

Ugo Vlaisavljević
ETNOPOLITIKA I GRAĐANSTVO

Biblioteka
STATUS

Biblioteka
STATUS

knjiga 5.

Glavni urednik:

Ivan Vukoja

Ugo Vlasisavljević

ETNOPOLITIKA I GRAĐANSTVO

[2. izdanje]

Izdavač:

Udruga građana "Dijalog" Mostar

[info@dijalog.ba]

Za izdavača:

Josip Blažević

Urednik:

Dražen Pehar

Recenzenti:

Ivan Lovrenović

Nezruk Ćurak

Motiv na naslovnici:

Jusuf Hadžifežović

Berlin Dépôt (1993.)

Dizajn naslovnice:

Marin Musa

Tisak:

Facit d.o.o. Sarajevo

[Tisak dovršen u rujnu 2013., u nakladi od 300 komada]

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

316.334.3:323.1:321.74(497.1)

VLASAVLJEVIĆ, Ugo

Etnopolitika i građanstvo / Ugo Vlasisavljević.

- Mostar : Udruga građana Dijalog, 2013. - 303
str. ; 22 cm. - (#Biblioteka #Status)

Bibliografija: str. 301-303

ISBN 978-9958-9185-4-4

COBISS.BH-ID 20599558

Ugo Vlaisavljević

**ETNOPOLITIKA
I GRAĐANSTVO**

Dijalog
Mostar, 2013.

Sadržaj

Uvodno slovo	7
PRVI DIO	
1. Jugoslovenski komunizam i poslije: kontinuitet etnopolitike	11
2. Titov najveći dar: prazno mjesto moći	24
3. Južnoslavenski identitet i sušta stvarnost rata	59
4. Raspad jezičke federacije i etnička rekonstitucija	81
5. Politika utjelovljenja naroda	95
DRUGI DIO	
6. Građansko, etničko i političko	115
7. Civilno društvo, ljudska prava i građanstvo	139
8. Civilno društvo danas	178
TREĆI DIO	
9. Bosansko divljaštvo i neliberalni nacionalizam	203
10. Etničke zajednice, etnopolitika i božansko dobro	236
11. Demokratska konsocijacija i nepodnošljivi pluralizam	253
12. Građanstvo i religijska tolerancija	279
13. Reintegracija bosanskohercegovačkog društva	292
Bilješka o izvorima	301

Uvodno slovo

U ovoj zbirci su sabrani ogledi i članci prethodno objavljeni, dijelom ili u cjelini, u različitim publikacijama (vidi *Bilješku o izvorima* na kraju knjige). Ako ima nešto što im je zajedničko, onda je to tema etnopolitike, koja je u različitim povodima i na različite načine načinjana i otvarana. Etnopolitika je najčešće tu bila shvaćena kao politika u doba etnonacionalizma, kao politika koja nikako ne uspijeva da odgovori svome pojmu ili idealu. Zanimala me, u stvari, politička stvarnost u prilično određenom geografskom i vremenskom okviru: bivše Jugoslavije i njenih država nasljednica; stvarnost određenih političkih ideja, ideoloških tumačenja, institucija, široko prihvaćenih mnijenja i vjerovanja. Posebno me je zanimalo ono što bi se moglo označiti kao predpolitično u vladajućim politikama i političkim uvjerenjima, a što se možda najprije može sagledati sa instance koju sam bio sklon da zauzmem.

Ta instanca prosuđivanja i kritike, ali i ironične redekripcije, imenovana je, ne bez kolebanja, kao građanstvo. Između ostalih stvari, neprevodivost ovog popularnog termina novije političke filozofije u domaćim političkim diskursima i vokabularima bila je dovoljno ubjedljiv razlog da tu trebam tražiti mjesto sa kojeg se može uputiti prodorniji pogled na društvenu i političku stvarnost, ako već ne pouzdan oslonac analize i vrednovanja. Kroz različite, možda i nepomirljive načine gledanja na političku stvarnost koja odavno traje, kao stvarnost određenih ideja i vjerovanja, i samo ovo mjesto gledanja se svaki put pomjeralo. Politička filozofija, onako kako je shvaća Claude Lefort, je možda najlagodniji okvir poduzetih tumačenja, ali ponekad sam, barem kada sam bio bliži istraživanju stvarnosti, a ne izlaganju ideja i predstavljanju teorija, koristio i oruđa posebnih znanstvenih disciplina ili teorija upućenih na istraživački rad.

