

НЕМАЊА ЂУКИЋ

МАРГИНАЛИЈЕ О БАЛКАНУ

Увод

Основно ограничење модернистичких теорија о заједници (између осталог и о народу, нацији и национализму) произилази из заборава искуства заједнице као саборног јединства прединтенционалне умности (Копривица).¹ Овај заборав природног стања последица је протестантске (и дијелом римокатоличке) редукације искуства да заједница (те отуда и нација као политички израз или облик заједнице) претходи идеји друштва, односно да нација може да представља и предмодерну, а то значи и културну као метаполитичку појаву.² Модернистичке теорије о заједници, народу, нацији и национализму³ утемељене су у либерално-позитивистичкој идеји друштва као политичкој чињеници која извире из уговореног политичког односа индивидуалитета, при чему се држава као политичка конструкција појављује као услов друштвености. Модернистичка догма о политици као услову друштвености по-

¹ Искуство саборног јединства прединтенционалне умности садржано је у неколико појмова. Појам логоса (λόγος) изведен из глагола λέγειν (сабрати) заправо означава саборност. Појам полиса (πόλις) означава заједницу а не грађанскост. Појам политеје (полιτεία) означава саборно јединство заједнице. Појам етноса (ἔθνος) означава историјску припадност заједници, а појам демоса (δῆμος) политичку припадност заједници.

² Као што је то случај са Јеврејима или Србима. У овом другом случају, из позиције модернистичких теорија о настанку нација постаје потпуно немогуће објаснити појаву српске нације и српског национализма који у својој светосавској форми претходи најмање 600 година првом (западно)европском национализму. О томе детаљније видјети: Николај Велимировић, *Православље и ипопшика*, „БИГ штампа”, Београд 1997.

³ При томе мислимо на Балибара (*Ми, зграђани Европје?*), Гелнера (*Нације и национализам*), Андерсона (*Нација: замишљена заједница*), Хобсбома (*Измишљање традиције*) и Тодорову (*Имагинарни Балкан*).

лази од сасвим проблематичне филозофско-повијесне хипотезе да германски (протестантски и грађански) свијет представља врхунац повијести, што се онда интерполира као основно начело модерничке социјалне онтологије, да би се затим, као једино валидно искуство социјалног, проактивно пројектовало у будућност али и ретроактивно у прошлост, како би се напokon сама идеја друштва (као политичке друштвености) у потпуности универзализовала.⁴

Европа у (само)иззону⁵

Заједница је саборно јединство прединтенционалне умности.⁶ Европско Ми отуда не постоји. Европско Ми отуда није могуће.⁷ Европско Ми може бити само грађанско а то значи политичко (интенционално) Ми, које као такво већ представља политички појам, те отуда, *a priori*, већ јесте ухваћено у метафизичку замку либералног мита о политичком поријеклу друштва.⁸ Међутим, Ми као идеја заједнице није, нити пак може бити, политички појам. Заједница као интересубјективно Ми-одношење неопозиво извире из културе – из свијета живота као литургијског и месијанског сурета радикалних другости, док грађанин као идеја политичког самоеротизма (правно формализован *ego cogito*) већ подразумева радикално брисање/одсуство другог.

Заправо, сама идеја политичке заједнице (насупротив идеји нације као политичког израза заједнице) већ јесте *contradictio in adjecto*, будући да политичко јесте израз духа интенционалности (насупротив културном које јесте израз духа есхатологије) који себе самоеротично опредмеђује као прво. Отуда *πολιτεία* није, нити пак може бити устројство грађанскости, с обзиром на то да идеја грађанина представља *τόπος* европске конструкције прошлости али и будућности – мјесто бирократског управљања претходно секуларизованим идентитетима, већ прије политичка експресија заједнице

⁴ Запад је редуковао вријеме на повијест а повијест на властито цивилизацијско кретање. Због тога укључивање других цивилизација у „свјетску повијест“ није могуће.

⁵ У овом одјељку предузимамо деконструкцију основних теза Етјена Балибара изнесених у књизи *Ми, грађани Европе?*.

⁶ Часлав Копривица, „Поријекло народа и питање суштине заједнице“, зборник радова *Саборности и демократија*, Удружење „Српско-руски мост“, Бања Лука 2013, 26.

⁷ Упркос опсежној али неадекватној Балибаровој аргументацији. Видјети: Е. Балибар, исто.

⁸ Погледати: Растко Мочник, *Три теорије. Идеологија, нација, институција*, превела Бранка Димитријевић, Центар за савремену уметност, Београд 2003, 10.

у којој културни суверенитет заједнице (њен идентитет) претходи политичкој вољи и уобличењу политичке воље која се налази у функцији тог претпостављеног идентитета.

Са Европом, напротив, ствари стоје обрнуто. Европски идентитет нема културни суверенитет, он не произилази из прединтенционалног искуства заједнице, већ из искуства секуларизоване повијести којом се брише сама идеја прединтенционалности; он не произилази из свијета живота, већ напротив из колонизације свијета живота: он не произилази из традиције као социјалног резервоара смисла, већ из радикализма њеног дисконтинуитета. Због тога он представља израз (уобличења) политичке воље која себе пред-поставља као организацијски услов идентитета, а онда накнадно (*a posteriori*) себи измишља историјску прошлост. Отуда су коријени Европе (повијест Европе) онтолошка посљедица, а не онтолошки темељ Европе.

