosti pisaca: „Ribakov čak piše i roman o ubistvu Kirova“! Bilo je tu i opreznog zaklanjanja iza autoriteta, poput tvrdnje da je Hodasevičevu poeziju cenio Gorki, ili neobičnih podupiranja teze, kao što je čuđenje zbog povika na rokenrol, jer omladina ima pravo da uživa u ritmu i da igra šta hoće!

Nisu, naravno, izostali oni koji su pokušavali da zalupe tek odškrinuta vrata. Šundik je ocenio da je perestrojka vetar koji razbija jedra. Bondarjev je opominjao na propast nacionalnih vrednosti i duhovne gordosti naroda. Prohanov se sa negodovanjem pitao: „Zar je sedamdeset godina socijalističke vlasti bio ćorsokak?“. Feliks Kuznjecov je upozoravao da je otadžbinska literatura u opasnosti i da sovjetski literarni brod tone. Kao kratkotrajni odziv na ova upozorenja, u septembru 1987. godine sa sajma knjiga u Moskvi povučeno je desetak izdanja, među kojima i Vojnovičevi *Doživljaji vojnika Čonkina* i Aksjonovljevo *Kaži grožđica*.

Ali, nazad se više nije moglo. U februaru naredne godine obrazovana je komisija za reviziju odredbi Krivičnog zakona koje su sankcionisale neprijateljsku agitaciju i propagandu, i širenje „svesno falsifikovanih izmišljotina“ koje blate sovjetski društveni i državni poredak.¹³⁹

U svakoj politički izbalansiranoj situaciji poruka Voznesenskog bila bi gotovo čudovišna: pozivanje na zrelost nije se odnosilo na upućenost u posebna znanja strogih nauka, nego na rezistentnost običnog čitaoca beletristike na uticaj literarne ekspresije, na njegovu tupost pred mogućnostima koje se otvaraju, na njegovu

139 Mi smo svoju odvažnost pred poluzatvorenim vratima, odvažnost koja je, istina, često ličila na oprez pred otvorenim vratima, ispoljili u nekoliko navrata i znatno ranije. Jedan od poslednjih takvih istupa imao je slikar Peda Milosavljević, kada je, radi odbrane crnog talasa, bio primoran da se služi i pukim očiglednostima, kao što su stavovi da bez drame nema velike umetnosti i da je mnogo bolje da cvetaju svi izdanci, nego samo jedan (članak pod naslovom *O crnom talasu u slikarstvu*, objavljen u „Politici“ od 12. januara 1974).

konzervativnu inertnost pred novim uvidima i izazovima na otpor i promene. Tadašnje prilike, međutim, nisu bile uravnotežene. Otuda je neobičnost ili besmislenost tvrdnje Voznesenskog prividna, pa danas može izazvati čuđenje samo kod neupućenih. Da bi dospao na scenu, ovakav iskaz morao se prikradati kroz decenije kaljenja čitaочеve nezrelosti. Zato nećemo pogrešiti ako kažemo da se, zapravo, i ne radi o tvrdnji, nego pre o opipavanju pulsa, o najavi ili apelu. Posredstvom retoričkih, pretenduje se na političke učinke. Zrelost za čitanje odnosi se, s jedne strane, na samosvojnu kritičku recepciju, na nepovodljivost za vanliterarnim arbitrima i na način doživljavanja pročitanoг. S druge strane, čitaочева zrelost prevazilazi područje razumevanja i primanja, i prostire se i na način širenja pročitanoг. U ovom drugom vidu ona se, u zavisnosti od sredine i okolnosti, može pretvoriti u suprotnost onoj prvoj sposobnosti, i dobiti odlike veštine prilagođavanja ličnog suda društvenim prilikama i povlađivanja političkim autoritetima.

U tvrdnji Voznesenskog stiču se u isto vreme pohvala, nagovaranje i teatralno preuveličavanje. Ona je, da se poslužimo starim metodama govorničke veštine, deo demonstrativnog laskanja, na taj način što je pre pohvala vlasti nego čitaoca, pod uslovom da je vlast onu prvu vrstu zrelosti spremna da dopusti na uštrb ove druge. Ona je i nagovarajuća, jer takvu spremnost priželjkuje i preporučuje. Najzad, ona je i preuveličavajuća, jer govori o svemu što bi moglo biti čitano, iako misli samo na ono što je izvan, što smo sami izabrali, što važi kao protivstavljeno, drugačije, što se do sada nije smelo, jer je moglo da omete čuvare opšte nezrelosti, da ih uznemiri, da prema njima izazove nepoverenje i poljulja im sigurnost.

Zato pred takvom retorikom ne treba previše sitničariti sa logikom. Manje je, dakle, važno to što svi čitaoci nisu zreli niti mogu biti zreli, to što nikada niko nije zreo da čita sve i što zreli čitaoci i ne žele da čitaju sve, i to što ovakva generalizacija „domaćeg čitaoca“ pretpostavlja da se samo u nezreloj državi moglo smatrati potrebnim da se sudi o zrelosti odraslih građana. Ni ono što je napisano nije upućeno svima. Da je obrnuto, bio bi to najbolji dokaz nezrelosti.

A bilo je obrnuto! Gotovo sedamdeset godina do trenutka u kome je Voznesenski ovo izgovorio postojale su i obavezna i nedostupna literatura. Postojale su knjige čije je nametnuto prisustvo i nametnuto odsustvo imalo zadatak da naciju održava u stanju nezrelosti, u jednoj vrsti prinude na visok nivo ideološke napetosti, a nizak nivo obaveštenosti i interesovanja, na suzbijanje novih ideja, hrabrosti i stvaralačke preduzimljivosti. Na tom putu dotaknuta je granica iza koje, kako primećuje Adorno, nerazumevanje potiče od suviše velikog razumevanja: od svesti da bi stid zbog sudelovanja u univerzalnoj nepravdi postao nadmoćan čim bi se dopustilo razumevanje.

Sama tvrdnja Voznesenskog, otuda, pokazuje da i on u tom času više polaže na zrelost cenzora, nego na zrelost čitaoca, i da o zrelosti i nije toliko reč koliko je reč o pravu: čitalac bi mogao biti zreo da iskoristi pravo da čita sve, a vlast bi mogla biti zrela da mu to pravo dopusti. Nije sporan primalac, sporan je davalac. Treba dopustiti i davati, primiće se već samo. Tako se iza tvrdnjepitanja Voznesenskog u isto vreme krije i naivna nada u neslućena otvaranja, i pritajena zebnja pred ćutanjem onih koji bi još uvek mogli da daju odrećan odgovor. Polaganje nade u njihovu zrelost delimično je zasnovano i na pretpostavci da će, kada se svi počnu veseliti popuštanju, malo ko pitati zbog čega su uopšte bile stege. Zasnovano je, naravno, i na računanju na despotsku predostrožnost, iskazivanu kroz veštinu da se i obest prikaže kao velikodušnost, baš kao u onoj priči o Alkibijadu, koji sa tuđe gozbe odnosi polovinu srebrnih i zlatnih čaša, a domaćin prikazuje njegov postupak kao sasvim ljubazan, jer je ipak polovinu ostavio.

Naravno, postavlja se i pitanje na šta mislimo kada govorimo o zrelosti. Da li je zrelost u ovom slučaju pojam koji ima realan psihološki sadržaj, ili samo pojam sa praznim ili prenesenim smislom kojim se spretno barata? Postavke o zreloj ličnosti odista se često mogu pripisati kvazinaučnim i represivnim potrebama vlasti da sve članove društva podredi mitu o čoveku novog doba.¹⁴⁰ O magiji

140 Trebješanin, Ž., *Dogma o zreloj ličnosti*, „Književne novine“, Beograd, br. 721 od 01.12.1986, str. 4.



takve zrelosti, o društvenom inženjeringu i oblikovanju ljudi, oblikovanju koje pretpostavlja manipulaciju javnim mnjenjem,¹⁴¹ kao zlom u kulturi, ovde i jeste reč. Zlo koje postoji u svetu, kaže Kami, dolazi gotovo uvek od neznanja, a najstrašniji porok jeste porok onog neznanja koje smatra da sve zna i koje dopušta sebi slobodu da ubija (*Kuga*). Mala je uteha to što je briga o takvoj nezrelosti posledica straha od gubitka moći, straha koji Igo opisuje kao užas crkvenog sluge pred svetlošću Gutenbergove štampe, kao paniku pred vizijom oslobođenog čovečanstva čija misao potkopava religiju (*Bogorodična crkva u Parizu*).

Kant je nezrelost smatrao nesposobnošću upotrebljavanja vlastitog razuma bez vođstva drugih. Zato je i govorio da je tek sa prosvetiteljstvom došlo do izlaženja čoveka iz nezrelosti koju je sam skrivio, naveden na dobrovoljno potčinjavanje lenjošću, kukavičlukom ili neodlučnošću. Bez obzira na to što je ovakvo viđenje zrelosti u neku ruku suprotno kategoričkom imperativu, jer je potpunu individualnu autonomiju teško pomiriti sa zahtevom univerzalnosti, Kant identitet jastva postavlja kao problem slobode i smešta ga u okvire moralnog zakona. Habermas je identitet jastva definisao kao kompetenciju subjekta koji je, na osnovu integracije procesa učenja i nezavisnosti stečene uspešnim rešavanjem problema, stekao sposobnost da govorom i delovanjem udovolji određenim zahtevima doslednosti.¹⁴² Ako ove dve definicije pomirimo, govor zrele osobe mogli bismo uzeti kao sposobnost izražavanja uverenja do kojih je ona, u procesu rastuće i kritičke nezavisnosti, došla sopstvenim rasuđivanjem, kroz učenje i rešavanje problema, bez ustupaka motivisanih strahom, ili nametnutih neobrazloženim zahtevima ma kakvog autoriteta.

Zrelost, međutim, do određenih granica moramo posmatrati i kao umeće socijalnog prilagođavanja. Za dobro zajedničkog života čini se niz ustupaka na štetu vlastitih zadovoljstava i uverenja. Ovakav

141 Gadamer, H.- G., *Faktum nauke*, u zb. „Evropsko nasleđe“, op. cit., str. 66.

142 Kant, I., *Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?* u zb. „Um i sloboda“, Beograd, 1974, str. 41 - 45; Habermas, J., *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, Sarajevo, 1985, str. 58 - 59.

pristup, naizgled čvrsto zasnovan na etičkim načelima, povezuje se sa Kantovom podelom domena filozofije, prema kojoj praktičkoj filozofiji pripada odgovor na pitanje: Šta treba da činim? Neki tumači, međutim, nalaze da na ovo pitanje racionalizam i hedonizam, koji preporučuju da težimo zadovoljstvu, razumu, plemenitosti i uspehu, daju amoralan odgovor, a da jedini moralni odgovor daje tragička misao koja nam preporučuje da delamo u skladu sa zahtevima univerzalnosti, da usmeravamo svoja dela ka večnosti, nezavisno od svakog egoističkog, čulnog ili racionalnog zahteva. Ma koliko da se razlikuju u pogledu samostalnosti moralnog zakona u odnosu na veru, kaže Goldman, Paskal i Kant imaju jednu istu tragičku viziju, koja određuje čoveka apsolutnim i neostvarivim zahtevom: delati saobrazno interesima univerzalnosti.¹⁴³ Biti na taj način zreo, značilo bi biti u stanju da se nađe rešenje koje neće bitno narušiti ni vlastite prohteve, ni moralni standard društva, ni zahtev za univerzalnošću. Budući da takvog rešenja po pravilu nema, zrelost bi podrazumevala spremnost na samoosujećivanje. Jedan od rizika ovakvih ustupaka je preuranjeno povlačenje pred precenjenom snagom spoljašnje represije i postepeno razgrađivanje ličnog integriteta.

Da li smo svi u svakom trenutku dovoljno spremni da održimo prihvatljiv balans između identiteta jastva i socijalne integrisanosti? Sumnja u takvu zrelost dovodi nas pred vrata paradoksa tolerancije: u ime tolerancije zahtevamo pravo da se ne tolerišu oni koji nisu tolerantni, jer nisu spremni da nas, kako kaže Poper, dočekaju na nivou racionalnog argumenta, već nas osporavaju upravo ignorisanjem svakog argumenta i huškanjem na netoleranciju i proganjanje.¹⁴⁴

Zbog toga, održavanje društva u nezrelosti, protiv koje je Voznesenski podigao glas, nije isto što i postavljanje granica tolerancije. Težnja ka dopuštenosti nekih „zabranjenih mesta“ katkada može jednako biti dokaz zrelosti, koliko i težnja ka nezabranjenosti nekih drugih

143 Goldman, L., *Skriveni Bog*, Beograd, 1980, str. 394 - 396.

144 Poper, K., *op. cit.* I, str. 168 - 169, 349 - 350.



„zabranjenih mesta“ može biti izraz nezrelosti. Jedna Kucijeva junakinja, povodom knjige Pola Vesta u kojoj se opisuje pogubljenje julskih zaverenika u Nemačkoj 1944. godine, kaže da izvesne stvari nije dobro ni čitati, a kamoli pisati, da u vremenu, u kome se objektivni kamera bezdušno unose u lica ranjenika i smrtnika, umetnik veoma mnogo rizikuje čeprkanjem po tuđim smrtima, i da zato treba ozbiljno uzeti i pažljivo proveriti stav o zabranjenosti „zabranjenih mesta“. Usledilo je pitanje iz publike: Ako tvrdite da biste, da ste kojim slučajem sami napisali knjigu o Hitleru i fon Štaufenbergu, bili zaraženi nacističkim zlom, niste li vi slab sud? Možda je Pol Vest čvršćeg kova, a možda smo to i mi, njegovi čitaoci? Možda će nas čitanje ovakve knjige učiniti jačima, odlučnijim da nikad ne dopustimo da se zlo ponovi (*Elizabet Kostelo*).

U kulturu slobodnog društva primarno je spadala zabranjenost „zabranjenih mesta“. Od nedavno, kako vidimo, u zavisnosti od pobuda i političkog ambijenta, u takvu kulturu može spadati i nezabranjenost „zabranjenih mesta“, kao što je slučaj sa nekažnjavanjem govora mržnje ili poricanjem holokausta. Glas iz publike u Kucijevom romanu glas je vizije idealiteta. Mišljenje Kucijeve junakinje je stav skeptika. Pouzdanje u vaspitanje i moralnu čvrstinu primalaca loših poruka katkada nosi veći rizik nego što je to kritičan i netolerantan odnos prema neopreznom širenju takvih poruka. Jer, kada govorimo o zlu, nijednog trenutka ne smemo smetnuti s uma da se njegova vitalnost, osim na fanatizmu i lakomosti vinovnika, u velikoj meri zasniva i na lakomislenosti ili sklonosti zaboravu žrtava. Zbog toga je odstupanje od zabranjenosti „zabranjenih mesta“, tj. od slobode izražavanja, primanja i širenja informacija, postalo međunarodni pravni standard primenjiv u demokratskom društvu uvek kada je to neophodno, između ostalog, i radi sprečavanja kriminala, zaštite morala i ugleda ili prava drugih.¹⁴⁵

Ovde nije reč o takvoj zrelosti. Zlo u kulturu unosi staranje o zrelosti u situacijama koje ne predstavljaju ugrožavanje vrednosti demokratskog

145 Član 10. stav 2. Evropske konvencije za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda.

društva, već, naprotiv, takve vrednosti drže kao zlo. Zlo iz kulture nastaje kada je upravo jedna od društvenih vrednosti zadatak da se, zahvaljujući i smanjenom protoku informacija, održi nizak nivo znanja, kritičnosti i argumentacije. Zadatak kome je nezrelost cilj.

Ne treba sumnjati da se tvrdnje i najave Voznesenskog ne bi kosile sa pogledima Marka Ristića, a da ih je sa odobravanjem dočekaao Dobrica Ćosić. Ali, jedno su zla propovedanja, a drugo zla „nečitanja“! Godinu dana posle istupanja Voznesenskog na kongresu pisaca, Josif Brodski je prilikom uručenja Nobelove nagrade ukazao na to koliko je ruskoj tragediji doprineo „zločin nečitanja“, zločin za koji čovek plaća celim svojim životom, a nacija svojom istorijom. Sloboda stvaranja širi mogućnost kritičkog proveravanja, ali bitno ne ometa mitsku svest. Zalaganje za slobodu stvaranja formalno je iskupljenje pred teže iskupivim grehom propovedanja dogme, koja na kraju uvek vodi ka osporavanju takve slobode i ka ustoličenju zabrana. Dogme i tabui ove vrste, zaogrnuti autoritetom literarnih ili političkih propovednika, takođe postaju svojevrsne lozinke pred kapijama zatvorene nacionalne kulture.

Poredak nereda

Kao odzivi na ove lozinke, u poslednjih dvadesetak godina javljali su se u Srbiji glasovi intelektualaca koji s indignacijom gledaju na civilno društvo, insistiranje na ljudskim pravima smatraju političkim inženjeringom, uvođenje građanskog obrazovanja u škole omalovažavaju kao doprinos trendu ateizacije, a multikulturalizam nazivaju spolja nametnutim modnim kôdom. Prirodno je što takvi sa žaljenjem konstatuju da je civilni domen društva, uključujući i njegovo „modernizujuće misionarstvo“, van političke kontrole i nalaze da trenutno kulturnom sferom Srbije, umesto zanemarene srpske nacionalne kulture, dominira konglomerat aktera koji za inostrani novac nastoje da oblikuju javno mnjenje.



Iz ovakvih ostrakizmu sklonih nacionalnih straža i njihovih heurističkih metoda, raskomućuju se stari, a izrastaju i novi ikonoduli organske kulture. Među njima su: teoretičari etnocentrizma i nacionalnog duha, skeptici tranzicije, evroskeptici, protivnici regionalizma, demonizatori Zapada i njegovih međunarodnih alijansi, osporavaoci političke pozadine ubistva Zorana Đinđića, i pristalice legalizma propuštenog kroz retortu patriotizma i nacionalnih mitova, odenutih u ruho političke celishodnosti.

Kada se u politički visoko rangiranim krugovima priznaje da se „sanja“ o granicama svoje države posred teritorija susednih država, da je optužba za podsticanje na etničko čišćenje ili na oružani sukob suzbijanje slobode izražavanja, da su optuženi za ratne zločine nacionalni heroji, da je pripadnost drugoj naciji hendikep, da glasove dobijene na izborima u urbanim centrima i od pripadnika manjina treba smatrati manje vrednim – pa se zahvaljujući takvim i sličnim pogledima godinama uvećava popularnost, tada se više ne može govoriti o stranputici, ispadu ili odstupanju, već o kulturnom fenotipu i njegovom magistralnom pravcu. Kada ideje poput ovih postaju licenca lojalnosti, a njihovo propagiranje sastavni deo mnogih političkih, školskih i uređivačkih programa, više se ne može govoriti o prirodnom negovanju tradicije i vrednosti nacionalne kulture, pa ni o prostoj demagogiji ili zanemarivom ekstremizmu marginalnih grupa, već, naprotiv, o formiranom tipu zla organske kulture, izraslog iz posebnog oblika nacionalističkog fundamentalizma.

Ako skup preovlađujućih osećanja i nazora podrazumeva fikciju za neprijatelja i njegovu zaveru, prihvatanje zatvorenog društva kao jedinog utočišta, iluziju o primordijalnosti etniciteta i predodređenosti religije i crkve, veličanje stradanja i neuspeha, netrpeljivost prema drugačijem, pretakanje humanizma u patriotizam, doktrinu egalitarne pravde, čežnju za vođom i pokornošću, idolatriju, nacionalistički ekspanzionizam i bezobzirni politički intencionalizam, ako postoji sklonost ka jednostavnim programima čiji se pretežni smisao iscrpljuje u demonizaciji suparnika i elimi-

naciji alternativa, ako na dobar prijem u javnosti nailaze grupe koje društveni prestiž ili političku utakmicu, umesto na jasnim i dostižnim ciljevima, zasnivaju na difamaciji i kompromitaciji suparnika, ako su pakost, mržnja, osvetoljubivost i posvećenost stigmatizaciji temeljna snaga u borbi za mesto pod suncem, a pre svega u borbi za vlast – tada možemo govoriti da se na makro-planu uobličio tip kulture u kome je destruktivnost sredstvo samoodržanja i u čijem se poremećenom etičkom balansu podržava ona vrsta karaktera, koju je na mikro-planu još Ciceron ocenio kao zlo, a odnosi se na ljude sitničave, uskogruđe, zlobne, zavidljive, nepristupačne, nedruželjubive, nabusite i sklone kleveti.

Kada ovakvi pokretači, upleteni u mrežu socijalne kauzalnosti, postanu noseći oblik komunikacije, pogotovo ako su praćeni izostankom psiholoških ograničenja koja utiču na formu i sadržaj razmene, kao što su strah i stid, ili u toj razmeni omogućuju prohodnost ponašanja koja su neustrašiva ali besramna,¹⁴⁶ više ne možemo poreći da se rodio kulturni *quiditas* jedne zajednice u kome zlo ima istaknut udeo, ako ne i preovlađujuću moć.

Udeo spartanskog patriotizma i duha barbarogenija u takvoj kulturi nije zanemariv.

Fenomen spartanskog patriotizma opisivan je kao: održavanje političkog ranga po cenu samodestrukcije, izvođenje vlastite ugroženosti iz samog postojanja drugog, tribalistička zatvorenost pred svim spoljašnjim uticajima, rigidnost plemenskih tabua, autarhičnost, antihumanizam i antiuniverzalizam, suzbijanje demokratskih i individualističkih tendencija, i duboki animozitet prema susedima.¹⁴⁷

146 Jurij Lotman ukazao je da odnos „srama“ i „straha“, kao priholoških mehanizama kulture, s jedne strane vodi ka sistemima u kojima hipertrofija oblasti „straha“ prouzrokuje nestanak oblasti „srama“, a s druge strane ka sistemima u kojima sram upravlja zabranama. Pri tom, u kulturnom „mi“ video je zajednicu kojom upravljaju norme srama i časti, dok strah i prinuda određuju naš odnos prema „drugima“ (*Semiotika pojmova „strah“ i „sram“ u mehanizmu kulture*, „Treći program“, jesen, 1979, str. 394 - 397).

147 Volkmann-Schluck, K. H., *Politička filozofija*, Zagreb, 1977, str. 17; Popper, K., op.



Iz zenitističkog pokreta uveden je u kulturu ovog podneblja duh barbarogenija, metafore za nastojanje da se zaostajanje za evropskim racionalizmom prevlada tako što će se vlastita sirovost i impulsivnost uzeti kao prednost, a kompleks inferiornosti srpskog „ne-evropejstva“ i patrijarhalno-plemenskog varvarstva preobraziti u agresivno ispoljavan osećaj superiornosti. Radimir Konstantinović objasnio je da je ovaj duh sinonim „tog varvarskog straha od tuđinskog mora, od kulture koja je uvek šansa da to more, kao nekakva biblijska stihija, prodre u naše selo, da nas razveje i otuđi od nas samih, od našeg duha, sloga i sroka, da nas razdvoji od naših mrtvih, od naše tradicije“.¹⁴⁸

Primer a je na pretek. Izdvajamo nekoliko, tipičnih za prisustvo mita, dogme, iracionalnosti i nezrelosti u vođenju politike, u odnosu države i crkve i u nivoima argumentacije u našoj političkoj, i ne samo političkoj kulturi.¹⁴⁹

1. Donošenje novog Ustava 2006. godine iskorišćeno je za pravnu impostaciju „kosovske svetinje“, slabljenje demokratskog karaktera javne vlasti i stvaranje novog tipa meta-konstitucionalne države, sa mnogim odlikama civilno-klerikalnog političkog sinkretizma, koji na sve puteve modernizacije postavlja ideološke kontrolne punktove. Preambula Ustava replika je političkog opsenarstva u kome je idejno vođstvo nekadašnje jedine partije zamenjeno idejnim vođstvom jedne od varijanti kosovskog mita. Sadržaj Ustava, nastalog u spletu žurbe, mitomanije, lošeg prepisivanja i oskudnog znanja, opterećen je konzervativnom restauracijom dogme o suverenitetu, o državi

cit., I, str. 239 - 241.

148 Konstantinović, R., *Ko je Barbarogenije*, „Treći program“, proleće 1969, str. 9 - 21. Konstantinović je ukazao i na dvojstvo koje je pratilo ekspanziju ovog duha. Uz želju za oslobađanjem od racionalizma i za prepuštanjem čistoj životnoj energiji raslo i očajanje zbog svega ovoga, pretvoreno u san o evropeizaciji Balkana koga se treba osloboditi iracionalizma i primitivnosti. I jedna i druga težnja, kaže Konstantinović, zasnivaju se na verovanju u varvarstvo Balkana, koje se ispoljava kao čisti trijumf iracionalno-čulnog, iracionalno-biološkog bića, bića koje se, podajući se takvoj slobodi, sve više vraća unatrag, iz jedne u drugu istorijsku fazu, i sve dublje tone u varvarstvo.

149 Deo primera koji se odnose na kulturu barbarogenija izneo sam u članku *Barbarogenije na optuženičkoj klupi* („Vreme“ od 7.08.1995; knj. „Hronika uzaludnog otpora“, Beograd, 2003, str. 152 - 155).

jednog naroda i o primatu unutrašnjeg nad međunarodnim pravom.

Posle odlaska sa funkcije premijera, Vojislav Koštunica je negirao potrebu ulaska Srbije u Evropsku uniju i objasnio da je sa Evropskom unijom, kao što to čini Norveška, moguće održavati samo dobre ekonomske odnose. Na primedbu da Norveška ima naftu, a mi je nemamo, usledio je odgovor: „Imamo nešto što je vredno kao ta norveška nafta – Kosovo!“¹⁵⁰ Potezanje mitskih aduta u politici i ekonomiji ne samo što nije iščezlo nakon političkih promena, nego nije ustuknulo ni pred prostom pragmatikom finansijskog ili sirovinskog potencijala koji obezbeđuje ekonomsku samostalnost i vlasnika čini ravnodušnim prema interesnim savezima. Očigledna je namera da se naglasi da u nama, sve dok tvrdimo da je Kosovo neotuđivo naše, nikakav drugi interes, uključujući i onaj politički, a pogotovo onaj materijalni, ne može prevladati. Naprotiv, *nomen gloriosum* baca u senku čitavu realnost. Mada već u sledećoj rečenici Koštunica dodaje da to nije samo zbog tradicije i identiteta, već „ako hoćete, i čisto ekonomski“, poenta je upravo u nevažnosti materijalnog u odnosu na duhovno, u premoći imaginarnog nad realnim, u tome da se mrzovoljnim dosećanjem stvarnosti ova omalovaži. Zato je bizarnost poređenja samo naizgled slučajna. Dve godine kasnije, dramski pisac Siniša Kovačević daće svoj doprinos objašnjenjem da je Kosovo mesto rođenja svih nas, jer nam je tamo „rođena i država i crkva, i jezik i vera, najlepše pesme i najlepše žene“, da se sa Evropom može saradivati i trgovati i bez članske karte, kao što to čine Norvežani, i da je bolje i da nas ne bude („Nek nestanemo!“) ako smo narod koji mora činiti ustupke da bi ga u evropsko društvo primili, ili, kako je on to na svoj jezik preveo, ako smo narod koji ne može bez milostinje.¹⁵¹

Zaboravljajući na uzroke i posledice bombardovanja 1999. godine, dramatičnu notu ovakvom zanosu dao je ministar za Kosovo i Metohiju koji se, krajem 2007. godine, uoči poslednje runde diplomatske debate o Kosovu, nije zadovoljio samo metaforom, nego je

150 Intervju novinarkе Safete Biševac sa Vojislavom Koštunicom, objavljen u listu „Danas“ od 10. oktobra 2008, str.18.

151 Blog DSS, oktobar 2010. (www.dss.org.rs/pages/blog).



stavio u izgled i sasvim realne pretnje, rekavši da će od ishoda razgovora zavisi da li ćemo civilizovano i mirno nastaviti da rešavamo spor.¹⁵² U ovom nagoveštaju mogućnosti pribegavanja sili dobro je samo to što su, nasuprot idejama belicista, oba alternativna načina rešavanja spora – necivilizovano i nasilno – izjednačena.