Kao i svaka zbirka ogleđa, ova knjiga ima sasvim labav okvir, te dopušta svaki redoslijed čitanja. Kao autor ipak sam se opredijelio za jedan izbor čitanja, za jednu kompoziciju tekstova prije nego neku drugu, pritom nipošto ne nagovarajući čitaoca da me slijedi. Drugim riječima, možda sam prerano ili prekasno uvezao ove tekstove, ali u svakom slučaju njihovo povezivanje je ostalo sasvim naknadno i tek uzgred računa na učinke takvog naknadnog povezivanja.

PRVI DIO

1.

Jugoslovenski komunizam i poslije: kontinuitet etnopolitike

Uvođenje modernog, ili relativno modernog, političkog života u socijalističkoj Jugoslaviji, praćeno uspostavljanjem javne sfere iz koje je religija bila uklonjena, dovelo je do izvjesnog povlačenja *etničkog*. Međutim, danas nam se ovo povlačenje čini prilično dvosmislenim, nakon postkomunističkog buđenja etničke svijesti. Može se govoriti, bez sumnje, o povlačenju konfesionalnog identiteta – forme kolektivnog identiteta koja je dugo vremena bila dominantna – pred naletima prilično nasilne sekularizacije. Isto tako se može, bez sumnje, govoriti o aktualnom povratku religije u politički život kao o događaju reetnicizacije postkomunističkog društva. No između ova dva događaja koji obilježavaju početak i kraj prethodnog režima, nema nikakve etničke praznine. Upravo obratno. Ako danas imamo utisak da je religiozni identitet u sebe upio etnički identitet, to jučer nije bilo tako. Upravo je zahvaljujući ovim oscilacijama političkog prisustva religije, slabljenju i jačanju njene uloge u oblikovanju etničkog identiteta, postalo moguće opaziti duboke metamorfoze u povijesnoj konstituciji lokalnih etničkih identiteta.

Novija povijest južnoslovenskih naroda je porodila dvije velike *etničke rekonstrukcije*. Prva je proizašla iz uvođenja modernog političkog identiteta, identiteta radničke klase. Usprkos nasilnom ideološkom potiskivanju religioznog identiteta, etnički identitet je nastavio da igra veoma važnu ulogu u jugoslovenskom društvu, iako sekundarnu u odnosu prema etabliranom političkom identitetu.¹ Naslijeđeni etnoreligiozni identitet je bio pretočen u novi etnopolitički identitet koji nije izgubio ništa od

¹ O političkom identitetu kao modernom kolektivnom identitetu, posebno o modernom fenomenu "uskrsnuća kolektivnih identiteta" vidi: Malek Chebel, *La formation de l'identité politique*, Editions Payot et Rivages, Paris, 1998.

privida svoje drevnosti. Zahvaljujući prvoj radikalnoj intervenciji moderne političke institucije u polje tradicionalnog kolektivnog identiteta, etnički identitet se našao postavljenim na mjesto potisnutog religioznog identiteta ili se možda ovaj potonji naprosto ukazao kao etnički identitet. Ako insistiramo na ovoj zamjeni mjesta u kontekstu specifične jugoslovenske (političke) modernizacije, onda možemo reći da se *etničko* pojavljuje kao *manifestna politička forma* konfesionalnog identiteta (u doba sekularizacije, ponajprije masovnog komunističkog prosvjećivanja, koje sprovodi država).

Interpretiran i institucionaliziran modernim političkim sredstvima, etnički ili etnoreligiozni identitet je postao *nacionalni identitet*. Međutim, Jugoslavija je ostala multinacionalna, što će reći da je svaki etnoreligiozni identitet bio zasebno “nacionaliziran”. Ovi identiteti su bili institucionalizirani zajedno kao odvojeni. Stoga se može zaključiti da je njihova supstanca bila izrazito etnička, budući da nije dopustila stvaranje zajedničkog nacionalnog identiteta, jugoslovenskog identiteta, usprkos svim moćnim sredstvima socijalizacije i stvaranja javnog mnijenja, kojima je politički projekt raspolagao. Iako je ovaj projekt bio militantni pokušaj stvaranja zajedničkog *političkog* identiteta (u stvari razvoja klasne svijesti radničke klase), on ipak nije težio da istisne etničke identitete nego da ih naprotiv ponovo poveže i objedini – i to shodno njihovoj vlastitoj logici održavanja srodničkih odnosa.