Успостављање Европе, како вели Балибар, могуће је само као субјект–објект релација, и то кроз процесе укључивања и искључивања.⁹ Укључивање/искључивање представља логику секуларизоване европске самобитности којом се радикално брисање страности као оног што припада другом преводи у услов очувања властите цивилизацијске чистоте.¹⁰ У овом механизму политике идентитета европска конструкција се самопоставља као субјект а сваки други облик (ванграђанског, прединтенционалног) искуства унапријед редукује на објект. Механизам (само)успостављања аријевског насилника није ништа друго него перманентно брисање културног суверенитета Других, усљед чега се секуларизоване нације, изгубивши претходно аутентичну националну идеју, сада појављују као трајно заостала резидуа у европском идентитетском простору, цивилизацијски редуковане на предмодерног (варварског) посредника у процесу саморефлексиивног а неуспјелог европског задобијања себе.

Тек тада узимање политичке форме постаје услов европскости – услов којим заједница наводно постаје суверена, а нација (подједнако наводно) политичка форма народа. Отуда се као носећа идеја Европе напокон и могла етаблирати фашистичка идеја реконструктивне редуције Другог на средство како би се обезбједило властито самоприсуство, одакле је заправо дедуктивно и изведена идеја да је степен европске интеграције мјерљив степеном еманципације од властите самобитности, односно да је степен

⁹ Етјен Балибар, *Ми, грађани Европе?*, превео Аљоша Мимица, „Београдски круг“, Београд 2003, 23.

¹⁰ Погледати: Зоран Арсовић, *Оно што након Хаџа осџаје*, „Арт принт“, Бања Лука 2010.

политичке модернизације мјерљив степеном превођења изворне друштвености у политичко одсуство друштвености.¹¹

Дакле, сведено у оквир претходно назначеног разматрања, није спорно Балибарово прерастање прединтенционалног *ἔθνος*-а у интенционални *δῆμος*, него је споран смјер овог прерастања које постаје превођење. Формативни чинилац повијести православних заједница управо представља органско уобличење народа као нације при чему се ово уобличење догађа на релацији култура–политика и то на такав начин да се културна (религијска) и прединтенционална идеја нације сада само пројављује као организаторски принцип политичког дјеловања народа. Напротив, протестантско-католичка констелација настоји да конструкцијом политичке идеје *δῆμος*-а као грађанина секуларизује нормативно првенство *ἔθνος*-а, те да у тако испражњен повијесни простор дискурзивно пред-метне надмоћ политичког над културним, одакле би конзистентно проистекло да сам чин политичког организовања (*δῆμος*) постаје мјестом идентитетског настанка *ἔθνος*-а, будући да он тек тада и тако бива оповијешћен.

На тај начин се заправо секуларизацијом повијести (брисањем есхатона као телоса повијести), стварање грађанскости (*δῆμος*) проглашава и проналази условом припадности историјским заједницама (*ἔθνος*-у) јер наводно тек чин политичког организовања грађанскости постаје критериј повијесности. Тако (лоше хегеловски) мишљено, репродукује се позитивистички супстрат либералног мита о првенству политичког, јер се чин политичког организовања (*δῆμος*), претходно ослобођен историјског садржаја (оног „ко” се организује или *ἔθνος*) самомјеродавно намеће као услов повијесности, чиме се сам карактер или форма политичке организације проглашава мјерилом цивилизованости. На тај се начин сам чин самоконституције Европе догађа као фашистичка суспензија другог у корист истог (*fascio, fashion*).

Европска немогућност да се мисли ванинтенционално, да се ванинтенционално не доживљава као фиктивно и да се стога избјегне самозакупљеност Европе самом собом, резултује немогућношћу да се *δῆμος* схвати као политички израз *ἔθνος*-а. Ову немогућност, која у структуралном смислу може бити објашњена феноменом оповјешћивања које за Европу представља феномен политичког укључивања (у том смислу Ми, тј. Балкан, за Европу

¹¹ Политичка интеграција, као реконструктивна редукација Другог, као таква већ јесте непријатељство, јер сама логика укључивања имплицира логику моћи, односно она подразумјева потискивање страног и ускраћивање гостопримства. У том смислу опширније видјети: Бернхард Валденфелс, „Страност, гостопримство и непријатељство”, *Три програм Радио Београда*, Београд 2007.

joш увијек нисмо у повијести, с обзиром на то да тек акт политичке интеграције означава укључивање у повијест), Европа покушава компензовати изгоном свог властитог фиктивног идентитета, као проблема своје суштине, на оно што доживљава као своју властиту периферију. Међутим, овај изгон границе (πέρας) у мјесто (τόπος) опет се појављује као даља репродукција европског проблема, јер сам чин изгона већ јесте интенционално опредмећење себе у објект. Тако Европа конструише своју периферију (Балкан) као варварског носиоца властите идентитетске границе (πέρας) на чијем мјесту (τόπος) започиње догађање повијести као простора нормативног важења европске идеје грађанина.

Дакле, као што бесконачно претходи тоталитету, вријеме повијести, граница мјесту, други истом и сл., тако и ἔθνος (онтолошки) претходи δῆμος-у. У том смислу интенционална идеја Европе, како исправно примјећује Балибар, услов свог важења (себе) доиста има на Балкану.¹² Просто зато јер ванинтенционални Балкан представља границу (πέρας) на којој Европа трајно искушава своју властиту немогућност.

*Повијесно насиље над временом*¹³

Идеја о крају нација¹⁴ има смисла само под претпоставком да је нација искључиво политичка чињеница. Међутим, таква претпоставка сама по себи нема смисла – она представља позитивистичко-либералну доктрину којом се једно ограничено искуство политичког намеће као једино могуће искуство политичког у цјелини. Како бит политичког није политичке већ религијске природе, тако се не може на основу политичке антропологије историјске структуре васпоставити крај национализма, као што је подједнако немогуће национализам као органску идеју националне форме оптужити за универзализацију примарних идентитета чији врхунац представља структурално насиље. Просто зато што национализам јесте опосредована (само)свијест о колективној самобитности, а као таква она већ јесте прединтенционална подлога примарном идентитету. Насупрот томе, идеја насиља извире из конституције непријатеља као онога коме његов начин непријатељства одузима статус Другог. Према томе, идеје нације и непријатељства логички нису спојиве – нација претпоставља Другог, док га насиље искључује. Стога тенденција модернистичких теорија нација да саму

¹² Е. Балибар, исто, 27.

