

U sjećanje na Radomira Konstantinovića

Rada Iveković

Patrijarhat - čitanje i komentari izabranih dijelova Filozofije Palanke¹

Pretpostavke

Kategorije “etničkog identiteta”, “većinskog stanovništva”, koje se javljaju u dnevno-političkom jeziku, diktiraju jedan komunitarni (zajedničarski) princip koji nije ni teorijski ni praktično razgovjetan, i ne mora biti jednoznačno prihvaćen, premda se pojavljuje gotovo kao aksiom u državnom odnosno nacionalnom diskursu. Princip podjele na “zajednice” se u ovakvim shematizacijama, prvo, ne analizira nego se nameće i generalizirira, (obično u vidu pretpostavljenih međusobno isključivih vjerskih, etničkih ili nacionalnih zajednica); drugo, on se sprovodi kao jedini pojavni oblik društva i kao jedini mogući i postojeći princip podjele, bez alternative. Ali, za razliku od društva, koje *pretpostavlja i društvenu vezu* i javni prostor među pojedincima i bilo kako definiranim grupama (pa i zajednicama), zajednice društvenu vezu i prostor u svojoj konstituciji uopće ne poznaju, već svaka od njih čini vertikalnu okupljanja oko jednog očinskog uzora i “višeg” principa koji fungira kao privlačna sila identifikacije i središte homogenizacije. U toj homogenizaciji pojedinci nemaju međusobne veze osim *preko* tog “višeg” principa u ime kojega odustaju od individualnosti itd. (Zajednica, bez obzira čime definirana, faktički funkcionira identično idealnom principu okupljanja u monoteističkoj religiji.) U takvoj vertikalnoj zajednici, dakako, ne može ni u principu biti demokracije, iako može biti manje-više dobrovoljnog dijeljenja ili odustajanja od ličnih sloboda u ime neke zajedničke projekcije. Hijerarhija ugrađena kao princip u zajednicu, s druge strane, nudi izvjesnu psihološku ili borbenu sigurnost, i može sadržavati univerzalističku pretenziju (univerzalno i *jeste* hijerarhijsko, u vidu modela lažnog i apstraktnog univerzalizma, a takvi su dosad bili praktično svi povijesno poznati njegovi oblici, iako više volim misliti da se ne radi o historijskoj nužnosti). Otud se u projektima i paradigmatima ovakvog tipa nikad ne pojavljuju oni miješani, i nikad se ne pojavljuju pojedinci već

¹ Ovaj prilog, dijelom izgovoren u radionici održanoj 20. marta 2014. na poziv udruženja “Učitelj neznalica i njegovi komiteti” u Beogradu, inspiriran je *Filozofijom palanke* Radomira Konstantinovića. Na strani “Platforma samoobražovanja” – Arhiv tekstova...” <http://www.uciteljneznalica.org/item--937.htm> istog “Učitelja neznalice” pod naslovom *Arhiv autora Rada Iveković – Patrijarhat-čitanje* objavljeni su odlomci iz *Filozofije palanke* koji su ovdje komentirani, a također i sadržani. Ovaj se tekst dijelom oslanja i na moje ranije radove, među kojima su “Bosanska paradigma – ne, mirna Bosna – da”, *Dijalog* 2-3/1998, Sarajevo (odakle preuzima neke pasuse); moj tekst izgovoren u Beogradu na skupu “De la terreur à l’extrême violence” organiziranom u decembru 2011, “Violences et déviolences”, in P. Bojanić et G. Sibertin-Blanc (dir.), *De la terreur à l’extrême-violence*, EuroPhilosophie/Institut de Philosophie et de Théorie Sociale, coll. “Champs&contreChamps”, Toulouse, Beograd, 2014, s. 249-283 (ur. Petar Bojanić i Guillaume Sibertin-Blanc (ur.); ISBN 978-86-82417-63-7. URL: www.books.openedition.org); knjiga *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina, Milano 1999, francuska verzija: *Autopsie des Balkans. Essai de psychopolitique* <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/autopsie-des-balkans-essai-de-psychopolitique-livre/>; tekst o Konstantinoviću što sam ga izgovorila 12. decembra 2011. u Narodnoj biblioteci Srbije na poziv Sretene Ugričića i Svetlane Gavrilović, kojima se zahvaljujem na gostoprimstvu i intelektualnoj razmjeni. Zahvaljujem Branimiru Stojanoviću Trši što mi je 2014. omogućio da dalje mislim na tu temu, da javno predstavim specifičnije problematiku patrijarhata kod R. K. i da je prodiskutiram ovim tekstom i u razgovoru.

samo vjerske, nacionalne, fudbalske ili bilo kakve druge zajednice s muško-dominantnim idealom (miješani i/li/ neklasifikabilni ostaju isključeni, neimenovani, nezamislivi)².

Tvrdim, i to je ovdje još jedna moja pretpostavka, da je proces raspada SFR Jugoslavije još uvijek, možda i zadugo, na neki način “u toku”, na isti onaj način na koji krvavi razvod Indije i Pakistana pred šezdeset godina, i njihovo istovremeno rađanje iz podjele i u nasilju, još i danas nosi svoje plodove užasa i sve dalju fragmentaciju, a da, recimo, s Kašmirom baš ništa nije riješeno (kao što, uostalom, u *zadat* modusu podjele ništa s Kašmirom ili Bosnom i Hercegovinom uopće rješivo nije). Konačno, današnji (2014) događaji u Ukrajini kao i proces cijepanja ili ekstremnog nasilja u drugim zemaljama potvrđuju monotoni obrazac ovakvih događaja.

Mjera od pedesetak godina kao da je i općenito jedinica sjećanja jedne odrasle generacije protagonista, istovremenika, svjedoka, onih koji su događaje doživjeli kao žrtve, kao nasilnici, a katkada i kao oboje. Nakon tih pedesetak i više godina, kao što to pokazuju primjeri vremenskog otklona od Drugog svjetskog rata u Evropi, sjećanje prelazi na novu generaciju i mijenja karakter jer postaje indirektno. Imamo oko nas dosta primjera podjele o kojima slušamo svakodnevno i prije nama poznatog raspada Jugoslavije (i posljedičnog napada na Bosnu i Hercegovinu) koji je urodio *stanjem ni-rata-ni-mira*: podjela Njemačke (i njeno ponovno ujedinjenje 1989. koje nije prošlo bez velikih potresa, i koje možda u širem smislu još nije kao proces potpuno završeno), cijepanje Palestine institucijom Izraela, dijeljenje Irske, podjela Cipra (tu je tek prošlo četrdesetak godina), dvije Koreje, nekoliko Kina, a o više novijih bolnih podjela unutar zemalja nekadašnjeg Sovjetskog Saveza da i ne govorimo. Ratovima u Čečeniji prethodi i slijedi nekoliko teritorijanih sukoba, stanja ni rata-ni-mira, pred-ustaničke situacije, a danas rat u Ukrajini koji se intenzivira i čije dimenzije ovog časa (juna 2014) nisu jasne. U mnogim afričkim zemljama kolonijalne granice stvorile su ili slične podjele ili djelimične preduvjete za nova nasilja. Tu se već približavaju granici pamćenja jedne generacije. Ovamo pripada i serija nezapamćenih masakra i ratova u oblasti Velikih Jezera, u trokutu Ruanda, Burundi, Zair (Kongo), pa na svoj način i samo naoko atipičan slučaj savremenog Alžira³. Primjera ima još širom planete, i oni su svakako velikim dijelom rezultat i bilans globaliziranja zapadne paradigme moderniteta, pomnožene s lokalnom glupošću, s lokalnom nesposobnošću – kao i nepripremljenošću - da se odgovorno bude subjektom. U svim primjerima koje znamo, ma koliko se gubio iz vida nezanemariv element *repetitivnosti* njihove “paradigme”, podjela, ujedno i nemoguća i neizbježna - ali ovo drugo samo sticajem političkih okolnosti i zle volje, a ne i sudbinski - obavljena je u *samom društvenom tkivu* civilnog stanovništva i dobrim dijelom protiv njegove volje. Ona ga je razbijala, prisiljavala na homogenizacije i jednoznačne “identitete”, nije pojedincu dopuštala izbor, uvodila je podjelu na “mi” i “oni”, tjerala u silovanja, migracije, istrebljenja.

U ovako ekstremnim situacijama, filozofski, povijesno, pa i psihoanalitički gledano, “treći

² Da je taj model muški i odnosi se na njegovu *sistemsku*, a ne nužno i uvijek konkretno *spolnu* dimenziju (koja se podrazumijeva): princip zajednice je *sistemska* “muški”, on je u horizontalnoj dimenziji (u dimenziji podređenih ali “pozvanih” i *izabranih*) bratstvo, a u vertikalnoj je dimenziji očinska, generacijska hijerarhija, i u tome psihološki retrogradan u onoj mjeri u kojoj je identifikacija s roditeljskim modelom za psihologiju i psihoanalizu regresija. U “etničkoj” zajednici, ili u zajednici “nacija” (pretpostavimo na trenutak da tako nešto postoji), “odabranima”, “pouzdanima”, odnosno homogeniziranoj grupi, pripadaju samo “braća”, a nikako žene (eventualne “sestre”), nikako mase, itd. Na temu “sestre i braća” vidi razgovor sa filozofkinjom Geneviève Fraisse, “Sœurs et frères”, razgovor vodila Sophie Wahnich, *Drôle d’époque*, 1/1997, s. 55-69.

³ Za Alžir i Ruandu i općenito regije Velikih jezera valja podsjetiti da se radi o sukobima unutar *iste* religije, u prvom slučaju islama, u drugom katoličanstva, što pokazuje koliko je malo važan *princip* podjele (može biti bilo koji) ali do koje on mjere može biti zloupotrijebljen, budući da se istrebljenja vrše u njegovo ime *ma koji* on bio.

naraštaj” (ili “izmaknuta” generacija) je često taj koji može donijeti nešto novo, a katkada i drugi, kao što se to čini da je danas slučaj u Bosni: ovdje mislim na potencijal (za koji bi još bili potrebni i konkretni uvjeti ostvarenja...) bosansko-hercegovačkog trans-identitarnog civilnog pokreta, foruma 2013-14. g. Generacija koja je užase sama doživjela ili sprovodila nerijetko ostaje paralizirana, suviše ranjena za nov početak. Četvrta generacija bit će opet vjerojatno već predaleko da bude pod okriljem “pedesetogodišnje” memorije, u nje nema više mnogo direktnog, materijalnog pamćenja. Osim toga, pamćenje je loš savjetnik kada se laća osvete. Ali jedna mlađa generacija rasti će u sijenci prošlih događaja, bez tereta sumnji ili krivica (“opravdanih” ili ne, svejedno), a bit će u stanju da postavi jedino relevantno pitanje iz kojeg može da izraste nov pogled, a to je kritičko pitanje o ulozi “vlastite” strane u konstitutivnim događajima. To je generacija koja će biti sposobnija i slobodnija za nužnu auto-kritiku bez koje se ne može ništa započeti (jer, kritika “druge”, makar i zločinačke, strane ionako ne predstavlja nikakav misaoni ni politički domet, to ubrzo postaje puki legitimacijski stereotip). Radi se o “djeci ili unucima ponoći”⁴. Dakako, i prethodni se naraštaj o tome neprestano pita, ali njegova je pozicija u tome obično isuviše krhka da bi mogao, osim pojedinačno, ići do kraja analize i auto-kritike. Ove su potrebne i kod onih koji nisu objektivni krivci, potrebne su u onoj mjeri u kojoj je nužno uvidjeti ne svoju agresiju (koje nije ni bilo u slučaju kad smo bili samo žrtve) već *svoju slijepu mrlju*, onu koja je razlog što u svakom trenutku nismo snosili odgovornost za (ne)djelovanje, tj. što smo se politički demobilizirali. Kritika “vlastite strane”, “vlastitog naroda” (plemena, grupe, porodice itd.) ne zahtijeva jednoglasnu homogenizaciju, ne zahtijeva organsko integriranje “svoje strane”, niti podvrgavanje iskupljenju “kolektivne krivice”, ali pretpostavlja bar načelno prihvaćanje *suodgovornosti* (različite od krivice) s grupom (makar to bile i generacije prije nas), a identifikaciju sa zajednicom širom od vlastite, uže definirane. Filozofski rečeno, auto-kritika se u ovom slučaju odnosi na razumijevanje *okolnosti pod kojima je bilo moguće da ne budemo subjekti* (ili, da to ne budu naši stari). “Djeca” ili “unuci ponoći” nemaju neposrednih opterećenja, oni su rođeni ili odrasli u sjeni događaja o kojima je riječ, “zaštićeni” plaštom izvjesne šutnje i nelagode, koja ima zadatak da ih učini generacijski neodgovornima. Iz te neodgovornosti oni mogu i moraju izaći.

U političkoj činjenici najvećeg materijalnog, kulturnog, duhovnog, prirodnog i svakog drugog stradanja tokom duge agonije socijalističke Jugoslavije, nema sumnje niti u agresiju koja je s više unutrašnjih strana izvršena na njeno stanovništvo, niti u djelomično sudjelovanje dijelova njenog vlastitog stanovništva u tragediji, pod različitim okolnostima. Po izlasku iz neposrednog pokolja, vidjeli smo da se odmah utemeljuju novokomponirani nacionalistički mitovi koji treba da opravdaju i legitimiraju ekscese jednih, drugih ili trećih. Kao što nema ni sumnje u pomanjkanje dobre volje i napora međunarodnih faktora u, prvo, analizi i sprečavanju tragedije, a potom, kad su već sve prilike propuštene, nema sumnje u očigledno izbjegavanje direktne odgovornosti s njihove strane. “Međunarodna zajednica”, “Evropa”, je bila i nemoćna i kratkovidna, a hoteći da umanjí svoje troškove pukim “ograničavanjem” rata “sanitarnim kordonom” uz nerješavanje ijednog kapitalnog problema počev od ekonomskih, te je troškove (za sebe i spomenute narode) samo uvećala. Ona nije bila uzrokom, ali je postala *konstitutivnim su-odgovornim faktorom* bosansko-hercegovačke (danas opet aktuelne), kao i jugoslavenske u cjelini, tragedije, na isti način na koji su jugoslavenski ratovi konstitutivni za Evropu u nastajanju. Frapantno je, a i deklarirano legitimno, na svim razinama u Evropi (kako unutar pojedinih zemalja, tako i u Evropskoj zajednici), da je isključenje (jednih) postalo *uvjetom* integracije (drugih)⁵. Danas, pogotovo nakon evropskih izbora maja 2014, vidimo da se

⁴ Salman Rushdie (Salman Rušdi), *Deca ponoći*, prev. s engl. S. Koljević i Z. Mutić, BIGZ, Beograd 1986.

⁵ Gérard Raulet, “L’Europe comme théorie critique”, citirano u: Jacques Poulain, *L’identité philosophique européenne*, L’Harmattan, Paris 1993, s. 27-46.

taj mehanizam proširio na Evropu nakon 1989. Problem je što se on ponavlja i danas proliferira i kod isključenih, čije se teorije ekumenističkog fundamentalizma o tobožnjoj regeneraciji na osnovu “jedinstva različitosti”, “vjerskih zajednica”, “etno-nacionalističkih identiteta” ili, zašto ne, “bratstva-i-jedinstva” (princip nije izmijenjen, uprkos prividu!) ni principijelno ni teorijski, a ni praktično, nimalo ne razlikuju od poznatih mehanizama isključenja, uprkos novim pripovijestima.

Za bilo koga ko se teorijski zanima ova pitanja, banalno je reći da nema nacije (ni države, dakako ni obične zajednice) - bez naracije⁶; banalno je, ali stoji. Otud, u doba geopolitičke restrukturacije na Balkanu i u Evropi tolika proliferacija novih a, još više, novih *starih*, mitova povijesnog utemeljenja. Uopće nema subjekta bez pripovijesti. Mitovi utemeljenja, naracije koje “daju identitet”, funkcioniraju potpuno neovisno o tome da li u interpretaciji prošlosti pogađaju “istinu”. Za njih je važnije da pogađaju jedno područje inducirane kolektivne želje i projekcije (u fantazmiranu budućnost) koja na nesigurnosti, strahu i očaju zasniva homogenizaciju zajednice. To daje nov smisao kolektivitetu, preustrojava simboličke vrijednosti, i nudi nam “dostojanstvenu” priču o nama samima - kao jedinstvenima - i kao različitima od ostalih (i od “svijeta”; otud česta rubrika “svijet”, “u svijetu” u ovom diskursu).