Etničko je od samog početka bilo upisano u osnove novog političkog poretka. Upravo je etnički pluralizam nalagao federativno uređenje socijalističke države. Republička unija je prije odražavala stvarnost udruženih etnija – u stvari njihov odbrambeni savez – nego stvarnost jedinstvenog naroda predvođenog proleterima. Međutim, s druge strane, upravo je zasnivajuće političko jedinstvo potkopalo uspostavljanje i razvijanje istinski federalnih odnosa.²

² Moglo bi se tvrditi da komunističke zemlje, iako su neke od njih bile federativno uređene, u principu nisu bile sposobne da njeguju federalne odnose. Vidi o tome na primjer Will Kymlicka i Magda Opalski, *Can Liberal Pluralism be Exported. Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, 2001, str. 365 i dalje.

Etničko, obilježeno odsustvom religije, bar u javnoj sferi političkog, odsustvom elementa koji ga je suštinski određivao, dobiva smisao kulturne stvarnosti ili, radije, kulturnog naslijeđa. U izvjesnom smislu se može reći da je etničko tek konstituirano kao etničko povlačenjem religije iz javne sfere. Zahvaljujući radikalnoj intervenciji *političkog* u polje socijalnog, *etničko* je postalo vidljivo kao “kultura”, a ne kao religija, makar ova prva bila jedva nešto više od religijske kulture. U kontekstu (političke, društvene i ekonomske) modernizacije ostvarene kroz dvije jugoslovenske države, etnički identitet, kao fenomen moderne svijesti, se pojavljuje onda kada religija počinje biti *politički potiskivana* iz javne sfere (ili, tačnije, kada se javna sfera, u svojoj modernoj formi, tek konstituira).

Upravo u svom povezivanju sa etničkim, u njegovom cjelokupnom simboličkom obimu, vidi se da politika, tj. komunistička ideologija i njene političke institucije, dolazi na *mjesto* religije. Kao da je u jednom času povijesti, religija, ona religija koja je u višestoljetnim stanjima imperijalne inkorporiranosti predstavljala instituciju i strategiju očuvanja jedinstva i kontinuiteta kolektiva, bila primorana da preda etničko na čuvanje politici (što je njegovu tradicionalnu, predmodernu formu pretvorilo u modernu nacionalnu formu). No, ako je tada političko postalo važnije od religije, to ne znači da je etničko također izgubilo na svojoj važnosti. Ako je etničko, naprotiv, bilo dovoljno važno, u stvari važnije i od politike i od religije, onda se može pretpostaviti da je politika, zauzevši njeno mjesto, morala preuzeti i etničku ulogu religije: upravo zato što nije mogla računati na minimum zajedničke religioznosti, tj. na civilnu religiju.³ Samo u tom slučaju bi etničko bilo očuvano na najvjerniji način: u svojoj tobože naslijeđenoj formi. Etničko se ovdje pojavljuje u sasvim modernoj formi: ono je naziv za mjesto ili okvir unutar kojeg se politika i religija međusobno odnose.

Uistinu, nakon komunističke revolucije, nakon silovitog upada političkog u društvenu stvarnost, etničko nije bilo povu-

³ Vidi o tome Hans Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1995, str. 106.

čeno iz autentične sfere političkog. Otada između političkog i etničkog imamo na djelu *logiku nadopune*⁴. Revolucija je svakako bila *događaj* nastupanja političke modernosti⁵. Nakon neuspjeha tzv. Prve Jugoslavije, ona je predstavljala novi, moćniji talas politizacije, koji je najavljivao konačnu modernizaciju društva. Međutim, revolucija nije imala, da tako kažemo, svoj vlastiti događaj. Događaj revolucije je bio istovremeno i događaj *etničkog oslobođenja*⁶. U doba komunizma, u čitavoj Istočnoj Evropi, Drugi svjetski rat i antifašistička borba su bili interpretirani kao socijalistička revolucija – možda ponajviše zahvaljujući elementima građanskog rata koje je ovaj rat posvuda imao.