Zato ni nekritični belicisti, koji rat ne smatraju ni izuzetnim, ni suvišnim, ni necivilizovanim, nisu kod nas retkost. Naprotiv, neki od njih, nastavljajući tradiciju stare srpske vere u kojoj su bog obilja i bog rata bili isto mitsko biće, osuđuju apriorni pacifizam i umesto belicista nižeg reda, kakvi su manje poznati Kajzerling ili Ludendorf, potežu adute poput Hegela i Džona Stjuarta Mila, kao da se u proteklih dve stotine godina nije ništa promenilo i da Povelja Ujedinjenih nacija nije utemeljena na apriornoj odlučnosti da se održava međunarodni mir. Jedan od takvih u racionalne razloge ratovanja svrstava i nacionalni ponos, nalazeći da se ratovati mora i zato da bi se jedan narod zaštitio od namere drugog naroda da ga ponizi! Uz razumevanje za rat, dakako, ide i duboko razumevanje za homogenizaciju, propagandu, veličanje i posvećenje žrtve, jer kako bismo inače, pita se on, čoveku objasnili „smislenost njegovog umiranja u ratu“!¹⁵³ Naš istaknuti pisac, sa velikom naklonošću prema ratnoj propagandi i sa otvorenim cinizmom prema onima koji nalaze da je takva propaganda intelektualno niska i moralno gnusna, pita se: „otkad se to o ratu sudi po estetskim i moralnim normama?“ Usput, borbu protiv govora mržnje jednostavno naziva mržnjom koja je razornija i manje oprostiva od samog govora mržnje, jer ovaj govor izvire iz „bolnog srca“, iz zla koje je „prirodnije i krepkije“, pa je otuda i mržnja tog govora „ljudskija, tj. egzistencijalno nužnija“.¹⁵⁴ Nije na odmet podsetiti da u prikazu tzv. neidealnih teorija i doktrine pravednog rata, nasuprot idealnoj teoriji nastaloj u proširenju liberalne koncepcije pravde, Džon Rols osporava pravo na rat čak i radi ostvarenja vlastitih racionalnih

152 Vest emitovana 25. novembra 2007. na TV B92. Reč je o ministru za Kosovo i Metohiju, Slobodanu Samardžiću.

153 Đurković, M., *Između nauke i propagande*, „Zbornik Matice srpske za društvene nauke“ br. 126/2009, str. 92 - 93.

154 Danojlić, M., *Mrzitelji mržnje*, „NIN“ br. 3067 od 8.10.2009, str. 36 - 37.

interesa. Povodom pokušaja da se saveznička razaranja opravdaju emocijama, on kaže da državnik ima dužnost da spreči da takva osećanja, ma koliko da su prirodna i neizbežna, promene pravac kojim bi dobro uređeni narod trebalo da se kreće u stremljenju ka miru.¹⁵⁵

2. Posledica iste dogme je i postepeno gubljenje osećaja za nacionalnu ravnopravnost. Bojazan da se brigom o pravima drugih ne ogreši o prioritete koje nameće briga o vlastitoj etno-naciji, dovela je do toga da ni otvoreni oblici diskriminacije prema pripadnicima drugih etničkih grupa ne izazivaju veću pažnju građana i ne nailaze na energičnu reakciju državnih organa, a da se i oni malobrojni koji im se suprotstavljaju, po inerciji za koju je ista dogma zaslužna, trude da svoj otpor najpre overe na kosovskom mitu i na staranju o „svojima“. Početkom marta 2008. godine pred pekarom jednog građanina albanske narodnosti u Somboru grupa aktivista besplatno je delila hleb, otvoreno dajući do znanja da mu treba oduzeti posao i proterati ga. Budući da je izostala adekvatna reakcija policije, nekoliko političara organizovalo je pružanje javne podrške ugroženom pekaru, tako što su u njegovu radnju kolektivno otišli na doručak. Neki od njih, potom, smatrali su da njihova podrška nije dovoljna sama po sebi, nego da ju je potrebno zakloniti iza sopstvene genetske predodređenosti mitom o Kosovu, a drugi, opet, da je moraju pravdati preventivnom zaštitom Srba na Kosovu, kojima bi pretila odmazda ili preduzimanje sličnih mera.¹⁵⁶

Početkom 2009. godine, kada je poslanik Velimir Ilić sa govornice Narodne skupštine rekao da dostojanstvo ove države i svega što je srpsko vredi činjenica da je pozive na proslavu Dana državnosti u Orašcu poslao ministar Rasim Ljajić, opomenut je zbog prekoračenja vremena. Daleko od toga da je ovakav ispad samonikao. Svojevremeno je pesnik Matija Bećković govorio o otpadu srpskog

155 Rols, Dž., *Pravo naroda*, Beograd, 2003, str. 121, 133.

156 Prvi stav izneo je savetnik predsednika Republike, Nebojša Krstić, u napisu u listu „Danas“ od 4. marta 2008. pod naslovom *Inat je beg s megdana*, koji počinje rečenicom „Kosovski mit je upisan u moj DNK“. Drugi je izneo predsednik opštine Indija u emisiji „Poligraf“ na TV B92 od 5. marta 2008. Borka Pavićević ukazala je na apsurdnost Krstićeve argumentacije (članak *Dva brata*, u listu „Danas“ od 5. marta 2008. godine).

naroda i Srbima koji nisu Srbi, a kasnije veliča prelazak Meše Selimovića i Emira Kusturice u Beograd, svodeći ga na bekstvo iz fikcije njihovog etničkog identiteta i u duhu barbarogenija stvarajući od srpstva jedini mentalni horizont, Nojevu barku, hram iskupljenja i prosvetljenja, ontološku školjku u kojoj se uzgaja biser nacionalne supstancije i transobjektivnosti.

3. Nakon političkih promena u 2000. godini uloga crkve i klera u državnim poslovima nije opala. Naprotiv, u nekim oblastima javnog života ojačana je i na praktičnom i na normativnom planu. Nastavilo sa osveštavanjem državnih ustanova, pribavljanjem patrijarhovog blagoslova za političke odluke, uključivanjem sveštenika u zvanične državne institucije i delegacije. Uvođenje veronauke u školsku nastavu iskorišćeno je u borbi protiv sekularizma. Na čelu Saveta Republičke radiodifuzne agencije, institucije ovlašćene da raspolaže ograničenim državnim resursima i odlučuje o pravima iza kojih stoje i krupan kapital i politički interes, našlo se zamonašeno svešteno lice.¹⁵⁷ Jedan od istaknutijih političkih analitičara ocenio je da je za nacionalni identitet bitan crkveni kalendar i da oni koji predlažu prelazak na gregorijanski kalendar hoće da sprovedu unifikaciju i „denacifikaciju“ pravoslavlja, da potru svaku slobodu i individualnost pomesnih crkava, a „od pravoslavlja naprave istočno krilo cezaropapističke hijerarhije kulta Imperije“!¹⁵⁸ Tako su se sloboda i individualnost pomesnih crkava, u skladu sa početnom tezom autora da identitet čine upravo razlike, našli ispred slobode i individualnosti, pa i tolerisanja ma kakvih razlika u izražavanju mišljenja, bar kada je crkva u pitanju.

Krajem avgusta 2007. godine ministar prosvete izjavio je da mu posebno zadovoljstvo pričinjava činjenica da se sve više dece u Srbiji opredeljuje za veronauku. Ova pojava, po njegovom shvatanju, pojačava obavezu vlasti da podstiče „duhovnu obnovu čitave naše države, pogotovo u crkvenom životu“.¹⁵⁹ Izjavom se šalje nekoliko poruka. Najpre, kaže se

157 Za predsednika Saveta Republičke radiodifuzne agencije 2008. godine izabran je episkop Porfirije.

158 Antonić, S., *Božić i rođenje 'EU-pravoslavlja'*, „Nova srpska politička misao“ od 13.01.2010.

159 Navedeno prema vesti agencije „Beta“, objavljenoj u listu „Danas“ od 25-

da se „duhovna obnova“ ne odnosi samo na veru i crkveni život, nego i na čitavu kulturu, budući da se na crkveni život odnosi pogotovo, ali nikako isključivo. S druge strane, jasno se naglašava da za „duhovnu obnovu“ nije toliko zanimljivo društvo koliko država, tj. vlast snabdevena aparatom prinude. Potom, ukazuje se da obnovi, ma kakva da je, znatno manje doprinosi alternativni izborni predmet – građansko vaspitanje, pa se u stvarima u kojima bi roditelji trebalo da odlučuju bez pritisaka daje smernica, uz otkrivanje šta je vlasti milije i ko će i sa kakvim obrazovanjem, u ovom slučaju svakako verskim, u državi sa takvom vlašću imati veći ugled i bolju perspektivu. Poručuje se, zapravo, da je sadržaj verskog obrazovanja bogatiji, svrsishodniji i savremenim potrebama primereniji, nego što je učenje o građanskom društvu. Porukom se, takođe, uspostavlja direktna uzročna veza između crkve i njene prakse oličene u crkvenom životu, i „duhovne obnove čitave naše države“, iz čega se jedino može zaključiti da je crkva neodvojivi deo države i da ponajpre uz crkvu, njen kler i njegov uticaj, za državu ima nade. Najzad, potvrđuju se jasna preimućstva verujućih ili za versku obuku zainteresovanih (i to ne u svim konfesijama, nego tek u tzv. tradicionalnim verskim zajednicama kojima je versko obrazovanje država dopustila), na uštrb ostalih „netradicionalnih“ konfesija, ateista ili agnostika. Iz ovoga je lako izvesti zaključak blizak političkom tumačenju zlatnog pravila u etici, po kome se, u nalogu za bezrezervnu ljubav prema bogu krije i nalog za pokornost civilnom suverenu, budući da je i njegova vlast od boga, kao što i „kosovska svetinja“, kako je to primetio Ivan Čolović, kao svetinja tla i misterija smrti i uskrsnuća nacije, označava sakralnost same vlasti.¹⁶⁰

4. Poseban doprinos novim sadržajima kulture daju iskazi koji održavaju nizak nivo argumentacije, uporedo sa ispoljavanjem niskog nivoa uljudnosti.

Posle neuspelog nastavka zasedanja Narodne skupštine 2. septembra 2008. godine i niza izrečenih kletvi poslanika Srpske radikalne

26.08.2007. pod naslovom: *Lončar: Raduje me što đaci biraju veronauku* (str.5).

Ministar prosvete u to vreme bio je Zoran Lončar.

160 Čolović I., *Kosovo - zlatna grana srpske politike*, „Danas“ od 25-26. avgusta 2007. str. XIV.

stranke, predsednica Narodne skupštine je objasnila je da je tolerisala takva istupanja zbog toga što su ona deo ponašanja kojim se članovi te stranke inače služe, da je ta stranka na izborima dobila veliki broj glasova, iz čega se da zaključiti da su građani glasali i za takve manire, a volja naroda mora se respektovati!¹⁶¹ Teško je objasniti da li se iza ovakvog objašnjenja kriju tragovi iskonskog straha od kletve, ili se radi o svesnom svrstavanju kletve u vrednosti arhaičnih sredina i o čvrstom povezivanju nacionalnog i arhaičnog, u kome se čak i danas pažnje dostojni socijalni i nacionalni pokreti mogu zamisliti samo kao vraćanje početku.¹⁶² U takva „vraćanja početku“ spadao je postupak zamenika Osnovnog javnog tužioca u Zaječaru, koji je krajem avgusta 2010. godine odbio da odgovori na pismo novinarkе televizije B92 napisano latinicom, jer „ne razume jezik“ i „čita samo ćirilicu“.

Nakon što je Generalna skupština UN odlučila da o Kosovu zatraži savetodavno mišljenje Međunarodnog suda pravde, ministar spoljnih poslova Srbije¹⁶³ izjavio je da je taj sud najbolje mesto na kome se dokazuje da je Priština prekršila međunarodno pravo, da nakon izricanja presude neće biti alternative povratku u proces pregovaranja, ali da naša zemlja, ako presuda ne bude u našu korist, ni po koju cenu neće promeniti svoj stav. Ostavio nam je da nagađamo kako se može očekivati da druge zemlje respektuju odluku međunarodnog suda koja bi bila u korist naše države, ako visoki predstavnik države unapred objavljuje da se neće respektovati odluka koja bi išla na našu štetu? Kako se može uslovljavati priznavanje odluke suda kome smo priznali da je jedini kompetentan? Da li bi taj sud prokockao svoj kredibilitet ako ne odluči da smo mi u pravu? I odista, kada je u julu 2010. godine Međunarodni sud pravde saopštio mišljenje koje je za našu vlast bilo nepovoljno, usledilo je potcenjivanje suda, zamagljivanje njegovog jasnog stava izgovorom da je izbegao da odgovori na pitanje (na pitanje koje mu, inače, nije ni postavljeno), i insistiranje na istoj politici koja je mišljenju

161 Slavica Đukić Dejanović u emisiji „Poligraf“ TV B92.

162 Cf. Popović, M., *Vidovan i časni krst*, Beograd, 1976, str. 105, 118.

163 Ministar spoljnih poslova u Vladi Republike Srbije, Vuk Jeremić.

suda prethodila. Zar se treba čuditi ako je, posle svega, u strategiji Ministarstva nauke navedeno da je cilj društvenih nauka i borba za integritet i suverenitet Srbije u odnosu na Kosovo i Metohiju?¹⁶⁴

Iz ovakvih postupaka nekako se samo po sebi nametnulo i pravilo da se pripadnici naše većinske etno-nacije prikazuju u nestvarnom svetlu i da se njihovi ispadi ne osuđuju, previđaju ili na besmislen način pravdaju.

Kada su se pre petnaestak godina pojavile sumnje da iza podmetnute bombe u pariskom metrou stoje Srbi, naš ambasador izjavio je da je Srbima strana svaka vrsta kriminala! Kada je prijateljski košarkaški meč između Grčke i Srbije u Atini 20. avgusta 2010. godine prekinut zbog tuče u kojoj je kapiten našeg tima metalnom stolicom udario po glavi člana protivničke ekipe, uprkos snimcima na kojima se ovo jasno videlo, selektor srpskog tima objašnjavao je da je stolica kapitenu „ispala iz ruke“, naša ministarka omladine i sporta hvalila se da je uspela da „minimizira“ slučaj, na blogovima više srpskih medija odmah su osvanuli komentari u kojima se postupak našeg kapitena veliča i o Grcima govori najpogrdnije, a naš kapiten je slavodobitno izjavio da se ne kaje. Posle nezapamćenih nereda koje je 12. oktobra 2010. godine izazvala grupa navijača iz Srbije na fudbalskom meču naše i italijanske reprezentacije u Đenovi, i snimaka paljenja albanske zastave, lomljenja ograde i nacističkih pozdrava koji su obigrali svet i naneli štetu našoj državi, uhapšeni kolovođa je za samo par dana postao idol mladima i na fejsbuku dobio podršku 22.867 pristalica, dok su oni koji su ga osuđivali uspeli da sakupe tek nešto preko hiljadu glasova.

Ne bi trebalo, stoga, da nas iznenađuju rezultati istraživanja koji pokazuju da studenti u najvećem broju gledaju televizijske emisije izrazito potkulturnog nivoa, kao što su „Grand parada“ i „Veliki brat“, da su kod mladih u Srbiji rezultati funkcionalnog znanja (povezivanje, zaključivanje, klasifikacija, asocijacija) među najgorima u Evropi, da između 70 i 90 procenata građana Srbije misli da

164 Podatak objavljen u listu „Danas“ od 03.06.2010.

je Srbija vodila samo odbrambene ratove i ne zna za granatiranje Dubrovnika i za zločine na Ovčari i u Sjeverinu, da se više od 50% građana protivi izručenju Ratka Mladića Haškom tribunalu, i da je, za razliku od 2002. godine, kada je blizu 70% građana podržavalo ulazak Srbije u Evropsku uniju, u proleće 2011. godine taj procenat pao ispod 50% i bio značajno manji od procenta onih koji su za uspostavljanje najtešnih veza sa Rusijom.¹⁶⁵

Uz sve manji broj izuzetaka, na političkoj sceni Srbije cirkuliše jedan te isti krug prononsiranih karijerista, ljudi sumnjivih sposobnosti i lošeg karaktera, ili onih koji položaj izdašno koriste za razgranavanje vlastitih poslova i zgrtanje imetka. Jedan od razloga leži u odbrani partijskih imperija, organizovanih po liderskom principu, sa jasno izraženom despotskom hijerarhijskom strukturom, u kojima nije greh grešiti, nego ne biti lojalan, i u kojima bi svaka pojedinačna demisija, posredno iznuđena ili direktno naređena, nosila rizik da otpisani, pod pritiskom nepravde, taštine, ili promenjenog tabora, otkrije karte i tragače za krivcem odvede do samog vrha političke piramide. Zato se pravni i moralni sadržaji postepeno utapaju u političke, a značaj lične odgovornosti iščezava uporedo sa gušenjem integriteta i slobodne inicijative. Stvara se nova vrsta konspirativne partijske etike u kojoj se nezaslužnim dobijanjem funkcija kupuje poslušnost, a ovom kupuje oprost za svaki fijasko. Pod političkim kišobranom koji pridržavaju organi sile i pravosuđa, vinovnike ne uznemiravaju krivične prijave ili povremeni ispadi kontrolnih i regulatornih tela. Takva zaverenička forma nekritičnosti, koliko god da je faktor unutarpartijske ili koalicione kohezije, rezultat je prisilnog i zato prividnog balansa, koji se održava na korupciji i uzajamnim ucenama. Ujedno, oslobođen kritike unutar sopstvenog ili prijateljskog partijskog kruga, honorat vlasti postaje moralno amortizovana ličnost, obavezana na laž i na trpljenje i pronošnje vlastite bruke i javne neodgovornosti.

165 Istraživanje *Strategic marketinga* iz leta 2009. i početka 2011.; anketa o interesovanju studenata iz 2007. godine; navodi izvršnog direktora „Mense“, izneti 24.08.2009. u emisiji TV B92; članak P. Lukovića *Srbi, narod najpametniji*, <http://www.e-novine.com>. od 07.03.2011; „Danas“ od 15.03.2011. i od 6.04.2011.

S druge strane, značajan deo intelektualca izabrao je da ostane van procesa sekularizacije i liberalizacije, preuzimajući uloge nacionalnih i ideoloških redara, koji se prećutno ili direktno podređuju nadzoru klera ili stavljaju na raspolaganje ekstremnim nacionalističkim pokretima. Jedan deo, potkupljen položajima ili obeshrabren još gorom političkom alternativnom, izabrao je ćutanje, mireći se sa činjenicom da zlu u kulturi doprinose i oni koji se iz opreza oglašuju, ili mu čak, zbog straha ili komocije, povlađuju. Ili uspostavljanje demokratske vlasti samo po sebi nije bilo dovoljno, ili ta vlast, takva kakva je, nije bila dovoljno spremna na odlučne poteze da bi se oslobodila balasta „političkog imaginarijuma“,¹⁶⁶ zasnovanog na nekoliko decenija održavanom kultu nacionalnih mitova i iluzija. Svim ovim pojavama zajedničko je računanje sa slabostima. U rasuđivanju, pre svega. Oslanjanje na autoritet dogme raskomoćuje oratore koji, rasterećeni odgovornosti za izgovorene reči, postaju ometači refleksije, najavljiivači cenzure i rasađivači nezrelosti.

Sve ovo odražava se i na vaspitanje. Pre svega, iznošenjem sa visokih mesta uverenja koja upućuju na prihvatljivost odmazde, omalovažavanja i žigosanja, podsticanjem inata, mržnje i zavisti, i postavljanjem političkih, nacionalnih ili verskih ciljeva iznad razboritosti, morala i dobrobiti, a katkad i iznad samog života. U osnovi takve kulture je pseudoreligijski pristup, koji nalaže da se prema ovozemaljskim dobrima zadrži interes ali ne i odgovornost, da se veruje ali ne i da se proverava, da se bude spreman za poteru na bogohulne, a da se oslanja na lažne proroke i svakovrsnu lepu laž. Zato je, odista, neosnovana bojazan da će kompjuter zameniti knjigu ili da će nas internet izolovati od stvarnosti, sve dok, kako je sažeto i tačno primetila Vladislava Gordić, „znatan deo aktivnog biračkog tela nalaže politiku opšteg zastoja – politiku netolerancije, socijalne demagogije i ksenofobije“.¹⁶⁷

166 Izraz Ivana Čolovića u ogledu *Svoj na svome - Mitovi o autohtonosti na Balkanu*, u knjizi „Balkan - teror kulture“, op. cit., str. 119.

167 Gordić, V., *Virtuelna književnost - Srbija totalnog opoziva*, „Danas“ od 13.10.2004.

U takvoj kulturi važnu ulogu ima tzv. filozofija pogleda na svet. Još je Huserl uočio da je filozofija pogleda na svet dete historicističkog skepticizma, a da dosledno sprovedeni historicizam prelazi u ekstremni skeptički subjektivizam. Ipak, zaustavio se na oceni da se skepticizam, nedosledan, kakav već jeste, ne suprotstavlja pozitivnim naukama, nego ih pretpostavlja kao riznice objektivne istine, neophodne da bi se zadovoljila potreba za sveobuhvatnim, konačnim, sverazumevajućim saznanjem, kome i sam teži.¹⁶⁸ U našoj verziji, međutim, doktrina pogleda na svet izrasta iz filozofije kulturnog etnocentrizma, u kome je skepticizam okrenut samo prema onom spoljašnjem i stranom, i koji neguje dogmu i po cenu ljudskih žrtava i suprotstavljanja naučnim istinama. U tom pogledu nauka nije, nasuprot nekim shvatanjima, zamenila religiju i postala utočište sigurnosti kakvo je nekada bila crkva, niti je crkva postala jedno od mesta otpora sa koga se upućuju kritički stavovi prema današnjem društvu.¹⁶⁹ Naprotiv, pravoslavna Crkva deluje u povratnoj sprezi sa grupom koja je na vlasti. Uz uzajamne apologije, ona daje vlasti neformalne političke imprimature kao pokriće za iracionalnu politiku, iskreno ili prividno inspirisanu idejama kulturnog etnocentrizma, a ova njoj za uzvrat obezbeđuje materijalne privilegije i povlašćeno mesto u društvu. Stoga se, sa puno osnova, naše prilike ocenjuju kao put patološkog procesa učenja i neprekidnog postavljanja prepreka spoznaji grešaka i samokorigovanju.¹⁷⁰

Takav historicizam ne počiva na iskustvu oslonjenom na povesnu evidenciju i refleksiju. Svojim pristalicama on nameće zahtev da kao lično iskustvo predstave sugerisani i naučeni skup dogmi, prerađeni, dovršeni i u vidu gotovih kanona isporučeni stav o vred-

168 Huserl, E., *Filozofija kao stroga nauka*, Beograd, 1967, str. 37 ff. Poper o tome naročito u delima *Beda historicizma* (zb. „Kritika kolektivizma“, Beograd, 1988, str. 165) i *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (op. cit., I - 60 62, 282, i II - 27, 354). Manje je, pri tom, važna nesklonost koju Poper iskazuje prema Huserlu tvrdnjom da je njegova fenomenologija sistematsko oživljavanje metodološkog esencijalizma i da u njegovoj čistoj fenomenologiji, ili intuiciji suština, nema metoda nauke i filozofije (videti u *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, beleška 20 uz III i XI poglavlje), uprkos priznanju da mu ponešto i duguje, kao što je to, na primer, termin „psihologizam“ (beleška 19 uz XIII poglavlje).

169 Žižek, S., op. cit., str. 70 - 71.

170 Molnar, A., *Sunce mita i dugačka senka Karla Šmita*, Beograd, 2010, str. 211.

nostima, stav koga ne treba primiti kao plod sublimacije stečenog znanja i iskustva, već kao lažnu predstavu genetske predaje, tako kao da je doživljen, kao da je vlastit, kao da je mišljen, kao da je bezbroj puta na vlastitoj koži, a ne samo u idejama i fantazijama drugih, proveren i osvedočen. Posebnu ulogu imaju autoriteti nacionalnih vođa, o kojima političari i mediji godinama nameću utisak kao o „nekom golemom i moćnom zaštitniku etnosa, neporočnom kolektivnom pastiru ‘nacionalnog bića’“.¹⁷¹

Ne predstavlja zlo u kulturi sve ono što kulturu jedne zajednice udaljava od opštih afirmativnih sadržaja. Danas bismo u takve aberacije mogli uvrstiti i neke od izvornih pogleda iz vremena nemačkog romantizma, ili iz Herderovog svođenja kulture na *Volksgeist* u kome posebnost zatvorenog, lokalnog i zavičajnog sveta ima nedostižnu prednost nad univerzalnim vrednostima. I takva kultura, međutim, bilo da sa njom živimo ili da na nju gledamo iz istorijske perspektive, bez obzira na to što u njoj još uvek nema ničeg po sebi zlog, nosi zamašan potencijal destruktivnosti. Svaki nacionalizam sudbinski je vezan za ideal čiste nacije. Ovaj ideal izmešta političko društvo na biološki plan, na kome konkurentnost ne vodi diskurzivnom raspletu, već formalnoj selektivnosti. Zbog toga mali korak deli dobroćudni tip ove kulture od kulture u kojoj će nacionalni narcizam i egoizam postati oruđe za sticanje moći, a moć biti iskorišćena za prosuđivanje na osnovu iracionalne lojalnosti, za prekidanje veza sa drugima, za kovanje osvajačkih planova, ili za podjarivanje osvetničkih strasti.

Duh zla je duh posebnih prava zasnovanih na umišljenoj naročitosti, radi čijeg se priznanja zanemaruju činjenice, obziri, a često i zločini. On je istovremeno i duh unapred odobrenog ili samozvanog tutorstva onih koji svoje ideje predstavljaju kao borbu za više, po pravilu ideološke, etno-nacionalne ili verske, ciljeve i interese. U politički konfuznom društvu, kakvo je naše, postoji jedna ustaljena struja nipodaštavanja različitosti i individualnosti, i svođenja interesa na niski zajednički imenitelj sitosti i nacionalne časti. Najmanja je nevolja to što će, kao i u svakom sličnom političkom glibu, nacionalni programi, kako je Sloterdajk primetio

171 Popov, N., *Srbija na klizištu*, „Republika“ br. 472 - 473, mart 2010, str. 3.



za nesrećno razdoblje nemačke istorije, postati sabirno mesto iluzija sa imperativnim mandatom na prostotu i vulgarno samoljublje. Daleko veća opasnost preti od progona drugačijih ideja, gušenja rasprave i pribegavanju nasilju.

Takvom društvu preti ozbiljna opasnost da ga duh narodnjaštva i stare slave, prekaljen na iskustvu pobede romantičara nad prosvetiteljima, obnovljen idejom barbarogenija u prvoj polovini XX veka i kontribucijom zločina, ratova i osveženog kosovskog mita krajem XX i početkom XXI veka, trajno veže za istu obalu i isti horizont, za skućenu, otupelu, uspavanu i sumračnu kulturu, u kojoj će se, kroz bespuće istorijskih ideala i samodestruktivno prinošenje istorijskih žrtava, međusobno bodriti sve oskudnije znanje i sve agresivniji kult Elektre.