Pitanje o tome da li smo i u kojoj mjeri *sami* odgovorni za događaje jeste, filozofski govoreći, pitanje *subjekta* i agensa. Ono se nacionalnim identitarcima nikad ne postavlja. To je i eksplicitno pitanje subjekta u smislu zapadne filozofije, ali također u smislu bar nekih indijskih i drugih filozofija, iako kod njih u izvjesnom modusu “negativa”, ako je dopušteno poslužiti se jednom fotografskom metaforom⁷. U prilog ovom pitanju, valja reći i to da je subjekt uvijek proces, da je on izvjesna želja, da je nedovršenost koja teži dovršenju, potpunosti, izvjesna projekcija, uključujući u vremenu (te je on i zahvat u vrijeme), upućivanje prema drugome (u potvrđivanju i/li odbacivanju). Subjekt je u smislu zapadne filozofije ujedno po definiciji nešto političko. Središte je i polazište zapadne, a naročito novo-vijeke i moderne metafizike subjekta, koja je i temelj i epicentar zapadnog kolonijalnog a potom imperijalnog osvajanja svijeta, s današnjim rezultatom globalizacije, koja potvrđuje - promašaj te iste zapadne paradigme upravo u samoj njenoj pobjedi. Moguće ga je istovremeno promatrati u estetičkom kao i u političkom registru - subjekt je (kao) režiser koji raspoređuje scenu oko sebe. On je, kao epicentar uspostave izvjesne hijerarhije, selekcije i nametanja norme, jedna “imperialistička” instanca koja *u mogućnosti* i čak zakonito donosi nasilje i na nasilju se gradi. Ali ne treba zaboraviti i subjektovu suprotnu stranu: on/a je ujedno ta/j koja/i teži autonomiji i posreduje suverenitet. No upravo ovo i jeste filozofsko pitanje koje mu prethodi: *nasilje je naime prisutno već i u mišljenju-jeziku* u koji se subjekt rađa, kao što se rađa u jedan smisao, u jednu scenu. Za samu filozofiju, to je pitanje izvjesne politike filozofije. Pitanje politike filozofije (kakvu politiku filozofije želimo) jeste ključno, i pogotovo je ključno za žene i za sve “subalternizirane”.

Pitanje utemeljenja na razlici (što je drugi način da kažemo subjekt, u njegovom odnosu prema objektu kao drugome kao i prema drugom subjektu), na uspostavljanju razlike, na cijepanju “Cijelog” je pitanje koje pokreće kako filozofije, tako i religije i politike. Filozofski govoreći, pitanje je subjekta - eminentno *političko* pitanje, i pitanje je i praktične filozofije, budući da se egzistencijalno pojavljuje kao konkretno pitanje *granice* nasilja, odnosno (ljudskog) određivanja njegove “tolerabilnosti” ili “ne-tolerabilnosti”. Na taj *prag* nasilja, dakako, nije moguće staviti prst, ali je filozofski potrebno i moguće zaokružiti njegovo načelo. Takozvani postmoderni filozofi, u svom razvlašćenju subjekta kao

⁶ Homi Bhabha (ur.), *Nation and Narration*, Routledge, London & New York 1990.

⁷ Pretpostavka je ove autorice da filozofija nije tek zapadna, grčka ili evropska izmišljotina, iako se ta tema u ovom tekstu ne razvija.

dominantne instance (u čemu se suprotstavljaju propozicijama modérne, doduše s dubioznim uspjehom, ali s odlučnom početnom namjerom), a također i filozofska psihoanaliza, socijalna antropologija pa i feminističke teorije, bave se među ostalim ovom *granicom*. Svakako, nasilje se može i izbjeći i ograničiti, a može se i postepeno demontirati demobilizacijom subjektne akceleracije⁸, nenasiljem, građanskom neposlušnošću itd. (Ali se ne može apsolutno, u principu i *a limine* ukinuti. Etienne Balibar bi rekao da se može samo “civilizirati”⁹.) Politički, o tome je nešto znao Gandhi, koji je shvatio da nasilje ima svoju logiku eskalacije koju valja izbjeći budući da izgleda nemoguće zaustaviti je kad se jednom raspojasa. Potrebno je ne ući u tu logiku, ali je za ovo potreban i jedan *a priori* koji prosta politička pamet, obično aposteriorna, naknadna, - nema. Gandhi je od toga i poginuo: ubio ga je jedan ekstremista, u njegovom slučaju hinduistički (dakle iz “njegovih” redova), ali je isto tako mogao biti muslimanski (što bi po Indiju i Pakistan bilo mnogo gore, jer bi pothranilo opće uvjerenje “da su uvijek krivi oni drugi”). Bilo je to par mjeseci nakon ostvarenja nezavisnosti Indije i Pakistana, koju Gandhi, koji nije bio pristalica dijeljenja, možda jedini na cijelom potkontinentu nije slavio.

Činjenica da se subjekt konstituira na izvjesnom nasilju, ne znači da on nije na izvjestan način fiktivan, slučajan, prolazan i narativan kao identitet, kao što su to npr. nacije. Mada su narativni, subjekti djelatni, tj. ostvaruju se kroz vlastitu pripovijest. Fiktivni identiteti¹⁰ nisu ništa manje realno efikasni. Nacija i uostalom država (nacionalna ili bilo kakva druga), u smislu svoje principijelne nedovršenosti i nedovršivosti jest fiktivna i pripovjedna utoliko što je ona *anticipacija* i projekcija nečega što još nemamo u potpunosti, ali što nam je tobož obećano (kao “paradigma”). Često, ona je nešto za što nam se uzor pokazuje u navodnoj prošlosti (koja onda fungira za budućnost i vraća u “predmoderno”, u vrijeme konstruirano kao kružno) ili u nekoj potpuno idealnoj, “prirodnoj”, “istinitoj”, “iskonskoj”, svakako ontološko-metafizičkoj dimenziji, onoj koja nam otkriva pravo “biće” identiteta koji je u nama ali koji smo “krivim znanjem” otuđili od sebe samih. Radi se o izvjesnom psiho-političkom kreditu u kojemu *unaprijed* uživamo u plodovima nečega što ćemo tek ostvariti (nacija, država). U tome do ekstrema dovedenom, i time u suprotnost vlastite intencije izvrnutom, prosvjetiteljskom “unaprijed” zadate paradigme, krije se *Ersatz* same žuđene stvari i političko-društvenih okolnosti koje do nje treba da dovedu (proces demokracije, rasprava o političkim opcijama, javni i politički prostor u kojem nesmetano djeluju kako individualni tako i grupni politički subjekti, itd). U tome “unaprijed”, u tome “kao da” krije se strahovito nasilje sploštavanja (makar načelno i samo u narativnoj dimenziji, ali svakako u *mogućnosti* baš počevši od nje), peglanja vremenske dimenzije i povijesne dubine u kojemu je sadašnjost, drugim riječima život, jedne generacije sažet i ukinut. Onaj naraštaj koji je time “zaštićen” “paradigmom”, zadatim “pravim” znanjem pristaje da ne bude subjekt, već samo pseudo-subjekt sopstvene (i tuđe) historije. Zauzvrat, on dobiva sigurnost projekta i zajednice, i formaliziranu, apstraktnu a u budućnost ispaljenu nedostižnu “slobodu” u vidu obećanja. Ako se ne uzdigne do otpora, on *nema* mogućnost da izrazi realno iskustvo svog života, nema priliku prenosa vlastitog i prepoznavanja tuđeg iskustva. Takva sredina je izgubila ne samo socijalnu koheziju, već i epistemološku koherenciju i, naravno, nema razvijen javni prostor, ne poznaje razmjenu. Ona

⁸ R. Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossesion de soi*, Klincksieck, Paris 2014.

⁹ E. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris 2010 ; “Emancipation, transformation, civilité”, Les temps modernes mai 1996, i drugi tekstovi.

¹⁰ Etienne Balibar, u: E. Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race Nation Classe. Les identités ambiguës*, Eds. de la Découverte, Paris 1990; također E. Balibar i u drugim radovima, npr. *La crainte des masses*, Galilée, Paris 1997. Benedict Anderson, u knjizi *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Verso, London - New York 1992 (prvo izdanje 1983), pokazuje imaginarnu, induciranu dimenziju zajednice zvane “nacija”. Vidi također u ovom smislu: Ernest Gellner, *Nation and Nationalism*, 1983, i Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1788*, Cambridge UP, Cambridge 2012 (prvo izd. 1990).

funkcionira kao zajednica gdje nema općenja među pojedincima, već prenos (vrijednosti) ide jedno-smjerno i selektivno preko više instance. Nema nikakve apriorne načelne razlike između onoga što u nedostatku bolje terminološke distinkcije nazivamo subjektom odnosno pseudo-subjektom. Oboje je proces. U ovom tekstu, pod subjektom mislimo na onaj relativni i privremeni identitet sa izvjesnom unutarnjom koherencijom, koji obuzdava nasilje koje mu je u mogućnosti dato (u jeziku-mišljenju) ali mu nije i praktično zadato, te je on/a u svakom trenutku odgovoran/-na i u otporu ili naporu. Pod pseudo-subjektom mislimo na onaj potencijalni ali neostvareni subjekt koji se oslanja na nasilje kako bi zamijenio osjećaj realnosti koji mu nedostaje zbog njegove ne-odgovornosti, ne-implikacije. Kod njega je mnogo veća opasnost od nasilja, kao što to pokazuje Radomir Konstantinović, kada piše: **“Nasilje, koje je brutalizam doveden do vrhunca, jeste jedini način stvaranja stvarnosti koja, egzistencijalno-odsutna, ‘neuhvatljiva’, pristaje da se odazove samo velikom udarcu i, uopšte, samo veličini, u svemu: u reči, pokretu, stavu, izazovu. Što je osećanje stvarnosti manje, to je nužnost nasilja veća. Sa jačanjem ovog osećanja, opada nužnost nasilja. Ali, očigledno, ovde ‘nestvarnost’ sveta nije ništa drugo nego nestvarnost subjekta [...].”**¹¹ O ovakvom promašenom, neizgrađenom a destruktivnom “subjektu” govori Julia Kristeva u knjizi *Moći užasa. Esej o zazornosti*¹² nazivajući ga *l’abjet* (on nije ni subjekt, ni objekt). Klaus Theweleit ga naziva *nedorođenim (nicht-zuende-geboren)* u svojoj knjizi *Muške fantazije*, a Arnold Gehlen u svojoj antropologiji istražuje psiho-senzorijalne i psiho-motorne funkcije kod djeteta koje je po definiciji nedonošče, gdje ljudsko biće svoju auto-identifikaciju temelji na jeziku i u slušnom (pra-) doživljaju¹³. Takvi pseudo-subjekti ili ne-dorođeni, u svojoj nesposobnosti da se uzdignu do subjekta u ravnoteži s vanjskim svijetom, moraju da se oslanjaju na vanjski oklop, na nasilje, da bi imali nadomjestak doživljaja realnosti. To su oni koji *egzistiraju jedino* po nasilju koje vrše¹⁴.

Naglašena je karakteristika modernita u cjelini, a ne posebno socijalizma, jednog od njegovih oblika, neprestano postavljanje i urušavanje položaja političkog subjekta, i pojava uvijek novih subjekata s potraživanjima novih i specifičnih područja slobode. Subjekt se konstituira u političkoj dinamici (a pseudo-subjekt, u pseudo-političkoj simulaciji političkog). S globalizacijom zapadnog moderniteta, taj je proces subjektivacije proširen na planetu, ali mu je ujedno raskrinkan mehanizam. Šta je tu *politika*, za razliku od simulacija političkog aktivizma koje u našim zemljama poznajemo manje u vidu socijalizma nego u etnokracijama, iako ove formacije nemaju monopol nad njima? Filozof Jacques Rancière, u svojoj knjizi *La méésentente*, ovako definira politiku: “Ima politike kada ima udjela onih koji su bez svog dijela (*une part des sans-part*), strane ili stranke siromašnih.”¹⁵ Subjektivacija, ili postajanje-subjektom, nas čupa iz evidentnosti kojom naprosto pokazujemo paradoks neslaganja ili nesporazuma (*mésentente*), ili, postati subjektom, to znači *ukazati na* neko neslaganje, neku nepravdu. U tom pokazivanju, koje je obično neizravno ili “neadekvatno”, eksczesno, uvijek se

¹¹ R. Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit 1981, s. 88. (dalje: Fp)

¹² J. Kristeva, *Moći užasa. Esej o zazornosti*, s franc. prevela Divina Marion, Naprijed, 1989, s. 245-261.

¹³ K. Theweleit, *Muške fantazije*, prev s njemačkog V. i B. Ožbolt, GZH, Zagreb 1983; A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a/M, Athenaüm 1939; vidi također A. Gehlen, *Čovjek i institucije*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1994.

¹⁴ Mnogi se autori slažu u opisu ovakve individue, K. Theweleit i R. Konstantinović, *cit.*; također J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard 1988, Gallimard, Paris 1991, i *La Traversée des signes*, zbornik ur. J. Kristeva, Seuil, Tel Quell/Seuil, 1975 (domaći prev.: *Prelaženje znakova*, Svjetlost, Sarajevo 1979). Naravno, od René Girarda, *La violence et le sacré* (domaći prev.: *Nasilje i sveto*, prev. Svetlana Stojanović, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1990), Grasset 1972, pa do Kristevinih knjiga *Prelaženje znakova* i *Moći užasa*, antropološko ili psihoanalitičko zanimanje za mehanizme i simboliku rituala je put kojim se nastoji rasvijetliti porijeklo nasilja.

¹⁵ J. Rancière, *La méésentente*, Galilée, Paris 1995, s. 31.

pomalja neki “višak” ili “iskošenost” subjekta (a ne manjak, što je teza psihoanalize ili “kraljevskih znanosti” kako ih Deleuze definira). Sjeća li se još neko ljeta 1991. i manifestacije u Cankarjevom domu u Ljubljani, što su je prenosile sve jugoslavenske televizije? Tadašnji organizatori skupa, omladinske organizacije, sve političke partije kojima su se u Sloveniji (no moglo je to biti i drugdje) pridružili i tadašnji komunisti na čelu s Kučanom, homogenizirani subjekti, simbolički su sebi prišili žute zvijezde i time “pokazali” nepravdu koje su, smatrali su, žrtve. Oni naravno nisu mislili doslovce reći da su svi Jevreji, a još su manje željeli vrijeđati Jevreje. Oni su ukazivali na jednu neadekvatnost, na jedno “kao da”, simuliranjem identiteta koji nije njihov, i premiještanjem su ukazali na jednu drugu simulaciju, simulaciju demokracije itd. Taj je gest ostao tada neshvaćen, kao što su često takvi potezi bilo gdje.

Kada je subjekt osvojio najširi geografski opseg i “uzurpirao” (ovisno o stanovištu, mada sama *perspektiva* ne iscrpljuje relaciju mogućih polazišta) položaj gospodina boga, “skratio” je u isti mah vrijeme i ukinuo zemljopis, smanjio je planetu, i sveo prostor, vrijeme i sebe sama na brzinsku projekciju¹⁶. U naše je “post-moderno” vrijeme odigrana jedna od posljednjih zamislivih epizoda ovog procesa koja je mnoge Fukuyame navela da povjeruju u “kraj povijesti”, i to u ultraliberalizmu u kojemu realno vrijeme sploštava, dostiže i ukida povijesnu dimenziju, a u kojemu se bogatstvo razmjene, stvaranja i dograđivanja u jeziku-i-mišljenju rezorbira u “konsenzusu” ili “dijalogu”. Ove smo stavili u navodnike ne kako bismo ustvrdili nemogućnost jednog ili drugog *unutar* sistema, već zato što su savremeni teorijski naponi da se do njih dođe u stranim kao i u domaćim teorijama i sami, na planu jezika-i-mišljenja, sastavni dio opće neoliberalne konfiguracije, budući da ova nije pojava tek na ekonomskom planu¹⁷. Oni se, naime, pojavljuju sa prešutnom pretpostavkom prethodnog, apriornog konsenzusa (ovo vrijedi kako za Habermasa, tako i za Lyotarda i za Taylorovu teoriju prepoznavanja-priznavanja itd.)¹⁸ kojim se utemeljuje na nemogućnosti utemeljenja. Ova nemogućnost utemeljenja i oslabljenje subjekta¹⁹ može, dakako, uroditi egzistencijalnim strahom pred ništavilom, slično onome kako je to iz budizma pokazao Veljačić u svojim opisima meditativnih tehnika, ali i ne mora. Unutar spomenute opcije, nemogućnost utemeljenja može orijentirati na posezanje za *deus ex machina* ili, drugim riječima, na pribjegavanje religiji (što bar Veljačićeva opcija nije nikad bila, ali to je druga tema).