¹³ У овом одјелку предузимамо деконструкцију основних теза Ернеста Гелнера изнесених у књизи *Нације и национализам*.

¹⁴ Е. Балибар, исто, 40 и даље.

идеју нације и из ње производећу идеју национализма компромитују као *primus causalis* насиља (чиме би се преко тезе о крају нација, што би био резултат глобализације, васпоставио и крај насиља, што би такође била заслуга глобализације) просто логички није одржива. Тенденције ове врсте придолазе (наравно) из језгра модернистичке суспензије прединтенционалног, али се оне аргументују на нешто другачији начин. Према Гелнеру, национализам ствара нације а не обрнуто.¹⁵ Овај став, осим што није потпун, није ни логички исправан.¹⁶ Наиме, логичка неисправност Гелнерове теорије почива у томе што мислећи интенционално (политички) Гелнер укида општу могућност ванинтенционалног (есхатолошког, културног), чиме заправо допада у ситуацију да поистовјећује природно и биолошко-органо. На тај начин он долази у позицију да културној идеји нације приписује епитете аисторијског, примордијалног и еволуционистичког. Међутим, у антрополошком смислу природно нема никакве везе са органско-биолошким, већ напротив са културним.¹⁷ Због тога Гелнер мисли позитивистички, чиме репродукује аутореферентност као истину духа модерне епохе. Самонормативно пред-метање политичког као повијесног представља идеолошки импрегнирану тезу, варирану од теоретичара друштвеног уговора – у форми да политички однос конституише друштвеност – па све до Хегела, Конта, Попера, и Фукујаме, и то у форми да се политичко јавља као мјерило и услов повијесности, која као таква претпоставља да држава производи културу као средство властите легитимације. Отуда Гелнер нацију изводи из система – основног начина на који друштво репродукује свој материјални супстрат, односно из начина којим осигурава сопствено материјално самообнављање. То значи да нација, према Гелнеру, настаје као резултат трансформације аграрног друштва у индустријско, из чега конзистентно слиједи да заједница као прединдустријски облик друштвености не посједује изворну идеју друштвености нити пак социјални капацитет, него их задобија накнадно, чином политичког оповјешћивања које временује из будућности али на такав начин да сам чин овог оповјешћивања произилази из епохалне констелације која саму себе изузима из мјерила којим мјери, тј. саму себе не мјери властитим мјерилом него се самопоставља

¹⁵ Ернест Гелнер, *Нације и национализам*, превео Машан Богдановски, Матица српска, Нови Сад 1997, 83.

¹⁶ Став би био потпун (у складу са ауторовом намјером) уколико би глаго: Национализам ствара нације а нације стварају насиље, па се стога насиље може дефинисати само посредством нација а нације посредством доба национализма.

¹⁷ Велики теоријски допринос у том смислу дали су Плеснер и Гелен.

као каква надповјесна интелигibilnost.¹⁸ Тако гелнеровски отворен простор будућности значи ни мање ни више него да повијест, чији је смјер отварања некако унапријед познат, својом пред-постављеношћу дјелује *ex post*, реификујући насилно претходеће повијесне материјале, нагуравајући их у већ припремљен логички оквир, оправдавајући тако чин епохалне супремације Запада и прије него што се он реално и догодио.

Један овакав имагинарно-еклектички модел настанка нација, заснован на интервентном поигравању временом, не може умаћи примједби да као такав представља само дио знатно шире стратегије политике идентитета којом идеја Запада секуларизацијом времена покушава своју бит наметнути као повијесно универзалну, интенционално пројектујући свој идентитет неограничено у прошлост (комунизам), али и у будућност (капитализам), због чега постаје немогуће избјећи закључак да је Гелнерова теорија о нацији и национализму кондиционирана функцијом колонизаторске секуларизације националног идентитета у ванзападном културном простору.¹⁹ У прилог овој очигледности, осврнимо се на још један Гелнеров став. Наиме, иако нацију изводи из система (политике) а не из свијета живота (културе), Гелнер долази до контрадикторног закључка да национализам представља захтјев за поклапањем културних (националних) и политичких (државних) граница. Наравно, закључак сам по себи није споран, али је спорно то како може доћи до непоклапања државних и културних граница, с обзиром на почетну тезу да држава производи културу – дакле с обзиром да државне границе пред-одређују себе као културне. Проблем и почива у томе што културне границе претходе државним, због чега уопште и може доћи до национализма као тежње

¹⁸ На овај начин Гелнер заправо долази у врло чудну позицију. Наиме, ради се о томе да се модернистичка (а то значи интенционална, политичка) теорија о нацији аргументује ванмодернистичким (а то значи прединтенционалним, културним) такорећи есхатолошким аргументима. Заправо, есхатологизам ове врсте је усиљен – он нема дубинске везе са идејом есхатологије, али се аргументација ове врсте креће у том правцу – правцу који претпоставља да неки стварносни чин своју природу темељи у оном што тек придолази. Иако може изгледати да оваква аргументација припада телеолошком кључу, потребно је опет и претходно реторички упитати не представља ли сама идеја телеологије секуларизовану идеју есхатологије.