Povratak etnopolitike u formi etnonacionalizma nakon pada komunizma ukazuje na krhkost onog elementa po kojem se moderna nacija razlikuje od drugih, predmodernih političkih jedinstava: *građanstva*. Upravo polazeći od građanske ili republikanske koncepcije nacije može se govoriti o “nacionalnoj slabosti bivše Jugoslavije.”⁷ Svakako da vladavina “sveobuhvatne doktrine” komunizma nije pružila povoljan ambijent za uvođenje *političke koncepcije ili kulture* karakteristične za doba savremene demokracije.⁸ Zajednica ravnopravnih i jednakih građana, društveni supstrat demokratske nacije, ne samo da je ostala suviše ideologizirana nego nije nikada postala dovoljno deetnicizirana. Izgradnja modernog političkog društva je protekla bez odgovarajuće izgradnje građanstva⁹.

⁴ O logici nadopune vidi: Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967, str. 17 i dalje, posebno poglavlje 2.

⁵ Politička modernost, upravo kao doba revolucija, obilježena je događajima. Cf. Anne Amiel, *Hannah Arendt – Politique et événement*, PUF, Paris, 1996, str. 42 i dalje. Kao što to primjećuje Claude Lefort, moderna vremena su za Hannah Arendt vremena počinjanja i ponovnog počinjanja u odolijevanju događajima. Cf. Claude Lefort, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Les éditions de Seuil, Paris, 1986, str. 59-61.

⁶ Zato što je teritorijalno oslobođenje imalo sve elemente *etničizma*, prije svega etničkog procvata. O značenju ovog termina vidi: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, Oxford, 1986, str. 50-68. O motivima i implikacijama reinterpretacije narodnooslobodilačke borbe kao komunističke revolucije vidi: Ugo Vlaisavljević, “La constitution guerrière des petites nations des Balkans ou ‘Qui s’agit-il de réconcilier en Bosnie-Herzégovine?’”, *Transeuropéennes* No 14/15, Paris, 1998/1999, str. 125-141.

⁷ Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l’idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, str. 36-37.

⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

⁹ O zajednici građana kao nužnom uvjetu za konstituciju moderne nacije vidi Dominique Schnapper, *op. cit.*, posebno str. 83-95.

Etničko je u tolikoj mjeri nadopunjavalo jugoslovensku politiku da bi se već i ona mogla odrediti kao *etnopolitika*. Ono bi trebalo figurirati čak i u najjezgovitijim definicijama titovske politike: kao njen heterogeni element. Ovoj politici nije nikada pošlo za rukom da ga uistinu uključi u svoje područje, da ga nacionalizira u strogom smislu riječi.

Ova nepolitička dopuna politici je imala učinke etnopolitičkog udvostručavanja čitave povijesne i društvene stvarnosti. Postojala su dva glavna subjekta povijesti: jedan čisto politički, radnička klasa ili narod vođen komunističkom partijom u ime ove klase, i drugi, južnoslovenske etnije u njihovom bratskom jedinstvu, okupljene oko političkog projekta da bi sačinile nadednički korpus. Postojala su dva diskurzivna univerzuma: univerzum političke ideologije i univerzum tradicionalne naracije ratnih priča, junačkih djela i velikih pothvata. Postojala su dva mita o postanku: jedan moderan, politički, naime mit o revoluciji, i drugi tradicionalan, epski, naime mit o borbi potlačenih protiv njihovih zavojevača. Prvi je bio mit prvobitnog događaja putem kojeg je povijest u pravom smislu tek počela, a drugi je bio mit posljednjeg događaja putem kojeg se povijest borbi za etničko oslobođenje završava. Ukratko, bila su u igri dva historijska vremena ili, radije, jedno historijsko i drugo nehistorijsko ili ciklično vrijeme;¹⁰ također dva glavna kolektivna subjekta, dva izvora legitimacije društvene i političke akcije, dakle, sve u svemu, dva društvena, politička, historijska, semiotička, itd. univerzuma. Ili radije jedan udvostručeni univerzum.¹¹

Možemo biti ponukani da u tome prepoznamo strategiju

¹⁰ Kao što primjećuje C. Lefort, demokratska revolucija je u kolektivnoj memoriji stvorila "stvorila osjećanje prijeloma koji nije više u vremenu" nego "nas postavlja u odnos s vremenom kao takvim." *Op. cit.*, str. 251.