U ZAKLONU TAJNI

Einbläsereien sind des Teufels Redekunst.

(Goethe, *Faust II*, 1-6400)¹⁷²

172 *Došaptavanja su đavolova govornička veština (Jer došaptavat, to je đavla dar - prev. T. Strozzi).*

Skriveno i tajna

Tajna koju osim vas niko ne zna, kaže jedan Singerov junak, više i nije tajna, nego samo skrivena stvar (*Treći*). Podela je prihvatljiva. U formalnom smislu, tajnom možemo nazvati dogovoreno ili nametnuto zaklanjanje podataka koji su nam povereni. Sve što nastojimo da zadržimo samo za sebe, od onoga što smo sami doživeli, otkrili, ili fiksirali u vlastitoj samorefleksiji, iako ga obično nazivamo tajnom, ostaje naprosto skrivena stvar. Tajna je vrsta sporazuma nastalog u posvećenoj razmeni. Zato se na nju može obavezati, ona se može sprovesti, čuvati ili kršiti. Skriveno je, bar naizgled, posledica jednostranog i autonomnog čina, i istog takvog izbora da mu se učini kraj i raskrije lik.

Mada je donošenje odluka o skrivenom i tajnom jedan od prvih iskoraka od praktičnog ka spekulativnom mišljenju, problem ovih odluka retko kad je predmet filozofskih rasprava. Nedovršenost procesa i odsustvo proverljivosti otimaju se disciplini uma. Malo je verovatno da ćemo ikada saznati da li suma zatajenog, prećutanog ili neistinito prikazanog prevazilazi sumu onoga što je iskazano na istinit način, ili na način koji istinitim smatramo. Sasvim je izvesno da do njihovog vrednosnog odnosa nećemo nikada dopreti. Takođe, možemo samo nagađati o funkcionalnom potencijalu zatajenog, o tome kako bi se na naš svakodnevni život odrazilo delimično ili potpuno obznanjivanje onoga što je ostalo prikriveno. Fragmentarnost i nepouzdanost takvih saznanja lišava nas sintetičkih sudova.

Ipak, postoje bar dve pretpostavke zasnovane na iskustvu. Jedna nam govori da skriveno i tajno imaju energiju relevantnu za bitan uticaj na bližnje i na društvene odnose. Iz druge sledi da oslanjanje na razum daje slabašnu nadu da, kada skrivenog i tajnog ne bi bilo, ne bi prevagnula istorija stradanja nad i onako skromnom istorijom spasa.

Ovom prilikom ostavljamo po strani korpus tajni nametnutih spoljašnjim zabranama: pozivnih, poslovnih ili državnih. Zanimarićemo i „tajne“ koje potiču iz nedostupnosti bića: iz nedostatka interesovanja, granica saznanja, oskudnosti instrumenata, ili



jednostavno – zaklonjenosti objekta. Zato ćemo samo ovlaš dotaći pojavu koju je Hajdeger nazvao „skriveno bivstvujuće“. U Hajdegerovom ključu, naime, suština istine je upuštanje u otkrivanje bića kao takvog, puštanje bića da bude, *ἀλήθεια* – neskrivenost. „Neskriveno bivstvujuće“ ispoljava se kao „uskraćivanje“ – kada nam bivstvujuće „uskraćuje sebe“ sve do svoje najpristupačnije i najobičnije odlike na koju najpre nailazimo kada o njemu možemo reći tek toliko da jeste, i kao „pokrivanje“ – kada bivstvujuće konkuriše drugom bivstvujućem, pa jedno ometa drugo, veće zatamnjuje manje.¹⁷³ U fenomenu koji posmatramo nema objektivno date hijerarhije i konkurencije neskrivenih subjekata i predmeta. Oni nisu na otvorenom poprištu bivstvovanja, već u „nebivstvu“ smišljenog zaklona. Mada oni i u zaklonu bivstvuju, njihovi putevi uskraćivanja i pokrivanja rezultat su izbora, a ne nužnosti ili slučajnosti.

Otkrivanje skrivenog ili tajne ne vodi i samom saznavanju bića. Otkrivanje nije prosta isporuka zatajenog u njegovom neizmjenom vidu. Ono je obogaćeno i uticajem razloga za otkrivanje, i promenom prilika i auditorijuma u razdoblju između momenta zatajavanja i momenta otkrivanja. Taj uticaj je presudan za evoluciju, degeneraciju ili rekonstrukciju podataka, jer se u trenutku njihovog isporučivanja više ne barata samo prestankom razloga koji su opravdavali donošenje odluke o skrivanju, već i nastankom razloga za neskrivanost. Zbog toga se i kaže da je tajna mit koji je „operativno istinit“, jer je energija priče koja se otkriva i koja jeste efektivna, često u potpunoj nesrazmeri sa našim odnosom prema prvobitnom sadržaju zatajenog. Ne sme se zanemariti ni uticaj verovanja u tajnu, kao izlaza pred teškoćama na koje nailazimo pokušavajući da poreknemo slučajnost sveta oko sebe. Verovanje u tajne, posledica je potrebe da se objasni niz praznina ili diskonekcija u sledu događaja koji bi trebalo da našu stvarnost učine nužnom i prihvatljivom, tj. da je ospore kao posledicu spleta

173 Heidegger, M., *O biti istine*, u zb. „Kraj filozofije i zadaća mišljenja“, Zagreb, 1996, str. 129 ff; Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, u knj. „Šumski putevi“, op. cit., str. 36 - 38.

slučajnosti. Verovati u tajne, kaže jedan Kucijev lik, znači verovati u optimističku doktrinu da se u lavirintu sećanja krije objašnjenje za prividno neobjašnjivu, slučajnu sadašnjost (*Zemlje sumraka*).

Skriveno u ličnom domenu štiti se samo naizgled na autonoman način. Neki podaci jednostavno se prećute, poreknu, ili prikriju dezinformacijom ili konfabulacijom. Mnoštvo doživljenog, saznatog i zamišljenog nije ugledalo niti će ugledati svetlo dana. Možemo samo nagađati koliko je u svemu tome želja i strahova, privrženosti i odbojnosti, šta je od takvog zatajivanja poniklo iz sumorne proračunatosti, a šta iz gotovo dirljive uznemirenosti, podstaknute moralnim konfliktima, podozrenjem, odbijanjem rizika ili samo odsustvom samopouzdanja. Prećuti se usled nemara, zaborava, zlovolje, učtivosti, skromnosti, biranja trenutka ili pridavanja male važnosti podatku. Ovakvo „zatajivanje“ doprinosi privatnosti, pažnji prema drugom, stvaranju bolje slike o sebi ili zaštiti nekog interesa. Zakloniti se od znatiželje, poštediti koga neugodnosti, sprečiti sukobe i raskide, ostaviti bolji utisak ili sačuvati veštinu izumevanja ili umetničkog stvaranja, korisna su, a često i nužna skrivanja, bliska Jeringovim moralno dopustivim dobroćudnim, spasilačkim ili konvencionalnim lažima. U zabludi su oni koji veruju da je sreća u stvarnosti, primećuje Erazmo, jer čoveka više privlači laž nego istina, pa je veća nesreća ne biti varan, nego biti varan (*Pohvali ludosti*). Ali i mimo toga, piše Jergović, postoje stvari koje čovek u životu ne treba da zna, stvari koje moraju ostati zatajene da bi sve ovo imalo nekog smisla i da mnoga porodična istraživanja, pogotovo ona koja otvaraju pitanja dovoljna da nekoga povrede, ne bi za sobom ostavila krvavi trag (*Mama Leone*). Zbog toga, ako hoćemo da zakoračimo u taj zabran, trebalo bi, po Selindžerovoj preporuci, kada neko nešto javno ispoveda, da oslušnemo to što on *ne* ispoveda (*Simor - uvod*). „Nije važno šta o njemu govoriš, već šta prećutkuješ“, kaže otac ćerki u filmu *Meet Joe Black!*

Ali, podvajanje nije uvek tako jednostavno. Zbunjuju nas granični slučajevi. Potrebna je dvostruka transpozicija: zamišlja se razotkriveni svet, da bi iz užasa takve predstave bio pretpostavljen



i opravdan smisao skrivanja. U tom procesu vodi se živ dijalog između raspoloživih etičkih alternativa.

Ne pominje uzalud Paskal muke vernika koji prikrivaju izvesne grehe da bi kod ispovednika sačuvali dobar glas. Mada kritikuje bizarnu ideju oca Eskobara da bi trebalo imati dva ispovednika, jednog za smrtne grehe, a drugog, redovnog, za obične grehe, i da bi se u takvim prilikama moglo pribegavati i drugim veštinama pobožnosti, poput ispovedanja na uopšten način i utapanja krupnijeg greha u sitnije grehe za koje sebe okrivljujemo samo u načelu, Paskal, možda i nevoljno, priznaje da deo tajne neizbežno ostaje kod onoga kome je poveravanje jedini put do spasa (*X pismo provincijalcu*). Izgrađujući bolju sliku o sebi čovek često potkopava vlastite izgleda. Kada ste upućeni na tuđu podršku, sujeta je gubitnička karta. U jednoj Rilkeovoj noveli glavni junak priznaje da veoma često laže: „Zavisno od potreba: jednom gore, drugi put dole; u sredini trebalo bi da sam ja sâm, ali ponekad mislim da tamo nema ničeg“ (*Evald Tragi*). Nasuprot tome, s pravom se ukazuje na integrativnu funkciju tajne, kao što je to slučaj kod tajnih društava, u kojima se, kako primećuje Kozelek, štiti i ograđuje socijalni prostor za ostvarenje morala, ali se, isto tako, na ambivalentan način prikriva i politička pozadina prosvetiteljstva.¹⁷⁴

Ipak, lažna reputacija obično se podsmehne. Ne samo svom pro-nosiocu, nego i onima od kojih je ovaj zatražio pomoć. Vernik pred ispovednikom, pacijent pred lekarom, optuženi pred branio-cem, zatajivanjem greha, tegoba ili čina, ne škode samo sebi, već narušavaju i smisao pokajanja, izlečenja i odbrane. Svakodnevni život bliži je Eskobarovim preporukama nego jansenističkoj pravovernosti. Paskalov doktrinarni otpor, koji je u mnogo čemu preteča Kantovog zahteva da se bez izuzetka govori istina, jer se svakim pojedinačnim krivotvorenjem narušava poverljivost u ce-lini i nanosi nepravda čitavom čovečanstvu, otvara pitanje moralne transmisije svih ličnih računa koji razaraju iskrenost i otvorenost. U romanu Danila Kiša *Bašta, pepeo*, otac poverava sinu da je celog

174 Kozelek, R., *Kritika i kriza - studija o patogenezi građanskog sveta*, Beograd, 1997, str. 106 - 113.

života, sa manje ili više uspeha, igrao ulogu žrtve, „jer čovek zapravo igra svoj život, svoju sudbinu“. Ta predstava čini novu stvarnost, i sama za sebe, i u odnosu na vanskenski život aktera. Otuda i očevo upozorenje da se ne može tako istrajno igrati uloga žrtve, a da se konačno i ne postane žrtvom.

S jedne strane, dakle, skrivanje nečega ličnog čini se kao neprikosnoveno polje naše slobode, u kome bez suočavanja sa opasnostima od ma kakvog vidljivog spoljašnjeg otpora samostalno donosimo odluke. Pored toga, tešimo se da u etičkoj perspektivi skrivenog leži značajan faktor socijalne kohezije, da se skrivanjem doprinosi i afirmaciji skrivača i afirmaciji onoga od koga je nešto skriveno, da je skrivanje dokaz da o svom predstavljanju vodimo računa, da se trudimo da nas ne potcene i ne zanemare, da se staramo o sigurnosti, kao što je i dokaz da pridajemo značaj onome pred kim se predstavljamo i da, preporučujući se krivotvorenom slikom, kvalifikujemo i subjekte admisije.

S druge strane, takvom optimizmu prigovara um. Znamo da moralna teskoba sapliće svaku odluku o izboru da se drugome nešto uskrati. Takva odluka i objektivno nosi agens moralne kompromitacije. Ma koliko da smo uvereni da je opredeljenje za skrivanje izraz odgovornosti, da su naši zakloni deo pobune pred udarima na ugled, osećaj časti, ili potrebu za ljubavlju i saradnjom, i da je naša redukcija stvarnosti, svejedno da li ejdetska ili empirijska, plemenit izbor proistekao iz opravdane kritičnosti prema sebi ili iz uvidavnosti prema drugima, krhkost pouzdanja u čestitost vlastite pobude, ili čak pouzdanost nečestitosti takve pobude, a ne samo odsustvo korespondentnosti skrivenog, čini da svoj izbor često primamo kao izraz slabosti, oklevanja ili malodušnosti. Izbor je, katkad, i realno takav. Na opsenjivanju proisteklom iz uglačanosti vlastite pojave i osakaćenog obličja biti, lepo nam poručuje Adorno, parazitski su egzistirali toliki lakeji postojećeg. Opsena je zao duh društvenog prosperiteta; na njoj se stvaraju nezaslužena preimućstva, zvanja i bogatstva.



Uprkos tome, rado bismo poverovali da su odluke o skrivanju neporočne, jer im je pretežniji cilj da se drugi poštede i da se održi prihvatljiv nivo komunikacije, nego da se drugome naškodi. Senku na takvu mogućnost baca činjenica da je svako skrivanje, u krajnjoj liniji, negacija drugog. Njime drugog isključujemo iz igre, zadržimo i držimo u zabludi. Ono je odbijanje razmene i poverenja. Potreba da se nešto skrije u direktnoj je srazmeri sa nesigurnošću i nepoverenjem. Nepoverenje u okruženje i mehanizme društvene zaštite zapravo je uzrok potrebe za zatajivanjem uopšte, a za interpersonalnom poverljivošću naročito.

Sa tajnama stvari stoje drugačije. U gruboj podeli, tajne možemo razvrstati na poverene i prigrabljene. Prve predstavljaju moralnu obavezu i odnose se na one oko nas. Druge su vladalačke i zavojevačke, i odnose se i na čuvare i na subjekte opservacije. Prve potiču iz obzira prema tuđim interesima i osećanjima nelagode i stida, a druge iz potrebe za nadzorom i potčinjavanjem.

Naš pojam tajne podrazumeva jasno podvajanje unutar samog fenomena, kako po motivu, tako i po metodu i domašaju zatajivanja. Trebalo bi razlikovati tajne koje potiču jedino iz nastojanja da se deo saznanog ne prenese drugome, od tajni kojima je obavljena i namera da se kriomice što više sazna o javnom, a pogotovo o tajnom životu drugoga.

Sve su tajne nominalno odbrambene. Za razliku od onih ličnog (porodičnog, izumiteljskog) i profesionalnog karaktera, koje imaju jasno moralno pokriće i, po pravilu, realno ostaju defanzivne, tajne koje država tajno sakuplja su imoralne, imaju nejasno pravno opravdanje, praćene su samovoljom, realno su invazivne, i prati ih, u manjoj ili većoj meri, potreba za zavodom ili držanjem u pokornosti. Država sakuplja i čuva tajne kao informativni arsenal za ucenjivanje onih koje želi da ima pod kontrolom, ili za obračun sa onima koje smatra svojim neprijateljima.

Poročna strana i skrivenog i tajnog krije se u želji da se iskoristi njihova moć. Kaneti je ubedljivo pisao o tajni kao najdubljem jezgru moći,

kao moći izvedenoj iz iščekivanja, iščekivanja i vrebanja, iz njene eksplozivnosti, koncentrisanosti, nejednake raspodele prozirnosti i iz činjenice da je snaga tajne utoliko veća što je broj onih koje tajna pogađa veći od broja onih koji je čuvaju.¹⁷⁵ Olako je, međutim, zaključio da bi čitav trud oko tajne bio uzaludan ako čuvara izda strpljenje i da ćutanje pretpostavlja tačno poznavanje onoga što se prećutkuje.

Kada se radi o skrivenom samog zatajivača, moć se oslanja na tuđe neznanje. Kada se radi o onima o kojima se nešto tajno saznaje i taji, moć se oslanja još i na njihovu ranjivost, i na njihovu strepnju i neizvesnost pred mogućnošću prodiranja u zabran takve ranjivosti. Reč je o neizvesnosti u pogledu toga da li se i šta se potajno zna, da li će, i ako hoće, kada i koliko od toga biti upotrebljeno i kome preneto, i da li će ono što se prenosi i koristi biti istina ili laž. Deo moći, svakako, potiče i iz čovekove poteškoće da odgovori na pitanja: zbog čega je predmet tuđeg tajnog interesovanja, da li se i kako ogrešio o pravila igre ili nečije interese, šta mu se zamera i kako bi se mogao isкупiti.

Stari Grci su to dobro poznavali. Mit o Akteonu rečit je primer. Kada je Artemida čula da je lovac Akteon ispričao drugovima da ju je na izvoru video nagu, za kaznu ga je prekrila kožom košute da bi ga rastrgli njegovi vlastiti psi. Mada Artemidina poruka naizgled glasi: „Molim, bez zavirivanja, ovo je sasvim privatno“, ona je snabdevena snagom superiornog autoriteta, koji ima moć da privatnost poistoveti sa religijskim tabuom, a osvetnički hir pretvori u zakon. Artemidin osećaj stida postaje potpuno nevažan pred grehom bogohuljenja. Kod Ovidija je ova priča obogaćena potpunim preobražajem Akteona u jelena, kome je boginja oduzela moć govora, ali ne i pređašnju pamet, pa mu je pakosno dobacila: „Da si me video голу, kazivati sad ti je prosto, ako kazivati možeš!“ (*nunc tibi me posito visam velamine narres, si poteris narrare*).¹⁷⁶

175 Kaneti, E., *Masa i moć*, Novi Sad, 2010, str. 316 ff.

176 Pausanija, *Opis Helade*, IX, 2, Novi Sad, 1994, II, str. 209. Pausanija veruje da učesće boginje u Akteonovom stradanju nije bilo presudno, jer su psi pobesneli, pa bi rastrgnuli svakoga na koga bi se namerili. Takođe, Ovidije, *Metamorfoze*, III, stihovi 173 - 252, Zagreb, 1907 (prev. T. Maretić).



Tu Akteon nije ni stigao da ispriča šta je ugledao. Mogućnost da se tajna prenese zatrta je u samom korenu, a smrt od pasa došla je sasvim nepotrebno, tek da se puku, uz malo dodatne jeze, da do znanja da se ne hvata zabranjenog voća.

Cilj svake vlasti je da sopstvene tajne zaštititi od otkrivanja, a da o onim tuđim sve sazna. Ne želeći istinu o sebi, a tragati za istinom o drugome, ne skidati masku, ali zaviriti ispod svake koje se drugi maši, dvosmerni je proces sa istim ciljem: da se stekne ili sačuva moć disbalansa prozirnosti.

Aleksandar Veliki je zamurio Aristotelu što je objavio tzv. akroamatičke spise, u kojima se ulazi u suštinu „tajnih i dubljih učenja“. U jednom pismu on se vjeka svom učitelju da njih dvojica više neće imati čime da se ističu ako učenja u koja su upućeni postanu dostupna svima. Pri tom, brzopleto se odaje: „Ja bih se radije isticao poznavanjem onoga što je najbolje, nego svojom moći“! Teško je razumeti da je neko ko se smatrao dorašlim za Aristotelovu nauku prevideo da je držanje podanika u neznanju takođe isticanje uz pomoć moći. Moć skrivenog znanja, pogotovo kada je zaodenete u ruho državnog razloga, samo je drugačiji oblik manipulacije. Ali i Aristotel je, umesto da se tome otvoreno suprotstavi, pribegao lukavom izgovoru, govoreći da njegova učenja „i jesu i nisu“ objavljena, jer mogu poslužiti kao priručnik samo onima koji su u materiju već upućeni, a nikako kao udžbenik za podučavanje neukih.¹⁷⁷ I kod velikog učitelja na delu je neka vrsta samoizneveravanja. Što vlast ne postiže silom, kaže Burkhart, to joj ljudi sami prinose na dar, malo zbog bojazni da ne zaostanu, a malo zbog udvorištva.

Sličan je i odnos prema velikim istorijskim potresima. Tukidid je smatrao da su kao uzrok Peloponeskog rata javno pominjane samo marginalne prateće pojave, poput nemira i sukoba u gradu Epidamnu, a da je brižljivo prikrivan pravi uzrok – strah

177 Plutarh, *Usporedni životopisi*, Zagreb, 1988, III, str. 8 - 9.

Lakedemonjana od širenja moći Atinjana.¹⁷⁸ Jedan od mogućih razloga za ovo zatajivanje moglo bi biti shvatanje, kakvo je kasnije izneo sv. Avgustin, da se i rat izazvan strahom može svrstati u zločine, jer je jednako zlo koje neko čini da bi izbegao zlo koga se boji, kao što su zlo osveta ili pljačka. Ipak, pre će biti da bi otkrivanjem straha pred političkim konkurentom bio priznat gubitak ranga, i da je na delu, kako kaže Folkman-Šluk, proces samopotvrđivanja u kome se zahteva da se ništavilo budućnosti pretvori u uništenje neprijatelja koji takvom budućnošću preti.¹⁷⁹

Stoga ne bi trebalo potceniti ni numinozni aspekt politike, koji se proteže još od stare grčke magije *κνδος-α*. *Kudos* je označavao slavu, ponos, sjaj i snagu, ali je podrazumevao i ono „očaravajuće nasilje“, onaj, prema Žirarovom opisu, nepostojeći zgoditak koji ljudi neprekidno jedni drugima otimaju da bi vratili primat, stekli oreol pobednika ili trijumfalnog osvetnika, i zbog koga tako često vode ratove radi pukog prestiža.¹⁸⁰ Efekte ove igre previđali su i mnogi borci protiv predrasuda. Čak je i Spinoza smatrao da ljudima treba upravljati tajno, tako da ne osećaju da ih neko vodi, nego da veruju da žive po svom rasuđivanju i po svojoj volji.¹⁸¹

Od žudnje za takvom moći nisu pošteđena ni savremena demokratska društva. Odani Poperov sledbenik, Džordž Soros, priznao je nedavno da je koncept otvorenog društva, zasnovan na koordinaciji realnosti i kritičkog mišljenja, bar u jednom delu ponikao iz pogrešnog Poperovog uverenja da politički dijalog u demokratskoj zajednici uvek vodi boljem razumevanju i da sticanje javne podrške nema prednost u odnosu na otkrivanje istine.¹⁸² Zlo ne mari za tuđa pravila igre. Ono stvara sopstveni svet, u kome vladaju drugačija pravila verifikacije, a taština natkriljuje razboritost. Zato

178 Tukidid, *Povijest Peloponeskog rata*, Beograd, 1991, str. 25 ff.

179 Avgustin, A., *Ispovijesti*, III, 8, 15, op. cit., str. 56; Volkmann-Schluck, K. H., *Politička filozofija*, op. cit., str. 15 ff.

180 Žirar, R. *Nasilje i sveto*, Novi Sad, 1990, str. 162 - 163.

181 Spinoza, B. d., *Politički traktat*, Beograd, 1957, str. 98.

182 Soros, Dž., *I demokrate lažu - U čemu je pogrešio Karl Poper*, „Danas“, 24-25.11.2007, str. VII.



Hana Arent i kaže da je od pukog iznošenja neistine gora obmanutost sopstvenim lažima, jer samoobmanjivanje stvara privid istinoljublja i tako učvršćuje lažima proizvedenu svest.¹⁸³

Pretpostavka je da se o sebi skriva ono što je istinito: sopstvene mane i pogreške, nečasni putevi uspeha, uključujući i stvarne slabosti države ili aktera korporativne utakmice. Kada je reč o onome što se tajno saznaje i taji o drugome udeo istine često je u obrnutoj srazmeri sa svrhom zatajivanja. Tajna je biće u lažnom nastajanju. Ona je mitologizovana stvarnost. U isti mah je prisutna i nedostupna, poznata i nedokučiva, veristička i imaginarna. Zatvarajući saznato, izmeštajući ga van polja razmenske provere, pretvorili smo ga u neispričanu priču, koja će se tokom svog tajnog života i nekog budućeg predstavljanja, bar u jednom delu, pretvoriti u predanje.

Tajne su skladišta projektovanog negativiteta. Bilo da su motivisane činjenjem ili otklanjanjem zla, bilo da su nastale iz straha, zavereničke solidarnosti ili dobrih namera, one su uvek u predvorju neke pobune, osude, nemoći ili neuspešnosti. Negativitet tajne je ontološka transcendencija. Njime se manifestuje i skriveno biće i skrivenost bića. Energiju tajne hrani i preteća mogućnost da iz svog nebivstva zakorači u realnost sa svim izvitoperenjima koja su je snašla za vreme potucanja u tami ćutanja i sudaranja sa vlastitim motivima i ciljevima.

183 Arent, H., *Istina i laž u politici*, Beograd, 1994, str. 53 - 54.

Tajne o skrivenom

U pokušaju da objasni šta hrišćanstvo duguje Vergiliju i zašto je Dante izabrao baš njega da mu u *Čistilištu* bude učitelj i vodič, T. S. Eliot je posebnu pažnju posvetio značenju reči *fatum*, koju Vergilije često koristi u *Eneidi*. Eliot nalazi da smisao sudbine, kakvu s Enejom ne deli nijedan Homerov junak, nije ništa drugo nego *imperium romanum* – Rimsko carstvo, kao jedini cilj istorije i najviši domet svake, ne samo svete, već i profane i privremene državne tvorevine.¹⁸⁴ Dakako, imperija koju je Vergilije imao na umu i za čije ciljeve je Enej pokorno podnosio svoju sudbinu, nije bila imperija legionara, prokonzula, špekulanata, demagoga i vojskovođa, nego ideal koji je ovaj veliki pisac predao hrišćanstvu da ga čuva i razvija.

Ne verujem da bi čitalac, čak i ako je osvojen Eliotovim otkrićem, pa i njegovim elegantnim objašnjenjem da smo svi mi koji usvajamo evropsku civilizaciju baštinici i u neku ruku građani Rimskog carstva, lako prihvatio da se uz pomoć ovakve metafizike može izbeći suočavanje sa licem i naličjem pravnog okvira i političke prakse države u kojoj se živi. Malo ko je danas sklon uverenju da je država, kao u Hegelovom sistemu, uvek i svugde bila, a pogotovo da još uvek može biti, objektivni duh, imanentni smisao, beskonačni oblik običajnosne supstancije. Jer, smemo li zaboraviti praksu brojnih vladara, uključujući, naravno, i čitavu plejadu imperatora iz doba Rima, koji su vlastiti interes proglašavali dostojnim života svakog svog podanika, i za koje, nasuprot onome što je Eliot pripisao Vergiliju, svet nije imao viši smisao, poredak i dostojanstvo, a istorija drugo značenje, osim da se imperija za sebe, sa svim svojim prljavim računima, tiranima, ratnicima, trgovcima, ideolozima i namesnicima, veliča i po svaku cenu štiti? Može li ideja države poslužiti kao epohalni blagoslov za brojne povrede sloboda i prava, ne izuzimajući ni one zbog kojih bi društveni ugovor uopšte imao opravdanje i pravno pokriće?