¹⁹ Ово постаје још очигледније ако се има у виду Гелнерова теза да нације *сйварно не йосшоје*, будући да су оне само економска форма односа политике и културе. Отуда нације представљају израз економске трансформације аграрног (феудалног) у индустријски (капиталистички) систем. Међутим, ова хипотеза је врло проблематична, будући да је пад Византије, те колонизација Маја, Астека и Инка, услов модерне (претпоставка економске модернизације), а не спајање колоната насталог у кризи античке привреде Рима са војном хијерархијом германских освајача, како је то тенденциозно писао Маркс.

за њиховим интерферирањем. Отуда Гелнерова теорија нација не само да је уопштена, материјалистичка и редукционистичка већ је и бесмислена.²⁰

*Балкан као нелагода Европје*²¹

Централно питање модерничких теорија о крају заједница (нација), истовјетно као и теорија о крају повијести, заправо представља проблем будућности заједница (нација).²² Отуда су тежње за политичким (модерним) или дискурзивним (постмодерним) а империјалним обликовањем будућности заједница (нација) свој коначни израз добијале у категорији имагинарног, која, иако номинално везана за антропологију и постструктурализам, ипак не може умаћи колонијалној дијалектици која сада у форми постколонијалне теорије дискурса својим деконструктивним усредсређивањем на културу као дискурзивну категорију заправо врши радикално брисање саме идеје културе. На том трагу нема суштинске разлике између политичких посљедица модерне (метафизике интенционалности) и политичких посљедица њене деконструкције (постструктурализма): прва секуларизује повијест, а друга културни идентитет – у оба случаја ради се о позитивистичком свођењу стварности на саморефлектовану датост.²³

Будући да из метатеоријске позиције (пост)модерне нема стабилних (неполитичких) идентитета, колонизаторска функција антропологије своје коначно уобличење и није могла имати другдје до у империјалном (било политичком, било дискурзивном) обликовању Другог.²⁴ На трагу тог и таквог еманципативног *ојтварања*

²⁰ О ограничењима Гелнерове концепције нације и противставовима опширније видјети: Милан Суботић, *На други поглед. Прилози студијама национализма*, Институт за филозофију и друштвену теорију – „Филип Вишњић”, Београд 2007, 65 и даље.

²¹ У овом одјељку предузимамо деконструкцију основних теза Тодорове изнесених у књизи *Имагинарни Балкан*.

²² У том смислу, бар кад је ријеч о будућности нација, цјелокупан спор може се свести на питање да ли ће глобализација успоставити постнационалну констелацију или не, при чему постнационална констелација означава доминацију грађанско-територијалног модела нације (δῆμος) насупрот етничко-историјском моделу нације (ἔθνος). О овим моделима опширније видјети: Антони Смит, *Национални идентитет*, превео Слободан Ђорђевић, Библиотека XX век, „Чикоја штампа”, Београд 1998, 131.

²³ Комунизам као пројект модерне почивао је на идеји почетка повијести. (Неолиберални) капитализам, такође као пројект модерне, почивао је на идеји краја повијести. У међувремену, постструктурализам као пројект постмодерне изграђује се на негацији повијести. У сваком случају, за Запад, одступање од позитивне и саморефлектоване датости води у nihilizam.

²⁴ У овој тачки постструктурализам (као дискурзивно обликовање Другог), заправо репродукује основни (колонијални) проблем класичне антропологије

Запада као дискурзивно-империјалног обликовања Балкана појавила се и теорија имагинарног Балкана Марије Тодорове.

Изгон Балкана у имагинацију није одбрана Балкана. Он представља акт метапозиционирања Европе, акт политичко-археолошке реконструкције социјално-повијесног резервоара смисла којим се наново дискурзивно обликује питање поријекла народа и права на њихов опстанак. Тек отуда, из претходно интервенцијом и преправком обезбјеђеног дискурзивног подручја, које гарантује повијесни облик западне супремативности, уводи се Балкан у политичку интеграцију Европе као механизам очувања њене цивилизацијске чистоте.

Полазећи од неколико погрешних претпоставки, Тодорова, сасвим конзистентно, долази до неколико погрешних закључака.

Прва погрешна претпоставка почива у одређењу Балкана као територијалног (географског) ентитета.²⁵ Природа Балкана почива у томе да он представља границу (πέρας) а не мјесто (τόπος) – Балкан не посједује особине мјеста (локалитета, региона и сл.) већ карактеристике границе (оностраног, краја и сл.), због чега напосљетку његова природа и не може бити територијално-географски локализована. Ово је особито важно због тога што граница (πέρας), за разлику од мјеста (τόπος), не може бити објект, тј. не може бити основ за интенционалну објективизацију свијести, већ се сваком покушају интенционалне објективизације појављује као другост (страност).

Друга грешка Тодорове почива у дискурзивној објективизацији Балкана као топоса који наводно има историјски ограничен рок трајања.²⁶ Сама намјера или чин дискурзивног обликовања јесте поступак интерпретативног репрезентовања који имплицира да циљеви и интереси неког система колонизације нису тек накнадно и споља наметнути концепту дискурзивног обликовања објекта, већ да они улазе у иманентну конструкцију самог чина репрезентације. Сам процес дискурзивизације или репрезентовања представља процес филтрирања збиље према начелима субјекта

и функционализма (политичког обликовања Другог), чији је циљ, бар судећи према Гулднеру и Малиновском, заправо утемељивање колонијалне политике, активним ангажманом науке у служби оправдавања колонијалне власти и насилне акултурације „примитивних” народа. Алвин Гулднер поменуто мисао износи у саопштењу „Будућа криза функционалне теорије” дјелимично штампаном у часопису *Социологија*, бр. 1/2, 1966.

²⁵ Видјети: Марија Тодорова, „Конструкција западног дискурса о Балкану”, *Етнологишка и трибина – годишњак хрватског етнологишког друштва*, бр. 19, Загреб 1996, 33.