No, filozofska *irrelevantnost* (ontološkog) utemeljenja mogla bi orijentirati i na traženje posve drugačijih rješenja, koja će pluralnim ko-subjektima (ne definiranim zajedničarski) omogućiti, a ne uskratiti, političku dimenziju i odgovornost u izgradnji jednog zajedničkog svijeta. Ovaj ne može imati zadata paradigmu, i ne može se zasnivati na obaveznoj pripadnosti jednoj i samo jednoj grupi. Komunitarizam (zajedničarenje) ima za logiku nesvodivu razliku bez miješanja, nemoguć ideal rađanja iz sebe samih čak bez susjedovanja s drugima, bez duga drugima, i iz takvih temelja traži konsenzus ili dijalog u “jedinstvu razlika”. To je lud i nemoguć san. U takvim se uvjetima ne rađaju

¹⁶ Paul Virilio, na predavanju *Essai sur l'accélération de la réalité*, na skupu *Temps, histoire, culture*, Pariz 24-1-1998.

¹⁷ Jacques Poulain, na predavanju “L'accélération pragmatique du temps et le rythme du vrai”, na skupu “Temps, histoire, culture”, 23. 1. 1998, i u brojnim radovima, npr. *La neutralisation du jugement, ou la critique pragmatique de la raison politique*, L'Harmattan, 1993, također *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Albin Michel 1993. i dr.

¹⁸ J. Rancièrova kritika konsenzusa, *différend*-a, komunikacionih dogovora, usmjerena kako na englesko, tako na francusko i njemačko govorno područje, u knjizi *La mésentente, cit.*, pogada.

¹⁹ To oslabljenje subjekta najavljeno je u zapadnoj filozofiji u više knjiga *najkasnije* početkom osamdesetih, npr. Agnes Heller, *Teorija istorije*, Rad, Beograd 1985 (Prvo, talijansko izdanje, Rim 1982); zbornik *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo e Pier-Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983. Također, Jean-François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1983; Kostas Axelos, *Systématique ouverte*, Minuit, Paris 1984.

subjekti. Time se nasilje prema drugima kad-tad i u krajnjoj liniji obrće u nasilje prema sebi samima, i pokazuje se suicidalnost svakog ubilačkog plana (i, jer to je isto, svakog plana isključenja, segregacije, zajedničarenja). Kako sam život, tako i kultura, nastaju samo iz miješanja i ne poznaju “čistih” oblika.

Postoje doduše kulture u kojima se ne njeguje metafizika subjekta, ali to nisu kulture ponikle oko triju mediteranskih *monoteističkih* religija (koje su pogotovo u ovome međusobno veoma bliske), već su to neki elementi stare kineske i stare indijske kulture (odvojeno), kao i ponešto iz njih poniklo. U ovima, u civilizacijski izbor ne-opredjeljivanja za metafiziku subjekta, pripada i izvjesna ne-antropocentrična slika svijeta, nelinearna (ili, ne pretežno linearna) povijest itd. To ne znači da filozofske škole iz ovih sredina ne poznaju pojam subjekta (i cijeli odgovarajući konceptualni aparat), već samo to da biraju da ga ne njeguju, premda ga poznaju u “negativu”, ako je dopušteno ponoviti ovaj starinski fotografski izraz. No, ovakvi civilizacijski izbori ostali su, htjeli mi to ili ne, s jedne strane lokalni, a s druge alternativni i pripadni popularnijim slojevima, a ne “visokoj” kulturi²⁰.

Pojmovlje

Nacija je model koji je zapad ponudio i nametnuo cijelom svijetu, silom ili milom. Nacionalna je država ujedno i kolonijalna. I same pojedine nacije, od najmoćnijih i kolonijalnih, do najskromnijih, sanjaju o svojoj velični i predstavljaju se kao uzorne. Srbija, Hrvatska, Makedonija itd., pa i “Dobra Bosna” nuđena je, *toute proportion gardée*, cijelome svijetu kao paradigma. Tako Arif Tanović piše iz bolnog iskustva rata: “Sad je aktuelno pitanje rasprave o bosanskoj paradigmi. Šta je to? Kakav je Bosna obrazac i pouka za svijet?”²¹ U takvom svijetu obrazaca i samouvrnutih nacija sa ekscesom nacionalnog egoizma i sljepila (makar i iz životno-odbrambenih razloga, i bez obzira koja bila), doista, čovjek smije i može jedino biti pripadnikom svoje (vjerske ili nacionalne) zajednice, a svi su drugi “identiteti” ili nepripadanje unaprijed osuđeni kao *krivo* znanje od “onoga koji tako zna”; to se odvija pod plaštom kulturnog projekta nekog univerzalizma, te se na bazi ekumenskog “fundamentalizma” tipa tolerantne religije ili nacionalizma “punog razumijevanja” za druge naciona-

²⁰ Razlikovanje nekih anglosaksonskih antropologa između “*low*” i “*high*” kulture može biti praktično, premda ga nije uputno teorijski apsolutizirati, kao npr. ni distinkcije priroda/kultura i sl. Teorija se rado služi pojednostavljenim binarnim shemama koje su efektne, upečatljive i naoko uvjerljive i tako se načelno mogu nazvati apsolutizacijama. Takve su sheme “apsolutizirane” po tome što prišteđuju mišljenje. Zahvaljujući njima, ne moramo da mislimo jer dobijemo tobož gotovu (“konfekcijsku”) nadređenu formulu “visoka kultura” i “niska kultura”, ili “priroda” i “kultura”, formulu koja je i sama iz samoproglašene sheme “visoka kultura” ili “teorija” (ili iz sheme “kultura” u podjeli na prirodu i kulturu, kao da su ove suprotstavljene a kultura kao da je viša). Po tome bi ispalo kao da pojmovi u takvim dvojnim formulama mogu odista da se razdvoje – a ustvari ne mogu. Svijet nije binaran nego je mnogoznačan i kompleksan. Binarne su samo sheme koje “olakšavaju” mišljenje ali ne postoje u samom predmetu posmatranja nego su dio naše konceptualne konstrukcije koja omogućava da te predmete shvatimo i – zahvatimo. Binarne su sheme konceptualni mehanizam ovladavanja materijalnim svijetom. Takva “teorijska” apsolutizacija kroz koju nam se tobož neutralno nameću binarni modeli, isto je što i *konfekcija*: kupi gotovo i nemaš brige. I ljudi zaista kupuju i ne pitaju se dalje. Predmeti razmišljanja predstavljeni kao binarni (počevši od spola m/ž) u stvari su daleko kompleksniji i mogli bi se analizirati kroz drugačije i složenije sheme, ali te bi se teže pamtile, zahtijevale bi uključivanje mozga i izgradnju stava, a umanjile bi šansu “teoriji” i “teoretičaru” da bdiju nad nama kao pametniji, tj. kao jedna vrsta moći manipulacije saznanjem.

²¹ Arif Tanović, *Dijalog o Bosni*, in: *Forum B*, br. 1/1997, s. 25-27.

lizme, nudi čitav politički program²². Nacionalizmi su doista sretni jedino zajedno, bez obzira “ko je prvi počeo”, a potrebno ih je najmanje dva. Na su-postavljanju i ko-egzistenciji vjersko/nacionalnih ili bilo kakvih esencijaliziranih zajednica ne može se međutim graditi ni društvo, ni uravnotežena država, a pogotovo se ne može temeljiti ništa senzacionalno originalno ni obećavajuće. Te su “paradigme” dokazale svoju dotrajalost upravo i proteklim ratovima, prestrojavanjima, tranzicijama i nedavnim nemirima.

Sklerotizacija i identifikacija sa zajednicama je koliko uzrok, toliko i posljedica jednog procesa desublimacije, desubjektiviranja, dezindividualizacije i depolitizacije, jednog novog ograničavajućeg kolektivismu (koji nema nikakve veze s dotadašnjim životnim iskustvom većine stanovništva). To djeluje putem redukcije jezika i desemantizacije, što je Konstantinović i te kako znao i pokazivao, što je čak znao i pisao i njegov savremenik i prijatelj Bogdan Bogdanović²³. Eksterminacije i “etnička” čišćenja vršeni su u ime “rasne” ili “nacionalne” “čistote”, dakle jednog nacističkog principa. Utoliko više čudi današnje prihvatanje takvih istih principa kao osnove auto-definicije i djelovanja i kao državne manje-više sakrivene ideologije. Želimo li zaista demobilizirati mašinu nasilja, potrebno je konačno izaći iz unaprijed zadatih kategorija ovakvih ili onakvih “identiteta”, i postaviti se aktivno kao tvorci zajedničkog svijeta (u filozofiji bismo rekli: kao subjekt; u vjeri je, dakako obrnuto, jer je samo bog pravi subjekt)²⁴.

Namjerno ne-moderni ili pred-moderni programi u postkolonijalno vrijeme, programi koji naciju vraćaju na jedan aspekt njene stare kolonijalne funkcije – funkciju “podijeli pa vladaj” i funkciju gdje se unaprijed dijabolizira, te tako i anticipira, suprotstavljena nacija. Poslije raspada Jugoslavije, ovakav se tip nacionalizma proširio po današnjoj Evropi pa i po svijetu, pod prije svega kompleksnim uvjetima globalizacije, u koje ovdje ne možemo ulaziti. Ovakva generalna orijentacija nije slučajna, već proistječe kako iz konstatacije općeg promašaja paradigme zapadnog moderniteta, tako i, za naše krajeve, iz evidencije dejtonske pat-pozicije.

U analizu planetarnog promašaja moderniteta ovdje se nećemo upuštati²⁵; ona je opće mje-

²² Rusmir Mahmutćehajić, *Živa Bosna, politički eseji i intervjui*, Oslobođenje International, Ljubljana 1994, s. 113; vidi od istog autora dalje “‘Dobri Bošnjani’ (uputa za političko djelovanje)”, in: *Živa Bosna*; također: *Dobra Bosna*, Durieux, Zagreb 1977, kao i drugi tekstovi istog; drugi autori preuzimaju istu apodiktičku državotvornu esencijalističku nacionalnu terminologiju, naravno ne samo po pitanju Bosne, već i ostalih post-jugoslavenskih nacija u stvaranju. Sam R. Mahmutćehajić najradije koristi inače višestruko riskantan i politički obilježen termin “integrizma”, u smislu integriranja (homogeniziranja) zajednice, v. razgovor “Prilike vremena” s Ivom Bancem i Arifom Tanovićem, *Dijalog* 5-6/1997, s. 69-109. Inače, u Upravnom odboru “Međunarodnog foruma Bosna” mora biti po 4 dežurna Srbina, 4 Hrvata, 4 Bošnjaka i jedan Jevrejin, kako je rekao sam njegov predsjednik R. Mahmutćehajić, u intervjuu što ga je dao Milošu Lazineu za Radio-France international u Parizu, 3. decembra 1997, emitiranom u dva dijela, 20-og novembra i 3-eg decembra 1997; za sastav spomenutog Upravnog odbora, v. *Forum B*, 1/1997, s. 23. Nije zamislivo ne pripadati nijednoj predodređenoj zajednici, ili u više njih.

²³ Bilo bi zanimljivo napraviti komparativnu studiju ove dvojice intelektualaca. Bogdanović, *Mrtvoudice. Mentalne zamke staljinizma*, August Cesarec, Zagreb 1988, i drugi radovi; v. Đorđe Matić, “Protiv straha od polisemije”, *@Novine*, 10-12-2013, <http://www.e-novine.com/kultura/kultura-tema/95228-Protiv-straha-polisemije.html>

²⁴ O tome smo već pisali, R. Iveković, “Ta divlja balkanska plemena”, *Dijalog* 3-4, Sarajevo 1995, pp. 58-63. Također, *La balkanizzazione della ragione*, manifestolibri, Roma 1995.

²⁵ Činili smo to u više drugih radova, a npr. u *Orients. Critique de la raison postmoderne*, Eds. Noël Blandin, Paris 1992. i kasnije.

sto²⁶. Nije zgorega, ipak, podsjetiti na realnu konfiguraciju naše planete koja je postignuta globalizacijom i “globalitarizmom”, kako kaže Virilio²⁷, aludirajući na novi tip totalitarizma proizašlog iz mondijalizacije, i to riječima psihoanalitičara Fethija Benslame: “Zapad nije tek izvanjskost za muslimane, nego je također i sadašnja tačka jednog internog sukoba.”²⁸ Pitanje odnosa univerzalnog i partikularnog uvijek je i pitanje izvjesne hijerarhije i instituiranog nasilja. Zapad/sjever hoće istovremeno da bude *i* neutralan univerzalni uzor *i* vlastita specifična razlika (kao, npr. “civilizacija”) na koju se može pozvati kada mu je zgodno²⁹. Drugi, oni koji ne odgovaraju tom modelu, imaju pravo samo na razliku, samo na partikularnost, oni su po definiciji obilježeni. To je shema:



Na nivou univerzalnoga, jedan od dva ili više partikulariteta dao je ime i lik “paradigmi” koja se nudi kao najbolja za sve, bez obzira na različite interese. Sporazum ili privremeno primirje oko toga zove se hegemonija³⁰.

Svaka je nacija, svaka nacionalna država kojoj se žudi, kao i svaki veličanstveni projekt, jedna anticipacija, i jedan kredit. Njome je unaprijed zadato na uživanje nešto što se tek tim življenjem-uživanjem, tek tim spuštanjem u život, ostvarivanjem i stavljanjem u praksu - ostvaruje. Ona je paradoksalni nepostojeći ali “obećani” predmet želje i jednog uživanja i trošenja nečega još neutemeljenog (ali u tome jeste utemeljenje). Sjetimo se svih žrtvovanih prošlih naraštaja za dobro budućih. Takva nacija, takva paradigma jeste dokidanje sadašnjeg vremena i prostora (recimo, javnog prostora rasprave i razmjene) u ime zajedničarske vječnosti u kojoj se iz jedne zamišljene (a katkada i djelimično realne) prošlosti, prauzora, preskače u fantaziranu budućnost. Ona sebe kao paradigmu mora misliti ne samo kao bolju od svih, već i kao *jedinu* uopće. Ovdje je jedino *obećanje* dostupno u dimenziji sadašnjosti, tj. realnog života, a račun će se vjerojatno naplatiti u nekom budućem ratu. Taj mehanizam nikako nije mehanizam demontiranja nasilja, nego garancija njegovog kontinuiteta. Konstantinović je o tome najeksplicitniji sa svojom idejom spektralne palanke.

²⁶ Utoliko više čudi zašto autori koji kritiziraju i odbacuju tekovine zapadne civilizacije imajući u vidu po treći svijet pogubne tekovine modernizacije (a ograđujući se stvarno od laicističkog skepticizma), bespogovorno i bez ikakve kritičke distance zagovaraju ulazak u “novi svjetski poredak” (!?) koji ih je, osim što je u kaosu, i zaboravio; vidi npr.: “Budući da uspostavljanje novog svjetskog poretka priskrbljuje Bošnjacima najpouzdanije i najprikladnije uvjete ostvarenja potreba, oni će na međunarodnoj razini nastojati da budu što je moguće bliži odnosima sa svim međunarodnim organizacijama, državama i pokretima koji se zalažu za takav poredak.” (Živa Bosna, cit., s. 140-141) Slične je primjere moguće naći i za sve naše nacije, i u još mnogo pogubnijem obliku.

²⁷ Paul Virilio, izgovoreno u “Essai sur l’accélération de la réalité”, simpozij *Temps, culture et histoire*, Paris, 24-01-1998.

Vidi također Virilio, *Cybermonde, la politique du pire* (entretien avec Philippe Petit), Textuel, Paris 1996.

²⁸ Fethi Benslama, *Une fiction troublante. De l’origine en partage*, Edts de l’aube, La Tour d’Aigues, 1994, s. 79.