¹¹ Jean-François Lyotard će upravo na ovaj način, u sličnoj podjeli, suprotstaviti republikanizam i totalitarizam, kao dvije glavne tendencije našeg vremena. "Priča o univerzalnoj povijesti ljudskog roda" stoji naspram mita i njegovog narativnog rituala, "koncept univerzalnog građanina" naspram predstave Volka, zajednica nesigurnog identiteta naspram zajednice čuvanja vlastitog imena, događaj naspram obrasca, prosuđivanje naspram naracije, itd. Tzv. komunističke zemlje pokazuju isprepletenost ovih dviju tendencija, pa ih njihov *socijalistički republikanizam* donekle spašava osude za totalitarizam. Jean-François, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1988, str. 59 i dalje. Ova pitanja su detaljno elaborirana u: *Le Différend*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.

odgođenog raščaravanja svijeta.¹² Ona je karakteristična za kolonijalna i postkolonijalna društva u kojima nalazimo na snažni otpor drevnog svijeta prema modernizaciji¹³. Uvođenje moderne političke institucije, silovito i revolucionarno, nije moglo proći bez velikih komešanja i dubokih posljedica po tradicionalnu kulturu i “organsko” društveno tijelo naslijeđeno iz premodernih vremena.¹⁴ Etničko označava ovaj heterogeni element – ovu premodernu instancu unutar modernog konteksta – kojeg se lokalna politika nije mogla lišiti u svojoj inauguralnoj konstituciji. S jedne strane, ona je imala potrebu za njim da bi osnažila svoju konstituciju, s druge strane, da bi ublažila njene učinke. Etničko je ono što obznanjuje slabost ili krhkost političkog, a također i prijetnju koju ono donosi naslijeđenom društvenom tijelu ili, još prije, sopstvu i njegovoj predpolitičkoj stvarnosti.

Pokazalo se da je “društveni utjecaj modernosti” najpogubniji, jer etničko predstavlja najsnažniji otpor upravo prema “historijskim transformacijama sopstva”¹⁵. U središtu svih otpora protiv modernosti se nalazi kolektivno, komunitarno Sopstvo, koje teži tome da ova ne pređe granicu spoljnje, suštinski ekonomske i političke modernizacije (podsjetimo da je njena prvobitna formula glasila: *elektrifikacija plus industrijalizacija*). Međutim, bez uznapredovale individualizacije, građanstvo, taj preduvjet konstitucije modernog političkog režima, ne može ugle-

¹² Vidi Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1991, str. 3 i dalje.

¹³ Oslobođanje nacija u Istočnoj Evropi je na Zapadu još promatrano kao proces *dekolonijalizacije*. Vidi o tome, na primjer: Pierre-André Taguieff, *L'impuissance du politique et l'effacement de l'avenir – mondialisation sauvage et réactions ethnonationalistes*, Parcours No 17/18, Toulouse, str. 349. Prema zapažanju nekih analitičara, postkomunistička tranzicija “daleko više nalikuje iskustvu postkolonijalnog Trećeg svijeta nego savremenoj Latinskoj Americi ili Južnoj Evropi.” Cf. Valerie Bunce *The Yugoslav Experience in Comparative Perspective* in: Melissa K. Bokovoy, Jill A. Irvine and Carol S. Lilly, *State – Society Relations in Yugoslavia*, Macmillan Press LTD, 1997, str. 350. Balibar insistira na činjenici da je “putanja moderne nacije u cijelosti upisana u povijest kolonijalizacije i dekolonijalizacije”. Vidi Etienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, La découverte, Paris, 2001, str. 101.

¹⁴ Vidi o tome Clifford Geertz, “The Interogative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, u: *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Harper Collins Publishers, 1993, str. 253-310.

¹⁵ O ulozi procesa individualizacije u razgradnji ruskog komunističkog poretka vidi Pierre Clermont, *Le communisme à contre-modernité*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1993.

dati svjetlo dana¹⁶. Na taj način, zahvaljujući ovom nedostatku, etničko je, umjesto da se povuče iz političke sfere, bilo ustanovljeno u političkim institucijama.