²⁶ Марија Тодорова, „Шта је историјски регион? Премеравање простора у Европи”, *Реч – часопис за књижевност и културу и друштво*, бр. 73/19, Београд 2005, 81–96.

дискурзивизације, те је отуда сам дискурс, чим је конституисан, већ идеолошки импрегниран, јер одражава (репрезентује) својства субјекта, а не „објекта” на који се номинално односи. Стога сам чин дискурзивног репрезентовања треба схватити као поступак империјалног обликовања, јер он ствара значење тј. врши осмишљавање објекта путем репрезентације објекта. То је процес означавајуће праксе, тј. процес производње значења кроз процес интерпретације као инструмента осмишљавања стварности. За разлику од *рефлектовања*, које представља одражавање стварности, *репрезентовање* представља кориговање стварности у рефлексији, тј. активан процес апстраховања, селекције, приказивања, структурисања и обликовања преношеног значења. На тај начин субјект дискурзивизације умјесто да рефлектује стварност са њеним значењима, активно ради на томе да стварност као објект добије пожељно значење.

Трећа грешка Тодорове почива у одређењу Балкана као својерсног заостатка отоманског империјализма, који наводно и ствара Балкан.²⁷ Тодорова, својом тезом да је Балкан у основи отоманско наслеђе,²⁸ суштину Балкана реконструира из језика (симболичке доступности свијета), а не из тог свијета самог (свијета као интересубјективне Ми-стварности). На тај начин она заправо репродукује класичну позицију колонизатора – империјално обликовање Другог (било политичко или дискурзивно), коју утемељује и претходно оправдава класичном западном (протестантско-католичком) претпоставком да је искуство истине могуће само у језику. На тај начин, као што у филозофији језик као затворени простор интенционалности претходи бићу које изражава и постаје носилац бића (Хајдегер), и у постколонијалној теорији дискурса језик остаје затворени простор интенционалности који претходи истини коју изражава и постаје носилац те истине. Због тога се и за постколонијалну теорију дискурса истина материјализује и поистовјећује са својим језичким изразом, одакле слиједи материјална надмоћ језика над нематеријалним искуством истине. Међутим, пут и предуслов истине прије свега је идентичност искуства, а не истовјетност изражавања.²⁹

²⁷ О каквој се бесмислици ради постаје много јасније ако се погледа прва студија Исидоре Секулић о политикама пријатељства, настала 60 година прије чувеног Деридиног филозофског дјела *Политичке пријатељства*. Видјети: Исидора Секулић, *Балкан*, „Плави јахач”, Београд 2008.

²⁸ Марија Тодорова, *Имагинарни Балкан*, превеле Драгана Старчевић и Александра Бајазетов Вучен, Библиотека XX век, „Чигоја штампа”, Београд 1999, 45 и даље.

²⁹ Опширније видјети: Стилијан Пападопулос, *Теолозија и језик*, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић”, Београд 1998.

Имајући у виду наведено, потребно је упитати: Шта је циљ сасвим особене интерпретативне репрезентације бића Балкана, која ће, производећи из сасвим специфичне (интенционалне, западне) симболичке доступности свијета, његову есхатолошку суштину редуковати на географско-историјску димензију и тиме његову ванповијесну бит, утемељену на прединтенционалном искуству времена, одредити у Европску другост?

Одговор на то питање не може се састојати ни у чему другом до у наглашавању чињенице да основна претпоставка империјализма (империјалног обликовања Другог), било модерног или постмодерног, почива у способности пропозиционог нормирања Другог, те отуда и у претходном санкционисања услова настанка његовог идентитета. То значи да се одређена констелација моћи одржава самим наметањем правила, услова, норми, принципа и вриједности којима се прописују услови успостављања Другог. На тај начин се Другом као потенцијално угрожавајућем фактору на правној, етичкој, научно-сазнајној, религијско-вјерској, идеолошкој или аксиолошкој равни, и прије његовог идентитетског конституисања, приписује инфериоран онтолошки статус и тако *a priori* одузима кредибилитет и легитимитет.³⁰

Због тога постаје неопходно закључити да Балкан није интенционално изнуђена европска другост. Као прединтенционално искуство времена, Балкан представља прединтенционалну и предевропску нелагоду Запада. Будући да онтолошки претходи Западу, са становишта Запада постаје неопходно да се Балкан као такав, политикама идентитета, интерпретативно и репрезентативно редукује на географско-територијалне идентитетске позиције средњег обима али и средњег домета, како би се такав, осредњи, коректно уклопио у самоважећу слику свијета.

*Идентичности без субјекта*³¹

Основни циљ Андерсоновог дискурса о заједници, нацији и национализму представља покушај да се националном идентитету одузме субјектност.³² Андерсон полази од надменог и самодопадљивог британског колонијалног става да нација и национална држава као такве јесу ексклузивна европско-капиталистичка резултанта 19. вијека, из чега неумитно слиједи британско (и шире,

³⁰ Овоме су велики теоријски допринос дали Бергер и Лукман.

³¹ У овом одјелку предузимамо деконструкцију основних теза Бенедикта Андерсона изнесених у књизи *Нација: замисљена заједница*.

³² У том смислу се Андерсонов дискурс појављује као пресудан фактор у обликовању постмодернистичких теорија о нацији.

европско) присвајање универзалнијих тековина, засновано на реконструктивној и редукционистичкој репрезентацији стварности (искуства и повијести).³³ Међутим, овај идеологем садржи неколико неистинитих претпоставки.