²⁹ Jacques Derrida, *L’autre cap*, Minuit, Paris 1992.

³⁰ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London 1985.

Spol nacije i politike

Spolna razlika, kao najstarija poznata a upisana u jezične forme i mišljenje kao temeljna (budući da jeste uvjet života) iako neupitna i neproblematizirana, seksualizira sve druge razlike u dimenziji *povijesno* konsenzualnog (i dakle, historijskog) legitimiranja hijerarhija koje parazitiraju na razlikama³¹. Planetarni patrijarhalni konsenzus (i dakle prva od svih globalizacija) oko podređenosti svih žena svim muškarcim zanima nas ovdje u onoj mjeri u kojoj se on redovno i svuda koristi za pravdanje svih drugih potlačenosti, i to po simboličkoj “analogiji”. Sama *ova instrumentalizacija* jednog stanja stvari (podređenosti svih žena) putem njegovog prikazivanja kao prirodnog, dakle njegova naturalizacija i njegova esencijalizacija, *jeste povijesna*. Ova povijest društvenih odnosa spolova obično se zaboravlja i prekriva naturalizacijom, tj. preslikavanjem biološkog na socijalno i povijesno. Kada se “nacionalna razlika” pojavljuje, između 15. i 19. stoljeća (ovisno o stanovištu i autoru), ona dolazi u jezičkom ruhu spolne razlike, “opravdavajući” hijerarhije koje paradigmatizira navodna prirodna hijerarhija spolova.

Stoga se nacionalno “pitanje” danas više ne može meritorno analizirati bez osvrta na dimenziju seksualiziranja političkog jezika i pojmova vezanih za kompleks nacije, nacionalizma, postanka nacionalne države, građanina itd.

Pripadnik netolerantne zajednice, kao i fašistička nasilna individua, definira se ponajprije i prešutno muškošću. Muškarci su sistemski i historijski uglavnom nosioci takve “kulture” (dakako, ne nužno i individualno, i nipošto ontološki, metafizički ili nepopravljivo; žene su individualno njeni ključni prenosiooci), a u toj masi se formalno brišu klasne razlike. Nacija je jedan takav sveobuhvatan pojam koji služi brisanju klasnih razlika u ime “viših” interesa, nečijih interesa proglašanih za opće. Pojedinci su tu u simbiotskoj vezi sa zajednicom, vezi koja teži cjelini ali ne uspijeva da je uspostavi, kao što ne uspijeva ni da pojedincu dopusti samosvijest, (nedorođeni, *nicht-zuendegeborene*). Simbolički, jedinstvo je materinsko tijelo, koje pojedincima omogućuje da u dimenziji okupljanja u zajednicu, bratstvo, sebi izgrade zajednički štiti, po cijenu razlika. Njima upravlja strah od fragmentacije u individualnosti. Fašista, koji je u Theweleitovoj analizi blizak psihozi, pokušava sebe postaviti nasuprot masi, a masa je ne-subjekt. Zato je masa kao subjekt “meka”, “iracionalna”, “ženska”. Vojnik ili nasilnik koji se uzda u grupu i povinuje, pokušava da postavi svoj prividni subjektivni status, ali je njegov oklop stalno ugrožen. Ta težnja za vanjskim potporanjem vodi ukrućivanju individue koja ograničava svoje djelovanje na održavanje oklopa kroz instinktivnu “odbranu”, tj. kroz agresiju. On, kao neka vrsta pseudo-subjekta, teži praznini, smrti, slično psihotičnom djetetu. Nasuprot tome subjekt, onaj koji je u političkoj dimenziji, teži punini, životu. A njegov cilj niti je jedan, niti je dostiziv; subjekt je tek postajanje-subjektom, on probija iz sebe kao projekcija, ne drži se paradigme, odnosno premašuje u eventualnoj težnji za njom, konstruirajući uvijek nešto novo. On se ne ograničava, ne gradi se zatvaranjem nego naprotiv razmjenom. Subjekt u ovom smislu nije jedna od binarnih kategorija, nego je uvijek u međuprostoru i ide prema drugome, kao što i drugo (objekt, ko-subjekt, drugi subjekt) prima u sebe. Identitet počiva na razlici i na razmjeni s drugim, ne na hipostaziranju i apsolutiziranju razlike, ali ni na njenom isključenju ili ograničavanju. Za ovo je međutim uvijek potrebno vrijeme, ali fašistički ratnik nema vremena. On je u neposrednosti, ne-razmjeni, ne-komunikabilnosti. Kako života ima samo u vremenu, on zna samo za smrt (u prvom

³¹ Razlika “sama po sebi” nije obilježena, ali je *povijesno* obilježena kao hijerarhija, dominacija, nepravda, društvena nejednakost koje se na njoj “teorijski” zasnivaju. “Živjela razlika” je kako slogan (mogućih) pravednih, tako i (mogućih) rasističkih revandikacija.

redu tuđu, ali time i vlastitu). Tu je život smrt, i na djelu je izvjesna nekrofilija čiji se osjećaj nedovoljnosti može, paradoksalno, pokušati kompenzirati jedino povećanjem količine i pojačanjem doze smrti i nasilja, kao što pokazuje Konstantinovičev citat. Isto pokazuje i Theweleit. Život je ovdje, paradoksalno, smrt.

“Nedorodeni”, kaže Theweleit, nije izašao iz simbioze s “majkom” ili umišljenim prvobitnim principom, on socijalno i nije rođen. Ostaje sinovska žudnja za velikim materinskim zaštitnim tijelom (koje je simbolički Pleme, Jezik, Otadžbina, Nacija, Armija, Vjera, Fudbalski klub itd.), koje nas “čuva” od raspada i gubljenja totaliteta. U zajednici, očinski uzor okuplja pojedince u materinsku zajednicu (bratstvo, grupu, tajno društvo, sektu). Tu je i želja za osvetom ranjenog materinskog tijela (Domovina odnosno Otadžbina, Granice, Teritorije itd.), ali i za osvetom nad “majkom” koja nije zaštitila. Tu je svakako (u materinskoj metafori) na djelu jedna neupitna hijerarhija, izražena kao hijerarhija bratstva, zajednice. Materinsko tijelo kojemu se prepušta fašist ili naprosto član netolerantne zajednice (nasilni navijač nogometnog kluba) jeste kao armija, jedinica, organizacija, kao mašina u kojoj je on zavrtanj kao i svaki drugi. Svaki od tih članova se identificira s vertikalnim principom da bi tek preko te *više* instance mogao komunicirati s ostalima i pripasti im. Jedinica (npr. vojska u smislu *jednog bića*) nikad ne prelazi granice, ona ih samo pomjera, i to u strahu od drugoga i u strahu od cjeline kojoj žudi.

Jedinica kojoj pripadamo (kao figuracija Cijelog) direktno je prikopčana na naciju (etničku grupu, religiju, zajednicu, ovisno o okolnostima) koja je, premda prazan pojam, mašina za proizvodnju osvajačke energije.

Nacija se utjelovljuje na više razina. U ratu, ona se utjelovljuje na frontu, a u miru se eventualno može pojaviti u ekstremistima, ultrašima i teroristima, u ultra-desnim partijama. “U primarnom smislu, nacija nema ničeg zajedničkog s granicama zemlje, državnim uređenjem, s tzv. nacionalnošću: taj pojam označuje potpuno određenu vrstu muške zajednice, onakvu za kakvom se odavno ‘čeznulo’, koja nastaje na ‘zov krvi’ (...).”³² Kada se udružuju u zajednicu (bilo koju vrstu zajednice), žene to ne mogu činiti na isti način kao muškarci, budući da imaju drugačiju genealogiju. I djevojčice i dječaci rođeni su od majki, što znači da su žene rođene iz istog spola a u socijalizaciji idu prema drugome (jer je meritorno društvo, u patrijarhatu, muško), dok su muškarci rođeni od drugog spola a u socijalizaciji su upućeni prema svom vlastitom, tj. istome. Iz ove banalne i najčešće zanemarivane činjenice slijede dalekosežne društvene i spolno-povijesne implikacije. U ekstremnim slučajevima nacionalističke homogenizacije, koji se formalno i statistički tiču podjednako muškaraca kao i žena, identifikacija “drugoga” se ne odvija na isti način kod jednih i kod drugih. Kod onih muškaraca koji odaberu da budu nacionalisti (dakako, to nisu svi) i dakle da se izdvajaju od ostalih nacija, isključuje se princip drugoga, a time i princip vlastitog porijekla u razlici, a teži se, retrospektivno, svom samobitnom porijeklu - nemogućem rođenju iz sebe, iz istoga spola. Kod onih žena koje odluče da budu nacionalistkinje, suprotno tome, zahtjev izdvajanja od druge nacije traži da paradoksalno ipak idu prema drugome (pa dakle i drugom spolu), i da u samom navodnom isključenju - primaju i potvrde razliku. Stoga žene primaju u sebe razliku i u svakoj generaciji materijalno krpe mušku simboličku lozu (“ime oca”). “Nacija” je žena, i “rasa” je žena, u doslovnom smislu: njihova je fantazmirana “čistota” (loza) osigurana samo kontrolom žena, ali žene ne pripadaju naciji (ili rasi) na isti način, jer nisu njeni nosioci. U žene nacija nema povjerenja, kao što nema ni u masu, te zato žene i dobivaju pravo glasa, postaju građanke, sto pedeset godina iza mušaraca (opće muško pravo glasa), njihovih jedinih pravih nosilaca.

³² Theweleit, *cit.*, 3, 76.

Drugi oblik nacije, ističe Theweleit, jest nacija u muškarcu samom, u obliku njegove “njemačke duše”, “njemačkog bića” (ili: “hrvatske duše”, “hrvatskog bića”, “hrvatske paradigme”; “srpske duše”, “srpstva”; “bosanske duše”, “bosanskog bića”, “bosanske paradigme” itd.). Čovjek je “potpun” i identičan sebi tek u jedinstvu s tako shvaćenim materinskim tijelom nacije, čiji je on dio. “Borba za naciju je poput unutrašnje konačne borbe muškarca u njegovu postajanju muškarcem; ona se odigrava u ‘najvišem mogućem okviru’ tijela, između života i smrti, muškosti i ženskosti, ispunjenja i ništavila, smisla i besmisla.”³³

Treći je oblik nacije - nacija na vlasti³⁴: Vlast se upražnjava nad narodom, a on nije isto što i nacija; pa tako ne čini cijeli narod naciju, već samo ona grupa koja vlada nad narodom. Führer odabire iz mase jednu grupu, i prvo je proizvodi u narod (“događanje naroda”). Otud postoji hijerarhija, koja se prikazuje kao “prirodna”: masa - narod - nacija. Kroz naciju, nešto se spaja. Mušarac (*der Mann*) biva “cio” kroz simbiozu s materinskim tijelom nacije, a nacija kao front jeste proširena tjelesna granica jedne zatvorene mašine. Pojedinačnik se utapa dobrovoljno u većoj cjelini iz straha da kao samotnjak ne ostane u sebi fragmentiran i slab, a prema vani bez zaštite. Ovaj pogled na svijet pretpostavlja nasilje od kojeg se čovjek ne može odbraniti kao otvoren i nezavistan, mobilan među grupama, identitetima i pripadnostima. U osnovi je ovakvog pogleda na svijet - nasilje, čak i kada se ciljano osvjetljava samo *odbrambeni* i miroljubivi karakter udruživanja u jedinicu, zajednicu, posebnu od drugih (i navodnu njegovu – nasilja - nužnost i neizbježnost).

Filozofsko-književna-politička radionica Radomira Konstantinovića i nekrofilna tema “mrtve drage”

Jedino mjesto u *Filosofiji palanke* gdje Rade Konstantinović spominje *sadašnjost* - tj. šezdesete godine - *kao vrijeme palanke* (“u poslednje vreme”), jeste strana 292, u vezi sa nacionalističkim pjesnikom Momčilom Nastasijevićem: to su godine, veli on kada se **“u najaktuelnijoj našoj sadašnjosti [...] otkriva da duh palanke, sa njegovom težnjom za obogovljenjem plemenskog, rodnog, nikako nije mrtav”**³⁵. Doista, Konstantinović³⁶ vidi obogovljenje plemena, roda, nacije kao najveće zlo palanke i kao najveću prijetnju nasiljem, kao stanje nekakvog *društvenog nacizma*³⁷. Takvo stanje gdje je nacionalizam-nacizam sveprisutan u socijalnom kontekstu autor smatra najstrašnijim, te ne šteti “sopstvenu” naciju od istog (“srpski je nacizam moguć kao i svaki drugi”). U Konstantinovićevoj se perspektivi radi u krajnjoj liniji o istome, a nacizam kod njega nije nacionalno ni historijski ograničen na nacističku Njemačku, nego je moguć svuda i uvijek.

“Obogovljenje” roda, nacije itd. vrši se u delirijumu i žudnji muškosti, nacionalizma i po-

³³ Theweleit, *cit.*, 3, 78.

³⁴ Theweleit, *cit.*, 3, 80 i d.

³⁵ Kurziv moj, R. I.

³⁶ O Konstantinoviću vidi *Peščanik* <http://pescanik.net/2011/10/radomir-konstantinovic-1928-2011/> i *Sarajevske Sveske* br. 23/24, 01/06/09, <http://sveske.ba/>: Ivan Milenković, “Paradoks stvarnosti i zlo banalnosti“, *Sarajevske Sveske* 35-36/2011 i tekst o Konstantinoviću u *Sarajevskim sveskama* 41-42/20132013.

³⁷ Boaventura de Sousa Santos govori o *socijalnom fašizmu* u raznim svojim radovima, npr. *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra 2011; *A Crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência (Vol. 1). Para um novo senso commun. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, São Paulo, Cortez Editora 2000; *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Paradigm Publishers, Boulder, Co (E.U.) 2014.

tencijalne ili stvarne brutalnosti, do rata. Konstantinović veoma jasno identificira i kritizira duboke korijene patrijarhalizma i njegove ubilačke politike. Pojam koji on naziva nacizmom, u kontekstu njegove de facto kritike zapadnog moderniteta, nerazdvojan je (u modernitetu upravo) od patrijarhalizma. U ime epistemološke pravde, ovdje bi bilo potrebno ući u veoma kompleksnu i suptilnu analizu cjelokupnog Konstantinovićevo rada kako književnog (romanopisnog), tako esejističkog, kritičkog, dramskog i filozofskog, što ja zasada nisam u stanju: trebalo bi raditi *explication de texte* i čitati pojedine tekstove, analizirati likove i scene, kako bi se odvojio čovjek od pisca, lični i ambijentalni patrijarhat (i vrijeme) od *patrijarhalnog političkog programa* koji Konstantinović u svakom slučaju odbacuje. Konstantinović je pripadao generaciji koja nije bila zapahnuti feminističkim vibracijama svojih vršnjakinja ili mlađih žena njemu savremenih. Ne zato što bi bio politički neosjetljiv, već zato što je bio nošen mnogo “većim” zadatkom, mega-zadatkom iz mega- i meta-perspektive – dubinske kritike moderniteta generalno. Njegov je “udaljeni” pogled iz daleke dubine njegove vrtoglave i jedinstvene erudicije, njegovog intelektualnog ponora čak ignorirao, kao nevažnu, političku kvalifikaciju modernita. Time nas je naučio da su i tobožnji socijalizam kao i realni kapitalizam proizvodi istog zapadnog moderniteta i da je razlika među njima, u stvarima koje se njega filozofsko-politički tiču, nevažna. Među te aspekte koji se mogu apstrahirati spadali bi za njega po svoj prilici i politički zahtjevi žena, da se za njih zainteresirao. On ih možda i ne bi smatrao doslovce manje važnim, nego bi ih supsumirao pod one teme koje su mu principijelno jasne a mogu da se podvedu pod neki drugi i “viši” politički princip.