S obzirom na otpor i ustrajnost etničkog, kao i broj etnija priznatih za glavne subjekte političkog života, moglo bi se reći da je uprkos političkom centralizmu i ideološkom monizmu postojao izražen pluralizam u titovskoj Jugoslaviji. Međutim, ovaj suštinski etnički pluralizam nije bio manje politički. Upravo se ovom etničkom fizionomijom političkog može objasniti činjenica da jugoslovensko društvo nije bilo multietničko u pravom smislu riječi.¹⁷

Složena koegzistencija južnoslovenskih etnija je svakako zahtijevala jak politički projekt. No pokazalo se da je ovaj projekt pronašao svoju snagu, makar dopunsku snagu, na tlu etničkih ukorijenjenosti. Da bi se nekako izašlo na kraj s etničkim pluralizmom, postavljen je slijedeći politički cilj: iskovati što čvršće plurietničko ili interetničko jedinstvo. Takvo približavanje etnija, ostvareno u formi bratstva, možda je moglo poroditi – dakako, kroz duži proces resocijalizacije koji bi upošljavao najснаžnije državne kapacitete raspoložive za tu svrhu – novu etniju. Ako bi veze postale uistinu bratske, ne bi se više mogle praviti razlika između interetničkih i intraetničkih veza. Plurietnička unija bi i sama postala jedna etnija, makroetniija.

Etničkom pluralizmu je mogao parirati samo etnički monizam, osiguran političkim projektom. Najčvršća forma etničkog povezivanja je interetničko bratstvo, pri čemu se etnička unija pokazuje kao rekonstituirana etnija (kao ona mitska etnija “doseljenih Južnih Slavena”, koju su nesretne historijske okolnosti davno rascijepile i usitnile). Federacija socijalističkih republika je

¹⁶ Vidi Petar Wagner, *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, Routledge, London and New York, 1994, str. 8 i 56. Ideja vodilja ovog historijsko-sociološkog prikaza modernosti, hipoteza o dekolektivizaciji i desupstantivaciji, u našem kontekstu je veoma značajna. Na istom tragu, Claude Lefort govori o “gubitku supstance društva”, o “rastakanju društvenog tijela”, o “rastjelovljenju pojedinaca”, itd. Cf. njegovu knjigu: *L'invention démocratique*, Les éditions de Fayard, Paris, 1981 i 1994 str. 172 i dalje.

¹⁷ Naime, teritorijalno-politički identitet ili nivo uključenja i mobilizacije – za koji Anthony D. Smith primjećuje da se mogao podjednako imenovati nacijom ili nacionalnom pripadnošću kao i onaj etnički, na primjer hrvatski ili srpski – također je, po našem mišljenju, imao etničku osnovu. Vidi op. cit. str. 166.

bila politički okvir ili državno-institucionalni kalup unutar kojeg su raskomadana etnička tijela trebala ponovo srasti u živu cjelinu, u etnopolitički korpus svih "iščašenih" etničkih korpusa. Komunistička ideologija je u svom obećanju slobodne asocijacije i humanističke socijalizacije pružila telos za sve tekuće etnoarheologije: pokazujući se kao svojevrsna ortopedija etničke korporalnosti.

Zvanična ideologija, koja je patila od nedostatka radničke klase, kao uistinu djelatnog političkog subjekta, i razvijenijeg industrijskog društva, lansirala je spasonosnu *etničku formulu*. Čuvana Titova krilatica: "bratstvo i jedinstvo" nije bila samo jedna od najupotrebljivanih političkih fraza nego je bila lozinka za etnopolitički osnov komunističkog režima. Etnička nadopuna koja je zasnivala političku stvarnost.