184 Eliot, T. S., *Vergilije i hrišćanski svet*, Letopis Matice srpske, 1995, str. 314 - 324.



Uostalom, pre će biti da je i sam Vergilije, pod pretpostavkom da je Eliotova parabola na mestu, ideal imperije kao sudbine zasnovao na potrebi da, pred pravom nepogodom od zle prakse i loših iskustava, pronade utočište u nekoj novoj Atlantidi, nego što je za buduća pokolenja projektovao ma kakav živi model i empirijski sadržaj vlasti. Upravo je poimanje države kao fatuma vodilo njenoj istorijskoj kompromitaciji. Dogma pravovernosti stvarala je od sumnjičenja načelo vladanja, od uhođenja sistem sigurnosti, od potkazivača i evidentičara potkazanih kastu čuvara, a od aparata za otkrivanje, prokazivanje i kažnjavanje mogućih neprijatelja temeljne ustanove nacionalnog prestiža i spasa.

Ako lojalnost državi i vlasti smatramo idealom, nismo daleko od toga da strah od oponiranja priznamo za politički poželjni afekt, a da poniznost, udvorištvo, licemerje i denunciranje proglasimo vrlinama. Ako političku podobnost prihvatimo kao merilo za rangiranje statusa, zašto ne bismo prihvatili shvatanje da je i najniže moralne osobine poželjno iskoristiti kao oruđa diskriminacije. Najzad, ako se moć temelji na rasprostriranju osećanja nesigurnosti, zar sabiranje podataka za difamaciju neće postati jedan od najsnažnijih pokretača komunikacije? Zato ne greše skeptici koji u velikim idealima nalaze utopijsku matricu gubitka slobode i humane autentičnosti. I zato imaju smisla postavke o tome da je uklanjanje ideala iz politike uslov neutralnosti države, i da je od ideala daleko važnije pronalaženje racionalnog političkog gledišta, obavezujućeg za sve učesnike, bez obzira na njihove partikularne stavove i eventualna neslaganja.¹⁸⁵

Doktrina o misiji državotvornosti, ma koliko da se zaklanja iza tobožnje zainteresovanosti za sadržaj određene ideje i programa za realizaciju te ideje, u suštini se ne zalaže za preduzimanje političke akcije kojom se promovise bilo kakav politički ili etički ideal, nego isključivo brine o tome da se nadziru i neutrališu oponenti i neza-

185 Raz, J., *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford, 1979, str. 51. Takođe, isti pisac u ogledu Liberalizam, autonomnost i politika neutralnog obzira, u *Savremena politička filozofija* (J. Kiš), S. Karlovci - Novi Sad, 1998, str. 343 ff; Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1987.

visni članovi zajednice. Pod okriljem takve doktrine, opšte shvatanje dobra pomera se ka đavolskom daru došaptavanja, kao jedinoj društvenoj veštini. Na taj način došaptavanje postaje obaveza koju ne sme da ne ispuni svaki pojedinac ako ima na umu državni ili nacionalni interes. Ujedno, ono izgrađuje meta-etički standard prema kome, kako je to primetio Čarls Simić, nije preporučljivo imati samobitno ja, niti pristati da privatno ne bude u isto vreme i političko (*Fabrika siročadi*).

Doušništvo je u temeljima veličanja države. Svako ko se zalaže za jaku državu, za premoć državnog razloga nad pravom, za okupljanje oko jedne državotvorne politike, vere i ideje, za nacionalno i političko jedinstvo, implicite podržava doušništvo i tajnu policiju. Jaka država opstaje na slabom moralu i slabim ličnostima, izraslim iz duha nadzora i podaništva, iz dobrovoljnog ili prisilnog jedinstva. Nepoverenje uopšte, a nepoverenje u političke neistomišljenike naročito, drevni je saveznik vlasti. Doušništvo je reaktiv, a tajna policija retorta za kristalizaciju ovog nepoverenja. U sistemu zasnovanom na manjem ili većem stepenu institucionalizacije nepoverenja, socijalna patologija potkazivanja postaje *ratio* socijalnog prilagođavanja.

Za tužioce koji su mu došli glave Sokrat je govorio da su brojni i nepristupačni, da se dugo bave lažnim prijavljivanjem, da druge pridobijaju iz zavisti ili strasti za klevetanjem, da ni u šta ne veruju i da računaju sa lakovernošću. Slični su se, očigledno, našli pri ruci i legatu Kosutijanu Kapitonu, koga Tacit naziva podlacom, pokvarenjakom i neprijateljem dobra, zato što se bacio na posao da o čestitom Trasea Petu¹⁸⁶ prikupi materijal dovoljan da ga osude za veleizdaju, poput optužbi da nije položio svečanu zakletvu na početku godine, da nije prineo žrtvu za carevo zdravlje, da se ne

186 Kosutijan Gaj Kapiton, legat Kilikije. Najpre je na osnovu zakona o iznuđivanju izbačen iz Senata, a kasnije, uz pomoć prefekta Tigelina i protekcije pomilovan i vraćen. Kosutijan je 66. godine, služeći se klevetama i doušništvom, uz zaključak da je „to već opozicija“, optužio za veleizdaju Trasea Peta, pobornika sloboda, smelog i čestitog stoičara, koji je nakon toga izvršio samoubistvo.

raduje carevoj sreći i ne ceni njegove talente.¹⁸⁷ Za vreme Tiberija čak i prvaci Senata bavili su se potkazivanjem najniže vrste, jedni otvoreno, drugi potajno, jedni da bi pokrili kakav sopstveni greh, drugi naprosto da u takvoj revnosti ne zaostanu za drugima. Kada je Cezar rekao da je bolje zanemariti zakone nego ukloniti njihove čuvare i usprotivio se predlogu da se tužiocima uskrati nagrada ukoliko optuženi za uvredu veličanstva oduzme sebi život pre izricanja presude, došlo je do toga da su dostavljači, „taj ljudski soj koji se pojavio na opštu nesreću,, kako beleži Tacit, dobili punu satisfakciju.

Sve ove pojave, međutim, još uvek nisu imale potencijal dovoljan za diferenciranje sistema, jer ih je bilo lako pripisati manje-više uobičajenim devijacijama proisteklim iz preterane ambicije, karijerizma ili hronične potrebe za ostrakizmom. Između mera uobičajene zaštite i uređenja zasnovanog na opsednutosti unutrašnjim i spoljašnjim neprijateljem, razlika je približno takva kakva postoji između razborite predostrožnosti i manije gonjenja. Specifično raslojavanje nastupa tek u uređenju u kome vlast strategijom motrenja i apsolutnog sumnjičenja nadoknađuje odsustvo sopstvene sposobnosti ili volje da socijalnu i političku uravnoteženost ostvari konsenzusom o kulturi prava i političke utakmice. Pri tom, demon „sveopšte asepticizacije,, koga je de Ružmon olako razdvojio od demona policije i video oličenog u imaginarnom agentu osiguravajućih društava, postao je demonom parapolijskog populizma, policijskog savršenstva dostignutog pomoću gotovo prećutne simbioze gonitelja i progonjenih.

Pitanje da li iko ima pravo da o drugome zna i ono što je ovaj izabrao da ne otkrije, ima smisla samo ako se predmet znatiželje odnosi na poznatu i prihvatljivim propisima priznatu sferu nedozvoljenog. Ipak, ni u tom domenu pravo države nije neograničeno. Ono mora biti uslovljeno obrazloživom potrebom javnog interesa u demokratskom društvu, ograničenim sadržajem, poštovanjem propisane procedure i do kraja restriktivno postavljenom mogućnošću

187 Tacit, K., *Anali*, Beograd, 1970, XVI, 21, 22.

korišćenja određenih sredstava. Zaklanjanje iza zakonitosti nije ni bezuslovno ni neoborivo. Rezervisan odnos prema pozitivnom pravu, kao odbrana od političke hipokrizije prikrivene pseudolegalitetom, blisko je stavu o važnosti odnosa između pravila i moći, s jedne strane, i odnosa između moći i strategije, s druge strane. Nije bitno samo to da se čini ono što nije nedopušteno, nego i to šta se sve i na koji način može protumačiti kao nedopušteno i da li su granice nedopuštenog dovoljno sagledive. Pravo u kome ovlašćenje za sakupljanje i arhiviranje informacija nije praćeno postojanjem pouzdanog i nepristrasnog nadzora, po stanovištu Evropskog suda ne može se smatrati da je sa razumnom jasnošću odredilo način i obim primene relevantnih diskrecionih ovlašćenja poverenih javnim vlastima, a time ni da je, bez obzira na činjenicu da su takva ovlašćenja propisana zakonom, uplitanje javne vlasti u privatni život, u smislu odredbe člana 8. stav 2. Evropske konvencije, „u skladu sa zakonom“. I obrnuto, u cilju uspostavljanja pravične ravnoteže između opšteg interesa i interesa pojedinca, i zaštite privatnosti i porodičnog života, izuzetno je otežan uvid trećih lica u lični dosije koji su, vodeći brigu o dobrobiti tog pojedinca, ustrojile nadležne službe (npr. službe socijalnog staranja).¹⁸⁸

Monteskje je primetio da, za razliku od republika koje se za svoju bezbednost brinu ujedinjujući se, despotije taj cilj postižu izdvajajući se i držeći se na osami: one žrtvuju jedan deo zemlje, uništavaju i pustoše granične oblasti, da bi srce carstva postalo nedohvatljivo.¹⁸⁹ Ali, osamljivanje nije samo posledica odnosa države prema susedima, nego je i proces koji se odvija unutar države same, u odnosu vlasti prema vlastitim građanima. Vlast se osamljuje sumnjajući u građane, marginalizujući kritičare, progoneći protivnike.

Zbog toga njen virtuelni svet nije jednostruko, nego dvostruko izokrenut. U takvoj državi stvarna društvena funkcija čoveka, njegova komunikacija i njegovo „slobodno“ prikazivanje samo su rezultat plana, provokacije, prolazne pasivnosti ili glumljene

188 Cf. European Court of Human Rights, *Gaskin vs U. K.* (1989), *Rotaru vs Roumania* (2000), *Amann vs Switzerland* (2000), *M. G. vs U. K.* (2002).

189 Moneskuje, Š., *O duhu zakona*, Beograd, 1989, I, str. 152.



nezainteresovanosti tajne policije. U Kišovoj pripoveci *Mehanički lavovi* nova vlast u Kijevu je katedralu Svete Sofije pretvorila u pivaru „Spartak“. Bila je potrebna prerada prerade da bi se katedrala visokom gostu iz Francuske mogla prikazati kao katedrala. Slika katedrale i pre i posle prerade, međutim, lažna je. Niti je istina da je katedrala pivara, niti je istina da je katedrala koja se koristi kao pivara, još uvek katedrala. Niti je pretvaranjem u pivaru ona izgubila svoja arhitektonska i ikonografska svojstva, niti je prikazivanjem da to i dalje jeste katedrala ona prestala da funkcioniše kao pivara. Odista, teško je reći koliko je u arheologiji tajne policije stvarnosti, a koliko policijske kreativnosti i političkih artefakata. Jedno je izvesno: otkrivanje ovih iskopina oslobađa.

U žudnji za moći koju država pokazuje posežući u privatnost svojih građana, najviše je svesnog pribegavanja neistini. To što se iz činjenica koje prikupe tajne službe bezbednosti izvode politički zaključci sasvim udaljeni od stvarnosti, ne govori samo o paradoksu birokratije, kako nalazi Hana Arent,¹⁹⁰ nego i o tendenciji da se učinci tajne akcije prilagode predstavi o opasnosti od neprijatelja, predstavi zbog koje se, u atmosferi opšteg podozrenja, i krenulo u prikradanje, motrenje i krivotvorenje. I Bora Ćosić je, najpre, policijsku administraciju video kao povesni fundus i deo „nesvesnog“ čitavog jednog društva, fundus koji će nam, uporedo sa svim montažama, lažnim optužbama i obedama, uporedo sa mitom koji izgrađuje, doneti i malo istine izbrisane iz sećanja (*Consul u Beogradu*). I sam je, međutim, ubrzo dopunio ovakav blagonaklon pristup primetivši da se u „poetici policajstva“ čitav konstrukt neke političke optužbe drži na iracionalnim ili nepostojećim premisama, da islednikov posao, kao u kakvom dadaizmu ili suludim dijalozima iz Beketa, tone u nepostojeću dokumentaciju izmišljenog zločina, u koju i on sam počinje da veruje i da zbog toga pomalo ljudi (*Čarobnjaci iz Ozne*).

Jedan Kucijev junak, na optužbu oficira bezbednosti da je izdajnički opštio sa neprijateljem, odgovara da je kod njih mir, da oni ne-

190 Arent, H., *ibid.*, str. 83.

maju neprijatelja, osim ako greši, „osim ako mi nismo neprijatelji“. Kasnije, prošavši martirij otpuštanja, zatvora i javnog sramoćenja, iako raskućen i sam, otkrio je u sebi veselost i poreklo svoje veselosti: „s mojim savezom s čuvarima Carevine je gotovo, prešao sam u opoziciju, veza je prekinuta, slobodan sam čovek“ (*Iščekujući varvare*).

Invazivni, ali prikriveni karakter dopiranja do tuđe javne ili tajne subjektivne sfere, čini neophodnim da se pravom ustanove uslovi, postupci, mehanizmi i granice dopuštenog zadiranja i dopuštenog otkrivanja onoga što je zahvaljujući takvom zadiranju pribavljeno. Tajne akcije države, usmerene na nekontrolisani i neobrazloženi nadzor građana, uvek su delo pritajenog apsolutizma, posvećenog cilju da se stvarnost identifikuje sa planiranjem. One su time i izraz licemerja ugrađenog u sam sistem, licemerja koje podrazumeva disproporciju između javnog, mada nevoljnog, priznavanja sloboda i prava, i njihovog tajnog, ali zdušnog, preziranja i kršenja.

U tajni je moć zasede, vrebanja prilike. U njoj je moć neisporučene stvarnosti, moć neprikazanog događanja, moć predanja, izgrađena na odluci da se interpretacija odloži, dograđuje i prilagođava. Da li nam to pomaže da se lako srodimo sa lažnom slikom sveta i da presedane pretvaramo u utopije? Rorti primećuje da je Francuska revolucija, donoseći presedan u brzom zamenu celog spektra društvenih odnosa i institucija, pretvorila u pravilo utopijsku politiku i san o stvaranju novih oblika društva, i donela ideju da se istina stvara, a ne pronalazi.¹⁹¹ U *Zapisima Maltea Lauridsa Brige*, na pitanje: „Da li je moguće da je sva prošlost lažna i da toliko ljudi sasvim dobro poznaje prošlost koja nikada nije postojala?“ Rilkeov junak daje jasan potvrđan odgovor.

Pasivnost prema kreatorima, snabdevačima, arhivarima i korisnicima tajnih policijskih dosijea o političkim protivnicima, i oklevanje kakvo je vlast u Srbiji pokazala prema otvaranju tih dosijea, nisu spojivi sa ulaskom u predvorje kompetitivnih društvenih sistema i sa prelaskom policijske i partijske države na drugu obalu i u „drugi

191 Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, op. cit., str. 19.



rod“. Sve dok se oko nas vrzmaju potomci Kosutijana Kapitona i njegovih slugu, čija zlopamćenja tvore hroniku hiljada i hiljada civilnih ili fizičkih smrti, živećemo u dubokoj senci manihejske pedanterije u kojoj neće biti teško da se ohrabri i oživi ideja Bentamovog Panoptikona, ideja društva kao savršenog zatvora.

ISKUPLJENJE PRAVOM

*I'm looking for the face I had
Before the world was made.*

(W. B. Yeats)¹⁹²

192 *Ja tragam za likom što imah ga
Prije nego svijet je bio stvoren* (prev. H. Demirović).

U potrazi za pravdom

U potrazi za predstavom o čistoti vlastitog lika, sačuvanog čak u vremenu, kako je pevao Jefts, pre nego svet je bio stvoren, čovek tumara putevima iskupljenja. Prâvo je jedna od najčešće korišćenih staza. I ona se račva. Na jednoj prâvo ide podruku sa pravdom i istinom. Na drugoj se prâvo osamljuje, izoluje od pravde i jedan deo svog sadržaja izvodi iz forme. Na obe, hodočasnici pokušavaju da trošnost i ranjivost prava, njegovu vezanost za prilike, vreme i nadređenu društvenu moć, nadoknade vlastitom vizijom nepristrasnosti, osvetljenom pravnim principima i standardima.

U *Juliji ili Novoj Eloizi* Ruso je predstavio svoju zamisao o deljenju pravde. Središte zbivanja je poljska rezidencija de Volmarovih u kojoj, kaže pisac, vladaju red, mir i nevinost, bez ikakve izveštačenosti ili bljeska, po punoj meri čoveka. Zahvaljujući običaju da se uzajamna prebacivanja izgovaraju otvoreno i slobodno, u prisustvu aktera i njihovih drugova, sukob između slugu, po pravilu, izgadi se sam od sebe. Ali kada su u pitanju sveti gospodarevi interesi, stvar ne može da ostane iza kulisa. Tada će za trpezom, kao za vreme deljenja pravde tokom velikih sudskih dana, gospođa de Volmar mirno saslušati tužbu i odgovor, zahvaliti se tužiocu na njegovoj usrdnosti i reći mu da joj je poznato da on voli druga koga je optužio, ali da je dobro što je njegova ljubav prema dužnosti jača od lične naklonosti. Ako zaključi da je optuženi nevin, pohvaliće ga, a ako nađe da je kriv, nastojće da rečima kod njega izazove kajanje, da ga natera na „suze bola i stida“, prikazujući mu koliko žali što je primorana da ga liši svoje blagonaklonosti.

Nije teško zaključiti da su sveti gospodarevi interesi isto što i *volonté générale*, i da Ruso na pojednostavljen način izražava jednu od temeljnih teza iz *Društvenog ugovora*, tezu o opštoj volji kao sveobuhvatnoj, snažnoj sili, koja političkom telu daje apsolutnu vlast nad svim njegovim članovima i postiže takav sklad interesa i pravde, u kakvom se poistovećuje pravilo sudije sa pravilom



stranke.¹⁹³ Nešto kasnije, Kant je opštu volju, kao celinu svih svrha, ili carstvo svrha, označio kao sistematski spoj različitih umnih bića, povezanih zajedničkim zakonima. Umno biće pripada carstvu svrha kao njegov član, ako je ono u tom carstvu opšte zakonodavno, pod uslovom da je tim zakonima i sâmo potčinjeno. Polazeći od postavke da zakoni određuju opšte važenje svrha, Kant je dodao da će celina svih svrha (*ein Ganzes aller Zwecke*) biti zamisliva samo ako se prethodno apstrahuju ili potisnu lične razlike umnih bića i svaka sadržina njihovih privatnih stremljenja.¹⁹⁴

Iluzija Rusoovog pastoralnog deljenja pravde i Kantovog carstva svrha, imala je više preteča nego sledbenika. Ksenofan iz Kolofona smatrao je da se prirodna stvarnost podudara sa razumom. Platon u *Zakonima* objašnjava da je neophodno da se zakonodavac služi veštinom ubeđivanja da bi ljude učinio pitomijim i spremnijim da se u onome što se tiče prava i svih stvari u vezi sa vrlinom upravljaju prema propisima, da je dužan da uveri i obrazloži, da pridobije, da legitimira svoju moć, tako što će iz sve snage podržati „drevno uobičajeno mišljenje“ i tvrditi kako zakoni postoje po samoj prirodi ili po nečem drugom ne manje vrednom od prirode, ako su zaista proizvod uma. Ovidije peva o zlatnom dobu vernosti, koje je pravdi odano *sponte sua*, bez zakona, sudija i branilaca (*Metamorfoze*, I, 89-94). U svojim dnevnicima Dostojevski se žali da se laž usadila u sudski postupak i izražava nadu da će jednog dana ruska nacija odbaciti pravosudno licemerje, manipulisanje činjenicama, mehanički pristup predmetu i igru koja ide za tim da se zaobiđu istina i pravda, pa će sve ići „po pravdi i po istini“, uz povratak humanih osećanja i iščezavanje sukoba između tužioca i okrivljenog, čak do te mere da će tužilac moći i da brani okrivljenog.

Poistovećivanje pravde i istine nije puka manifestacija etičkog esencijalizma. Kada u običnom govoru kažemo da je pobedila pravda, uvereni smo da je ujedno pobedila i istina. Takođe, kada kažemo

193 Rousseau. J.-J., *Društveni ugovor*, u „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima - Društveni ugovor“, Zagreb, 1978, str. 110 - 112.

194 Kant. I., *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, 1981, str. 47 - 49, 80.

da je na nečijoj strani istina, podrazumevamo da je ta strana u pravu. Istina i pravo su u sociološkom i etičkom smislu koordinirani pojmovi. Prirodno je da njihova veza ima i etimološko poreklo. Priloški dublet imenici prâvo, reč *pâravo* znači i ono što odgovara istini, stvarnosti, što je istinito i tačno. Za koren *isti* vezuju se i pojam *istina*, grčka reč za istinu *επιμοος*, starocrkvenoslovenska reč *пристънь*, naše *prîsni*, ruska reč *пристояциъ* (*pristojáščij* – pravi, sadašnji, istinit), čak i latinsko *iustus* – pravedan, prav. Nemačka imenica za pravo, *das Recht*, ima iz istog korena reč *die Rechtlichkeit*, i složenicu *die Rechtschaffenheit*, koje označavaju osobine sasvim bliske istinoljubivosti – čestitost, valjanost, ispravnost. Povezivanje istine i prava temelji se, pre svega, na njihovoj etičkoj, a ne na njihovoj epistemološkoj i logičkoj funkciji.

U predsokratovskoj filozofiji istina je podvajana na onu koja je čoveku dostupna i onu koja je van njegovog domašaja. Tako je Heraklit smatrao da moć spoznaje ima samo božansko a ne i ljudsko biće, dok su, prema Empedoklu, merila istine bila u prâvom mišljenju (*ορθον λογον*), čiji je samo saopštivi i porecivi deo ljudski, a onaj nesaopštivi i neporecivi deo – božanski. Zato je i postojao jedan vid konceptualnog mutualizma između velikim inicijalima pisanih pojmova Istina i Pravda. Za Epimenida se pričalo da se u dubokom snu koji je usnio u pećini Zeusa Dikteja spojio sa bogovima i sa Istinom i Pravdom (*Αληθειαι και Δικη*). Iako i najpouzdaniji čovek spoznaje samo privid ili mnjenje, kaže Heraklit, Pravda će ipak zgrabiti graditelje i svedoke laži. Parmenid objašnjava da ga je na prâvi put saznanja i celovite istine, izvela upravo boginja pravde Dike, koja, „s kaznama mnogim drži ključeve dvojne“, tj. i ključeve istine i ključeve „mnjenja smrtnika u kojima nije istinsko pouzdanje“ (*ηδε δροτ ν δοζας, ταις ουκ ενι πιστις αληθης*).¹⁹⁵

Brojni teoretičari legitimiteta govore o pravednom pravu i uspostavljaju čitavu hijerarhiju normi, počev od onih zasnovanih

195 Diels, H. - Kranz, W, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1985, I, Emp. B, 2, str. 308, Epim. B, 1, str. 32; Her. B, 28, str. 157, Parm., B, 1, str. 230. Cf.: *Fragmenti Elejaca*, Beograd, 1984, str. 68.

na „zdravom razumu“ i pravnim toposima, pa do onih izvedenih iz „univerzalnog auditorijuma“, opštih načela prava priznatih od civilizovanih naroda, pravnih standarda, ili principa koji je Lajbnic nazivao *characteristica universalis*. Pred ovakvim merilima pravna norma je u određenom smislu vrednosno proverljiva, pa nije dovoljno što ona važi, nego je potrebno da bude, kako je govorio Kant, i delo uma i moći ideja.

Teorija pravde Džona Rolsa, zasniva se na pokušaju racionalizacije i podizanja na viši nivo apstrakcije našeg intuitivnog shvatanja pravde kao prve vrline društvenih ustanova i kao uverenja da zakone i ustanove, ma koliko da su dobro uređeni i efikasni, moramo ukinuti ili reformisati ako su nepravedni. U osnovi njegove teorije je ideja „prvobitnog položaja“, *status quo*-a, u kome strane jednako participiraju kao moralne osobe, ne postoje razlike u moći, garantovane su podjednake slobode za sve, ishod nije uslovljen slučajnostima ili relativnom ravnotežom društvenih sila, a sporazumi su nepristrasni. Pored toga, svaki učesnik je pod „velom neznanja“, kako o društvenom položaju i sveobuhvatnim nazorima ličnosti koje predstavlja, tako i o društvenom položaju koji bi sam zauzeo u nekom predstojećem poretku. To je jedna, kaže Rols, hipotetička i neistorijska pozicija, pozicija koja nije niti može biti realna, mada smo mi u stanju da promišljeno simuliramo rasuđivanje strana i sledimo ograničenja izražena tim položajem. Činjenica da zauzimamo određeni društveni položaj nije dovoljan razlog da predložimo koncepciju pravde koja taj položaj favorizuje, niti da očekujemo da će je drugi prihvatiti; društvo treba posmatrati kao nepristrasni sistem saradnje, koji se rukovodi javno priznatim pravilima i procedurama i zasniva na nepristrasnim uslovima ili ideji reciprociteta, ideji racionalne koristi ili dobra za svakog učesnika.

Rusoova ideja o *volonté générale* kod Rolsa je izložena u preoblikovanom i složenom modusu javnog uma. Javni um je izraz političkih odnosa koji čine samu ideju demokratije. U okviru javnog uma, na određeni način, žrtvuju se sveobuhvatne doktrine istine i prava da

bismo zauzvrat došli do političkog rasuđivanja pogodnog da bude zajedničko svima kao slobodnim i jednakim pripadnicima zajednice. Rols ističe da je ideal javnog uma drugačiji od ideje javnog uma i da je taj ideal ispunjen uvek kada zakonodavci, sudije, predstavnici izvršne vlasti i kandidati za javne položaje polaze od ideje javnog uma, postupaju u skladu sa njom i građanima objašnjavaju svoje razloge za podršku temeljnim političkim pitanjima, na osnovu političke koncepcije pravde koju smatraju najrazložnijom. On ima nameru da preuredi doktrinu društvenog ugovora na taj način što nepristrasne uslove društvene saradnje ne pripisuje ni božjem, ni prirodnom zakonu, ni nekom nezavisnom moralnom poretku, ni racionalnoj intuiciji, već samim učesnicima dogovora, koji ih utvrđuju u svetlu onoga što smatraju svojom recipročnom prednošću, pod uslovima sa kojima su svi saglasni.¹⁹⁶

Paradoks teorije pravde prepoznaje se već kod Rusoa. Njegova idilična predstava o homogenosti društva moguća je samo po cenu surove dezintegracije svega individualnog. Društveni ugovor je konsenzus podaništva, neostvariv bez opšte volje koja potire pojedinačne potrebe, a od građanina, da bi pripadao političkoj zajednici, kako to primećuje Hana Arent, iziskuje „da živi u stalnoj pobuni protiv sebe samog i svojih vlastitih interesa“. Zato neki autori smatraju da se suverenitet kod Rusoa otkriva kao permanentna diktatura, da sadrži u sebi klicu revolucionarne tiranije i da nameće pitanje zbog čega bi uopšte bilo potrebno da se ugovor zaključuje ili samo konstruiše, ako su jednodušnost i saglasnost svih volja sa svima tako sveobuhvatni da se može govoriti o homogenosti dovedenoj do identičnosti i o situaciji da čak i sudija i stranka moraju hteti isto.¹⁹⁷ Iako kod Rolsa nema ovakve dogmatike, čini se da su opravdane primedbe o monološkoj a

196 Rols, Dž., *Teorija pravde*, Beograd - Podgorica, 1998, str. 121; *Politički liberalizam*, Beograd, 1998, str. 47 - 49, 56 - 57; *Pravo naroda*, Beograd, 2003, str. 55, 76; *Još jednom o ideji javnog uma*, u „Pravo naroda“, str. 169 ff, 217.