Slične situacije imamo sa mnogim ili možda čak sa većinom drugih savremenih zapadnih (i ne samo zapadnih) mislilaca, što feminističke teoretičarke s pravom iritira. Ali sve zavisi od naših *naočala*, od načina i metodologije naše recepcije. Zato moramo razviti posebnu i odgovarajuću tehniku čitanja takvih autora: moramo izvući iz njih, dedukcijom i logičkim razvijanjem argumenata, ono što oni podrazumijevaju ponekad i nesvjesno, sve do eksplicitnih konceptualnih konsekvenci koje nas zanimaju. Radi se o autorima čija nas misao podržava čak i kad to nije eksplicitno, i bez kojih ne možemo. Konstantinović nam je nezamjenjiv. Njegovo principijelno odbacivanje patrijarhalizma, ako ne uvijek i patrijarhata (no ko tu može apsolutno da sudi?), je nesumnjivo i razgovjetno, naročito u njegovoj rekurentnoj kritici ideje “mrtve drage” kod nacionalističkih (militarističkih, patrijarhalnih, staromodnih itd.) pjesnika. Ja uzimam Konstantinovića kao velikog feminističkog autora, sudbonosno važnog.

“Subjekt” ili pseudo-subjekt kojeg on opisuje kao onog koji, sklon pamfletizmu i komandiranju, maše sa gotovom i zadatom, neupitnom “istinom”, koji zbog te zadatosti nije u stanju da se samo-stvara i osamostali od grupe, opisan je kao muški a nepotpun “subjekt”. Ovo je nestandardno za patrijarhalnu ideologiju pa i klasičnu zapadnu filozofiju, gdje je ženski subjekt nepotpun, a ne muški. Nepotpunost, “pred-subjektivna, nad-subjektivna i protivna subjektivnosti” tog muškog subjekta nije stvaralačka na onaj (poželjan i životan) način na koji bi to mogla biti nedovršenost onog subjekta koji sam pronalazi i gradi istinu a time i sebe sama, nego je zapečaćena mrtvim svijetom. Tvorački subjekt, naime, nema prostora da se razvija u zatvorenom unaprijed ograničenom svijetu. Ovaj pseudo-subjekt, podložan zajednici, služi ovoj posljednjoj i prefabriciranoj istini i poziva se na “više” principe, na transcendenciju u zajednici, u palanci, i u krajnjoj mu liniji ostaje kao jedino oruđe ili oružje - nasilje (Fp 34-35). Tada patnja postaje stav koji potvrđuje subject (Fp 81). Veza subjekta i kvazi-subjekta sa nasiljem je direktna (Fp 83-880).

U nastavku već ranije citiranog Konstantinovićevo iskaza o nasilju, “*Što je osećanje stvarnosti manje, to je nužnost nasilja veća*”, on dalje kaže: “*Sa jačanjem ovog osećanja, opada*

nužnost nasilja. Ali, očigledno, ovde ‘nestvarnost’ sveta nije ništa drugo nego nestvarnost subjekta, nestvarnost koja je, opet, u neposrednoj vezi upravo sa ‘realizmom’ filosofije palanke, realizmom koji je, po definiciji posvećen stvarnosti sveta, ali koji, upravo utapajući subjekt u tu stvarnost, ništeći ga u njeno ime, izaziva ovu ne-stvarnost sveta kao ne-stvarnost subjekta, pa je otuda svaki takav realistički stav neizbežno i stav sentimentalizma, ali i stav ovoga rascepa između preuveličavanog značaja osećajnosti i njenog preziranja, stav koji pokušava da sopstvenu *rasepljenost* prevaziđe brutalnim ulaskom (brutalnim prodorom) u stvarnost, putem velikog izazova koji je, najčešće, i za svet ali i za njegov subjekt, za njegovog nosioca, krajnje neočekivan. Filosofija palanke, kao filosofija ove zloupotrebe osećajnosti, unutrašnjeg sveta, sveta ‘preživljavanja’, sveta ‘duše’ koji se, čak, često ističe kao neki ‘viši’ svet, viši i bolji od svakodnevne stvarnosti, neizbežno je i uvod u ovu *filozofiju nasilja* koja je filosofija teze da treba ići ‘do kraja’, po cenu lične žrtve, sopstvene propasti, a uvek s pozivanjem na neki drugi, pa i ‘viši cilj’, na neku moralnu vrednost, koja je samim tim opšta, i koja treba racionalno da opravda ovu sasvim iracionalno-egzistencijalnu potrebu za stvarnošću.”³⁸

U tezi koju Konstantinović odbacuje a prema kojoj navodno treba “ići do kraja”, krije se eskalacija, srljanje u besmisao, ili besmisao množenja i produbljanja nasilja koje se tako pretvara u teror. To je logika “čim čim gore, tim tim bolje”, koja se u socijalističkim neslanim i već rasističkim vicevima pripisivala Kulturnoj revoluciji u Kini (rasističkim bez obzira na tamošnje ekscese). Danas vidimo proliferaciju te logike u svim nacionalnim i vjerskim fundamentalizmima, od kršćanskih preko muslimanskih do hinduističkih ili budističkih (ali zapadna tri monoteizma u tome prednjače). Ona nije ničija privilegija, već je ona opća logika post-hladnoratovske fragmentacije društava po linijama gdje se djelimično poklapaju, a djelimično ukrštaju, superponiraju (kriju) i međusobno podržavaju ekonomski i klasni motivi koje više ne umijemo čitati politički, eventualno premješteni u raster “nacije”, “etniciteta”, “kulture”, “identiteta” ili religije odnosno sekularizma kao danas najprobitačnije logike. Ideja je da se jedna mučna i nasilna situacija još pogorša do i preko kaosa, kako bi se “dokazala” vlastita “istina” koja se svodi na prvenstvo slijepog nasilja. Ovo ostaje bez prevoda i medijacije, bez mogućeg dogovora. To je ponovo, bez sumnje, i borba kratkovidih ideologija³⁹ u uvjetima krajnje egzaltacije, beznađa i blaziranosti, ali također i u uslovima globalizacijskog ubrzanja i sploštavanja vremenske i historijske dimenzije: “rješenje” u vlastitu korist se traži *odmah, zdaj*, bez obzira na ostale, bez obzira na kontekst, i to rješenje kakvo zahtijeva baš “naša” stranka: strance ili one koji su tako nabijedeni (Romi, migranti, razne izbjeglice) izbaciti odmah, granice zatvoriti odmah itd. Konstantinović s pravom tvrdi da se radi o *filozofiji nasilja*. Višak nasilja, teror i pravo jačega su jedini koji mogu osigurati “našu” prednost. Pritom žrtve među drugima, ali u krajnjoj liniji ni među “svojima” nisu važne. Sve će “nam” se to vratiti i isplatiti kroz “rod”, kroz “identitet”, kroz “krv” i kroz - rod.

I dalje: “U istom trenutku, tako, stvarnost nastaje i propada, postajući stvarnost ovim krajem sebe same, u ovom izgređničkom nasilju koje je pokušaj destruktivnog konstituisanja stvarnosti subjekta u stvarnom svetu koji ne može biti stvaran ako ne nađe svoj kraj i koji samim tim, ne može biti pronađen izvan motiva žrtve.”⁴⁰

³⁸ *Filosofija palanke*, dalje Fp, s. 88.

³⁹ Etienne Balibar, “Cosmopolitanism and Secularism: Controversial Legacies and prospective Interrogations”, *Grey Room* 44, Summer 2011(2), pp. 6-25; *Saeculum. Culture, religion, idéologie*. Paris: Galilée, 2012. Balibar vraća termin ideologije u diskusiju današnje situacije.

⁴⁰ Fp 91.

Palanački je duh naveden na nasilje kao jedini ishod zato što mu jedino ono, i strah onih koji ga se plaše, onih kojima prijete, garantiraju osjećanje stvarnosti za koju on inače nije stvaralački sposoban u razmjeni i suživotu s drugima, budući da neće ništa da dijeli⁴¹.

“Ovaj pra-početni i iskonski motiv filosofije palanke, [...] kao *plemensko načelo* kojim palanka najdublje izražava pleme, i to ne samo kao svet suprotstavljen i nad-stavljen pojedincu, već i u duhu samog posjednika koji se samom sebi žrtvuje, kao plemenu (za dobro plemena), ovim žrtvovanjem proizvedeći se za samoga sebe u ‘pleme’ kome sebe samog žrtvuje, i tim žrtvovanjem obnavljajući pleme, vraćajući se plemenu. Žrtva koju on ovde prinosi jeste *žrtva za dobro stvarnosti* koja, zato što je stvarnost zatvoreno-dosledno-kontinualnog, a ne stvarnost slobode (slobodna stvarnost), čista *plemenska stvarnost*, može da se ostvari samo putem žrtve: žrtva uspostavlja ovu stvarnost u njoj samoj uspostavljajući njen početak s njenim krajem, koji dostiže. [...] Stvarnost sebe kroz ovo žrtvovanje upoznaje, ali tako što čin žrtvovanja ukida žrtvu kao žrtvu, odvojenu od stvarnosti [...].”⁴²

U nastavku teme o “žrtvovanju” kao investiciji u vlastito promoviranje subjekta koji bi da vlada drugima, i u skladu s time teme o (samo)stvaranju kulta heroja, Radomir Konstantinović konstatira već preliminarnu rascijepljenost subjekta u njegovoj vjeri u “potpunu rascepljenost sveta” (i u njegovoj gradnji takvog svijeta) i u “neprelazni dualizam subjekt-objekt”⁴³. Mi pak znamo iz feminističke teorije i političkog iskustva ono što ovdje nije eksplicitno rečeno (ali je razumljivo kao da jeste!), a to je da se u binarnom suprotstavljanju subjekta i objekta (što ga promovira ne Konstantinović, već “subjekt” kojeg on kritizira), “ženski” kao i svaki drugi obilježeni, subalternizirani element nalazi redovno i isključivo sa strane objekta, dok se “muški” element, univerzaliziran kao model za sve, čudesno uvijek nađe sa strane subjekta i obuhvaćen njime. Na taj način u patrijarhalnom simboličkom sistemu, “žensko” nužno predstavlja diskontinuitet u kontinuitetu “muškog” kao tobožnjeg ljudskog, općeg, herojskog, “žrtvovanog” za čovječanstvo.⁴⁴

Znajući sve zamke retorike i jezika kao takvog, Konstantinović identificira instrumentalni jezik u službi posjedovanja i *aproprijacije*, koji studiraju i feminističke teoretičare i teoretičarke. Drugim riječima, zanima ga *politika* prevođenja, politika jezika i mišljenja. Govoreći o nihilističkom duhu palanke, Konstantinović konstatira: **“Izraz (i jezik) nije ovde u službi stvaranja već u službi posedovanja. Problem posedovanja je vrhovni problem ovoga duha koji, zaista, neprestano protivrečan svojim težnjama, neće ono što hoće i odbija ono što doziva; on prodire u jezik i postaje problem jezika: jezik može da bude samo funkcija posedovanja, ili da uopšte ne bude.”**⁴⁵

I dalje: **“Nalog za znanjem svoga jezika javlja se ovde kao nalog za znanjem svog plemena, kad je ovo znanje neka vrsta muzeja (rodovskog) [...].”**⁴⁶

I još: **“Ovaj pokušaj da se jezik odvoji od govora (pojedinačnosti) otkriva se kao sama nemogućnost duha palanke, i to ovome samom duhu čija svest je zbog toga, rdava svest ili**

⁴¹ “Tuđe nećemo, svoje ne damo“. Ova ograničena parola bila je pogrešno shvaćena i primijenjivana kao parola autonomije, suvereniteta i državotvornog ponosa, i nije u socijalističkoj Jugoslaviji dovedena do svojih krajnjih konsekvenci, kao što će to biti po njenoj propasti u nacionalizmima, koji će ju tek u punoj mjeri ostvariti.

⁴² Fp 91-92.

⁴³ Fp 94.

⁴⁴ Vidi Fp 95.

⁴⁵ Fp 105.

⁴⁶ Fp 106.

svest rdave savesti prema plemenu.⁴⁷ Mi znamo i to, da se ono što je konvencionalno nazvano “ženskim” (i tako time i nabijedeno, konstruirano!), uvijek nađe ne samo sa strane “objekta”, već i sa strane pojedinosti bez mogućnosti, u vladajućem simboličkom sistemu, da bude univerzalizirano. Tu je opet pertinentna naša shema A (A+B). Konstantinović je, inače, *savršeno uočio djelovanje binarnih sistema mišljenja* u organiziranju socijalnog i političkog poretka (no, tradicionalno se obično smatralo da pitanja koja se tiču društvenih odnosa spolova ne spadaju u ono političko, već samo u socijalu. Moguće je da i sam Konstantinović u principu tako misli.) Mi danas znamo da je odnos spolova (rod, *gender*) najmoćniji od svih *političkih operatora*, i najveći “bauk”. **“Najdublji doživljaj sveta,”** veli još R.K., **“[...] paradoksalno duh palanke pronalazi upravo na svome putu prema plemenu, u svome pokušaju bekstva od sveta.”**⁴⁸

Erotski nagon duha palanke proizvodi san o bekstvu: **“San o ljubavi je san o bekstvu od ljudi, o spasenju od njih, njihovog prisustva, čak njihovog pogleda.”**⁴⁹ Duh palanke, kaže autor, stavlja “sebe” u središte pa se tako identificira sa svijetom, a palanka ljubljeno (ljubljen) odstranjuje u prirodu kojoj žudi, u tijelu za kojim čezne. Opet, **“Duh plemenski ne poznaje prirodu [...] već zato što je jedna apsolutna subjektivnost po sebi [i egoizam⁵⁰] neugrožena pojedinačnošću i njenim izdvajanjem od ove apsolutne subjektivnosti.”**⁵¹

Tako dolazimo do motiva “mrtve drage”, koji Konstantinović prati kako u *Filosofiji palanke*, tako i u *Biću i jeziku*: u palanci, najbolja je draga – mrtva draga⁵².

U palanci, nedostižna se ljubav uzdiže i suprotstavlja banalnosti, iznad koje duh palanke želi da se vine, ali bez uspjeha, budući da je sam stvara time što se otuđuje od svijeta. **“Odgovornost pred sopstvenom ljubavlju (pa time i pred zahtevom za sopstvenom egzistencijom kao njenom subjektivnošću koja je ‘svetska’, upućivanje u svet, pa time i ne-banalna jer ne-zatvorena), na taj način se umanjuje ili potpuno ništi. Odbacivanje ljubavi u ime ‘banalnosti’ (kao alibija za odsustvo ljubavi) jeste odbacivanje sveta, a ovo traženje alibija jeste izraz nužnog zahteva za ljubavlju kao za univerzalnošću (samim svetom), jer kao zahteva same egzistencije za sobom samom. Ljubavi nema jer ima banalnosti, ili ljubavi nema jer je ona mrtva (što znači: da sveta nema jer ima jednog apsolutno zatvorenog poretka, s onu stranu ma kakve moguće promene u njemu: ljubav je mrtva kao što je svet mrtav jer je živ ovaj poredak); otpor svetu pretvara se ovde u otpor ljubavi. Očajanje kojim se taj otpor oglašava, jeste ponovno lažno očajanje jer je sredstvo ovog učvršćivanja u banalnom svetu. Motiv *mrtve drage* (kao motiv ‘plave prošlosti’ bezazlenih ljubavnika koji su se predavali ljubavi *naivno*, berući cveće na samom vulkanu banalnosti i, uopšte, svakojake ‘niskosti’: sveta, ‘bližnjih’, itd.) može zato često da se javi ovde, kao prizemno uprošćen alibi pred zapovestima protiv-banalne ljubavi, ali i kao pokušaj *objektivizacije sopstvene ljubavne nemoći*, kao pokušaj eksteriorizacije smrti ljubavi (smrti sveta, smrti universalnosti), koja se ovako baca u ‘istoriju’, na groblje. Ljubav je mrtva (‘mrtva draga’ čiji grob pohada ljubavnik) jer je *prošla* ljubav, ona koja je bila mogućna samo u prošlosti zato što se odbija u sadašnjosti, što se poriče u budućnosti, kao nemoguća (jer ‘mrtva’), u nemoći za nju, u strahu od priznanja te nemoći, ali i u strahu od nje. (Ovakve ‘istorije’, sasvim fiktivne, jesu**

⁴⁷ Fp 108.

⁴⁸ Fp 115.

⁴⁹ Fp 143.

⁵⁰ moja primjedba, R. I.

⁵¹ Fp 146.