Према Андерсону, нација као замишљена заједница, у тежњи да се успостави, мора осигурати језик (симболички капитал) као организаторски механизам из чије универзализације произилази универзализовање идентитета као кохезивног и интегративног својства, а то је опет, такође према Андерсону, повијесна заслуга капитализма.³⁴ Међутим, језик претходи нацији а не нација језику, одакле слиједи да језик одређује нацију а не нација језик. Отуда, логички није одржива теза да језик представља организаторско својство нације која у тренутку његовог постојања као појава још увијек не постоји. Просто, овдје је на дјелу једно врло лоше поигравање кантовским и хегеловским наслеђем, из чије подједнако лоше интерпретације произилази да све повијесне појаве свој коначни смисао добијају тек накнадно, из перспективе краја повијесног процеса на коме се Запад, према западним учитељима будућности, већ поодавно (про)налази.

Друга проблематична претпоставка од које полази Андерсон гласи да само капиталистички условљен развој технике својом интервенцијом у вријеме (тзв. појам истовремености) може осигурати такву концептуализацију симболичког капитала која ће обезбједити довољно широку и заједничку основу да се маса претходно недруштвених појединаца идентификује као цјелина. На тај начин се, према овом аутору, формира нација као замишљена заједница, чији карактер имагинарности произилази из неухватљивости објективне основице. Међутим, појам (месијанског) времена Андерсон мисли погрешно, одакле произилази и неправилна концептуализација феномена истовремености. Такође, Андерсон појам имагинарности изводи из наводне неухватљивости објективне основице на којој је конституисана заједница, што је опет последица погрешно мишљеног односа лицем-у-лице.

Кад је ријеч о Андерсоновом схватању времена, потребно је истаћи да је оно физикално мишљено као линеарни континуитет прошлости, садашњости и будућности. Међутим, појам месијанског времена нема никакве везе са физикалном концепцијом времена чак напротив. Појам месијанског времена извире из концепције

³³ Теза да нација настаје и да се шири посредством капитализма имплицира изузетну ако не и ексклузивну улогу Британије, с обзиром на то да је Енглеска прва постала „велика свјетска радионица“.

³⁴ Бенедикт Андерсон, *Нација: замишљена заједница*, „Плато“, Београд 1998, 44 и даље.

есхатолошког оповијешћивања времена, за разлику од појма физикалног времена који је као концепција интенционалне објективизације утемељен у акту секуларизације повијести. Есхатолошко оповијешћивање времена произилази из перманентно религијске димензије, због чега месијанско вријеме представља простор између два месијанска тренутка (првог и другог доласка Христовог). Отуда концепција месијанског времена не може бити разумљива без претходног разумијевања појма апокалипсе као продора вјечности у вријеме, јер управо тим (апокалиптичким) чином вријеме постаје оповијешћено, тј. добија свој смисао и сврху.³⁵ Напротив, интенционална концепција секуларизоване повијести не полази од појма времена већ од појма повијести (већ оповијешћеног времена) који накнадно секуларизује брисањем есхатона као телоса повијести.³⁶ Тек отуда постаје могуће говорити о физикалној концепцији времена као континуираној сукцесији прошлости, садашњости и будућности која настаје као резултат интенционалног опредмећења рационалитета у претходно секуларизовану повијест. На тај начин, месијанско вријеме треба разумијевати као религијско-етички импрегнирано вријеме – оно *a priori* имплицира догађајни сусрет са Апсолутним Другим који му претходи, који га осмишљава и унапријед одређује. Стога Андерсонова концепција истовремености потпуно промашује оно на шта би номинално требало да се односи јер је сапостојање, коегзистирање или истовременост будућности, прошлости и садашњости (тј. структурисаност времена) већ остварена литургијом као апокалипсом (личносним сусретом са Апсолутно Другим) у којој се догађа заједница као евхаристија – саборно учествовање у вјечности. Отуда нити вријеме нити истовременост, подједнако као ни заједница, немају нити могу имати везе са капиталистички условљеним развојем технике, како мисли Андерсон, већ напротив са његовим одсуством. С тим у вези се појављује и други (горе поменути) проблем – појам имагинарности као наводне неухватљивости објективне основице на којој је конституисана заједница, што је посљедица погрешно мишљеног односа лицем-у-лице.

Према Андерсону, све заједнице осим оних лицем-у-лице су имагинарне.³⁷ Међутим, основна карактеристика заједнице почива управо на томе да она нужно, према властитој иманенцији, представља личносни однос (однос лицем-у-лице), одакле слиједи да

³⁵ Николај Берђајев, *Судбина човјека у савременом свијету. За разумијевање наше епохе*, „Вербум”, Сплит 2007.

³⁶ Опширније видјети: Часлав Копривица, *Будућности сјираха и наде*, „Арт принт”, Бања Лука 2011.

³⁷ Б. Андерсон, исто, 18.

имагинарне заједнице нису могуће јер заједнице које нису лицем-у-лице заправо не постоје. Погрешно разумијевање суштине заједнице (интерсубјективног Ми-односа који извире из саборног јединства прединтенционалне умности) код Андерсона произилази из погрешно схваћеног појма лицем-у-лице. Појам лице-у-лице не означава физички сусрет неколицине појединаца. То није појединачни сусрет индивидуалитета, већ саборни сусрет личности јединствених у заједничкој вриједности. Отуда, однос лицем-у-лице представља религијско-етички опосредовану комуникацију појединачних личности која, имплицирајући првенство општег (заједнице као интереса), већ као таква представља супротност технички опосредованој друштвеној релацији. Технички опосредован друштвени однос престаје бити и друштвен и однос. Он означава да је однос између личности опосредован технички – или техничким средствима (техника у ужем смислу ријечи), или техничком конституцијом (идентитет као друштвена улога). У оба случаја, логика техничког посредовања укида интерсубјективност (однос лицем-у-лице) и тако догађајни сусрет личности преводи у идентитетску субјект–објект релацију. Отуда однос лицем-у-лице треба схватити као интерсубјективни Ми-однос, као однос који никада није заузимање за себе самог насупрот оном другом, већ управо супротно: заузимање за оно заједничко између ја и другог. А оно заједничко између ја и другог (интерес као *inter esse*) јесте заједница. Заједница као вриједносно отворен интерсубјективни простор другог и мене представља трансцендентну повезаност – простор екстатичног изласка личности, саборни логос социјалног.