197 Arent, H., *O revoluciji - odbrana javne slobode*, Beograd, 1991, str. 66; Kozelek, R., op. cit., str. 217; Molnar, A., *Rasprava i demokratskoj ustavnoj državi. 3. Moderne revolucije: Francuska - Rusija - Nemačka*, Beograd, 2002, str. 20 - 21; Šmit, K., *Duhovno-povesni položaj današnjeg parlamentarizma*, u zb. „Norma i odluka - Karl Šmit i njegovi kritičari“, op. cit., str. 158. Takođe, Ruso. Ž.-Ž., *Društveni ugovor*, op. cit., str. 112.

ne diskurzivnoj pozadini njegove moralne argumentacije. Ukazivanje da se i teorije pravde pozivaju na procedure, ili, kako Rols navodi, na rukovođenje javno priznatim pravilima i procedurama, lako se može pobiti objašnjenjem da su procedure u njima više pretpostavka za društvenu saradnju i poželjni konsenzus o pravdi kao nepristrasnosti, nego sastavni deo svrhovitog područja prava.

Ipak, malo ko od pomenutih je verovao da ove konstrukcije mogu oživeti kao deo političke ili pravne prakse. Parmenid je govorio o lažnom poretku proisteklom iz reči smrtnika. Ruso je svoju utopiju smestio u roman, nalazeći možda da je fikcija bolje pribežište za teoriju o povratku nagonima i iskonskom raj. Kant je carstvo svrha postavio samo kao ideal. Dostojevski je sam opozvao svoju fantaziju govoreći da će se njegova pusta želja obistiniti kada ljudima porastu krila. Zato naši primeri, pre svega, govore o sukobu između predstava o pravdi i svih onih ograničenja koja takvim predstavama donosi pravo. Govore, takođe, o sukobu između idealne zamisli da se sudi samo na osnovu istine, i realnih granica koje na putu ka istini postavljaju društvena moć, dopuštena sredstva, priznate procedure i iskupljenja nepristrasnosti. U najkraćem, govore o sukobu između suštine i forme, pri čemu im je još uvek stran pokušaj da nevolju njihovog međusobnog ometanja prebrode tako što će važeće sadržaje dobiti i iz forme.

Zato su i tvorci teorija pravde pomalo nalik onom Čehovljevom umišljenom prosvetitelju koji je sav imetak uložio u otvaranje knjižare, a kada se suočio sa kupcima koji su tražili samo školski pribor, poštanske marke, igračke i novčanike, posvetio se trgovini duvanom i tkaninom, da bi na povremene pokušaje prijatelja da sa njim zapodenu razgovor o književnosti i drugim uzvišenim temama odgovarao da se to njega više ne tiče, jer se sada praktičnijim poslom bavi (*Istorija jednog trgovinskog preduzeća*).

Pravo na osami

Zastupnici procesnih teorija praktičnijim se poslom bave, bez okolišenja i misionarskih avantura.

Opšti deo procesnih teorija počiva na Kelzenovoj postavci da je pravda iracionalna ideja nedostupna saznanju i na njegovom učenju o sistematskoj i organskoj povezanosti materijalnog i formalnog prava.¹⁹⁸ Dakako, na onom delu ovog učenja u kome je reč o konstitutivnoj funkciji sudske odluke, i to ne samo u pogledu utvrđivanja delikta i određivanja konkretne sankcije, nego i u pogledu utvrđivanja činjeničnog stanja. Pri tom, bitan momenat predstavlja stav da činjenično stanje dospeva u oblast prava, da od prirodnog postaje pravno činjenično stanje i da se tek tada i tako pravno stvara, zahvaljujući ispunjavanju formalnih uslova, tj. uslova da potiče od pravnog organa koji je, prema pravnom poretku, bio nadležan da ga u konkretnom slučaju utvrdi i da je nastalo u postupku određenom pravim poretkom u kojem takvo utvrđivanje treba da se sprovede. Štaviše, to činjenično stanje ima povratnu snagu: ono ne važi sa trenutkom donošenja sudske odluke, nego sa trenutkom koji je konstatovan tom odlukom, a to znači sa trenutkom u kojem je „shodno konstatovanju od strane organa primene prava – bilo postavljeno prirodno činjenično stanje“. Tek činjenica da je sud koji je nadležan, u postupku koji je propisan, utvrdio da je neki čovek izvršio ubistvo, a ne činjenica po sebi da li je on stvarno ili ne izvršio ubistvo, jeste uslov koji statuirá pravni poredak. Odričući svaki značaj konsenzusu o vrednostima, Kelzen nalazi da kriterijum pravde, baš kao i kriterijum istine, nipošto nije učestalost kojom se javljaju sudovi stvarnosti ili vrednosni sudovi i da je za princip zakonitosti, koji je imanentan svakom pravnom poretku,

198 Kelzen, H. *Opšta teorija prava i države*, Beograd, 1951, str. 27; Kelzen, H., *Čista teorija prava*, Beograd, 2000, str. 185. Ovom prilikom ostavljamo po strani shvatanja o tome da zastupnik Čiste teorije prava može biti i pobornik nekog sistema pravde (Valter, R., *Tri priloga čistoj teoriji prava*, Beograd, 1999, str. 38), tj. da su Kelzenove teorije spojive sa učenjem o prirodnom pravu (Verdross, A., *Abendländische Rechtsphilosophie*). Cf., Basta, D. N., *Kelzenovo razaranje pravde*, u Kelzen, H. „Šta je pravda“, Beograd, 1998, str. 167 ff.

potpuno nevažno da li je taj poredak pravedan ili nepravedan.¹⁹⁹

Kritičari su ukazivali da bismo se, usvojili li se Kelzenovo konsekventno suprotstavljanje između jeste i treba, stvarnosti i vrednosti, prava i morala, morali odreći iluzije o praktičnom umu uopšte, a ne samo o praktičnom umu u pravu. Haim Perelman zamerao je svim čistim teorijama prava to što priznaju samo neosporna znanja, iskustvo i demonstrativne dokaze, a potpuno zanemaruju ulogu argumentacije. Može se smatrati da slične zamerke potiču i od onih koji, poput Dvorkina, pravo smatraju interpretativnim konceptom, u okviru koga se odgovor na pitanje šta je pravo dobija od sudijskog tumačenja prakse drugih sudija koji su odlučivali o tome šta je pravo. Danilo Basta nazvao je Kelzenovu teoriju razaranjem pravde i postavio pitanje da li je socijalni mir uopšte moguć bez pravde i da li na posledicu razorene pravde možemo pristati kao na posledicu tobožnje žrtve učinjene u cilju tobožnjeg socijalnog mira.²⁰⁰

Sa stanovišta čiste teorije prava svako izvođenje istine i prava iz etičkih vrednosti ima metafizičku dimenziju. I u neopozitivističkoj pravnoj teoriji značajno mesto zauzima stav da se izvesne komponente smisla prava moraju napustiti.

Svoj moderni izraz procesna teorija dobila je u radovima nemačkog sociologa i teoretičara sistema, Niklasa Lumana. U prvi plan Luman ističe stavove da procesi nastaju kroz pojačavanje selektivnosti i da, sa formiranjem procesa, prethodni događaj gubi na vrednosti tumačenja i dobija na vrednosti prognoziranja. Pravo mora pretrpeti diferencijaciju u okviru koje ćemo ga pravno odvojiti od drugih socijalnih mehanizama, a pre svega takvih koji jemče istinitost smisla, ili se dotiču opšteg društvenog morala. Zato smatra da u novovekovnom mišljenju, u kome se istina tretira kao izvesnost koja nastaje u intersubjektivnom odnosu, pravo više ne može biti ni istinito ni

199 Kelzen, H., Čista teorija prava, op. cit., str. 190 - 191; Šta je pravda, Beograd, 1998, str. 16. i 25.

200 Perelman, H., Čista teorija prava i argumentacija, u knj. „Pravo, moral, filozofija“, Beograd, 1983, str. 170; Dworkin, R., Pravo izvan prava, „Pravni život“, 12/98, str. 803; Basta, D., op. cit., str. 167 - 180.

neistinito, već jedino može da važi. Pravom regulisane procedure za donošenje odluka nalaze se u samom vrhu vrednosti modernih političkih sistema. One nisu bez značaja za sadržaj odluka, čak i kada taj sadržaj određuju materijalni kriterijumi. Luman napušta preovlađujuću preokupaciju procesnih teorija istinom i pitanjem koliko u onome što važi kao pravo ima ispravne spoznaje. Mada ne osporava da ima smisla u svakom postupku potruditi se da se utvrdi istina, on nalazi da se iz tog poželjnog cilja ne mogu izvesti zaključci o dopustivosti i ispravnosti sredstava. Moderno mišljenje vezalo je pojam istine za strogo methodske pretpostavke i time razbilo ideju prirodnog prava, pozitivizujući pravo i prebacujući ga na kolosek procedura za donošenje odluka. Budući da se samo na osnovu predrasuda moglo zadržati shvatanje da su prava spoznaja i istinska pravda cilj i suština pravno regulisanih procedura, on u središte svoje teorije stavlja problem proceduralnog legitimiranja ili legitimiranja kroz proceduru.

Kada je sudski postupak u pitanju, Luman formira nekoliko pretpostavki legitimiranja. Potrebno je izdvajanje sudskog postupka iz kruga rešenja koja važe za okolni svet, tako što će se ustanoviti jedna autonomna oblast smisla sa vlastitim pravilima, u kojoj će sudija „anulirati“ čak i svoje životno iskustvo i znanje, rasteretiti se svih svojih drugih uloga (porodice, partije, kluba, crkve) i staviti u poziciju da se svi uticaji na njega, osim onih koji potiču od osoba sa priznatom ulogom u postupku, smatraju korupcijom. Ideologija sudijske nepristrasnosti, ma koliko u njoj bilo iluzija i slabosti, služi tome da se razgraniči odgovornost, isključe alternative, eliminiše kritika i tako podupre redukcija kompleksnosti u procesu donošenja odluka. Sudija od koga bi se zahtevalo da postigne određene ciljeve u društvenoj stvarnosti, koji bi snosio punu odgovornost i mogao biti predmet kritike za posledice svojih odluka, ne bi mogao da deluje nepristrasno, ili bar ne bi mogao da ostavi utisak nepristrasnosti. Pri tom, neizvesnost o ishodu postupka i prihvatanje sudskih odluka kao obaveznih, a ne nužno i ispravnih, čine pokretačku snagu i osnovne faktore legitimacije. Važna je i ceremonija koja podstiče učesnike da samoprikazivanje shvate



ozbiljno i da imaju ekspresivnu distancu prema svom zadatku, kao što je važno i razgraničenje uloga, koje suprotstavljenim stranama ostavlja široke mogućnosti uzajamne kontrole.²⁰¹

Kakav značaj ove teorije imaju za pravne praktičare, posebno za pravosuđe?

Po svemu sudeći, teorija pravde primenjiva je na uspostavljanje institucija i na inicijalne elemente sistema njihovog održavanja, ali je teško primenjiva i na način njihovog rada i odlučivanja. Procesne teorije, međutim, mada se u jednom delu odnose i na konstituisanje institucija, u drugom, važnijem delu, tiču se načina njihovog rada i priznavanja rezultata tog rada. Teorije pravde nastoje da formulišu nastanak održivog sistema, a procesne teorije pokušavaju da utru put do nepristrasnih i priznatih odluka. I jedne i druge zasnivaju se na pretpostavci da su i pravna država i pravedna društvena zajednica moguće samo po cenu sinhronizovanog odricanja. Do sudske odluke koja pretenduje na priznatost može se doći samo uz sveobuhvatno individualno odricanje učesnika. To, naravno, ne znači da judikatura u procesu odlučivanja zanemaruje interese pravde, nego da te interese ne ostvaruje neposredno, primenom načela pravičnosti, nego posredno, primenom materijalnih zakona i procesnih pravila pomoću kojih se put do odluke i sama odluka mogu smatrati i efikasnim i priznatim.

Ogrešili bismo se o filozofsku genezu obe posmatrane teorije i ujedno zanemarili njihovu dodirnu tačku, ako ne ukažemo na Huserlovo učenje o fenomenološkoj redukciji. Orijeñišući se, pre svega, na sazajno-teorijski domen, Huserl je smatrao da se fenomenološki metod može ostvariti samo uz uslov da se sva transcendencija podredi zakonu *έποχή* i zahvati indeksom isključenja ili sazajnoteorijskog nuliteta. Tek uz pomoć takve redukcije može se dobiti apsolutna datost, u kojoj više nema zabluda psihologizma, antropologizma ili biologizma, u kojoj je isključeno postojanje

201 Luhmann, N., *Das Recht der Gesellschaft*, op. cit. str. 51 ff.; *Društveni sistemi - osnovi opšte teorije*, S. Karlovci - Novi Sad, 2001, str. 600 ff; *Legitimacija kroz proceduru*, Zagreb, 1992, str. 31 - 37, 67 - 123, 132.

svake „ne imanentne stvarnosti“ i u kojoj govorimo samo o onome što jeste i što važi, bez obzira da li tako nešto kao objektivna stvarnost postoji ili ne.²⁰² Sličan proces redukcije postoji i u teorijama pravde i u procesnim teorijama. Bitnu razliku čini to što se redukcija iziskuje u teoriji pravde najpre od onih prema kojima su postupci upravljani i koji su predmet odlučivanja, a u procesnim teorijama najpre od onih koji upravljaju postupcima i donose odluke.

Ma koju od ovih teorija teško je postaviti u čistom obliku. Nasuprot uobičajenom shvatanju, može se zaključiti da teorije pravde potiru, a da procesne teorije afirmišu ličnost učesnika. U teorijama pravde računa se sa lišavanjima osobe kao posledicom podvrgavanja pritisku spoljašnjeg autoriteta suverena, „gospodara“ ili sakralizovanih prirodnih vrlina. S druge strane, procesne teorije oslanjaju se na sposobnost i spremnost aktera da racionalno potisnu svoje strasti, naklonosti i privatne interese. Zbog toga se teorije pravde neizbežno oslanjaju na snagu vrlina, na zamišljene esencijalne kvalitete ljudske ili „nadjudske“ prirode, na iluziju čovekovog nesavršenog priznavanja savršenosti. Procesne teorije, međutim, usmerene su na izučavanje mogućnosti za racionalnu kompenzaciju ljudske nesavršenosti, za savršeno priznavanje nesavršenosti. U društvima u kojima legitimaciju procedurom zamenjuje moralizovanje o političkoj oportunisti, sudska vlast ne može biti nezavisna. U društvima u kojima se ličnost sudije ne formira kroz neprekidni kritički diskurs o samoograničenju, nego kroz aspiracije političkih struktura da tu ličnost potkupe, zaduže, ucene i podrede, sudije ne mogu biti nepristrasne. I liberali i konzervativci, piše Džeremi Voldron, podjednako se slažu o tome da sudije pri donošenju odluka nikako ne bi trebalo da sebe shvataju kao slobodne strelce koji određuju sudbinu stranaka i sugrađana, jer im je zadatak da o sebi pre misle kao o sputanim nego kao o nesputanim akterima pravosuđa. Svest o sputanosti iščezava samo ako se sudijska odluka oslanja na suštinski moralni element i ako je takav moralni reali-

202 Husserl, E., *Ideja fenomenologije*, Beograd, 1975, str. 59 - 60; *Kartezijanske meditacije, II - prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*, Zagreb, 1976, str. 67 ff.

zam lažan.²⁰³ Distanciranje od spoljašnjih uticaja i vlastitih emocija i interesa uvek je biranje težeg puta, skopčanog sa unutrašnjom prinudom. Čitav trud, međutim, postaje uzaludan onog trenutka kada se, pod izgovorima oslonjenim na moralne argumente, proces distanciranja izneverava. Takvi ustupci nisu prihvatljivi ni kada jesu uzrok izneveravanja, a pogotovo nisu održivi, kada su, kao što obično biva, samo njegova posledica.

Zov principa

Jedna od iluzija o tome da se važenju pravnih pravila može proširiti područje i produžiti vek, da se može doseći univerzalni model apstrakcije prava zasnovan na njegovom svođenju na najuže zajedničke imenitelje, javlja nam se kroz zavodljivi zov pravnih načela ili principa.

Pojmu „načelo“ najčešće se pridaje smisao koji se podrazumeva i bez prethodne rasprave o definiciji. Takav pristup ne srećemo samo u svakodnevnom govoru. Ne mali broj filozofa, čak i onih čija dela ovaj pojam nose u naslovu, nije njegovoj semantici, a pogotovo teoriji, posvećivao dovoljnu pažnju. U Origenovim *Načelima* (*Περί ἀρχῶν*) samo se uzgred napominje da je potrebno, polazeći od istine koja je identična apostolskom predanju, najpre jasno izložiti Pravilo, a potom preostalo istražiti. U Vikoovim *Načelima nove nauke* (*Principii di scienza nuova*) jednako površno i ne manje protivrečno govori se o naučnim načelima, kao o metodu pomoću koga će se izneti prapočeci tih istih načela i utvrditi na čemu se ona zasnivaju i zbog čega se međusobno slažu. Dekartovi *Principi filozofije* (*Principia philosophiae*) ne otpočinju stavom o smislu principa, nego stavom o korisnosti i unutarljivoj principijelnosti sumnje, kao metodu koji će nas na putu ka istini osloboditi predrasuda. Slična konceptualna imanentnost prisutna je i u Njutnovim

203 Waldron, J., *Law and Disagreement*, Oxford, 1999, str. 186.

Pincipima matematike (Philosophiae naturalis principia mathematica), pa i u novijim delima nekih naših autora, kao što su Matićeva *Načela umnog državnog prava* ili Petronijevićeva *Načela metafizike (Principien der Metaphysik)*. Uglavnom se, kao što to čini Petronijević, polazi od postavke da je metafizika nauka o „prvim načelima bića“ ili poslednjim osnovima svih stvari, ili se, u tradiciji propusta na koje je upozoravao Lajbnic, načelima pogrešno smatraju opšti stavovi koji su sami po sebi očigledni, pravila koja se ne mogu negirati, pa se otuda uzimaju kao merilo istine.

S pravom je Lok osporavao pokušaje da se o načelima govori na osnovu njihove očiglednosti, istovetnosti ili različitosti. Olaka upotreba ovog pojma navela ga je na zaključak da načela nisu osnov nauke, nego, u najboljem slučaju, običan metod prenošenja onoga što su nauke postigle, ili korisna ispomoć u vođenju debata. Zbog toga je smatrao da je pozivanje na načela opasno kad su nam ideje neodređene, a da je od male koristi kada su nam ideje jasne.²⁰⁴ Primer za ovo su poteškoće pred kojima se našao pedantan teoretičar, kakav je Toma Živanović, pri pokušaju da, uz čitavu aglomeraciju pojmova i interpunkcijskih znakova, odredi načela kao „zakon [princip (stav, aksioma)]“ i da sintetičkim nazove ono saznanje koje od najnižih ide „do najviših (najapstraktnijih), osnovnih („poslednjih“, „prvih“) pojmova (kategorija) predmeta jedne nauke“.²⁰⁵

Ne sumnjamo da bi se većina pomenutih autora, suočena sa prigovorima ove vrste, rado pozvala na Aristotelovo učenje. Ne zbog toga što bi se i njemu mogla pripisati ma kakva odgovornost za neodređenu upotrebu istog pojma, već naprotiv, baš zbog toga što je tvorac prve razrađene teorije o načelima. Zajedničko je obeležje svih načela, pisao je, to što iz njih proizlazi ono što jeste, što se stvara i što se saznaje. Drugim rečima, načelo je ishodište kretanja, najpogodnija platforma, prvi unutarnji element postojanja, prirod-

204 Lok. Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Beograd, 1962, II, str. 651 - 670.

205 Živanović, T., *Sistem sintetičke pravne filozofije*, Beograd, 1997, § 158, str. 73 ff; *Osnovni problemi Krivičnog i Građanskog procesnog prava (postupka)*, I odeljak, Glas Srpske kraljevske akademije, CLXXXIV, 93, Beograd, 1940, str. 51, 54. ff.



ni početak promena, polazište znanja, i svesna volja koja pokreće i menja sve što ima kretanje i podložno je promeni.²⁰⁶

Od kada je Boetije pronašao reči u latinskom jeziku za osnovne grčke termine, uprkos jednom odocnelom upozorenju da se iza naizgled doslovnog prevoda krije zapravo pokušaj prenošenja grčkog iskustva u drugu formu mišljenja i da je stoga naše pouzdanje u uobičajeno tumačenje varljivo, kod privrženih tumača Aristotela, kakav je Toma Akvinski, nailazimo na manje-više adekvatnu upotrebu latinskog termina *principium* za grčko *ἀρχή*, tj. i za načelo, i za izvoriste, i za polazište. Nailazimo, međutim, i na dopunu značenja, poput one koja upućuje na to da se načelima vrste pridružuju (*adiungo*) načela individualnosti.²⁰⁷ Aristotelove postavke o načelu kao bivstvenoj, prirodnoj, voljnoj i spoznajnoj osnovi, postavke koje su pojmu „načelo“ odredile ontološki, gnoseološki i logički karakter, nisu do danas izgubile svoj značaj. Docnije su samo obogaćivane.

Kantov doprinos u tom pogledu odlučujući je. U logičkom smislu načela su osnovne postavke, koje on naziva aksiome – ako se mogu intuitivno prikazati, i akroamime – ako se mogu izraziti samo pojmovno. U etičkom smislu, načela su subjektivna (maksime) kada sadrže uslov čije ispunjenje zavisi od volje subjekta, a objektivna (praktični zakoni) kada se uslov saznaje kao objektivan i važi za volju svakog umnog bića. Ova druga, praktična načela, moraju biti kategorička, tj. takva da naprosto sama sebe pretpostavljaju. Ako se otkrije da je određeno pravilo praktički ispravno, možemo ga smatrati zakonom ili kategoričkim imperativom.²⁰⁸ Ipak, daleko je značajnije Kantovo shvatanje da je ustrojstvo kategorija neophodno za izradu potpunog plana jedne nauke čiji se pojmovi mogu sistemski razdeliti samo prema određenim načelima. Praktičnim načelima Kant je smatrao stavove opšteg određenja volje koji pod sobom imaju

206 Aristotel, *Metafizika*, 1013 a.

207 Akvinski, T., *Summa theologica*, q. 44, p. II, 2; q. 2, p. IV; *Summa contra gentiles*, IV, q. 2; Hajdeger, M., *Šumski putevi*, op. cit., str. 12 - 13.

208 Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, op. cit., str. 41 ff, 156 - 158; *Logika*, Beograd, 1976, str. 134, § 34.

više drugih praktičnih pravila. Polazeći, pre svega, od kritike Loka, a nastavljajući putem na kome je Hjum zalutao, Kant je izneo stav o transcendentalnoj dedukciji kategorija: sintezi uzroka i posledice pripada određena vrednost koja ne može da se izrazi empirijski, jer se posledica ne pridružuje samo uzroku, nego je uzrok njome i postavljen i iz nje sledi. Zato se opštost pravila ne može izvesti iz iskustva, na osnovu indukcije koja im daje široku komparativnu primenljivost, nego se mora pribeci metodi bliskoj definisanju kategorija, prema kojoj će se predmet smatrati određenim u odnosu na jednu od logičkih funkcija suđenja, tako što će, na primer, funkcija kategoričkog suda biti funkcija odnosa subjekta prema predikatu. Uz pomalo jetku pohvalu Aristotelovoj oštroumnosti, Kant je primetio da je Aristotel, u nedostatku načela, pokupio sve osnovne pojmove, „onako kako su mu dolazili pod ruku“, pa je najpre nabrojao takvih deset i nazvao ih kategorijama (predikamentima), a potom pronašao još pet i nazvao postpredikamentima. Zbog odsustva suštinske različitosti njegovih i Aristotelovih kategorija,²⁰⁹ kritika koju upućuje Aristotelu više se može pripisati strukturi nego domašaju razvrstavanja. Potreba čistog uma, kaže Kant, u njegovoj spekulativnoj upotrebi vodi samo do hipoteza. Za razliku od ovoga, potreba čistog praktičnog uma vodi do postulata. U prvom slučaju čovek se rukovodi time da svoj um zadovolji, ne na osnovu nečega čemu iz kakve kauzalne veze i promena u svetu može dati objektivnu realnost, već na osnovu nekog prarazloga, iz koga se uzdiže tako visoko koliko on to hoće! U drugom slučaju, međutim, upućen je na dužnost i na predmet svoje volje.²¹⁰

Sa ovim možemo povezati i Rikertovo ukazivanje na ulogu kategorija u razlikovanju konstitutivnih formi stvarnosti od metodoloških formi saznanja, Huserlovo shvatanje principa kao graničnika koji sprečavaju da se mešaju heterogeni problemi i Lumanovo tumačenje da je smisao principa retorički, sa preventivnom funkcijom da se ospore argumenti protiv reforme sistema i da se u određeni sistem vrata neophodne razlike.²¹¹

209 Aristotel, *Organon*, Beograd, 1965, str. 7 - 45.

210 Kant, I., *ibid.*, 1979, str. 156-158.

211 Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1915, str. 408 ff; Huserl, E. *Ideja*



Ali, evo prilike da se poezija još jednom pozove u pomoć. Ne neposredno, nego posredstvom književne kritike. Varirajući tomističku ideju individualnosti i kantovsku ideju intuitivnosti u formiranju načela, Gaston Bašlar nalazi da pred pesničkom imaginacijom, pred poetskom slikom kao iznenadnim reljefom psihe, filozof mora zaboraviti na filozofsko znanje, na ono što je opšte i koordinirano, na pojam principa i pojam „baze“ i da će se, ako uopšte postoji filozofija poezije, ona rađati i preporučati povodom nekog „dominantnog stiha“, „u potpunoj adheziji s nekom izolovanom slikom“, „u samoj ekstazi izazvanoj originalnošću slike“, u suštinskoj aktuelnosti i izvornosti dela.²¹² Na ovoj negaciji poetske „principijelnosti“ Bašlar, možda i nehotice, daje tumačenje koje odgovara upotrebi pojma „načelo“, čak i za jednu oblast od poezije tako udaljenu kakva je oblast prava. Jer, kada formira načelo, pravnik mora voditi računa baš o kategorijama koje je Bašlar, odričući u poeziji načelima bilo kakav značaj, pripisivao pesničkoj imaginaciji. Mora, naime voditi računa o izvornosti, bitnosti, diferenciranosti i dominantnosti pravnog stava.

Zato se za načela obično kaže da redukuju sazajnju složenost prava, projektuju dugoročniju idejnu i vrednosnu orijentaciju za regulisanje odnosa među ljudima, upućuju na postizanje opštijih ciljeva i ne nalažu primenu konkretnih metoda. Pojam „načelo“ označava osnovnu postavku, početak, uzrok ili izvor. U sadržinskom smislu načelo je blisko osnovnoj odredbi kojoj je cilj da u sklopu kompatibilnog skupa osnovnih odredbi konstituiše sistem pravila iz koga se širi mreža harmonizovanih normi, daje smer za njihovu dalju razradu, i otvaraju mogućnosti i postavljaju granice za eventualna odstupanja.²¹³ Načela bi trebalo da su neprotivrečna, nerazgradiva, neponovljiva i nenadgradiva pravila. U Justinijanovim *Digestama* daje se uputstvo da ne sme biti ponavljanja i antinomija, nego sve mora biti saglasno, dosledno i neprotivrečno: *una concordia, una consequentia, adversario nemine constituto*.

fenomenologije, Beograd, 1975, str. 18; Luhmann, N., *Das Recht des Gesellschaft*, op. cit., str. 347 ff.