⁵² Vidi Fp 150. i d.

hrana produženog infantilizma koji je nemoćan za ljubav i, zato, moćan za optuživanje drugih: ti drugi, 'zloba sveta', 'svetska pakost', uvek *duhovno niži*, jedan brutalan-banalni svet mržnje, krivci su, grobari ljubavi. Oni su 'žrtve' ovoga duha žrtvovanog banalnosti zatvorenog 'sveta' palanke, u koji se ovaj duh, kao duh individualizma u stavu pamfletizma, ponovo objektivira, i tom objektivacijom ispoljava ponovo kao duh pamfletizma, duh povezivanja mržnjom a ne duh samo-ostvarivanja universalizmom ljubavi). Onemogućena ljubav ovde 'voli' mržnju i traži njenu *istoriju*, ona ide u tu istoriju ne bi li se istorijski ograničila, i time odvojila od 'problema' apsolutne ljubavi (kao problema sveta i universalnosti), odnosno od suočavanja sa ovom svešću o nesposobnosti za nju kao takvu."⁵³ Motiv mrtve drage R. Konstantinović vidi kao pornografiju⁵⁴.

Konstantinović odbacuje zatvoren poredak kojega je ovdje paradigma – "svijet bez ljubavi", ali koji postoji u raznim oblicima od kojih naš autor redovno navodi nacionalizam, ksenofobiju i nacizam. On pokazuje kako su ovi sistemski vezani za takav svijet bez ljubavi, tj. za svijet *bez odnosa prema drugome*. Zalog je takvog zatvorenog sistema "mrtva draga", iliti žrtva drugoga: žrtva prirode, ljubavi, žene, stranca, objekta itd. Žrtvovanje drugoga/druge je međutim u palanci prikazano kao *sopstvena* žrtva, kao što je kod pjesnika Gottfrieda Benna Orfej ta žrtva jer je izgubio Euridiku, a ne Euridika sama koja je ipak umrla dvaput, od toga jednom od Orfejeve ruke – iz njegove pretjerane ljubavi⁵⁵ ("banalnost ljubavi"). U takvoj "sopstvenoj" žrtvi odražava se samo individualizam i njegov doseg, drugim riječima horizont kapitalizma i ništa drugo. Da, kapitalizam je taj nedostižni san palanke, (u Konstantinovićevu vrijeme) "socijalističke" palanke. U "socijalizmu" kapitalizam živi kao duh i kao ono nedostižno i neostvarivo: potrošački mentalitet, odlasci na jevtinu pijacu bofi-robe Ponte Rosso u Trst⁵⁶, kupovina u komisionoj radnji, razna uvezena roba; šušlavci, najlonske košulje, najlon-čarape, neskafe, tergal suknje, lutke za bračni krevet, i konačno domaći fičo, kapitalističko obećanje socijalizma samog za svaku porodicu i pojedinca. Konzumistički ideali su anticipativno preplavili socijalizam koji je time već unaprijed u svojoj biti bio poražen uprkos samoupravljanju⁵⁷ ili zahvaljujući slabosti, nedosljednosti i nepromišljenosti ovog posljednjeg. Danas, poslije propasti socijalističke Jugoslavije, vidimo da je taj kapitalistički san paradoksalno još uvijek ili tek sada na (sad već zastarjelom) dnevnom redu palančaninovog životnog projekta, samo što je on danas nesumnjivo potvrđeni historijski anakronizam bez izgleda, dok se u ono doba mogao još uvijek nekome, nostalgičarima palanke, činiti izglednim. Takve je sistem nazivao "reakcijom". "Bolji" se život danas ni odatle, iz "povratka" kapitalizmu, ne najavljuje. Konstantinović to nije morao doslovce da kaže, ali se to čita iz njegovog djela. Specifična čudnovato rogobatna elegancija i aristokratizam, te izvjesna "politička suzdržanost" njegovog pisma sprečavali su ga da piše nisko, prostački i dnevno-politički, ali njega je moguće i potrebno čitati između redova, kao što je i on između redova umio da čita novine i stvarnost, i kao što je na koncu i *pisao između redova*, svojih vlastitih. U svakoj rečenici višeslojna značenja, u istom tekstu razna moguća čitanja, kao u sanskrtskoj klasičnoj poeziji *kāvya*. Polisemija bez kraja i konca. Kod Konstantinovića bez sumnje nalazimo odbacivanje opozicije subjekt-objekt i napor njenog nadilaženja. Takva je konceptualna opozicija i dihotomija tipična za *građansko* mišljenje koje socijalizam želi - ali teško uspijeva - da nadvlada. I, ako nam ova ideja izgleda danas razumljiva iz iskustva feminističkih teorija, post-strukturalizma, Foucaulta ili post-marksističke misli, ili pak s druge strane iz ne-evropskih filozofija (kao što su veliki stari azijski filozofski sistemi), ona se pojavljuje već kod

⁵³ Fp 150-151.

⁵⁴ Fp 320.

⁵⁵ Klaus Theweleit, *Buch der Könige. Orpheus und Eurydike*, Stroemfeld/Roter Stern, Basel 1988.

⁵⁶ Konstantinović, *Dekartova smrt*, Agencija "Mir", Novi Sad 1996.

⁵⁷ Prema Darku Suvinu, do 1975. godine: *Samo jednom se ljubi. Radiografija SFR Jugoslavije, 1945-1972*, Stiftung Rosa Luxemburg, Beograd 2014.

Marxa (pa najavljuje i kod Hegela) kao pitanje dijalektike, a kod Konstantinovića predstavlja nepriznato (nepriznato, jer njemu nepotrebno za dokazivanje bilo čega) nasljeđe marksizma.

R. Konstantinović se nije nikad pravdao ni dokazivao citiranjem zadatih tekstova ili imena: on nije nikad trgovao ideologijama. Pošto se toga gnušao, nije mogao navoditi ono što svi svakodnevno citiraju da bi kotirali i kako bi se dodvorili bilo državotvornoj ideologiji, bilo nekoj drugoj, bilo kojoj, političkoj ili ideološkoj sekti. Otud njegov rad potiče uvijek iz samog teksta koji tumači, bez pozivanja na bilo kakve druge “autoritete”. Radi se kod njega o odabranom etičkom postupku i stavu. Izbor takvog etičkog stava uveliko je pridonio i intelektualnoj izoliranosti Radomira Konstantinovića, koja nije samo njegova zla sudbina kao neshvaćenog autora, već i svjestan izbor nekoga ko se ne utapa u masi. On je uostalom bio duboko svjestan svog elitizma. Radi se dakako o kritičkom i konstruktivnom, progresivnom elitizmu, takvom koji ne prezire političku ni socijalnu zbilju (kojoj se posvetio s jednim “udaljenim” pogledom), ali ne može da se spusti na razinu njenog korskog olajavanja. Tako na primjer nije čudno što on ne spominje direktno otrcani lajtmotiv klasnog pitanja. Premda realan problem kako u kapitalizmu tako i u socijalizmu (a Konstantinovića je zanimala njihova zajednička podloga, zapadni modernitet), klasno je pitanje bilo kao pojam suviše zloupotrebavano u najnižoj dnevnoj politici da bi ga on mogao direktno potezati: gadilo bi mu se da koristi termine kojima razni aparatčici, kome-sari, ideolozi, nacionalisti i *tutti quanti* kite svoje proklamacije i grade svoje karijere. To bi bio mrtav jezik u službi prisvajanja kapitala, bilo materijalnog, bilo simboličkog. Klasno, socijalno i političko pitanje jest međutim prisutno između redova za onoga ko hoće to da vidi, ali u zaobilaznoj kompleksnoj misli o palanci, njenom otuđenju, njenoj bijedi a ambivalenciji, u promišljanju poraza suprotstavljanja subjekta i objekta (u temi mrtve drage), u misli o kritici neostvarenog socijalističkog subjekta i nemogućnosti da se on u uvjetima palanke ostvari itd. Rade Konstantinović nije morao ni da identifikira taj subjekt kao socijalistički, npr. kao radnika, radničku klasu, radni narod, i nije to direktno ni činio. Tu i slične identifikacije i dopune kroz recepciju, prepuštao je čitateljici i čitaocu, koji također moraju uložiti napor. On ne propovijeda gotove istine, već čitaocima navodi na doručivanje i tegobno razumijevanje njegovih ideja: nema *lakog* mišljenja. Konstantinović je radije istraživao opći *princip i mehanizam funkcioniranja* palanačkog društva, i nije nikad morao precizirati da li se radi o socijalizmu i kapitalizmu jer je to s njegovog stanovišta bilo sporedno: radi se o promašajima moderniteta. To su mu mnogi i zamjerali, a drugi ga zbog tolike “apstrakcije” nisu baš ni razumjeli⁵⁸. Njemu to nije bilo važno, ali se ne može reći da mu je bilo svejedno što je ostao neshvaćen. A ni nama nije svejedno što na kraju nije bilo škole Radeta Konstantinovića. Ne može se reći da je Konstantinović bio marksist, ali se ne može reći ni da je bio antimarksist. On je *pomaknuo* misaonu scenu sa te lažne dileme na jednu iskušenu i potencijalno fenomenološko-psihoanalitičku platformu koju je sam izmislio. No može se reći da je politički bio lijeve i progresivne orijentacije, da je bio angažirani intelektualac, kao što se može reći, a valja i podsjetiti, da je izvjesna marksistička terminologija niskog i nepreciznog intenziteta tada bila opća baza vladajuće epistemološke konfiguracije unutar koje smo se svi kretali, svi je razumijevajući: jednostavan sociološki vokabular bio je u to vrijeme osnova sporazumijevanja i neka norma, bez obzira da li je neko htio ili ne (a Konstantinović nije htio) da ga i eksplicitno koristi. Recimo da je takav vokabular bio naš zajednički ambijent, bez obzira šta mi mislili o njemu. Nevolja slabe recepcije Konstantinovićeve misli jeste i erozija kritike i kritičkog mišljenja, danas još znatno uznapredovala (mada u prilično izmijenjenom kontekstu).

Iz feminističke prakse, teorije a sada već i historije znamo da su u doba socijalizma bili mnogo bolje shvaćeni argumenti onih feministkinja koje su ženske revandikacije argumentirale iz okrilja

⁵⁸ Ivan Milenković, “Paradoks stvarnosti i zlo banalnosti”, *op. cit.* <http://www.sveske.ba/bs/content/paradoks-stvarnosti-i-zlo-banalnosti>; “Duh palanke i fašizacija društva”, *Republika* br. 540-541, <http://www.republika.co.rs/540-541/32.html>

ekonomicističkog marksizma, nego one koje su to radile iz okvira šire ili drukčije shvaćenih propozicija (feministička teorija, postmodernizam, psihologija, lingvistika, semiotika, historija, antropologija, filozofija itd.): ovima se prigovaralo da uvode iz inostranstva “nama strane teorije”. Tako se s ovim nije javno ulazilo u raspravu (jer niko nije čitao njihove radove ili ih razumijevao) nego su se odbacivale bilo vrlo grubo (riječ je o ženama, pa je to utoliko “lakše”, bilo ignoriranjem. A slično je bilo s djelom Radomira Konstantinovića, misaono nedostižnom dežurnim piskaralima.

Konačno, njegovo bi se djelo moglo razumjeti i kao uvod u stvaranje nove konceptualne konfiguracije, kategorijalnog aparata, nove i potpuno nezavisne epistemologije koja bi sagledavala zajednički fond i porijeklo ili *rodnu* prirodu “realnog” socijalizma, makar i jugoslavenskog i “realnog kapitalizma” koji obično nema navodnike mada nije sasvim jasno zašto ih je pošteđen (socijalizma i kapitalizma kao društvenih poredaka ali i kao ideologija). U tom smislu, što obično prizemnije razumijemo kao njegovo dijagnosticiranje mogućeg nacizma u nacionalnim i nacionalističkim kulturama, Konstantinović jeste rana lasta, budući da će se to pitanje epohalno pojaviti, a i pojaviti kao epohalno pitanje, uglavnom tek od kraja Hladnog rata naovamo, tj. od simboličke godine “1989”, kada ujedno i odjednom globalizacija (već duže u toku) postaje vidljiva i golim okom, kada kraj podjele Evrope proizvodi nove i nečuvane konfiguracije još uvijek eksperimentalne i kada nastupaju za naše krajeve balkansko-jugoslavenski ratovi i brutalno cijepanje. Tada poslije 1989, što znači još i danas, pitanja izgrađivanja novog konceptualnog aparata i novih epistemoloških smjernica u stvaranju i širenju znanja jesu najaktuelnija, a prebijaju se preko nekoliko historijskih pragova koji se kod Konstantinovića teleskopiraju jedan u drugog počevši s velikom upitnošću zapadnog moderniteta⁵⁹, prag koji je kod njega, kao i onaj nacionalistički, najviše potezan. Ta pitanja stvaranja novog pristupa i koncepata treba da posluže u ovom novom, još ne sedimentiranom globaliziranom svijetu: ona treba da omoguće, nakon preloma moderne, razumijevanje i prevazilaženje paradigmi kolonijalnog i imperijalnog svijeta (poslije dekolonizacija šezdesetih godina prošlog vijeka i sljedstvenim imperijalnim navalama), poslijeratne (Drugi svjetski rat) konfiguracije svijeta sa dva bloka, te “post”-blokove i nacionalno/ post-nacionalne logike, kao i otvaranje nove, elektronske, internetske dimenzije i one socijalnih medija - kako u funcioniranju svijeta, tako i u funkciji i funcioniranju znanja, budući da su znanja uvijek u službi neke ideje i da postoji politika znanja, a nikako neutralno znanje ili čista nauka. Recimo da je Konstantinović za nas otvorio ta pitanja i prije nego što ih je intelektualna javnost postala svjesna. Stoga je njegova misao najaktuelnija.

“Ova životinja, koja je pošla na sastanak sa sobom ali sebe nije našla, zato je uvek ukrašena crnim uvenulim karanfilom ojađenog ljubavnika i tuđe žrtve. Taj sasušeni karanfil je poslednji cvet ‘prirode’, simbol njene nemogućnosti koja se proglašava za njenu smrt. Mi i ne živimo, mi smo mrtvi. Sa nama, umrle su sve naše iluzije. Motiv deziluzionizma, kao bitni motiv čiftinskog duha, neizbežno se ponovo javlja. To je motiv velikog, i konačnog, *razočaranja u svet*, motiv ‘izigrane nade’, koja pojačava van-egzistencijalnu ‘sigurnost’ žrtve lišene svake odgovornosti.”⁶⁰ Tako se ljubav paradoksalno i dvosmisleno suprotstavlja socijalnom kontekstu: **“Otuda se nagon ka socijalnom protivrečno javlja nagonom ka biološki protiv-socijalnom: ne postoji građanin ljubavnik, već ili građanin ili ljubavnik. Ljubav je zavera protiv socijalnog sveta, kao kod Rakića; ona je jemstvo oslobođenja od njega, onako kako je pripadnost tom svetu jedinstveni način smrti ljubavi.”**⁶¹ Otud **“Ova besmislica: da se iskrenošću (koja je iskrenost**

⁵⁹ Kao ni mnogi drugi domaći intelektualci, Konstantinović se ne zanima za vanevropski svijet, što nažalost znatno oslabljuje njegove moguće argumente, ali ne i logiku kojom prozire ustrojstvo svijeta.

⁶⁰ Fp 150-151.

⁶¹ Fp 298.

postojećeg) može reći *nepostojeći* subjekt govora, počiva na uverenju netvoračke pojedinačnosti da subjekt nije stvaranje subjekta, već da je on *dat pre svoga znanja o samom sebi*, i da se on samo od sebe skriva.”⁶² Subjekt zadat *prije* vlastitog djelovanja, svijesti i stvaranja sebe sama jeste naravno tačan opis depolitizacije, desubjektivacije u najgorem obliku, obliku koji je moguć izvor svakog nasilja i konfuzije. Takvo stanje nastalo je kod nas prilikom posljednjeg rata komadanja zajedničke Jugoslavije. Konstantinović je to teorijski “anticipirao” i predvidio još šezdesetih godina, naprosto zato što je nedvojbene elemente i klice toga uočio u književnosti, u tekućim događajima i u savremenom društvu. Historijski, on je korijen toga istraživao uzvodno u predratnoj srpskoj nacionalističkoj literaturi, najčešće poeziji, čije je niti i ulog sve do u sadašnje vrijeme pratio.