Трећа проблематична претпоставка од које полази Андерсон тиче се културе као претпоставке нације и национализма. Проблематизовање нације као форме политичког организовања народа има смисла само ако тај народ, који наводно бива политички организован у форми нације, већ прије, сам по себи, није био организован. Отуда произилази Андерсоново темељно непознавање саме суштине културе, јер се сам чин организовања радикално перципира као политички чин, односно полази се од тезе да неполитичко организовање није могуће. Као што је већ видљиво, ова (погрешна) претпоставка на нивоу метатеорије интерферира са постструктуралистичким идиомом о непостојању стабилних неполитичких идентитета. У ствари, у оба случаја ради се о истој намери – постмодерној ентропији субјекта који је мишљен као културноисторијски агенс. Отуда се и за Андерсона, као и за Тодорову, идентитет појављује независно од субјекта, тј. као какво бесубјектно својство које као такво постаје својство објекта – дискурзивни конструкт који се накнадно, чином репрезентације, приписује стварности, на

којој се интенционална свијест у процесу репрезентовања објективизира. Стога исте примједбе које важе за претходно поменуте ауторе важе и за Андерсона – сви одреда не могу се еманциповати од реконструктивне интервенције у стварност која њихов партикуларни цивилизацијски интерес интенционално објективизира као објективност објекта.

Дакако, логицирајући у Андерсоновом маниру, под одређеним условима постаје могуће (дјелимично) прихватити идеју о нацији као замишљеној заједници. Услов под којим то бива могуће јесте претходна појмовна дивергенција (класификација) нације на културни појам нације, у чијој основи стоји *ἔθνος* као повијесни (генерички) субјект и политички појам нације, у чијој основи стоји *δῆμος* као идентитетски (територијално грађански) објект. Тек под тим околностима идеја нације као замишљене заједнице постаје прихватљива, и то само аке се ради о другом случају – о појму нације као политичког конструкта (иначе типичног за Западну цивилизацију) чије се дискурзивно значење исцрпљује у територијално условљеном важењу појма грађанина.

*Дисконтинуитет као императив*³⁸

Док Ансерсон настоји да националном идентитету одузме повијесну субјектност кроз концептуализовање нације као замишљене заједнице, без (бар видљиве) намјере да нацији одрекне стварност њеног постојања, (пост)модернистички наум Ерика Хобсбома је увелико радикалнији – његов дискурс, преводећи нацију из категорије *замишљеног* у категорију *измишљеног*, настоји да на ниво општеважећег уздигне социјално-повијесни дисконтинуитет, како би се тим чином универзализовала католичко-протестантска структура самобитности као мјеродаван облик друштвености.³⁹

Као и други (пост)модернистички теоретичари нације, тако и Хобсбом полази од економског детерминизма, који као окосница модернитета већ имплицира идеју динамизма, а који опет, производећи дисконтинуитет у социјалном процесуирању смисла, доводи до кризе сукцесивне репродукције симболичког капитала. Усљед економског динамизма који условљава вриједносни плурализам, социјално процесуализовање смисла запада у кризу, јер

³⁸ У овом одјелку предузимамо деконструкцију основних теза Ерика Хобсбома изнесених у књизи *Измишљање традиције*.

³⁹ Измишљање традиције, према Хобсбому, представља сваки облик опирања социјално-повијесном дисконтинуитету. Видјети: Ерик Хобсбом, Теренс Рејнцер, *Измишљање традиције*, превеле Слободанка Глишић и Младена Прелић, Библиотека XX век, „Круг”, Београд 2002, 6–7.

институције које похрањују смисао нису у могућности извршити апсорбовање интерсубјективно објективизованог смисла у социјалне залихе знања.⁴⁰ Отуда се према Хобсбому одговор на драматично социјално трансформисање не може састојати ни у чему другом до у проналажењу нових инструмената којима би се обезбједила социјална кохезија и тиме извршила структурација друштвених односа. На тај начин је, унутар капитализма као претходно одређеног врхунца стварности, политика идентитета (или још прецизније – политичка производња нације као најширег колективног идентитета) постала онај метод владања којим се досљедним измишљањем традиције успоставља ефектан облик лојалности.⁴¹

Овај идеологем има смисла само под условом да се *систем* (политика и економија) прихвате као опште и универзалне детерминанте *свијетна живојћа*, што наравно само по себи нема смисла, јер имплицира уздизање партикуларног на ранг универзалног (католичко-протестантске структуре самобитности као мјеродавног облика друштвености).⁴² Тек под тим околностима (околностима секуларизације повијести која из поља референтности изузима повијесно-културну сукцесију) постаје могуће друштво као политичку чињеницу пред-метнути као једини валидан облик друштвености па, полазећи од такве аксиоматске претпоставке, неупитно-догматски утврдити да, у недостатку обавезујућег симболичког капитала, овај треба производити дискурзивно, као систем одређеног броја ритуалних радњи симболичке природе које теже да произведу и социјализацијом интернализују одређене вриједности и норме понашања путем понављања што аутоматски подразумева изградњу артифицијелног континуитета са прошлошћу.⁴³

Међутим, није толико спорно што католичко-протестантски теоретичари политичку идеју друштва (у односу на заједницу)

⁴⁰ Видјети: Peter Berger, Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh 1995.