212 Bašlar, G., *Poetika prostora*, Beograd, 1969, str. 1 ff.

213 Cf.: Hajek, F. A., *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, Beograd - Podgorica, 2002, str. 354; Nikolić, D., *Uvod u sistem građanskog prava I*, Novi Sad, 1998, str. 80 ff.

To nije lako postići. Pogotovo ne prostim metodom „rastućeg uopštavanja“, u kome se sistemom eliminacije, ako nema ni izričite zakonske norme, niti je od pomoći analogija, pribegava načelima kao poslednjem i sigurnom pribežištu za one koji veruju da nas pravo ne sme ostaviti bez rešenja za sve moguće nesporazume, ma koliko da su složeni i nepredvidivi. Hartman umesno primećuje da nam teško opterećenje metafizičkim pitanjima ne dopušta da pojam principa posmatramo naprosto kao gnoseološki problem, nego nam nalaže pristup sa stanovišta predmetnog shvatanja kategorija, tj. sa stanovišta koje je s ove strane subjekt-objekt pitanja i koje, uprkos tome što najveći broj kategorija pokazuje tendenciju da iz logički idealne sfere iskoči u jednu raznorodnu iracionalnu sferu, metafizičkim zahtevima može da se suprotstavi najpre moćima logičkog rasuđivanja. Nije se zavaravao, međutim, da se virus iracionalnog ne usađuje i u najuže oblasti logike, čak do te mere da su najviše kategorijalne forme i pravila logike u potpunosti iracionalne prirode!²¹⁴ Iskustvo sa pravnim standardima to nesumnjivo potvrđuje.

Metafizika pravnih standarda

Učestala i široka upotreba pojma „pravni standard“, u najmanju ruku odudara od njegovog značenja: niti je dovoljno ujednačen da bi mu standardnost mogla biti osnovno obeležje, niti je dovoljno određen da bi se pomoću njega pravo moglo identifikovati. Pravnim standardom podjednako se smatraju i načela, i običaji, i opšteprihvaćena pravila, i temeljne postavke pozitivnog prava, i sistemi jurističke interpretacije.

U savremenoj teoriji ovaj pojam se prvobitno odnosio na jurističku interpretaciju. Pravni standardi smatrani su korisnim kao metoda pojava u tehnici prava, a ne i kao izvor prava. Zato su svedeni na

214 Hartmann, N., *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, Zagreb, 1976, str. 36 - 37; Del Vekio, Đ., *Pravo, pravda i država*, Beograd, 1998, str. 64 - 73.

sudijsko rasuđivanje u službi zakonitosti. Koristeći se standardima i direktivama, kaže jedan od pobornika ovakvog tumačenja, sudija ne odstupa od principa zakonitosti, nego primenjuje zakonske pojmove na način koji odgovara njihovoj tipološkoj prirodi.²¹⁵ Takvo razumevanje pravnih standarda tačnije bi se moglo nazvati standardnim putevima interpretacije.

Američkom pravnom teoretičaru Rosko Paundu pripisuje se da je među prvima ukazao da prâvo, osim pomoću pravila, načela i pojmova, reguliše odnose u društvu i pomoću merila koja nazivamo pravnim standardima. Njima se služimo, smatrao je, u procesu individualizacije u primeni prava, kada smo prinuđeni da se oslanjamo na iskustvo i da pribegavamo intuiciji. Ovakav pristup vodio je zaključku da pravni standardi dolaze do izražaja tek sa diskrecionim ovlašćenjima i sa procenom okolnosti koje obeležavaju pojedinačni slučaj.

Kritikujući realistički radikalizam, Paund je pravnim standardima dao tri obeležja: oni sadrže neki moralni sud o ponašanju, umesto egzaktnog pravnog znanja zahtevaju sud zdravog razuma, i relativni su prema mestu, vremenu i okolnostima.²¹⁶ Nije teško uočiti da je Paundova definicija tautološka i konkluzivna. Svaka od navedene tri karakteristike svodi se na ravan iste klase i istovrsnog objašnjenja, a svaka naredna karakteristika proizlazi iz prethodne. Pojednostavimo li stvar, videćemo da Paund, zapravo, tvrdi da su pravni standardi sudovi relativnog karaktera, zasnovani na zdravom razumu, intuiciji i moralnom rasuđivanju. Njegova tvrdnja posledica je shvatanja da moralno rasuđivanje pripada zdravom razumu, da se zdrav razum oslanja ponajpre na intuiciju, a da se intuicija kreće u krugu relativnih vrednosti.

Da li zbog uviđanja ove slabosti, ili zbog nedovršenosti svojih postavki, Paund nije sebi pripisivao posebne zasluge za uvođenje pravnih standarda u sistematiku prava. Naprotiv, isticao je da se

215 Frank, S., *Standardi i direktive u kaznenom pravu*, „Arhiv“, 5-6/1939, str. 423 - 432.

216 Paund, R., *Uvod u filozofiju prava*, Podgorica, 1996, str. 101 - 102; *Jurisprudencija*, I, Beograd - Podgorica, 2000, str. 360.

pravni standardi pojavljuju već sa rimskom pravičnošću i prirodnim pravom. Zato je i upućivao na Ciceronov stav da bi rešavanje o *actiones bonae fidei*, zbog prevelike slobode koju daje njihovo tumačenje, trebalo poveriti sudijama sa čvrsto izgrađenim shvaćanjima i snažnim karakterom. Osim toga, Paundova upotreba ovog pojma nije lišena protivrečnosti. Kako se bilo šta standardno može izvesti iz niza akcidencija povezanih sa našim neposrednim uviđanjem i manje ili više proizvoljnim osećajem za vrednosti? Nisu li standardizovani pogledi na svet, ako su zasnovani na bilo kakvoj poznatoj eshatologiji, samo proizvod naših aspiracija?

Mada sâm ne pribegava takvoj podeli, mogli bismo reći da Paund pravne standarde određuje na dva načina: u materijalnom smislu on ih smatra merilima ponašanja koje propisuje pravo (zakon), a u procesnom smislu smatra ih sastavnim delom korpusa merodavnih smernica za odlučivanje.²¹⁷ U oba slučaja težište je na vrednosnim parametrima. Bilo da se radi o kriterijumu ponašanja ili kriterijumu odlučivanja, pravni standardi su ponikli iz naše slobode i upereni su protiv te slobode. Nastali u polju slobodne volje, u kome nam je dopušteno da se ponašamo ili odlučujemo i ovako i onako, standardi su rezultat ideje da bi sudovima određene vrste trebalo ustanoviti novi ograničavajući obrazac koji bi preporučivao, ili nas na neki snažniji način upućivao, kako da se u određenim situacijama ponašamo, ili kako da odlučujemo. Ako u primeni zakona možemo postupati i odlučivati na više načina, zašto je ipak bolje da postupamo ili odlučujemo baš na određeni način? Šta nas na to podstiče? Čime se rukovodimo prilikom izbora?

Traganje za odgovorima na ova pitanja staro je koliko i sama teorija. Još je Aristotel smatrao da nema sveobuhvatnog zakona, pa se zato suština pravičnosti i sastoji u tome da se uopštenost ili nepotpunost zakona nadoknadi donošenjem posebnih odluka - *ψήφισμα*.²¹⁸ Čak se i Paskal, koji je zastupao stav da ništa nije tako pogrešno kao zakoni koji ispravljaju greške, držao Aristotelove postavke da se

217 Paund. R., *Jurisprudencija*, op. cit., I, str. 398.

218 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1137b.

onaj ko zakone prilagođava pozivajući se na pravičnost, pokorava zapravo pravdi koju zamišlja.²¹⁹

Stvari su manje-više jasne kada je u pitanju norma sa neposrednim diskrecionim ovlašćenjem, kakvo postoji kod propisivanja odgovornosti na osnovu pravičnosti. U obligacionom pravu, na primer, pravilo je da će sud, kada to zahtevaju interesi pravičnosti, odrediti da štetu nadoknadi i štetnik koji nije odgovoran, ili roditelj na kome nema odgovornosti za štetu koju je maloletnik prouzrokovao, imajući u vidu materijalno stanje oštećenog i lica na čiji bi teret šteta imala pasti. Daleko su složenije norme koje se ne pozivaju na samo jedan princip. U akuzatorskom krivičnom postupku pravni standard je da tužilac mora dokazati da su i činjenični i pravni osnov krivice van svake razumne sumnje i da će sud u slučaju sumnje odlučiti u korist okrivljenog. Pravni standard, međutim, rekao bi pristalica Paundovog tumačenja, ne nalazi se samo u inicijalnom cilju pravila o teretu dokazivanja, nego i u finalnim aspektima razgraničavanja sumnje od uverenja, a to znači i u metodu zaključivanja koji pretihodi donošenju odluke i pomoću koga se formira svest o tome da se određeni sadržaj nalazi van svake razumne sumnje, ili, što je još jedan korak dalje, pomoću koga se formira svest o tome da određeni sadržaj nije napredovao dalje od sumnje.

U savremenom pravu standard je, takođe, pravo okrivljenog da se brani uz stručnu pomoć advokata. Ovo pravo, iako apsolutno, sa aspekta onoga kome je namenjeno nije ni jednako dostupno, ni jednako poželjno. Postoje okrivljeni koji smatraju da im je stručna pomoć potrebna, ali ne ispunjavaju uslove da im sud po službenoj dužnosti postavi branioca, niti su u mogućnosti da sami snose izdatke skopčane sa njegovim angažovanjem. Postoje i okrivljeni koji ne žele branioca, iako je sud dužan da im ga dodeli. Naš Zakonik o krivičnom postupku propisuje da će u prvom slučaju sud, osim kada se radi o najlakšim krivičnim delima, na zahtev okrivljenog postaviti branioca ako to zahtevaju interesi pravičnosti. Za drugi slučaj jedino rešenje koje naš Zakonik nudi je nametanje branioca,

219 Paskal, B., *Misli*, Beograd, 1965, 294, str. 139.

uprkos činjenici da je nametanje prava koje se odbija za samog adresata uvek nepravično. Standard prava na formalnu odbranu, dakle, uključuje i merila za apstraktno uslovljene, ali odredive izuzetke od pravila, ili izuzetke od tih izuzetaka, koji, u krajnjoj liniji, vode negaciji inicijalnog prava i prenošenju prava na drugi nivo vrednovanja. Haški tribunal morao je da kreira rešenja za okrivljene koji su odbijali branioca, pa je na taj način stvorio i standard o aberaciji od standarda.

Pravo na privatnost, sloboda veroispovesti, sloboda izražavanja, zabrana diskriminacije ili pravo na obrazovanje, čine materijalne pravne standarde savremene civilizacije. Kada oni dođu u međusobni sukob, od koristi može biti Paundova formula. Tipičan primer je nedavno doneta odluka Evropskog suda u slučaju Sahin.²²⁰ Ispostaviće se da je u svemu ovome granica naše slobode upućena na ideale: ideal pravičnosti, ideal suštine prava, ideal ciljeva demokratskog društva. Pri tom, stvaranje i tumačenje prava postaju nerazdvojivi. Jer, gotovo da ne postoji način stvaranja i tumačenja prava u kome se, da se poslužimo Fulerovim izrazom, možemo osloboditi aspiracije i unutrašnje moralnosti.

I sam Paund će se kasnije, ne napuštajući osnovnu postavku da pravni standardi pripadaju primeni i sprovođenju prava, dotaći

220 U martu 1998. godine Leili Sahin nije dozvoljeno polaganje ispita i pohađanje nastave na Medicinskom fakultetu u Istanbulu zbog toga što ni u tim prilikama nije htela da se odrekne nošenja zara. Zabrana je bila zasnovana na nešto ranije donetoj naredbi zamenika rektora Univerziteta, u skladu sa ovlašćenjem propisanim turskim zakonom i potvrđenim praksom Ustavnog suda Turske, kojom se studentima sa bradama i studentkinjama sa zarom zabranjuje pristup predavanjima, kursevima i vežbama. U presudi od 29. juna 2004. godine Veće Evropskog suda je zaključilo da nije došlo do povrede člana 9. i da u vezi sa ovim članom nema povrede članova 8. i 10. Evropske konvencije. Pozivajući se na to da se radi o problemu koji se tiče pitanja od opšte važnosti, ali je od značaja i za tumačenje i primenu Konvencije, Leila Sahin je iskoristila pravo iz člana 43. Evropske konvencije i zahtevala da se slučaj iznese pred Veliko veće. Ovo veće, iako je prihvatilo da zabrana predstavlja ograničenje prava na ispoljavanje veroispovesti i na obrazovanje, zaključilo je da ipak nije došlo do povrede Evropske konvencije, navodeći da je intervencija turskih vlasti bila u domenu prava države ugovornice na slobodnu procenu, pri čemu suština prava na obrazovanje nije povređena, a mešanje u privatni život, slobodu ubeđenja i slobodu izražavanja bilo je predvidivo i srazmerno opravdanim ciljevima demokratskog društva da zaštiti slobode i prava drugih.



teze da se njihova funkcija ne može izdvojiti iz oblasti stvaranja prava, a njihov sadržaj da se ne može lišiti ideala. Svi koji stvaraju ili primenjuju pravo upućeni su na idealizovanu sliku društvenog poretka, kroz koju se, kao kroz njihovu osnovnu stvarnost, reflektuju pravne ustanove, pravna pravila i pravno obrazovanje. U pravu, kaže Paund, postoji korpus prihvaćenih i autoritativnih ideala, koji se svodi na sliku o društvenom poretku određenog vremena i mesta, obuhvata pravnu tradiciju karakterističnu za taj poredak, a time i svrhu i cilj društvene kontrole koja predstavlja osnovne okvire tumačenja i primene pravnih propisa, naročito pravnih standarda. Sudovi i pravnici pojedinci u bilo kom razvijenom sistemu prava uvek su delovali na osnovu nečeg višeg nego što je formalna celina aktuelnih propisa. Čak i pravnik analitičar, smatrao je Paund, u praksi unosi u svoje naučno razmatranje jedan idealni obrazac i pri tom postavlja jedan idealni plan. Kada takve idealne slike steknu izvesnu stalnost u sudskoj tradiciji, one postaju deo prava, baš kao i propisi. One, zapravo, propisima daju njihov živi sadržaj, a u teškim slučajevima predstavljaju konačnu osnovu za izbor, uobličavanje i primenu pravnog materijala pri odlučivanju.²²¹

Alf Ros je ovakvo stanovište označio kao jurisprudencijalni idealizam. U toj vrsti idealizma, ocenio je, saznanje prava se istovremeno zasniva na spoljašnjem iskustvu i na apriornom rasuđivanju. Pravo je fenomen stvarnosti utoliko što je stvoreno od ljudi i zavisno od spoljašnjih činilaca vlasti. Ali, da bi ova činjenica dobila važenje ona mora biti data koliko nesvodivom neposrednom intuicijom razuma toliko i postavljenim zahtevom. Pravo je istovremeno i fenomen i važenje, za razliku od morala koji je čisto važenje.²²² Aleksandar Kožev smatrao je da se radi o želji usmerenoj na drugu želju, o antropogenoj želji koja uspostavlja virtuelnog čoveka i njegovu potencijalnost, zbog čega ju je, kada je toj želji sadržaj želja za priznanjem, označio kao izvor ideje pravde.²²³ Zapravo, nismo

221 Paund. R., *Jurisprudencija*, op. cit., I, 354, 357 ff, II, str. 398 ff. Takođe: Pound, R., *Ideal Element in Law*, Indianapolis, 2002. str. 31, 371 ff.; *Law and Morals*, Chapel Hill, 1926.; *Interpretations of Legal History*, New York, 1923, str. 5.

222 Ros, A., *Pravo i pravda*, Beograd, 1996, str. 89.

223 Kožev, A., *Fenomenologija prava*, Beograd, 1984, str. 250 ff (prema: Kojève, A.,

se udaljili od Aristotelove postavke o pravdi koju zamišljamo. To ne čini ni Kant kada osnov kategoričkog imperativa nalazi u principu iz koga proizlazi forma radnje čije se suštinsko dobro sastoji u nastrojenosti, a ne u pobudama i učincima, pa bez uvijanja govori o tome da je svako u praktičnom pogledu slobodan samo ukoliko deluje pod idejom slobode, i da je sloboda samo ideja uma čiji je objektivni realitet uvek po sebi sumnjiv.²²⁴ Na istom izvoru napaja se i Jungovo ukazivanje da nedostižnost idealne ličnosti, kao potpunog ostvarenja celovitosti našeg bića, ne potkopava taj ideal, jer ideali nisu cilj nego putokaz.

Paund je smatrao da je pravo socijalni institut pomoću koga se uređuje ljudsko ponašanje u okviru politički organizovanog društva, sa ciljem i na način da se, uz najmanju žrtvu, zadovolji što više potreba, zahteva i očekivanja. To se, po njegovom mišljenju, može postići kroz društvenu kontrolu, ili stalan „društveni inženjering“ – neprekidno, potpunije i delotvornije suzbijanje pustošenja i sukoba do kojih među ljudima dolazi tokom uživanja u blagodetima života.²²⁵

Na prvi pogled, može izazvati čuđenje to što je ovakve poglede poštedeo kritike najveći kritičar utopijskog inženjeringa, Karl Popper. Umesto kritike, Popper je odao Paundu priznanje. Ono se nije odnosilo samo na Paundovu kreaciju pojma „društveni inženjering“,²²⁶ nego, pre svega, na bliskost Paundovih pogleda Popperovom zalaganju za socijalni „korak po korak inženjering“.²²⁷

Esquisse d'une phénoménologie du droit, Paris, 1981).

224 Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, op. cit., str. 55, 99, 110.

225 Paund, R., *Uvod u filozofiju prava*, op. cit., str. 89 - 90.

226 Popper je smatrao da je Paund prvi upotrebio izraz „društveni inženjering“ u *Uvodu u filozofiju prava*. Mesto o kome je reč glasi: „Što se tiče sadašnjih ciljeva, sklon sam da u istoriji prava sagledam neprekidno šire priznavanje i zadovoljenje ljudskih potreba, zahteva ili želja kroz društvenu kontrolu, mnogo obuhvatnije i delotvornije obezbeđenje društvenih interesa, neprestano i potpunije i delotvornije suzbijanje pustošenja i sprečavanje sukoba u čovekovom uživanju u blagodetima života - ukratko, stalan i mnogo delotvorniji socijalni inženjering“ (Paund, *op. cit.*, str. 90).

227 Popper nalazi da onome što on, oslanjajući se na Paunda, naziva „društveni inženjering“, odgovara Hajekova sugestija da je u sklopu „korak po korak inženjeringa“ preka potreba uspostavljanje pravnog okvira (Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, op. cit., I, str. 377). Sam Hajek, pak, kaže da se opire izrazu koji označava



Za razliku od utopijskog inženjeringa, u kome se, pre preduzimanja ma kakve praktične akcije, formira krajnji politički cilj ili „Idealna Država“, „korak po korak inženjer će radije usvojiti metod za otkrivanje i borbu protiv najvećih i najprećih zala društva, nego metod za otkrivanje i borbu za svoje najveće i krajnje dobro.²²⁸ I zaista, Paund je veoma rano upozorio na tendenciju pribegavanja arbitrarnoj moći vlade i korišćenju „pravde bez prava“, pri čemu se zloupotrebljava izvršna, pa čak i zakonodavna „pravda“.²²⁹

U nastojanju da nađe kompromisnu formulu za definisanje pojma pravo, Paund je ocenio da je sjedinjavanje različitih koncepcija moguće pomoću ideje o društvenoj kontroli. Pravo je, zaključice, kontrola svakoga od nas kroz pritisak naših bližnjih, i to kako nesvesna i nedobrovoljna, tako i neposredna i ciljana kontrola. Taj pritisak, sve više organizovan i usmeravan, uspostavlja i održava naše ovladavanje ljudskom prirodom. Delokrug jurisprudencije je društvena kontrola kroz sistematsku primenu sile politički organizovanog društva. To podrazumeva postojanje pravnog poretka, koji čini skup merodavnog materijala za delovanje sudova i postojanje sudskog i upravnog postupka koji dozvoljava razumno predviđanje.²³⁰

Iako se, pri tom, pozvao na Alfa Rosa, u ovoj definiciji teško je naći Rosovu određenost. Sam Ros nije pokazao sličnu predusretljivost, nego je Paunda svrstao u tvorce eklektičkih definicija, koji u jurisprudenciju uključuju i logičko-analitičke, i etičke i sociološke probleme.²³¹ Za razumno predviđanje potrebno je ne samo stabilno i koherentno procesno pravo, nego i isto takvo pravo koje čini merodavni materijal za odlučivanje. Osim toga, domašaj prava nisu samo odluke suda ili upravnog organa, nego i uređivanje odnosa koji tim odlukama prethode.

tehnoški problem rekonstrukcije na osnovu totalnog znanja o fizičkim podacima, izrazu koji se ovde koristi da bi označio eksperimentalni pokušaj da se poboljša funkcionisanje nekog dela, bez obaveze poimanja strukture celine (Hajek, F. A., *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, op. cit., str. 157).

228 Poper, K., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, op. cit., I, str. 209 - 210.

229 Pound, R., *The Spirit of the Common Law*, Boston, 1921, str. 72.

230 Paund. R., *Jurisprudencija*, op. cit., I, str. 13.

231 Ros Pound, A., *op. cit.*, str. 51.

Standardi jesu deo korpusa merodavnih smernica za odlučivanje. Ali budući da su njihove polazne tačke prihvaćeni ideali, postupak dolaženja do rešenja koja nas takvim idealima približavaju, po svom karakteru legislativne je prirode. Kako se tumačenjem ulazi u sferu stvaranja prava, tako se i sudska funkcija prepliće sa zakonodavnom.

Paundov savremenik i jedno vreme saradnik, Hans Kelzen, imao je o ovome drugačije mišljenje. Odgovarajući Karlu Šmitu na optužbe da je jedan od „zelota slepog normativizma“ i pobornika normativističke i formalističke logike, Kelzen se vratio svojoj staroj tezi da je poistovećivanje prava i pravde politička a ne naučna tendencija, kojoj je cilj da se opravda dati društveni poredak. Fenomen koji Paund naziva pravnim standardima, za Kelzena nije ništa drugo do pravno neobavezna postavka koja postoji samo u meri u kojoj smo dozvolili slobodnu ocenu.²³² Kelzen je polje slobodne ocene nazivao namernom neodređenošću akta primene prava, neodređenošću sadržanom u intenciji donosioca propisa da se proces determinacije od opšte norme nastavi ka pojedinačnoj normi. Kada se ima u vidu da je pokušaj otklanjanja sukoba između volje i izraza uvek suočen sa neuspehom i da svi metodi tumačenja vode do jednog mogućeg, a nikada do jednog jedinog ispravnog rezultata, tada se do kraja mora suziti manevarski prostor slobodne ocene, ako uopšte postoji želja da se ograniči vlast sudova i time politički karakter njihove funkcije.²³³

Unošenje ideala u pravo, a to znači i ukrštanje prava sa moralnim principima, dovodi nas na prag metafizike. Pri tom, nemamo na

232 Ako je reč o normama koje nisu pozitivisane, pisao je Kelzen, nego tek treba da postanu pozitivno pravo zato što predstavljaju „pravdu“, tada ne postoji ništa drugo osim pravno neobaveznih postulata, formiranih u okviru određenih grupnih interesa i usmerenih na organe kojima je povereno stvaranje prava. Taj pritisak ne odnosi se samo na organe zakonodavstva, nego i na organe nižeg stupnja stvaranja prava, pa i na pravosuđe i upravu kada je potrebno da se bira između više mogućnosti interpretacije (Kelzen, H., *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit*, i *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, nav. prema: Kelzen, H., *Ko treba da bude čuvar ustava*, u knjizi „Norma i odluka - Karl Šmit i njegovi kritičari“, op. cit., str. 273).

233 Kelzen, H., *Čista teorija prava*, op. cit., str. 267-269.



umu metafiziku u okviru ideje o „istorijskom bogu“, ili Ostinove ideje o božanskim naredbama koje upoznajemo otkrovenjem ili pomoću indeksa korisnosti. Na umu imamo pokušaj da se prebrodi neuspeh u racionalnom suprotstavljanju zahtevu utilitarista da se povuče stroga granica između prava kakvo jeste i prava kakvo bi trebalo da bude. Čak i oni koji su u raspravu o ovom pitanju uložili naročiti trud, suočili su se sa zaključkom da ublažavanje raskoraka između prava i morala vodi osporavanju svega konzistentnog u pravnom pravilu i izvlačenju potpunih i jasnih pravila na istu ravan preispitivanja sa problemima čije rešavanje zavisi od slobodne ocene.²³⁴ Rezultat toga je priznanje da stav utilitarista ima i moralnu i intelektualnu vrednost. Rezultat je i pomalo maglovit apel da se zajedno sa utilitaristima prizna da zakoni čine pravo, ali da su katkad suviše loši da bismo ih poštovali.²³⁵

Pristupajući metafizici bez ikakve mrzovolje, uprkos činjenici da je u pravu uveliko kompromitovana, oslonili smo se na Kantovo poimanje metafizike kao „čiste“ ideje (ovom prilikom ideje o pravu), ograničene na predmete razuma i izvedene iz principa *a priori*. Da li je takav pristup uopšte danas moguć? I da li je moguć kada je reč o pravnim standardima?

Iz Paundovog učenja mogli bismo zaključiti da on daje potvrđan odgovor, ili barem da bi ga, da je o tome pitan, svakako dao. Veoma dobro uočavajući ulogu metafizičkog ideala u istoriji prava, posebno u 19. veku u kome su se, ostajući izvan domašaja zakonodavnih inovacija, idealizovali principi opšteg prava garantovani poveljama o pravima, on je smatrao da i takve idealizovane slike, kada u sudskoj i profesionalnoj tradiciji steknu određeni nivo stalnosti, baš kao i propisi, postaju deo prava, da u najtežim slučajevima, prilikom rešavanja

234 Hart je, nakon detaljne analize, zaključio da ublažavanje ove razlike zagonetnom tvrdnjom o postojanju identiteta između prava koje jeste i prava kakvo bi trebalo da bude, znači sugerisanje da su sva pravna pitanja fundamentalna, kako ona iz „polusenke“ (penumbra), tako i ona koja nastaju unutar tvrdog jezgra pravila sa utvrđenim značenjem (Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, u zb. „Ogledi iz filozofije prava“, Beograd, 2003, str. 71, 80).