Kao što vidimo, u Konstantinovića je promašeni i vječno razočarani palanački ljubavnik prije svega neodgovoran. To je onaj koji “voli” samo mrtvu dragu e kako bi sebe gradio i vidio u centru svijeta kao “žrtvu” njegove izopačenosti. On sa sebe skida svaku odgovornost (pa tako svoju dragu ubija ili “ubija”), ravnodušan je prema drugima, i “ne razumije” šta mu se događa, ne razumije svijet. Tako **“duh razočaranosti kruži nad palankom”**⁶³, i dalje: **“Ova ravnodušnost okreće se, zaista, protiv egzistencije tim više što se egzistencija oseća kao napor, kao svojevrsan rad ka svome ispunjenju, kao obećana egzistencija koja treba da postane stvarna [...]”**⁶⁴ Konstantinović kritizira nespremnost tog kvazi-subjekta da se suoči sa stvarnošću pa i s materijalnošću, da preuzme odgovornost, i time pokazuje da ih on, Konstantinović, ne prezire. Ali ovdje i na drugim mjestima, jedna stvar je očigledna: Konstantinović analizira samo muški subjekt, kvazi-subjekt, mušku palanačku svijest, muško nasilje prema drugome, prema onima koji/koje su konstruirani kao njegovi objekti, istražuje muško lažno herojstvo i automitifikaciju kao žrtve (uvijek smo “mi” tuđe žrtve, nikad oni naša...), bijedu u suštini muške arogantne uobraženosti a sitničarske (“čiftinske”, računđzijske) opsesije samim sobom i “pravdi” prema sebi (kao nepravedno uskraćenome) bez obzira na sve nepravde i posesivno, gadno, beskrupulozno i nemilosrdno ponašanje prema drugima. Na neki način, Konstantinovićev antijunak (palanačka svijest, palančanin) prirodno ostaje muškarac od početka do kraja, a da to nije potrebno ni naglasiti. I taj, takav antijunak, bespoštedno kritiziran od Konstantinovića u svim detaljima, ipak jeste i ostaje perspektiva iz koje autor baca pogled na cijelu scenu palanke. A palanka jeste scena, polujavna, kafane, prostora izrugivanja, ogovaranja, glasina, rekla-kazala, besplatnih optužbi, scena njegove neodgovornosti izgrađena u sistem. Ne treba se čuditi što je Konstantinovićev antijunak po njegovim vlastitim opisima muški a da se to ne navodi izričito (ali se jasno vidi), i što je ujedno načelno aseksualiziran (iako prokazan u svojoj seksualno-posjedničkoj nemoći); ovo posljednje, kako bi dobio retoričku snagu univerzalizacije, a univerzalizirati taj duh palanke sa svim njegovim karakteristikama (pa i bijednom muškošću) Konstantinoviću je potrebno kako bi ga mogao *najradikalnije* kritizirati. Potpuno je prirodno za jednog autora pa čak i autoricu (ovdje možda manje zbog vanjskih, historijskih kulturalnih okolnosti), bilo kojeg i bilo koju, da univerzalizira vlastiti spol. Svako to radi, i ja pišem kroz prizmu žene i priznajem to. Za jednu generaciju mlađu od Konstantinovića i drugdje, a kod nas tek od kraja sedamdesetih i tek kroz feminističku kritiku i teoriju (koju Konstantinović nije pratio), uobičajilo se u društvenim znanostima da se prvo iskaže i deklinira *mjesto s kojeg se govori* (u klasnom, nacionalnom, spolnom, rasnom, kulturnom itd. smislu), kako se ne bi jedna nesvjesna univerzalizacija upisala preko druge, one koju se kritizira. No u Konstantinovićevo vrijeme (a ni on sam) to se još nije radilo. To mu dakle ne moramo zamjeriti: važno je da naučimo čitati ga kao autora koji piše nama u prilog i kojeg možemo tako razumjeti, da ne odbacimo *a limine* njegov kritički rad

⁶² Fp 299.

⁶³ Fp 152.

⁶⁴ Fp 153.

koji nam je konceptualno nezamjenjiv. Kao što smo naučile da priznamo mjesto s kojeg govorimo, tako smo naučile i da ga prepoznamo, a i da čitamo u perspektivi i između redova. Konstantinović je jedan takav autor kojeg čitamo u perspektivi na najveću korist feminističke teorije i kritike. Do sada nas on kroz takvo iskošeno čitanje nikad nije izdao. Konačno, Konstantinovićevo praktično i stalno ponavljano identificiranje nacionalističkog, patrijarhalnog i sistemski “muškog” omogućuje nam da ga razumijemo u registru koji je on i tražio, daleko od vladajućeg hegemonijskog posesivnog ideološkog žargona, dakle za promjenu po “ženskom pitanju” prije nego po “klasnom”.

U nastavku prethodnog, on još piše: **“Istorija o zluradosti (‘pakosti’) kao zle kobi nevine ljubavi, česti je motiv duha palanke. Svet je onaj koji sprečava ostvarenje ljubavi. [...] Banalan po sebi, duh palanke ne priznaje sopstvenu banalnost [...]”**⁶⁵ U nastavku, autor analizira motiv mrtve drage u pjesmi Sime Pandurovića *Mi, po milosti božjoj, deca ovog stoleća*: **“[...] banalnost ostaje ono što je i bila: izraz čvrsto postavljenog reda i poretka sveta, izraz ‘javnosti’ života i njegove racionalizovanosti jače od svake misterije, pa i misterije seksa. ‘Draga’ ne može da bude, u ovom banalnom jer normiranom, naivno-realističkom duhu, ništa drugo nego Mrtva draga. [...] aseksualnost banalnosti tako se udružuje sa naivno-realističkim empirizmom, a u dubokom protivljenju svakoj ljubavi kao iracionalno-preobražavalačkoj, kao ‘fikciji’ ništa manjoj od fikcije mistike ili metafizičke misli. [...] Sukob sa seksom⁶⁶, sukob je seksa sa ovom ‘trezvenošću’ koja je delo: 1) ranog individualizma, i 2) ovog duha palanke kao duha *agonijskog plemena*.”**⁶⁷ Naime, u “racionalizmu” takvog duha palanke, pojedinačna je svijest uplašena sama od sebe, a vidi svoju zaštitu i sigurnost u plemenskom jedinstvu, u “uvijek istom” (koje ne postoji osim u svijesti duha palanke⁶⁸), za kojim stalno teži jer joj ono neprestano “izmiče”.

Pleme, međutim, nema erotske sposobnosti. Nema je narod, niti ijedan okoštali “identitet” zato što je podijelio svijet na skamenjenu dihotomiju koju bi on jedino nasiljem a ne odnosom, razmjernom i suživotom “umio” da ispegla: **“Nemoguće je oživljavanje erotske sposobnosti plemena; da bi se ponovila ta sposobnost, nužno je ponoviti jedinstvo sveta i Ja, plemensko jedinstvo svesti: nužno je vratiti se njemu, u samom sebi, što znači vratiti se nasiljem pojedinačnosti nad samom sobom, poništenjem čitave mentalne istorije koja je ugrađena u tu pojedinačnost, a na putu ka plemenu kao na putu prema ‘narodu’ koji se, uhvaćen u kolo svog jedinstva, sa zavišću ovoga sumornog duha individualizma vidi njegovim okom kao samo oličenje izgubljenog raja. Svaki pokušaj vraćanja ovom nepovratnom ‘narodu’ kao ovom *razigranom kolu jedinstva*, uvek je, i svuda, u znaku nasilja, pa i na ravni erotskoj gde se ovo nasilje nad pojedinačnom svešću u njoj samoj izražava kao nemogućnost te svesti da ovako, *na silu*, ‘proizvede’ sebe u svest ‘naroda’, da uđe ponovo u njegovo jedinstvo kao jedinstvo Ja-Svet (koje je), inače, bez svesti o njemu; svest o njemu pripada samo ovom duhu nejedinstva. Samo nejedinstvo vidi ovo apsolutno jedinstvo, u težnji za njim kao za neposedovanim, onako kao što *jedino bez-boštvo zna za boga*): dosledan povratak duha ‘naroda’ (dakle onaj koji nije samo stvar površinske stilizacije, kulturne ili političke konjunktura) zbog toga je, neizbežno, izražen pojavom pornografije: kao što je prirodno jedinstvo duha plemena neprirodno za duh palanke, tako je i njegov prirodni erotizam neprirodan za ovaj duh, pa time [...] neizbežno i pornografski. Ako nema pornografije izvan neprirodnog stava prema prirodnom, kao izvan slobodnog prihvatanja (i optica) prirodnoga u svesti, zbog čega se svest odnosi prema prirodnom kao prema zabranjenom (i, tako, kao za**

⁶⁵ Fp 320.

⁶⁶ a ja bih rekla i, sukob duha palanke sa “ženom”.

⁶⁷ Fp 322-323.

⁶⁸ Fp 330.

samu sebe zabranjena svest [...]), i zbog čega poziv na prirodno-zabranjeno (kao ovo neprirodno-prirodno) jeste uvek poziv na nasilje (koje je pokušaj prihvatanja zabranjenoga [...]), onda je *pornografija duha palanke* izraz njegovog nasilničkog pokušaja da izgubljeno-prirodno, kao ne-prirodno, putem nasilja učini prirodnim. *Narod*, kome se ovde teži kao simbolu ovoga jedinstva, jeste jemstvo ovog nasilja, pa i ove pornografije. Nema težnje ka pokretu, kojim bi se obnovio *Narod* (plemenski duh neplemenske, posle-plemenske svesti), koja nije težnja ka nasilju i, samim tim, ka pornografiji. *Narod* je jemstvo ove pornografije, a njegova budućnost je da on, neminovno, postane jedan *pornografski Narod*: neponovljiv u onome što je za njega prirodno, on tom neponovljivošću postaje neprirodan, jedna izuzetnost za duh palanke, a ne pravilo, duh zabranjenog (jer uskraćenog), a ne slobodan duh u samom sebi. Ako pojedinačna svest, i svest individualizma proizašla iz nje, nije od aseksualne banalnosti (odabranom protiv uopštavajuće erotike) prešla put do ove pornografije, to je zato što nije pokušala *da obnovi Narod*, ostajući u pesimizmu kao u svesti o svojoj nemoći oličenoj u simbolu *Mrtve drage*. Ona je težila *Mrtvoj dragoj* kao alibiju za svoju sopstvenu nemoć, ali i u svojoj težnji za sobom samom, težeći samoj smrti bez čijeg posredstva nema pojedinačnosti. Pokušaj uskrsnuća *Mrtve drage*, međutim, neizbežno je i pokušaj prihvatanja neprirodnog kao prirodnog, pa između ostalog i pokušaj ovog vraćanja *Narodu*, nasiljem koje jemči pornografiju. Ovaj pokušaj je nužan.”⁶⁹ Konstantinović zatim još konstatira: “*gde je duh palanke, tu je i bestelesnost ili telo pornografije*”⁷⁰.

Konstantinovićeva vrludava i teško uhvatljiva misao zapanjuje svojom neočekivanom radikalnošću iz kosog ugla, koja “kao da neće”. I dalje je riječ o nasilnom subjektu (plemenu, narodu), takvome koji ne obuzdava svoje brutalne porive (mada bi se u širem smislu moglo reći da nema subjektiviteta koji ne podrazumijeva nasilje). Pornografija jeste određen – neprirodan - odnos prema prirodi, gdje je priroda zabranjena zabranom koja poziva na nasilje. Pornografija je rezultat takvog nasilja, čije je jamstvo “narod” (ili bilo koji drugi “subjekt”) koji uzalud traži tragični apsolutni identitet sa samim sobom. No treba shvatiti da u identitetu bez ostatka nema života, jer je život samo u otklonu, višku ili manjku. Jedinstvo bez ostatka sa samim sobom koje traži takav narod jeste krajnje nasilje (teror) bez medijacije i prevoda, a primjer mu je nacionalističko nasilje, realno ili opjevano u poeziji. Ono je i paradoksalno, zato što se uprkos proklamiranom traženju apsolutnog i nedostižnog jedinstva takav narod još uvijek hvata za i oslanja na podjelu Ja-svijet o kojoj govori Konstantinović, dakle na jedno pretpostavljeno i iskonsko, nepomirljivo nejedinstvo neprijateljskih elemenata. Jedinstvo koje se dakle priziva, priziva se neiskreno, prijeverno i u krajnjem neznanju i intelektualnoj bijedi. Samo iz njega, veli autor, vidi se – ili se zamišlja - tobožnje apsolutno jedinstvo naroda i svijeta, koje ostaje zauvijek nedostižno zato što su mu jalove premise (o identitetu sa sobom samim) a nepriznat realni svijet. Tako zamišljeno apsolutno jedinstvo svijeta u glavi palančanina Radomir Konstantinović prokazuje i osuđuje kao lažni univerzalizam. Ovaj je lažan zato što ne priznaje svoje partikularno porijeklo, tj. ne priznaje pojedinačni interes kojim se rukovodi i pod koji supsumira “svijet” i druge, podredivši ih sebi kao jedinom uzorku. U tom smislu, nasilje kojim nadobudni kvazi-subjekt (“Ja”, nacija, narod itd.) barata i bahato prijeti svuda oko sebe jest samo pokušaj normaliziranja hegemonije i prava jačega, ili pokušaj da se oni nametnu. Univerzalizam što ga Konstantinović kritizira (pritom ne poštedivši ni odgovarajući korelativni partikularizam, do individualizma), jeste onaj vertikalni univerzalizam koji potvrđuje dominaciju, a može se produžiti – potvrđuje i eksploataciju⁷¹.

⁶⁹ Fp 332-333.

⁷⁰ Fp 340.

⁷¹ Etienne Balibar, “Les universels”, in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997. Ernesto Laclau, “Universalism, Particularism and the Question of Identity” in *Emancipation(s)*, Verso, London 1996.

Govoreći o palanci koja može da zadesi bilo koji narod, Radomir Konstantinović konstatira da je upravo njena duboko usađena patrijarhalnost ta koja je definira i politički: **“Politika ovog sveta je politika prevare jer je sama (ta politika) zasnovana na pokušaju prevare egzistencije (senzacionalističke jer netragične, događajne jer nedoživljajne, najzad pojedinačne jer nesubjektivne) kao na pokušaju prevare njenom degradacijom od istorije traženja smisla na istoriju događaja unapred datog smisla, i to smisla dostižno-stvarnog sveta lišenog svakog utopizma. Načelo lukavstva je vrhovno ‘radno’ načelo ove politike koja je bez-politična jer bez cilja, sama sebi cilj, jedna igra kojom vlada duh nad-igravanja i iz-igravanja. Ne biti prevaren je ovde i dalje osnovni imperativ koji, u praksi, znači prevariti jer praksu svest ovog imperativa neprestano oseća kao moguću prevaru.”**⁷² Patrijarhat je u cijelom ovom odlomku identificiran (mada ne i imenovan, što drugdje u tekstu jeste) a njegova je ideologija, patrijarhalizam⁷³, prokazana, pogotovo kada autor kaže za “egzistenciju”, koju palanačka svijest u perspektivi akumulacije i uzurpiranja, prisvaja na prevaru, da je “senzacionalistička jer netragična, događajna jer nedoživljajna, pojedinačna jer nesubjektivna”! Patrijarhalnom duhu palanke se i prigovara da je nesposoban za doživljaj i za neposredan *uzajamni* odnos prema drugome (on je sposoban samo za grubu komandu bez opravdanja), da je dakle apolitičan pa je prema tome “događajan”; zamjera mu se da je senzacionalistički jer je nesposoban za dubinu tragike, i konačno mu se zamjera da je samo “pojedinačan” i zainteresiran sam za sebe, ali da (upravo u tome) nije subjekt u političkom smislu jer nije u stanju da se uzdigne na razinu su-odnosa, relacije i razmjene. On dakle sam sebe osuđuje na prevaru: vara drugoga (drugu), vara samu egzistenciju, i pritom zavarava i sebe, kao što pretpostavlja i da svi drugi njega varaju. Takav kvazi-subjekt je nasilan zato što je duboko nesiguran u svoj status, a nesiguran je zato što nije ponudio ni prihvatio uzamnost sa drugima. On je grub naročito u ljubavi (muškarac u odnosu na ženu – ali i druge sheme odnosa) kao što smo vidjeli kod Konstantinovića, ali i u politici: to je isto. Ko je nesposoban za ljubav, nesposoban je i za konstruktivnu politiku uzajamnosti, mnogostrukosti i raznovrsnosti. Opisan je patrijarhalac. Duh palanke oličuje glad za moć. **Taj duh “ne rađa pleme, ali rađa žudnju za njim, žudnju koja može da bude pesma ali koja može da bude i sev noža”,** kaže autor⁷⁴. Opisani duh palanke je muški i po tome što je uvjeren **“da je stvarno, kao stvarno-postojeće, samo ono što je apsolutno-kontinuirano (ideja diskontinuirane stvarnosti tuđa mu je kao samo jemstvo otuđenja od plemenskog jedinstva koje sebe neprestano ‘ima’, i tako jeste to što jeste)”**⁷⁵. Diskontinuiranost koju ne vidi duh palanke nije samo diskontinuiranost plemena, već i diskontinuitet pripisan ženama iz perspektive muške loze, gdje se žene vide kao prekidi u ovoj. Obrnuti perspektivu duhu palanke ne bi lako palo na pamet, a nije palo na pamet ni Konstantinoviću. Kontinuitet muške loze održava se simbolički (prez)imenom oca. Njegov je paradoks da u svakoj generaciji mora biti zakrpljen intervencijom žene. Moglo bi se međutim historijski vidjeti materijalni realni kontinuitet ženske loze (s majke na kćerku) kao onaj koji je u svakoj generaciji prekinut umetanjem imena oca i *simboličkim prevrednovanjem* zaloga jednih i drugih. Konstantinović postavlja znakove na putu za ovakvu interpretaciju, koju sam ne razvija do njenih potencijala, ali koju omogućuje. Zato smo mu zahvalne.