Davno izgubljeno praetničko jedinstvo (koje stoji u osnovi koncepcije o ilirskom bratstvu, tom zasnivajućem mitu jugoslovenskog projekta), mogla je povratiti – usprkos svim dubokim kulturnim razlikama – samo izvjesna politička konstrukcija. Prije svega zato što je *instanca političkog* omogućavala oslovljavanje svih etnija sa *mjesta* koje nijednoj historijski naslijeđenoj etniji ne pripada – i nijednoj nije tuđe. Upravo sa tog mjesta neko može reći "naši narodi (*etnije*)", oslovljavajući *glavne aktere* društvene i političke stvarnosti jugoslovenske države. Taj neko je prije svega političar, jer se etnička reaproprijacija vrši u političkom diskursu čiji je adresat jedinstven i jedan: narod (*people*). Slušajući javne govore političara, nikada se nije moglo sa sigurnošću znati kome se oni uistinu obraćaju: (političkom) narodu (*people*) ili etnijama, budući da je ista riječ bila upotrebljavana. Semantički otklon između *demosa* i *etnosa* je jedino bio naznačen upotrebom singulara ili plurala: naš narod i naši narodi. "Naš narod" je uvijek pretpostavljao "naše narode", a "naši narodi" su uvijek bili "naš (jedinstveni i bratski) narod"¹⁸.

Ova razmjenjivost dviju formula je neprestano i spontano doprinosila diskurzivnoj proizvodnji jednog jedinstvenog sub-

¹⁸ Habermas vidi u etnonacionalizmu upravo koncepciju "koja je pomutila tradicionalnu razliku između 'demosa' i 'etnosa' ". Vidi Juergen Habermas, *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory* (ed. by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff), The MIT Press, Cambridge, 1998, str. 129 i dalje.

jekta polazeći od više njih, i obratno. Na taj način se politika etnicizirala, a etnički identitet se politizirao. Zahvaljujući stalnoj intervenciji politike, etnički pluralizam se reducirao, ali ta politička redukcija je ostala suštinski etnička, jer je također bila redukcija na zamišljeni i još neostvareni južnoslovenski praetnos. Singularna formula “naš narod”, koja se upotrebljavala samo kao supstituent za pluralnu formulu “naši narodi”, stvarala je iluziju, zahvaljujući ovoj igri stalnih permutacija, da je društveno-povijesna konstitucija južnoslovenske etnije već završena. Praetnička redukcija je mogla biti uključena u apstraktnu političku redukciju, jer je praetnički sadržaj, to jest *zajedničko etničko naslijeđe*, bilo sasvim oskudno. No, ovo naslijeđe je bilo dovoljno da bi preobrazilo političku instancu u etničku instancu i održalo politiku u okvirima etnopolitike, onemogućavajući stvaranje njenog vitalnog elementa: građanstva.

Reintegracija etnija pretpostavlja neizbrisivu distancu političkog spram etničkog – kako je vidljivo iz etiketiranja singularnog/pluralnog kolektivnog subjekta pomoću prisvojne zamjenice: naš, naši. Mjesto reaproprijacije podijeljenog subjekta je ekscentrično spram svakog “mi” pojedinih etnija i njega u stvari zauzima *politička avangarda* (jedina društvena snaga sposobna da se uistinu distancira od etničkog). Njeno “mi radnici” treba da pokrije ekstenziju svih etničkih *mi* zajedno. Međutim, krhkost ovog avangardnog “mi” je naznačena njegovim etničkim opsegom kojeg po svom političkom određenju ne bi smio imati: “mi radnici” se referencijalno poklapalo sa “mi Južni Sloveni”. Distanca stvorena između političkog “mi” i kolektivnih etničkih subjekata je ostala upisana u polju etničkog, jer ona ne premašuje razliku između etničkog roda i etničke vrste. Stoga se može zaključiti da se politička konstitucija moderne stvarnosti, prije svega subjekta te stvarnosti, odvijala na apstraktnijem nivou *etničke konstitucije*.

Na taj način je etničko bilo iznutra politizirano. Politika je u svakom času, šta god da je bio predmet njene aktivnosti, imala etničke reference. U stvari, njen osnovni motiv su bile *etničke diferencije*, tako da je ona, u krajnjoj analizi, bila politika interetničke koegzistencije, produktivnog umanjivanja i smirivanja tih

razlika. Ta politika je omogućila ovu koegzistenciju, koegzistenciju koja je bila etnička, a ne politička u pravom smislu riječi. Zato je s propašću komunizma nestao zajednički etnički identitet. Južnoslovensko bratstvo se pretvorilo u daleko srodstvo ili čak u lažno i nametnuto srodstvo.