235 Hart, H. L. A., *op. cit.* str. 87.

spornih pitanja, postaju ključni putokaz za izbor, za uobličavanje i za primenu pravnog materijala, i da je smišljanje teorija da bi se ovakve pojave izgnale iz prava, samozavaravanje u kome se uzalud borimo protiv fenomena od najvećeg značaja za funkcionisanje pravosuđa.²³⁶

Vratimo li se korak nazad, od postupka tumačenja ka načinu doživljavanja i razumevanja nekog formiranog činjeničnog skupa, prepoznaćemo stanje koje je Tojnbi označio kao nesamerljivost života i zakona, nesamerljivost koja nas gotovo navodi da dignemo ruke od pokušaja da pomirimo pravo i pravdu, pravnu normu i zahteve morala. Nastojanje da pravo bude bezlično može uroditi plodom samo po cenu tretiranja ljudskih duša, koje su individualne i jedinstvene, kao masovnih proizvoda i standardizovanih nehumanih predmeta. S druge strane, potpuno prilagođavanje prava ličnim okolnostima vodilo bi žalosnom udaljavanju od nepristrasnosti koja je suština ljudske pravde.²³⁷ Na sličnoj aporiji ponikli su i skepticizam Diltaja – uverenje da u razumevanju ima nečeg iracionalnog što se ne da predstaviti nikakvim logičkim obrascima, ali i Gadamerova postavka o suštinskoj povezanosti jurističke hermeneutike i pravne dogmatike, povezanosti u kojoj prvenstvo pripada hermeneutici. Kada ističe da je neodrživa teorija potpune pravne dogmatike i da je neophodno jurističko posredovanje u kome razumeti i tumačiti zakon znači spoznati i priznati njegov važeći smisao (*geltenden Sinn*), Gadamer poručuje da u važećem smislu ima uvek više od onoga što postoji u zakonu.²³⁸ Uostalom, i Paund primećuje neuspeh pokušaja da se iz normi sa iscrpnim i autoritativno postavljenim sadržajem ukloni mera neodređenosti, koja je karakteristična za pravne standarde.²³⁹

Nastavljajući pravcem u kome je Paund krenuo, mogli bismo zaključiti da se pojam pravnog standarda odnosi na ono što pripada idealnoj slici prava *ex aequo et bono*, što se u svom elementarnom

236 Paund, R., *Jurisprudencija*, op. cit., I, str. 357 - 358.

237 Tojnbi, A., *Proučavanje istorije*, Beograd, 1971, II, str. 71.

238 Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke*, Bd. 1. *Hermeneutik I*, Tübingen, 1986, str. 335.

239 Paund, R. *Uvod u filozofiju prava*, op. cit., str. 103.



pravnom obliku ustalilo više kao ideja nego kao pravna činjenica, i što bi moglo predstavljati minimum univerzalnosti nekog pravnog pravila, nezavisno od toga da li je ono ostalo u domenu teorije, da li je ugovorna klauzula, ili je postalo sastavni deo pozitivnog unutrašnjeg ili međunarodnog prava. Metafizička dimenzija ovog pojma proizlazi iz njegove formalno apriorne prirode: unapred se uzima da su njime obuhvaćene samo maksime sa potencijom pravičnosti i univerzalnosti. Njegova apriornost zasniva se na projekciji opštosti, na nadempirijskoj sposobnosti uma da postavlja sintetičke zahteve, i na nužnosti da takve zahteve postavlja čak i kada smo svesni da su oni izvan realnog domašaja, ili baš zbog toga što su, za one koji se ne mire sa ovom vrstom iluzije, još uvek izvan realnog domašaja. Tim pojmom se istovremeno kvalifikuje pravno pravilo kao svrshodno i poželjno, i kvantifikuje kritična mera njegove prihvatljive opštosti.²⁴⁰

Pri tom, ne sme nas zavarati činjenica da je ideal kome se teži rezultat sublimacije pravnog iskustva i znanja, napredovanja pojedinačne i relacijske norme do pravila koje se može uopštiti i proizvesti u paradigmu. Iskustvo koje se unosi u projekcije pravnih standarda proisteklo je iz nezadovoljstva i nade. Nade u pravdu. Niče je, na primer, pripisivao pravdi funkciju široko sagledavajuće moći, čiji horizont korisnosti nadilazi posebne interese i ima i graditeljski, izdvajalački i ništiteljski način mišljenja, zasnovan na vrednosnim procenama.

Pravo nikada nema celovitosti. Tačnije, u pravu uvek ima nedostižnosti. Ono je samo izraz nesavršenosti antropogene težnje ka savršenstvu. Metafizika pravnih standarda je izraz našeg nemirenja sa nedovršenošću prava i nedostižnošću pravde. Ona je, ujedno, večita potraga za čvrstim uporištem, za stvaranjem generalnih i trajnih kriterijuma, povezanih sa moralnim svrhama, upravo tamo gde pravo prihvata relativnost i otvorenost, i ostavlja prostor za dinamično prilagođavanje okolnostima. Ne retko, nažalost, i za podmirivanje političkih potreba ili čiste volje za moć.

240 O ovome više: Beljanski, S., *Međunarodni pravni standardi o krivičnom postupku*, Beograd, 2001, str. 9 - 35.

Utvrde ili razvaline pravosuđa

Umornog putnika, koji se krepio idealima i verom u pravo ili pravičnost, a oslonac tražio u pravnim principima i standardima, na kraju puta čeka pravosuđe. Sve što je uloženo, tu je na probi. Ako ga dočekaju neautentične institucije, ljudi malog znanja i slabog integriteta, otvorenost za političke i druge uticaje, pravna nesigurnost i neuspeh kulture nepristrasnosti, umesto u utvrde grada ušao je u njegove razvaline, sa sumnjivim utočištima i zakonima jačeg.

I pravosuđe i odluke njegovih činilaca trebalo bi da budu autentični. Na autentičnost se može računati samo uz efikasno odbijanje spoljašnjeg uplitanja, tako što će ovo biti kažnjivo, što će ga dočekati i sankcija nadležnog organa i osuda javnosti, i što će akteri same institucije biti spremni da se svakom uplitanju javno odupru, bez kalkulisanja i straha od posledica, nezavisno od toga da li deluju u društvenom ambijentu u kome je mogućnost da u praksi do nepovoljnih posledica dođe svedena na najmanju meru ili ne.

Ima li potrebne autentičnosti u pravosuđu Srbije? Da li je na njega moguće primeniti neke od Rolsovih postavki pravde kao nepristrasnosti i neke od Lumanovih teza o legitimaciji kroz proceduru? Da li je to pravosuđe dovoljno zaštićeno od tendencija ostalih grana vlasti da pribegavaju arbitrarnoj moći i da koriste, kako je pisao Paund, „pravdu bez prava“, da zloupotrebljavaju i zakonodavnu „pravdu“, i postojanje pravnog poretka koji čini skup merodavnog materijala za delovanje sudova, i postojanje sudskog postupka koji dozvoljava razumno predviđanje? Malo je verovatno. Pravosuđe u Srbiji nije doraslo preferencijama nijedne od ovih teorija. Za teoriju pravde ono ne dostiže potreban stepen sistemske nezavisnosti, a za procesnu teoriju nedostaju mu socijalne i psihološke pretpostavke funkcionalne nepristrasnosti.

U poslednjih dvadeset godina u Srbiji je doveden u pitanje i sam smisao judikacije: pravosuđe je postalo neuko, nemarno, potkupljivo i sporo. Zato se krajem prve decenije XXI veka s razlogom pristupilo njegovoj reformi. Dobre razloge, nažalost, kompromi-



tovali su loši metodi. Opšti izbor sudija u Srbiji krajem 2009. godine sproveden je u postupku zaklonjenom od javnosti, u jednom delu na osnovu netačnih podataka, neprihvatljivih ili nedosledno primenjenih kriterijuma, uz kršenje ljudskih prava i ozbiljnu i do sada neubedljivo otklanjanu sumnju u efektivne političke uticaje i oslanjanje na podatke iz tajnih dosijea!²⁴¹ Pozivanje na kriterijume, pri tom, nije garantovalo objektivnost. Ne samo zbog toga što ni ranije nisu dosledno poštovani, što nema savršenih kriterijuma i što je njihova primena, prepuštena ćudima tumača, u graničnim situacijama, ali i mimo njih, po pravilu, vodila interpolaciji političkih merila. Mnogo više zbog toga što se procena uspešnosti zasnivala na formalnoj ekspeditivnosti koja ne daje pravu sliku bez detaljnog poznavanja složenih okolnosti *sub iudice*, i na statistici potvrđenih i ukinutih odluka, koju kreiraju možda jednako loše, a često i gore odluke viših sudova, kao što je kreiraju i efekti samim tim merilom produkovanih pritisaka na sudije da se, bez obzira na vlastite uvide, ocene i uverenja, povinuju shvatanjima nadređenog suda i da svoje odluke podese prema njegovim iskazanim ili samo nagoveštenim očekivanjima.

Najporazniji rezultat takvog zahvata je dugoročno narušavanje sudijskog integriteta. U pravosuđu nema ničeg nepoželjnijeg od nesigurnosti sudije, bez obzira da li ova potiče od brige ili zahvalnosti za stečeni ili očekivani status. Odsustvo objektivnosti čini da među izabranima ima mnogo i zahvalnih i zastrašenih. Zahvalnih i s razlogom – u odnosu na poznatog dobročinitelja, i bez razloga – u

241 Posle niza primedbi, početkom 2011. usledila je odluka da se izbor sudija preispita, kako u odnosu na neizabrane, tako i u odnosu na izabrane. Iz službenog odgovora Vlade Evropskoj komisiji, u kome je rečeno da će postupak preispitivanja biti u skladu sa najvišim standardima i kriterijumima Venecijanske komisije i najboljom praksom Evropske unije, a da će merila i kriterijumi za izbor biti još jednom dostavljeni na proveru merodavnim evropskim ustanovama, ali i iz samog pojma za označavanje proveravanja ispravnosti nečega o čemu je već odlučeno („preispitivanje“), moglo bi se zaključiti da se priznaje dosadašnje kršenje standarda, kriterijuma i najbolje prakse Evropske unije i da će se krenuti novim putem. Takav zaključak, međutim, opovrgava priznanje da je cilj čitave planirane akcije otklanjanje svake sumnje u dosadašnje postupanje Visokog saveta sudstva! Time je otkriveno da stvarni domašaj „preispitivanja“ nije ispravljanje grešaka, nego opravdavanje njihovih počinilaca.

odnosu na brojne pretpostavljene ili samozvane dobročinitelje od kojih je bila ili bi mogla biti zatražena pomoć. Zastrašenih saznanjem da ne mora sve ostati na presedanu i da se posle prve naredne promene ustava, ali čak i bez nje, samo uz promenu političke garniture na vlasti, kao što je to slučaj sa završenim izborom koji se „preispituje“, u nekoj novoj političkoj konstelaciji nadahnutoj novom reformatorskom misijom ili kritikom te misije, neće posegnuti za sličnim opštim raščinjavanjem i nominovanjem. Nesigurnost lomi karaktere i stvara slabe ljude, sklone činjenju i traženju ustupaka, zaduživanju i oduživanju, poslušnosti i poniznosti. Ne radi se samo o psihološkim efektima, nego i o stvaranju normativne podloge za trajnu izloženost pritiscima i za sistemsku proizvoljnost.

Na godišnjem savetovanju sudija Srbije u 2009. godini, ministar unutrašnjih poslova dobio je aplauz kada se obratio skupu i zatražio da se, umesto što se od izbora do izbora menjaju prioriteti, postigne konsenzus o tome protiv čega se treba boriti. Procena da ministar policije treba da održi govor sudijama, sama po sebi, govori o neprikladnom odnosu izvršne vlasti prema sudskoj vlasti, ali i o zabrinjavajućoj prijemčivosti sudske vlasti za takvu vrstu posesivnosti. Posebno značenje imaju i glavna poruka ministra i način reagovanja sudija na tu poruku. Da li se pravosuđu, povrh onoga što mu nalaže zakon, spolja uopšte smeju zadavati prioriteti? Pravosuđe koje željno iščekuje konsenzus o prioritetima i aklamacijom izražava spremnost da im se potčini, unapred se i dobrovoljno odriče svoje nezavisnosti. Otuda je teško zaključiti bilo šta osim da je aplauz apelu na spolja zadate prirotoete pritajeni vapaj za političkim tutorstvom, a da je društveni konsenzus samo lepše ime za naloge servirane iz političkih štabova izvršne vlasti. Osim toga, kakva bi svrha pravosuđa bila u atmosferi opšteg konsenzusa? Ne bi li to, u moru konflikata, nepoverenja i netrpeljivosti, bilo obično zavaravanje Rusoovom bajkom o deljenju pravde, poput onog u poljskoj rezidenciji de Volmarovih? Ideja o konsenzusu kao političkom cilju, uz monopol izvršne vlasti na metod kojim se politički konsenzus dokazuje i prenosi na pravosuđe, preobražava demokratske ideale u totalitarne i dramatično nas upozorava da se



politika poigrava pravom, a izvršna vlast judikaturom. Da nije tako, svakako ne bi došlo do nepoželjnog prožimanja izvršne i sudske vlasti, jer bi uticaj izvršne vlasti na pravosuđe bio efikasno kontrolisan, obelodanjen, omalovažen i suzbijan. Da nije tako, sudije i tužioci ne bi bili sistematski iskušavani zavisnošću svog statusa od stvarnih ili pretpostavljenih spoljašnjih autoriteta.

Danas je teorija pravde od koristi za kulturni sadržaj društvenih odnosa i smisao pravnih normi. Ona je za nas interesantna, pre svega, na terenu podele vlasti, pravde kao nepristrasnosti i spremnosti na zauzdavanje pretenzija politički moćnije ali efemernije grane vlasti da inkorporiše sudsku vlast. Procesne teorije bitne su za pravosudnu kulturu, za efikasnost sistema i priznavanje odluka. One su pravni obrazac po kome institucije odlučuju, a odluke tih institucija proizvode dejstvo.

U pravnoj kulturi, kao što je to u Srbiji slučaj, u kojoj je obrazovanje stručnjaka na sve nižem nivou, u kojoj se istrajno krši pretpostavka nevinosti, široko zadire u privatnost, pritvor koristi kao sankcija i određuje olako, široko, ili prema političkom „konsenzusu o prioritetima“, u pravnoj kulturi sa ukorenjenom pristrasnošću i neiskorenjivim uticajem političkih klanova i tajnih službi, teško je očekivati povoljne rezultate od pravosuđa uopšte, a pogotovo od primene standarda procesne teorije, oličenih u jačanju raspravnog načela, prelasku sa sudske na tzv. tužilačku istragu i nastojanju da se mešoviti krivični postupak zameni adverzativnim.

Za razliku od pristalica prirodnog prava ili pravnog pozitivizma, teoretičara pravde ili procesnih teorija, ili graditelja pravnih principa i standarda koji su pokušavali da se domognu stvarne ili imaginarne druge obale, u našoj pravnoj kulturi, umesto sna o drugoj obali, na delu je pravna i pravosudna stvarnost u kojoj, često, obala uopšte nema.

Paradoks lustracije

Može li se politički greh iskupiti zaboravom ili preobraćenjem? Postoji li zlodelo loše politike za koje se mora platiti cena, ako ne drugačije, a ono bar privremenim udaljenjem sa političke scene?

Pravniku pozitivističke orijentacije lakše je da osporava nego da brani legalitet lustracije. Najčešće isticani prigovori, oni koji se odnose na zabranu retroaktivnosti ili na odsustvo preskripcije (*nullum crimen sine lege*), mogu se jednostavnije pravno argumentovati.

Razume se, umesnost ovih prigovora zavisi od prethodnog odgovora na pitanje da li se svaka lustracija, pa i ona „meka“ koja se svodi na proklamaciju (javno saopštenje) i privremenu suspenziju (petogodišnje ograničenje zauzimanja javnih položaja), a upravo takva lustracija je u Srbiji propisana, može smatrati kaznom.

Teorije o kazni tema su za sebe. Ukazujemo samo na nekoliko karakterističnih. Bekarja je govorio o kazni kao korpusu sloboda koje su žrtvovane za opštu dobrobit, sa motivom da se spreči da despotska narav pojedinca baci zakone društva u stari kaos. U Hegelovoj obradi žrtvovane slobode, kazna je afirmativna i pravedna povreda povrede, jer je sadržana u volji prestupnika i neophodna je za opstanak njegove slobode. U razvijenim pravnim kulturama, smatralo se da je kazna reakcija države, preduzeta u cilju namirivanja štetnih socijalnih i psiholoških pojava prouzrokovanih nepravom. Neki od reformatora kaznenih sistema iz 18. veka preporučivali su da se onima koji su zloupotrebili dobrobit zakona i privilegije javnih funkcija, kazna svede na oduzimanje građanskih prava. Kazna u pravnom smislu najčešće označava postupak kojim ovlašćeno lice namerno nanosi neko zlo onome ko je, i zbog toga što je, učinio kakav prestup.²⁴²

242 Beccaria, C., *O zločinima i kaznama*, Split, 1984, str. 71; Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, 1989, § 99 - 101, str. 173 ff; Jellinek, G., *Die sozialistische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Hildesheim, 1967, str. 107 ff; Fuko, M., *Nadzirati i kažnjavati*, S. Karlovci - Novi Sad, 1997, str. 102; Primorac, I., *Prestup i kazna*, Beograd, 1978, str. 113.



Ako prihvatimo najuopšteniju formulu koja podrazumeva uzročnu vezu između prestupa i reakcije kojom će se prestupniku na ovaj ili onaj način nauditi, teško možemo izbeći zaključak da proklamacija i suspenzija *de lege* jesu vrsta kazne, ili jedan od načina kažnjavanja. U našem pravnom sistemu one svakako imaju dodirnih tačaka sa krivičnopравnim sankcijama kakve su mere bezbednosti zabrane poziva, delatnosti ili dužnosti, ili javnog objavljivanja presude, mada ove mere podrazumevaju prethodnu osudu i glavnu sankciju za krivično delo.

Zakon o odgovornosti za kršenje ljudskih prava, koji je u Srbiji donet 2003. godine (dalje: Zakon),²⁴³ pruža dobar primer poteškoća sa kojima se sreće zakonodavac u pokušaju da problem lustracije uobliči na pravno korektan način. Ovom prilikom pažnju ćemo posvetiti samo materijalnom pravnom delu Zakona.

Svaki od tri opšta oblika kršenja ljudskih prava ima semantičke, logičke i pravne nedostatke.

Prvim opštim oblikom smatra se svaka radnja koja predstavlja krivično ili drugo kažnjivo delo, ukoliko je nastupila zastarelost krivičnog i drugog kaznenog gonjenja (član 5. tačka 1. Zakona). Formulacija nosi adjektivnu pravnu protivrečnost. Pretpostavka nevinosti jedno je od osnovnih ljudskih prava. Radi se o pravnoj činjenici koja ima nerazloživi identitet i čije važenje ne može biti demantovano budućom osuđujućom presudom.²⁴⁴ Bez pravnosnažne odluke suda, a nepostojanje takve odluke se u ovom slučaju podrazumeva nastupanjem zastarelosti krivičnog gonjenja kao pozitivnim uslovom posezanja za prvim oblikom kršenja ljudskih prava, nemoguće je ustanoviti da je neko učinio radnju koja predstavlja, odn. jeste krivično delo. Čak i da je umesto izraza „predstavlja“ upotrebljen izraz „sadrži obeležja“, ne bismo mogli da izbegnemo klasni pojam „krivično delo“ čiji pravni fenomen u posebnom obliku živi samo kroz preskripciju, a u pojedinačnom obliku samo kroz sudsku od-

243 Službeni glasnik RS, br. 58 od 3. juna 2003.

244 O tome više: Beljanski, S., *Pravo i iluzija*, Beograd, 1999, str. 55 - 69.

luku. Proizlazi da bi svako ko se pozove na prvi opšti oblik kršenja ljudskih prava i sam kršio jedno od bitnih ljudskih prava.

Naravno, postavlja se i pitanje zbog čega bi „svaka radnja... preduzeta u vršenju dužnosti, odnosno zadatka“, koja predstavlja krivično delo, ujedno predstavljala i kršenje ljudskih prava? Zbog čega bi neko ko je odao službenu tajnu u nameri da zaštiti ljudska prava, samo zbog toga što je odavanje službene tajne predikativno krivično delo, bez obzira na motive koji učinioca krivičnopravno ne ekskulpiraju, ali ga mogu ekskulpirati upravo sa stanovišta odgovornosti za kršenje ljudskih prava, pao pod udar „svake radnje“, a time i pod udar odgovornosti za kršenje ljudskih prava? S druge strane, zar ne postoje krivična dela protiv sloboda i prava čoveka i građanina, i protiv izbornih prava i slobode izjašnjavanja, čijim izvršenjem se najočiglednije krše ljudska prava, iako ta dela nisu u svakom svom obliku povezana sa obavljanjem dužnosti ili zadatka (*Povreda ravnopravnosti građana, Neovlašćeno objavljivanje tuđeg spisa, portreta, fotografije, filma ili fonograma, Sprečavanje štampanja i rasturanja štampanih stvari i emitovanja radio i televizijskih programa, ili Povreda prava na kandidovanje na izborima*)? Zašto bi bili pošteđeni akteri zbivanja koja predstavljaju neko od ovih krivičnih dela, samo zbog toga što nisu delovali po imperativnoj obavezi i jasnom zadatku, nego *motu proprio*, za svoju dušu, što bi ih, pod određenim okolnostima, činilo čak i društveno opasnijim?

Drugi i treći opšti oblik kršenja ljudskih prava opisani su kao svaka radnja, preduzeta u obavljanju dužnosti ili zadatka, koja ima za cilj da se neko lice liši prava koje mu po zakonu pripada, da mu se oteža ostvarivanje takvog prava, da se nekom licu omogući da stekne kakvo pravo ili korist koji mu po zakonu ne pripadaju, ili da se utiče na državni organ ili drugo pravno lice da donese odluku ili preduzme radnju kojom se građani dovode u neravnopravan položaj (član 5. tačke 2. i 3. Zakona). Nije potrebno biti naročito dobar poznavalac krivičnog prava da bi se razumelo da i ova dva opšta oblika ne sadrže ništa drugo nego činjenja ili nečinjenja koja

predstavljaju krivična dela, počev od krivičnih dela protiv sloboda i prava čoveka i građanina, kao što su *Povreda ravnopravnosti građana* i *Sprečavanje ili ometanje javnog skupa*, pa do krivičnih dela protiv službene dužnosti, kao što su *Zloupotreba službenog položaja* i *Davanje mita* ili *Primanje mita*, ili krivičnih dela protiv pravosuđa, kao što su sada *Ometanje pravde* ili *Sprečavanje i ometanje dokazivanja*. Jedina je razlika to što su u tački 1. člana 5. krivična dela određena *in generalis sensu*, po svom rodnom pojmu, dok su u tačkama 2. i 3. određena po nekom od svojih svojstava.

Na stranu protivrečnosti poput onih da povredu privatnosti ne opravdava naređenje pretpostavljenog, ali da je odgovornost za kršenje ma kog ljudskog prava isključena ako je rezultat ne samo prinude, pretnje ili ucene, nego i „drugog nedopuštenog pritiska“ (član 8. Zakona). Kao da se zaboravlja da je naređenje pretpostavljenog, u našim prilikama, čak i sada, a pogotovo u vreme partijske države, uvek kada se odnosilo na povredu nečijeg prava, po definiciji predstavljalo nedopušteni pritisak.

Postavljanje Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, kao parametra i u suštinskom i u formalnom smislu, dovelo bi do paradoksalne situacije da u partijskoj državi koja je trajala do donošenja Ustava iz 1990. godine, ili u autoritarnom režimu koji je trajao do političkih promena iz oktobra 2000. godine, iako im je imanentno bilo kršenje ljudskih prava, proveravamo nečiju „bezgrešnost“ sve od 1976. godine. Dovoljno je znati kako su te države funkcionisale i kakva je uloga Saveza komunista bila u prvoj, a Slobodana Miloševića i njegove partije u drugoj, pa shvatiti da bi već i članstvo u partiji, a pogotovo neka funkcija u njoj, kao i sudelovanje u ma kom segmentu vlasti, podrazumevali kršenje odredaba Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, koje govore o slobodi izražavanja, o slobodi udruživanja ili o jednakoj dostupnosti javnih poslova i službi, i zabrani diskriminacije zbog političkog mišljenja. Najzad, pošto se kršenjem ljudskih prava smatra i radnja koja nije bila protivpravna prema unutrašnjim propisima (član 7. stav 2. Zakona), ali je bila suprotna odredbama

Međunarodnog pakta, predmet prethodne lustracije morali bi biti i svi lustratori, a naknadne i svi akteri stvaranja i primene nekih propisa donetih posle političkih promena u 2000. godini, poput pojedinih odredbi Zakona o organizaciji i nadležnosti državnih organa u suzbijanju organizovanog kriminala, u kojima je bila propisana mogućnost lišenja slobode potencijalnog svedoka, ili zadržavanja osumnjičenog bez prava na žalbu i na privođenje sudu.²⁴⁵

Lustracione klauzule uglavnom su deo pravnih akata koji označavaju početak nove ere posle političkih prevrata ili vojnih pobeda. Bill of Rights (1689), na primer, sadrži zakletvu podaništva (*Oathes of Allegiance*), kojom se u vidu izjave „očišćenja“ obećava odricanje od bezbožnih i krivovernih (*impious and hereticall*) doktrina koje su obeležavale vladavinu Džejmisa II. Deklaracija čoveka i građanina (1789), u odredbi koja dopušta odstupanje od principa jednake dostupnosti svakog mesta i svake javne službe, nosi zagonetnu formulu diskriminacije, na osnovu razlika koje potiču iz vrlina (*vertu*). Treći Kongres sovjeta je, u ime raskida sa „varvarskom politikom buržoaske civilizacije“, u Deklaraciji prava radnog i eksploatisanog naroda (1918) odlučio da eksploatorima nema mesta ni u jednom organu vlasti. U Potsdamskom sporazumu (1945) pobednici su zaključili da svi članovi nacističke partije koji su više nego formalno sudelovali u njenim aktivnostima, ali i sva ostala lica koja su neprijateljski raspoložena prema ciljevima saveznika, „moraju biti uklonjeni iz javnih ili polujavnih službi i sa odgovornih funkcija u važnim privatnim preduzećima“ i zamenjeni licima „koja sa stanovišta svojih političkih i moralnih osobina ulivaju poverenje da će pružiti doprinos razvoju stvarnog demokratskog uređenja u Nemačkoj“.

245 Zakon o organizaciji i nadležnosti državnih organa u suzbijanju organizovanog kriminala donet je 19. jula 2002. godine („Službeni glasnik RS“ br. 42/2002), a izmenjen je i dopunjen spornim odredbama (članovi 15v, 15g, 15d, 15đ), posle ubistva premijera Đinđića, 11. aprila 2003. godine („Službeni glasnik RS“ br. 39/2003). Nakon odluke Ustavnog suda Republike Srbije o obustavljanju izvršenja pojedinačnih akata donetih na osnovu članova 15v, 15g i 15d ovog zakona („Službeni glasnik RS“ br. 60 od 10. juna 2003), Narodna skupština je novelom zakona od 1. jula 2003. godine ove odredbe i odredbe člana 15đ stav 2 i 3 brisala.

Lustracija je izraz uviđanja da se marginalizovanje aktera poraženog političkog sistema i njegove kompromitovane prakse ne može prepuštiti pravno-političkoj refleksiji i društvenoj samoregulaciji. Ova nemoć nije samo posledica nesnalaženja pobednika, ili njegove sumnje u privrženost većine građana promenama, već i despotske naravi i nepresahlih snaga poraženog, čiji se najsnažljiviji deo zamešao u pobedničke redove. Ona predstavlja pokušaj da se uz pomoć na zakonu zasnovanog vrednosnog arbitriranja reše problemi psihološkog karaktera i iskoreni rasad političkog zla nošen inercijom starog poretka.