Duh palanke suprotstavlja filozofiju ljubavi: filozofiji kao usamljenosti suprotstavlja ljubav kao ljubav za plemenom i zajednicom. Taj duh niti je u stanju da slobodno filozofski misli, niti da slobodno ljubi: **“Ako je filozofski stav (kao stav izvan-ljubavni) stav usamljenosti, on je neizbežno**

⁷² Fp 188.

⁷³ Razlikovati ovo dvoje: patrijarhat je društveni poredak u kojemu, uprkos njegovim transformacijama, još uvijek živimo. Patrijarhalizam je odgovarajuća ideologija.

⁷⁴ Fp 195.

⁷⁵ Fp 200.

posvećivanje u smrt: preživljava samo pleme, zajednica.”⁷⁶ Konstantinović taj stav naziva “Ćiril filozof”. “Ćiril filozof je metafora rodovsko-neimarske ljubavi opredmećenja, i za opredmećenje, metafora o filozofskom stavu kao bespredmetnom stavu koji obespredmećuje i zato ubija.”⁷⁷ Filozof ugrožava pleme zato što je u stanju da se osami i izdvoji iz zajednice, te ga ono osuđuje na smrt: “Života ima, može i sme da bude samo u rodu koji opredmećuje i ograničava opredmećenjem; sve izvan roda je ne-život ili sama smrt, sinonim ‘tuđinstva’ kao ništavila [...]”⁷⁸ I dalje, “bespredmetna (mislena) ljubav Ćirila filozofa jeste usamljenička ljubav ili ljubav usamljenosti koja je, ovako, svetska jer je ‘nekonkretna’, s onu stranu predmeta i zatvaranja njime.”⁷⁹

Dalje Konstantinović pokazuje, na primjerima pjesništva, opasnosti nacionalističkog romantizma, i povezuje ga čvrsto s patrijarhatom. Nacionalizam i patrijarhat, u historijskim uvjetima maskilističke hegemonije (i viška testosterona) koje poznajemo, idu zajedno, uzajamno se podržavaju i dopunjuju: oni su vezani u sistem-poredak koji jednako raspoređuje klasne, dobne kao i spolne (ili rasne) odlike unutar zajedničke hijerarhije. Otud je filozofija opasna i mišljenje prijetnja. Oni takav poredak i uspostavljenu hegemoniju (no R. K. ne govori u terminima hegemonije) mogu dovesti u pitanje. Pritom duh palanke barata sa izvjesnom “nadri-racionalnošću”⁸⁰ kako bi plasirao svoju normativnu “misao” i razvija nekrofiliju kao “alternativu”⁸¹. Time se nužno, preko diskursa o “zdravlju” plemena, roda ili rase, dolazi do uzdizanja rase, specifičnosti vlastite kulture, nacije itd.⁸² **“Zato kod Pandurovića, kroz koga individualizam traži sebe tražeći pojedinačnu smrt (a produžavajući, ovako, i racionalizam plemensko-patrijarhalne civilizacije u agoniji), nema ni stvarnog opštenja sa ‘mrtvom dragom’ (Bodlerovo uzvišeno-neposredno ‘ti’ iz *Une charogne* nužno se preobražava u bez-odnosno ‘ona’ pesme *Mrtvi plamenovi*), ali nema ni pokreta.”⁸³** Ovdje vidimo kako je Rade Konstantinović na fantastično jasan način potpuno identificirao problem kao što su ga kasnije identificirale feministička i postkolonijalna teorija i razne novije škole mišljenja. Stavljajući se konačno strategijsko-teorijski, dakle kritički, u kožu duha palanke, on dalje piše, ironično: **“Moja pojava je zbog toga dijabolična; kolevka mi je u grobu roda. [...] Ja se rađam, kao čovek, onako kako se čovek uopšte rađa: u smrti boga. Ja sam dijaboličan, ja koji sam ljudsko slobodno Ja samo ako nema boga, i koji sam protiv-božanski, i zato osuđen da budem svoje sopstveno božanstvo, jedan božanski nepregled koji me, međutim, ispunjava očajanjem i užasom, pa verujem da je moje ustajanje iz smrti boga (ovde božanskog roda) moj *pad*, jer kao pad iz reda u nered, iz apsolutne predodređenosti u apsolutnu neodređenost. Tamo gde je bio sklad [...], gde je bila usaglašenost u bratstvu, sada je haos nepomirljivih, podzemno mračnih i pretećih sila”⁸⁴.** Te mračne i preteće sile jesu naravno i ženske sile, kao i sve neopredijeljene sile koje se ne daju uhvatiti u kolo roda, plemena, nacije, religije, vlasti.

Zanimljiva je i pogođena identifikacija patrijarhalnog duha sa uprošćenom binarnom shemom koju nalazimo u palanci (dobro-zlo, muško-žensko itd.), a koju on genealoški povezuje i sa bogumilstvom. On time pokazuje duboko razumijevanje funkcioniranja patrijarhata, čak i kad ovoga prenosi deklamatorski i isprazan izraz pjesnikinje (Desanka Maksimović 1936): **“Najveća složenost,**

⁷⁶ Fp 205.

⁷⁷ Fp 206.

⁷⁸ Fp 206.

⁷⁹ Fp 208.

⁸⁰ Fp 220.

⁸¹ Fp 229.

⁸² Fp. 230.

⁸³ Fp 231.

⁸⁴ Fp 237.

na koju je patrijarhalni njen duh pristajao, sasvim po meri duha palanke i njegovog primitivnog dualizma (dobro-zlo, lepo-ružno), to je složenost bogumilskog, krajnje uprošćavajućeg dualizma koji otkriva u čoveku sukob dobra i zla, boga tame i boga svetlosti, ali sukob koji ne ide u osećanje krivice, putem stradalništva, već upravo u olako razvejavanje krivice površno-pevajućim, recitatorskim stihom”⁸⁵.

S onu stranu samosažaljivih žalopojki, moguće nasilje na koje je navedena palanačka svijest bilo gdje (nijedna zemlja od njega nije zaštićena) stoji u proporcionalnom odnosu sa (nepostojećim) osjećanjem realnosti i sa realnom mogućnošću – ili ne - djelovanja na okolni svijet: jezik nasilja nastupa tada kada se “unutrašnji jezik” više ne dâ prevesti, tj. kada je nastupio nepremostiv rascjep između vlastitog *image*-a i predložene zvanične “retuširane” slike o sebi i “poželjnog” modela koji su ponuđeni: “[...] snaga nasilja raste sa nemoći artikulacije [...], otkriva *nužnost nacizma u duhu palanke*, makar i kao njegovu krajnju, protivrečnu nužnost kojom se dodiruje sama nemogućnost ovog duha [palanke] najizrazitije, najtragičnije (i najkrvavije). Nema službe “samo-svojnosti” rodno-plemenskog koja je pomirljiva sa ma kakvom ličnošću i, tako, sa ma kakvom svešću, pa saobrazno tome nema ovakve službe koja *potencijalno* ne sadrži i mogućnost ne samo nacionalizma već i nacizma. Srpski nacizam je moguć kao i svaki drugi nacizam. On nije delo “tuđinstva” ili, kako se to uobičajeno kaže, “odrođavanja”: ako on zaista jeste odrođavanje, on je to kao *odrođavanje (otuđenje) obogovljenog roda*, ova (u praksi) nevernost rodu putem apsolutne vernosti njemu, ove vernosti koja rodni vilajet pretvara u iracionalno-večni tamni vilajet, u njegovu neiskazljivo-neprihvatljivu Noć nepomirljivu sa Danom vilajeta, odnosno sa živom njegovom stvarnošću. Ideja o tome da je nacizam tuđ duhu palanke, jeste ideja kojom jasno progovara upravo sam taj duh kao nepomirljiv sa egzistencijom sopstvenog zla [...], ali i kao ovaj duh koji odbija *zlo ljubavi*, ili ljubav zla, onako kako odbija svako otvaranje, veran načelu zatvorenosti svuda pa i u prostoru emocionalnosti.”⁸⁶ I dalje: “svaka apsolutizacija svakog mita (pa i kosovskog mita) vodi netrpeljivom nacionalizmu pa i krajnjoj njegovoj konsekvenciji, nacizmu, tako da bi se moglo govoriti o svojevrsnom protiv-rozenbergovskom rozenbergovstvu kao potencijalnoj mogućnosti *i pre i posle Rozenberga*⁸⁷, jer vodi onom ‘unutrašnjem glasu’ plemena, njegovoj neartikuliranosti, sukobu sa svešću (vremenskom i istoričnom) pa, tako, i zlu ovog sukoba kao pra-zlu svakog zla. Postajući izvor i oblik plemenskog nad-ja, iracionalno-mistička nad-stvarnost, svaki mit, bez obzira na svoj racionalni sadržaj (pa tako i kosovski mit), postaje izvor i oblik zla, otuđujući se od samog sebe sopstvenom apsolutizacijom. Konfuzna i nedorečena, na odlomke (po novinama) razbijena poetika srpskog nacizma, a takođe i stav njegov prema jeziku, ovo nedvosmisleno potvrđuju.”⁸⁸

Trebalo bi još spomenuti, u prilog kompleksnoj konceptualizaciji autora koja stavlja na isti plan (odnosno, raskrinkava kao sistem) nacionalizam i patrijarhat, i Konstantinovićevo uporan i izuzetno vrijedan rad na *jeziku*, jeziku palanke, totalitarizma i nacizma. To bi bilo posebno političko-filozofsko-lingvističko poglavlje, koje obuhvaća velik dio njegovog opusa, naročito u *Biću i jeziku* i u *Filosofiji palanke*. Na žalost ovdje ne možemo u te potankosti, premda one nisu nimalo periferne.

⁸⁵ Fp 244.

⁸⁶ Fp 273.

⁸⁷ Alfred Ernst Rosenberg, 1893-1946, jedan od glavnih ideologa njemačkog nacizma.

⁸⁸ Fp 275-276.

Prva dva, uvodna, poglavlja ovog teksta pisana su (i ovdje samo malo adaptirana) davnog januara 1998. Posljednje poglavlje, konkretnije o Konstantinovičevom shvaćanju patrijarhata, pisano je februara 2014.

Na kraju, prevoditi

Autorica ovih redova vjeruje u nužnost i neprestano ulančavanje prevođenja, iako ne i u garantirani ishod, pozitivan ili negativan, takvog postupka⁸⁹. Osim što je neizbježno, prevoditi je korisno u smislu otvaranja veza, kontakata i puteva, u smislu života koji teče i ne zaustavlja se. Zabrana ili nemogućnost prevođenja vode direktno u nasilje i ukidaju medijaciju, pregovore, dogovore i mnoštveni svijet. Prevod se, naravno, odvija i unutar jednog te istog jezika, budući uostalom da je svaki jezik već i sam – prevod, i da je svaki pluralan u sebi. Konstantinović nije baš bio prevođen ni lokalno dobro prevođen u vrijeme *Filosofije palanke* (da ne govorimo o još uvijek nestojajućim prevodima na druge jezike), ali nije to još dovoljno ni danas. To znači da je njegova misao ostala pretežno nedostupna širem čitateljstvu. Jedan dio razloga za to leži u kompleksnosti njegove misli, ali je drugi dio u ograničenom horizontu palanke koja ne želi da se u toj dijagnozi prepozna jer bi prepoznala svoj historijski poraz i granicu.

Palanka, čiju nemilosrdnu dijagnozu Konstantinović objelodanjuje, zadojena je nacionalizmom, patrijarhalizmom, željom za istrebljenjem drugoga. Iako žene nisu ni iz daleka jedini “drugi”, ipak je “žensko” simbolički i realno paradigmatično drugo. Indirektno se dakle Konstantinović i te kako zanima za žensko u raznim oblicima. Za majku u *Dekartovoj smrti*, za ljubav/nesposobnost za ljubav u *Filosofiji palanke*, za “mrtvu dragu” u *Biću i jeziku* itd. Takvo žensko je kod njega često ono spasonosno, ali je često i ono ambivalentno, što na sreću znači da je ono i izvor svih mogućnosti, pod uslovom da se mnoštvenost pripusti u koordinatni sustav. No nasilje, kojega se autor gnuša i fizički i politički i teorijski, dolazi od fiks-ideje samostvaranja/samorodenja i od posljedičnog tlačenja drugoga, a pogubno je kad postane sistem. Konstantinović ga analizira na primjeru nacionalizma (nacizma), ponešto i religije, mada bi ga bilo moguće istraživati i na raznim drugim principima podjele i iz različitih uglova. Jedan takav ugao, vrlo blizak Konstantinovičevom rakursu prema naciji i plemenu, i koji on ne zanemaruje mada mu ne posvećuje svoju prvobitnu pažnju, jeste rod/spol. Nacija ili narod (na-rod) upućuje na rađanje, dakle na jedan aspect ženskog principa: iste su “nacije” i objedinjuju se u “narod” oni koji su istog zamišljenog rođenja. Da bi mehanizam funkcionirao, važno je da to zajedničko porijeklo bude *zamišljeno i ispričano*. Nacija i nacionalizam imaju jedan nezaobilazni *politički operator* koji je inače općiji i ima i širu primjenu od same nacije ali je najdublje vezan upravo za njenu tematiku, a to je spol/rod. *Spol/rod jeste najvažniji i najefikasniji opći politički operator*. Kod Konstantinovića se bez trunke sumnje vidi isprepletenost nacije i spola/roda, i funkcioniranje prvog preko drugog, a zatim i njihova povratna sprega. On poistovjećuje ili pokazuje zajednički izvor i interes nacionalizma i patrijarhalizma, i denuncira isprepletenost i zajedničko djelovanje njihovih ideologija. Nema nacije, pa ni države, bez spolnog/rodnog poretka koji ih održava. Stoga feminističko čitanje Konstantinovića daje neke od

⁸⁹ Naoki Sakai, “Translation as a Filter”, *Transeuropéennes*, mart 2010. Prev. Walker Gavin, http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/200/Translation_as_a_filter; “Theory and the West. On the Question of Humanitas and Anthropos”, *Transeuropéennes*, august 2011, <http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/316>; R. Iveković, “Translation and national sovereignty. The fragility and bias of theory”, in *Translation* n° 4, 2014, uredili Sandro Mezzadra i Naoki Sakai.

najadekvatnijih pristupa pitanjima nacije, poretka, nasilja i nacionalizma pogotovo u našim krajevima, te je prevođenje njegovog djela na jezik feminističe teorije ili episteme kontekstualno važnije od njegovog prevođenja u druge političke ili filozofske konceptualne aparate. Uzvratno, sagledavanje sprege između nacionalizma i patrijarhalizma (umjesto, što je uobičajenije, zanemarivanja dimenzije kritike patrijarhata i patrijarhalizma) pruža možda najbolji i najdirektniji pristup djelu ovog velikog autora.

*Autorica zahvaljuje **Lini Vušković** na brižnom i oštrom čitanju teksta i na pomoći oko njega.*