⁴¹ Е. Хобсбом, Т. Рејнцер, исто, 384.

⁴² Опширније о томе видјети: Немања Ђукић, *Есхаџологија и ѿполиџика. Огљеди о српској идеји*, Удружење социолога, Бања Лука 2014.

⁴³ Е. Хобсбом, Т. Рејнцер, исто, 6 и 149–243. На овоме мјесту Хобсбом прави неколико грешака, од којих је највећа неразумијевање суштине и природе вриједности. Наиме, док потребе представљају биолошко-психолошку категорију, интереси представљају политичко-економску, а вриједности повијесно-културну категорију. Отуда је немогуће говорити о произвођењу вриједности, јер се производити може само политичко-идеолошки конструисан феномен који је заснован на интересу. А разлика интереса и вриједности јесте етичка: интерес као политичко-економска и идеолошка категорија по карактеру је инструменталан и партикуларан. Напротив, вриједност је културна категорија која је по карактеру комуникативна (интерсубјективна) и која се као етичка категорија већ налази онтолошки уграђена у саму идеју цјелине (личности, заједнице и човјечанства).

постулирају или као једини или као валиднији облик друштвености, будући да на тај начин они *бране* властите цивилизацијске позиције (или њихово интересубјективно Ми). Спорно је то што, у нашем случају, српски социолози прихватају и репродуктивно увећавају ову колонизаторску идеју и тиме долазе у позицију аутогеноцидности, јер поништавају властити идентитетски основ (тј. поништавају наше интересубјективно Ми). Еклатантан примјер аутогеноцидности, у смислу да је степен европеизације и модернизације мјерљив степеном еманципације од властите повијесно-културне суштине, можемо пронаћи у *Социолошком речнику* (приређивачи Аљоша Мимица и Марија Богдановић), гдје се, осим погрешног појмовног одређења (заједница не представља некакву афективну или емоционалну повезаност индивидуалитета, као што су то наивно мислили Тенис и Вебер, већ интересубјективни Ми-однос личности), супремативност друштва над заједницом (што значи ни мање ни више него супремативност католичко-протестантске друштвености), образлаже већом економском развијеношћу друштва над заједницом, чиме се поред повијесно-културне прави и почетничка методолошка грешка, јер се чињеница вишег реда објашњава чињеницом нижег реда. Напротив, друштво и заједница представљају два дивергентна облика друштвености, а сваки од њих се састоји и од политичке, и од економске, и од социјалне и од културне димензије, само што су ове димензије различито структуриране, те као такве појединачно не могу послужити као основ диференцијације и класификације цјелина вишег реда, будући да представљају њихов саставни дио.

Хобсбомуову социјално-конструктивистичку идеју измишљања властитог идентитета (или традиције која га утемељује) треба разумијевати обрнуто од намјере коју презентује њен творац: или као директну окосницу политичко-идентитетског стасавања Запада⁴⁴, или као индиректну, секуларизованим идентитетом колонија опосредовану и изнуђену, дијалектику којом аријевски насилник повијесно задобија себе.⁴⁵

То што грађански (католичко-протестантски) свијет сасвим особеном историјском конструкцијом повијести измишља властиту историјску прошлост, због чега се коријени Европе (повијест Европе) појављују као онтолошка посљедица а не онтолошки темељ Европе, као што смо већ нагласили, представља саставни дио шире политике идентитета, која тај исти свијет треба да оправда као врхунац повијести, проактивно пројектујући у будућност, али

⁴⁴ Исто, 383–448.

⁴⁵ Исто, 309–382 и 245–307.

и ретроактивно у прошлост, сасвим особен социјалноконструисан идентитет као једино валидно искуство цивилизације, чиме се сама идеја те цивилизације унапријед затиче као у потпуности универзализована повијесна објективност. Отуда је концепција измишљања традиције као стратегија произвођења повијесно непостојећег али Западу потребног социјално-повијесног континуитета сасвим особена прагматика сопства на којој израста супремативност Запада, који стога тај исти механизам произвођења фиктивне прошлости или пак фиктивне везе са туђом прошлошћу намеће као једини могући модел „стабилне политичке идентификације” у динамичком вртлогу модерног и секуларизованог свијета.

У том контексту потребно је нагласити да концепт произвођења нација (*nation bilding*) као резултат интервентног поигравања повијешћу чија директна заслуга постаје измишљање властите повијести није неко оригинално Хобсбомово откриће – идентичан механизам изградње идентитета који као такав успоставља, шири и репродукује политику идентитета Запада као имплицитну претпоставку његове цивилизацијско-повијесне супремативности можемо пронаћи много прије Хобсбома и у свијету и код нас. У свијету адекватан примјер представљају САД, а код нас су то стратегије произвођења хрватске и тзв. босанске/бошњачке нације, с том разликом што се у случају произвођења хрватске нације не ради толико о измишљању традиције у идејном смислу колико о намјерно погрешној интерпретацији географских услова њеног важења (придодавање Далмације и Славоније хрватском повијесно-културном простору), док се у случају босанске/бошњачке нације ради о еклатантном примјеру чисте и потпуне конструкције повијесног наслеђа у коме се на неки чудан (антропологији и социологији непознат) начин религијска група преводи у етничку и националну групу чији се животни простор дефинише самим чином идејног произвођења.

Стога инструмент помоћу кога нека група саму себе обмањује о свом поријеклу није сама идеја нације, већ сасвим особен (ванкултурни и ванповијесни) начин конституције идентитета те групе који, управо због тога што не извире из повијесно-културне сукцесије свијета живота, представља систем лажног социјалног капитала (лажног сјећања) који, изнуђујући подједнако лажну интеграцију и кохезију, показује да политичка концепција идентитета, а не култура, представља логичку окосницу саме идеје непријатељства.