Mada bi zaborav i isključenje bili najbolje rešenje za sve kandidate za lustraciju, njih za lustraciju kandiduje upravo pretenzija da ostanu na sceni, tupo oglušivanje o poraz i kritiku, nesposobnost razumevanja greške, i uverenje da puki aktivizam briše sve tragove prošlosti. Muke sa prošlošću njihova su glavna nevolja. Na skupštini Socijalističke partije Srbije (SPS), održanoj sredinom jula 2009. godine, njen predsednik je poručio da prošlost treba ostaviti istoriji i istoričarima, da građani od njih ne očekuju da se vraćaju u prošlost i da produbljuju podele iz istorije, nego očekuju odgovornost za sadašnjost i za budućnost, konkretna rešenja i politiku koja će ostvariti preporod.²⁴⁶ Uoči kongresa te stranke, njena potpredsednica objasnila je da prošlost neće biti tema, da ona nije bila tema ni na protekloj skupštini, nego su analizirani zadaci koje treba ispuniti na putu ka Evropskoj uniji i ka članstvu partije u Internacionali. Pogled u budućnost kao da potire sve grehe. Prirodna posledica ovakvog nivelisanja pojava u vremenu je prenošenje konkretnih postupaka na opšti plan. Tako je uporno odbijano da se osudi najteži ratni zločin, učinjen u Srebrenici, jer, kako je uporno insistirano, „svi ratni zločini biće i od nas osuđeni, ali nijedan pojedinačno“.²⁴⁷

Zaziranje od prošlog i pojedinačnog nije ništa drugo do bekstvo od odgovornosti. Može li se, međutim, naći pravni lek protiv pro-

246 Predsednik SPS i ministar unutrašnjih poslova u Vladi Republike Srbije izabranomj 2008. je Ivica Dačić.

247 „Danas“ od 18-19, 20. i 21. jula 2009.

tiv odsustva osećaja odgovornosti, protiv neshvatanja zla, protiv neugašenih aspiracija protagonista društvene nesreće, nepravda i netolerancije da ponovo vladaju? S druge strane, može li pravo, bez poremećaja u njegovom složenom mehanizmu, podneti misiju da stvara i tumači istoriju? Zato što je na ova pitanja teško obrazložiti potvrđan odgovor, moramo priznati da je svako pravno pokriće za političko čišćenje pomalo prljav posao.

Hana Arendt smatrala je da spas od nesposobnosti da se opozove ono što je učinjeno, spas od neponovljivosti dela, a time i od nepostojanja prilike da se greške koje su učinjene isprave u ma kakvom reverzibilnom procesu, leži u moći praštanja. Da nije praštanja bili bismo dovek zarobljenici jednog jedinog čina od čijih posledica se nikada ne bismo oporavili. Ogrešenju, koje je sastavni i neizbežni deo naših svakodnevnih odnosa, potrebno je otpuštanje da bi život mogao da se nastavi. S druge strane, da nije naše vezanosti za ispunjenje obećanja mi nikako ne bismo sačuvali svoje identitete. Obe ove sposobnosti opstaju u pluralnosti, jer zavise od prisustva i delovanja drugih.²⁴⁸

Recept Hane Arendt, očigledno, nije bio dovoljan za spravljanje leka protiv vitalnosti političkog zla, a posebno protiv inspiratora neslobode i nepravda, protiv onih koji, dok su imali moć, nisu pristajali da budu vezani obećanjima, nisu bili spremni na praštanje, a uvažavanje neistomišljenika nisu mogli da gledaju drugačije nego kao vlastiti poraz, jer je i sama tolerancija za njih bila ravna samoporicanju ili abdikaciji. Taj recept nije bio primenljiv ni zbog toga što se, zapravo, kod Arendtove nije odnosio na tvorce zavojevačkih ideologija i politički motivisane odmazde, nego na učinioce drugih grešaka.

Otuda nam se, kao replika paradoksa slobode i tolerancije, nameće pitanje da li je dopušteno kršiti ljudska prava onoga ko je kršio ljudska prava? Svojevremeno je Popper, komentarišući Platonovo pitanje šta da se čini ako je volja ljudi da umesto njih vlada tiranin, izveo poznati paradoks tolerancije. Neograničena tolerancija

248 Arendt, H., *Vita activa*, Zagreb, 1991, str. 190. ff.

vodila bi negaciji vlastitog fenomena. Zbog toga bi sve one koji su spremni da umesto racionalnog argumenta upotrebe silu, upravo u ime tolerancije trebalo prestati tolerisati. Moramo imati pravo da zahtevamo da se svaki pokret koji propoveda netoleranciju stavi van zakona i da huškanje na netoleranciju i proganjanje smatrao kriminalom, na isti način na koji smatramo da je kriminal huškanje na ubistvo, otmicu ili trgovinu robljem.²⁴⁹

Nije teško složiti se sa Popеровim rešenjem kada država blagovremeno autorizuje normu o sankcionisanju netolerantnih, tako da takva norma, prevazilazeći moralni okvir, važi i u vreme kada se netolerancija propoveda. Problem nastaje od trenutka kada država usvoji normu kojom se uspostavlja dijahrona intervencija, usmerena pre svega prema onima koji su bili netolerantni i *ante diem*, u vreme kada im od takvog ponašanja nije pretilo ništa više od građanske neposlušnosti ili moralne osude. Po pravilu, srećemo se sa situacijom koju opterećuje ovakav problem. Povrh svega, metod lustracije koji ide na individualizaciju odgovornosti zasniva se na otvorenim kriterijumima. U metodu lustracije koji formalizuje kriterijume, manje je arbitrarnosti ali više nejednakosti pred zakonom. Ni jedan ni drugi metod, dakle, ne mogu da izbegnu izvore nepravdičnosti: prvi na planu dokazivanja i vrednovanja, a drugi tako što bi nas objektivizacijom odgovornosti uveo u jednak pristup u nejednakim situacijama.

Začudo, za izlaz iz pravnog *circulus vitiosus*-a, u kome nas i sa jedne i sa druge strane vrebaju nepravdičnosti, jedno od rešenja leži upravo u teorijama pravde. Manjak legaliteta lustracija nadoknađuje viškom legitimiteta. Ne smemo izgubiti iz vida da snaga legitimiteta nije bez uticaja na samo konstituisanje legaliteta. Jering je smatrao da je pravo celishodna tvorevina čiji cilj su društveni uslovi života, ne samo oni koji obezbeđuju fizičko postojanje, nego i oni koji životu daju pravu vrednost. Zbog toga zadatak prava i nije ostvarenje nečega što je po sebi istinito, nego nečega što je pravilno i opravdano.²⁵⁰ Zakonitost

249 Poper, K., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, op. cit., I, str. 349.

250 Jering, R., *Cilj u pravu*, Beograd - Podgorica - S. Karlovci - Novi Sad, 1998, str.

nekoj postupka, ocenio je Habermas, proizlazi iz obrazložive vere u legitimitet. Zato nju ne garantuje podudarnost između delanja i pravnotehničke besprekornosti propisa, nego samo činjenica da odgovornost za važeće pravo snose instance koje su predviđene u političkom sistemu, koje su dobile odgovarajuće nadležnosti i koje su priznate kao kompetentne. U nekom fašističkom režimu, na primer, zakonitost može imati i ulogu mistifikacije, pa se zato takav sistem neće moći legitimirati ako se njegova normativna valjanost ne može opravdati i odbraniti od kritike koja je posledica tumačenja prikladnog za konsenzus, bez obzira da li i koliko takav režim zakonito sprovodi vlast.²⁵¹ Jedan od onih koji su trpeli političku odmazdu sa puno razloga kaže da nestanak nade da će do lustracije doći sa vrha, predstavlja dodatnu moralnu obavezu da ona potekne sa dna, iz građanskih inicijativa.²⁵²

Iz više razloga lustracija je neophodna i opravdana.

Lustracija je odricanje ili odvajanje od sistema koji je državi, ili državom zaklonjenom autoritetu (autoritetu lidera, ideje, afektivne lojalnosti), davao bezrezervni prioritet u odnosu na pojedinca. Ukoliko bi odanim pripadnicima hegemonog aparata bilo sve oprošteno, ako bi im bez ikakvih zapreka bila data prilika da, zahvaljujući svojoj ranije stečenoj veštini, ali zahvaljujući i kratkom pamćenju, neobaveštenosti, saosećanju ili trenutnom nezadovoljstvu pobjednika ili njihovih pobornika, ponovo učestvuju u trci, bili bismo izloženi opasnosti da se obezvrede i moralna snaga i sama ideja potrebe savladavanja loše prošlosti i borbe protiv diktature. Razume se, svesni smo ograničenja koja u pravo unose argumenti moralne teorije,²⁵³ ali smo svesni i opasnosti da potpuno zane-
marivanje moralnog argumenta dovodi do *status quo*-a i, nasuprot

191 ff.

251 Habermas, J., u Habermas, J. - Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozial Technologie?*, Frankfurt a. M., 1971, str. 243 ff.

252 Lazar Stojanović u intervjuu za list „Danas“ (31. jul - 1. avgust 2010, str. II-III) kaže da ne smemo biti mirni i ćutke prihvatiti „da ljudi Slobodana Miloševića, koji je bio zločinac, i danas budu u bilo kakvoj vlasti, makar najbolje moguće vršili tu vlast“.

253 Cf: Posner, R. A., *The Problematics of Moral and Legal Theory*, Cambridge - Massachusetts - London, 2002, str. 108 - 115.



Kelzenovom uverenju, ne doprinosi sprečavanju tendencije da se autoritarni režim u okviru datog društvenog poretka samo opravda, nego čak daje maha tendenciji da se on nikada i ne promeni.

Ako, dakle, nismo pristalice uverenja da je država autohtoni entitet koji ima sopstvene ciljeve, nezavisne i preče od prava građana,²⁵⁴ i ako smo spremni da priznamo da bi nas takvo uverenje navelo da ekskomuniciramo sve nečlanove, sve koji odbijaju da svoj društveni ugled i status izgrađuju na slepoj lojalnosti, imamo pravo da u odbrani od potpune nekritičnosti i ambicije vinovnika ovakve fundamentalne neslobode,²⁵⁵ pribegavajući lustraciji, u najblažoj formi isključimo nešto od njihovih prava.

Nošeni snagom legitimirajućih faktora, koji nas prosto vuku ka ekstenzivnom poimanju legaliteta, mogli bismo osporavati čak i prigovor retroaktivnosti. Jer, lica čija se odgovornost ispituje ne odgovaraju samo za kršenja ljudskih prava učinjena pre nego što je zakon donet, nego odgovaraju i zato što se, i tek tada kada se, sa nasleđem koje ih čini odgovornim za protekle događaje, ponovo kandiduju za učešće u aktuelnoj vlasti. Ta lica su u „deliktu“ zatečena ili su u „delikt“ posrnula nominovanjem za funkcije koje su već jednom, u istom ili analognom domenu i rang, zloupotrebila u opsegu i na način dovoljan da stotine hiljada ljudi izlože tlačenju, a državu izolaciji i preziru.

U paradoksu lustracije, dakle, postavljenom u pitanju ima li ljudskih prava za kršioce ljudskih prava, odgovor je potvrđan, mada ne i bezuslovan. Odstupanja od pravnih standarda moraju biti opravdana, srazmerno neznatna, blagovremeno preduzeta i kontrolisana potpunim procesnim garancijama.

Pri svemu tome, ne sme se zanemariti praktični aspekt sprovodivosti lustracionog zakona i iskustva koja nas uče da između neblagovremenosti lustracije i njene opravdanosti postoji disjunktivan

254 Hayek, F. A., *Put u ropstvo*, Novi Sad, 1997, str. 210.

255 V. Vodinečić proširio je njihov krug na sve „aktere, servisere i beneficijare autoritarnog režima“. Videti: Vodinečić, V. V., *Pravno savladavanje prošlosti - godina treća*, Hereticus, Vol. I (2003), br. 1. str. 15.

odnos. Neblagovremena lustracija, kakva bi trebalo da se primeni kod nas, lustracija nakon pružanja prilike akterima autoritarnog režima da nađu zaklon, zametnu tragove, operu biografije i steknu nove zasluge, gotovo da gubi svaki smisao. Zakasnelo lustriranje ili neće biti objektivno ili neće biti delotvorno.

U borbi protiv grehova prošlosti lustracija nije ni jedino ni dovoljno sredstvo. U našim prilikama pitanje je da li je ovakvo sredstvo danas uopšte moguće. Jer, ako je bio u pravu Ortega i Gaset kada je primetio da se sa prošlošću ne bori prsa u prsa i da nju budućnost pobeđuje tako što je prethodno svari, moramo priznati da prevladavanje prošlosti lustracijom samo ovlaš dotiče prošlost, i da je, umesto ili pored ma kakvog oblika odmazde, daleko važnija izgradnja upravo one kritičke svesti, bez koje su i naš otpor tavorenju, oklevanju i laži u politici, i naš cilj da se domognemo druge obale i izgradimo drugačiji svet, bezrazložno i prerano posustali.



INDEX IMENA

A

Adorno, Teodor (Adorno, T.)
100, 126
Ahmatova, Ana 98
Ajhman, Adolf (Eichmann, A.)
56, 87
Aksjonov, Vasilij 98
Akvinski, Toma (Aquinas, T.) 21,
62, 155
Aleksandar Veliki 129
Alen, Vudi (Allen, W.) 29
Antonić, Slobodan 111
Arent, Hana (Arendt, H.) 56, 87,
131, 137, 146, 180
Arhiloh 24
Aristotel 10, 21, 23, 24, 27, 55,
62, 129, 154-156, 160, 164
Avgustin, Aurelije (Augustin, A.)
10, 32, 36, 37, 130

B

Bariko, Alesandro (Baricco, A.)
47
Basta, Danilo 149
Bašlar, Gaston (Bachelard, G.)
157
Bečković, Matija 111
Bekarja, Čezare (Beccaria, C.)
174
Beljanski, Slobodan 9-13, 169,
175
Bentam, Džeremi (Bentham, J.)
139
Berđajev, Nikolaj 47
Biševac, Safeta 108

Blejk, Viljem (Blake, W.) 24
Blum, Herold (Bloom, H.) 22
Bodrijar, Žan (Baudrillard, J.) 29,
40, 60, 61
Boetije 155
Bondarjev, Juri 98
Brak, Žorž (Braque, G.) 31
Brodski, Josif 23, 30, 92, 97, 104
Bukovski, Čarls (Bukowski, C.)
88
Burkhart, Jakob (Burckhardt, J.)
45, 65, 129

C

Cassier, E. 45
Cezar, Julije 135
Ciceron, Marko Tulijski 49, 106,
160
Crnjanski, Miloš 84-86, 88, 91,
92
Cvetajeva, Marina 98

Č

Čale, F. 20
Čehov, Anton Pavlovič 147
Čolović, Ivan 49, 53, 83, 112, 116

Ć

Ćosić, Bora 10, 137
Ćosić, Dobrica 11, 66-79, 82-84,
104

D

Dačić, Ivica 179
Damaskin, Jovan 35

Danojlić, Milovan 109
Dante, Aligijeri 15, 16, 19, 20-22,
24-29, 39, 132
Dedinac, Milan 31
Dekart, Rene (Descartes, R.) 153
Demirović, H. 141
Deren, Andre 31
Dils (Diels), Herman 144
Diltaj (Dilthey), Vilhelm 50, 168
Dimen, Žak (Dumaine, J.) 96
Djui, Džon (Dewey, J.) 91
Dostojevski, Fjodor Mihajlovič
97, 147
Dvorkin, Ronald (Dworkin, R.)
52, 149

DŽ

Džojs, Džejms (Joice, J.) 30, 31,
33

Đ

Đinđić, Zoran 9, 105, 178
Đorđević, Mirko 64
Đukić-Dejanović, Slavica 113
Đurković, Miša 109

E

Ekhart, Majster (Eckhardt, M.)
25
Eko, Umberto (Eco, U.) 47
Elijar, Pol (Eluard, P.) 84-86, 88,
91, 93
Eliot, T. S. 10, 12, 16, 17, 21-23,
25-36, 38-40, 45, 47, 51, 53, 132,
133, 191

Empedokle 144
Epimenid 144
Erazmo, Roterdamski 124
Eshil 54

F

Fihte, Johan Gotlib (Fichte, J. G.)
45, 64, 83
Finkelkrot, Alen (Finkielkraut,
A.) 53, 65
Folkman-Šluk, Karl-Hajnc
(Volkman-Schluck, K. H.) 106,
130
Fotić, Konstantin 88
Frank, Stanko 159
Frejzer, Džejms Džordž (Fraser,
J. J.) 24
Fuko, Mišel (Foucault, M.) 174
Fuler, Lon (Fuller, L. L.) 162

G

Gadamer, Hans-Georg 46, 51,
101, 168
Gavrilović, Zoran 83
Gete, Johan Volfgang (Goethe, J.
W.) 26, 30, 38, 39, 121
Goldman, Lisjen (Goldmann, L.)
102
Gordić, Vladislava 116, 117
Gorki, Maksim 98

H

Habermas, Jirgen 73, 101, 182
Hadrijan 16, 19, 21, 38
Hajdeger, Martin (Heidegger,



M.) 10, 31, 32, 35, 39, 40, 48,
123, 155
Hajek, Fridrih (Hayek, F.) 157,
164, 165, 183
Hart, Herbert (Hart, H. L. A.) 167
Hartman, Nikolaj (Hartmann,
N.) 25, 158
Hegel, Georg V. Fridrih (Hegel,
G. W. F.) 58, 64, 66, 68-70, 79,
81, 109, 132, 174
Helderlin, Fridrih (Hölderlin, F.)
8, 97
Heraklit 54, 144
Herder, Johan Gotfrid (Herder,
J. G.) 118
Hitler, Adolf 90, 103
Hjum, Dejvid (Hume, D.) 156
Hodasevič, Vladislav 98
Homajer, Karl Gustav (Homeyer,
C. G.) 80
Homer 132
Huizinga, Johan 45
Huserl, Edmund (Husserl, E.)
117, 151, 152, 156

I

Igo, Viktor (Hugo, V.) 101
Ilić, Velimir 110

J

Jaspers, Karl (Jaspers, K.) 31, 37,
46, 72
Jejts, Viljem Batler (Yeats, W. B.)
141, 142
Jeremić, Vuk 113

Jergović, Miljenko 10, 124
Jering, Rudolf (Jhering, R.) 124,
181
Jerotić, Vladeta 45
Jung, Karl (Jung, K.) 32, 164

K

Kafka, Franc 31, 37
Kajzerling, Graf fon Herman
(Keyserling, G. v. H.) 109
Kami, Alber (Camus, A.) 101
Kandić, Nataša 58
Kaneti, Elijas (Canetti, E.) 10,
127, 128
Kant, Imanuel (Kant, I.) 46, 61,
63, 101, 102, 125, 143, 145, 147,
155, 156, 164, 167
Kelzen, Hans (Kelsen, H.) 52,
148, 149, 166, 183
Kimlika, Vil (Kymlicka, V.) 45
Kiš, Danilo 10, 125, 137
Kloskovska, Antonjina 44
Kolakovski, Lešek 76
Kombol, M. 15, 25, 27
Konstantinović, Radomir 52,
62-64, 75, 77, 78, 107
Kosutijan, Kapiton 134, 139
Koštunica, Vojislav 108
Kovačević, Siniša 108
Kozelek, Rajnhart (Koselleck,
R.) 10, 125, 146
Kožev, Aleksandar (Kojève, A.)
81, 163
Kranc, Valter (Kranz, W.) 144
Krlježa, Miroslav 85, 90, 95

Krstić, Nebojša 110
Kuci, Džon (Coetzee, J. M.) 29,
103, 124, 137
Kundera, Milan 97
Kusturica, Emir 111
Kuznjecov, Feliks 89, 98

L

Lajbnic, Gotfrid Vilhelm
(Leibniz, G. W.) 35, 145, 154
Lalić, I. V. 8, 34, 36, 39, 40
Landan, Tomislav 23
Larbo, Valeri (Larbaud, V.) 23
Likofron 89
Lok, Džon (Locke, J.) 154, 156
Lončar, Zoran 112
Lotman, Jurij 106
Ludendorf, Erih (Ludendorf, E.)
109
Luković, Petar 115
Luman, Niklas (Luhmann, N.)
48, 149-151, 156, 170, 182

LJ

Ljajić, Rasim 110

M

Majakovski, Vladimir 98
Malarme, Stefan (Mallarmé, S.)
96
Malro, Andre (Malraux, A.) 26,
46
Man, Tomas (Mann, T.) 31, 33,
37
Maretić, T. 43, 128
Markuze, Herbert (Marcuse, H.)

45
Matić, Dimitrije 154
Matvejević, Predrag 96
Milosavljević, Olja 66, 78, 79, 96
Milosavljević, Peđa 98
Milošević, Slobodan 177, 182
Mladić, Ratko 115
Molnar, Aleksandar 117, 146
Monteskje, Šarl de
(Montesquieu, C. de) 10, 136
Musolini, Benito (Mussolini, B.)
90
Muzil, Robert (Musil, R.) 26, 45,
53, 90

N

Najman, Velizar 61
Niče, Fridrih (Neitzche, F.) 25,
26, 33, 39, 40, 51, 65, 73, 91, 169
Nikolić, Dušan 157
Novačić, Aleksandar 89

NJ

Njutn, Isak (Newton, I.) 153

O

Origen 32
Ortega i Gaset, Hose (Ortega y
Gasset, J.) 184
Ostin, Džon 167
Ovidije, Publije Nazon 43, 128

P

Pančić, Teofil 58
Parelman, Haim (Parleman, C.)



149
Parmenid 147
Parsons, Talkot 48
Paskal, Blez (Pascal, B.) 10, 102,
125, 160, 161
Pasternak, Boris 98
Paund, Ezra (Pound, E.) 12, 16,
19-22, 30, 38, 88
Paund, Rosko (Pound, R.) 159-
168, 170
Pausanija 128
Pavićević, Borka 110
Perović, Latinka 66
Pet, Trasea 134
Petrarka, Frančesko (Petarca,
F.) 24
Petronijević, Branislav 154
Petrović, Rastko 31, 84-86, 88-90,
92-94, 96
Pikaso, Pablo (Picasso, P.) 31
Platon 29, 36, 37, 39, 62, 89, 180
Plotin 62
Plutarh 129
Po, Edgar Alan 96
Poper, Karl (Popper, C.) 46, 52,
117, 130, 164, 165, 180, 181
Popov, Nebojša 118
Popović, Miodrag 113
Porfirije 111
Posner, Ričard (Posner, R.) 182
Primorac, Igor 174
Prohanov, Aleksandar 98
Prust, Marsel (Proust, M.) 92

R

Radosavljević, I. 59
Raz, Džozef (Raz, J.) 133
Rembo, Artur 93
Ribakov 98
Rikert, Hajnrih (Rickert, H.) 156
Rilke, Rajner Marija (Rilke, R.
M.) 10, 46, 125, 138
Ristić, Marko 11, 31, 84-96, 104
Rols, Džon 109, 110, 145-147, 170
Rortri, Ričard (Rortry, R.) 22, 47,
60, 73, 90, 138
Ros, Alf (Ross, A.) 163, 165
Rozenal, M. L: (Rosenthal, M.
L.) 34
Ruso, Žan Žak (Rousseau, J. J.)
46, 142, 143, 145-147, 172
Ružmon, Deni de (Rougemont.
D. d) 135

S

Sahin, Leila 162
Samardžić, Nikola 58
Samardžić, Slobodan 109
Selimović, Meša 111
Selindžer, Džerom Dejvid
(Salinger, J. D.) 10, 22, 87, 124
Sidov, Ekart fon (Sydow, E. v.)
46, 83
Seneka 24
Simić, Čarls 10, 39, 134
Singer, Isak Baševiš (Singer, I.
B.) 28, 122
Sioran, Emil (Cioran, E.) 61
Sloterdajk, Peter (Sloterdijk, P.)

61, 119, 133
Sofoklo 11, 54-56
Sokrat 134
Solar, Milivoj 46
Sorokin, Vladimir 51
Soros, Džordž 130
Spinoza, Baruh de 10, 130
Staljin, Josif 71
Staub, Ervin 49
Stjuart Mil, Džon (Stuart Mill, J.) 109
Stojanović, Lazar 182
Strozzi, T. 121
Svensen, Laš (Svendsen, L. Fr. H.) 63, 64, 87

Š

Šalabalić, R. 19, 21
Šekspir, Viljem (Shakespeare, W.) 24
Šmit, Karl (Schmitt, C.) 80, 146, 166
Štaufenberg, Klaus fon (Stauffenberg, v. C.) 103

T

Tacit 134, 135
Thierry, Joanne 44
Tiberije 135
Tišma, Aleksandar 56
Tojnbi, Arnold (Toynbee, A. J.) 46, 168
Trebješanin, Žarko 100
Tukidid 129, 130

V

Valter, Robert (Walter, R.) 148
Verdross, A. 148
Vergilije, Publije Maron 132, 133
Vest, Pol (West, P.) 103
Vijon, Fransoa (Villon, F.) 34
Viko, Đanbatista (Vico, G. B.) 153
Wilson, Edmund (Wilson, E.) 34
Vlamenk, Moris de (Vlaminck, M. de) 31
Vodinelić, Vladimir 183
Vojnovič, Vladimir 98
Voldron, Džeremi (Waldron, J.) 152, 153
Voznesenski, Andrej 97-100, 102, 104

Ž

Žirar, Rene (Girard, R.) 130
Živanović, Toma 154
Živojinović, B. 30
Žižek, Slavoj 65, 117



BELEŠKA O AUTORU

Slobodan Beljanski (1941). Za vreme studija je novinar i urednik u studentskom listu „Index“. Diplomirao je i doktorirao na Pravnom fakultetu u Novom Sadu.

Od 1969. radi kao advokat u Novom Sadu. Bio je predsednik Advokatske komore Vojvodine, predsednik predsedništva Saveza advokatskih komora Jugoslavije i glavni i odgovorni urednik časopisa za pravnu teoriju i praksu Glasnik AKV. Član je Upravnog odbora Međunarodne unije advokata (Brisel) i njen predstavnik u Srbiji.

Jedan je od osnivača Nezavisnog društva novinara Vojvodine (1989/1990), član njegovog prvog Upravnog odbora i predsednik Saveta lista „Nezavisni“. Član je Društva književnika Vojvodine. Bio je član pripremnog komiteta i Glavnog odbora Evropskog pokreta za Jugoslaviju (1991). Jedan je od osnivača i prvi predsednik nevladine organizacije za promociju pravnih vrednosti Forum iuris. Po pozivu predavao je pravnu etiku na nekoliko fakulteta. Prvi je predsednik Saveta za borbu protiv korupcije (2001/2002), a kasnije član i predsednik Odbora za rešavanje o sukobu interesa (2005-2010) i član Odbora Agencije za borbu protiv korupcije.

Objavljuje pravne studije, prozu, oglede i kritike. U dnevnoj štampi, periodici i elektronskim medijima objavio je nekoliko stotina

članaka, uvodnika i kometara. Autor je knjiga Poetika prava - politika filozofije (Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1999), Pravo i iluzija (Biblioteka XX vek, Beograd, 1999), Međunarodni pravni standardi o krivičnom postupku (Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2001) i Hronika uzaludnog otpora (Helsinški odbor, Beograd, 2003). Koautor je knjiga: Regionalizam kao put ka otvorenom društvu (Visio mundi, Novi Sad, 1994), Nove ustanove i nova rešenja u ZKP (Službeni glasnik, Beograd, 2002) i Model revizije ZKP (Forum iuris, Novi Sad, 2003). Autor je Kodeksa profesionalne etike advokata.

Dobitnik je najviših priznanja advokatskih komora u zemlji i državama u okruženju, vojvođanske nagrade za publicistiku (2003), priznanja Vitez poziva (2008), plakete Dr Ivo Politeo sa poveljom (2010) i Zlatne povelje Philip Noel - Baker Internacionalne lige humanista (2011).