Povratak etničkog u novom režimu nije naprosto povratak etničkog u političko polje, jer ga ono nije nikada ni napustilo, usprkos revolucionarnom uvođenju političkog *u predmoderni socijalni kontekst*¹⁹. U stvari je to povratak “subetničkog” koje je i u socijalizmu ostalo *osnovna matrica etničkog*, usprkos lociranju politike na viši etnički nivo. Kraha režima je najavilo otkriće da su svi politički problemi u stvari etnički – što je potpuno suprotno od uvjerenja koje je donio komunistički prevrat: da su sva etnička pitanja u stvari politička (tj. klasno-socijalna).²⁰

Suštinski etnopolitički karakter jugoslovenskog socijalizma nalagao mu je da bude istovremeno i režim narativne produkcije (javnog političkog diskursa čiji zasnivajući elementi su ratne priče, narodnooslobodilačka epopeja) i režim materijalne produkcije (napredujućeg oslobađanja rada i sve većeg blagostanja). Sve veći neuspjesi na polju i jedne i druge produkcije najavljivali su kraha režima. Ovi neuspjesi su se mogli odmjeriti na imanentnom kriteriju, na instanci prosuđivanja, koje su sebi same postavile obje produkcije: na jednoj strani je to ratna stvarnost kolektivnog sjećanja, a na drugoj društveno-ekonomska stvarnost “realističkog vizionarstva” proleTERSKE avangarde. Sjećanja su počela da neumitno blijede, a obećanja nikako da budu ispunjena. Ono što je na jednoj strani učinila semiotička entropija narativnom režimu (za većinu ljudi ratne priče su izgubile svoju očaravajuću moć predstavljanja najstvarnije stvarnosti), to je na

¹⁹ Stoga je gotovo nemoguće procijeniti, kako primjećuje John B. Alcock, da li je naglo slabljenje religijskih privrženosti posljedica “negativnog utjecaja komunističke vladavine na religiju” ili pak “širih učinaka procesa modernizacije”. Cf. John B. Alcock, *Explaining Yugoslavia*, Hurst and Company, London, 2000, str. 372.

²⁰ Kao što zaključuje Michael Walzer: “Istovremeno se marksistički argument, najznačajniji izazov tradicionalnoj mudrosti pokazao pogrešnim. Nigdje klasne privrženosti nisu nadjačale odanosti nacionalnim i etničkim grupama.” Vidi o tome njegov članak “Pluralism in Political Perspective”, objavljen kao prilog zborniku *The Politics of Ethnicity*, u kojem se kao koautori pojavljuju E.T. Kantowicz, J. Higham i M. Harrington (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982, str. 5).

drugoj strani ekonomska kriza učinila “oslobođenoj materijalnoj proizvodnji.” Sve veći neuspjesi komunističke ideologije u nošenju sa stvarnostima pred kojima je trebala odmjeravati svoju moć i legitimnost činili su sve vidljivijom artifičijelnošću zajedničkog etničkog pripadanja: u njegovoj pozadini se nazirala klimava i urušavajuća politička konstrukcija. Eto zašto su zastoj u ekonomskom razvoju, ali i već prilično dugo razdoblje života u miru, pa i opća klima detanta, mogli direktno uzdrmati kolektivne identitete. I to upravo u času kada jedine vitalne političke subjektivnosti postaju etnički kolektivi. Najednom otrežnjene od mita o “lažnoj etničkoj bliskosti”, one sebe odjednom pronalaze okupljene u jednoj državi, priklještene u mreži zajedničkih institucija, izložene asimilaciji...

Pred današnjim bjesomučnim povratkom etničkog, pred neprikosnovenom vladavinom etnonacionalizma, trebalo bi možda upravo insistirati na nimalo popularnom uvidu: u osnovi federalne političke konstrukcije je bio zajednički etnički identitet. Ovaj identitet je tokom trajanja komunističkog režima ostao sekundaran. Sudeći po njegovom *locusu*, ovaj identitet je još dugo trebao takav ostati, jer mu je politička svrha bila da koegzistenciju etnija učini etničkom, to jest “nadeničkom”. Nasuprot etnonacionalizmu, njegovom primordijalizmu i naturalizmu, njegovoj tendenciji da ovjekovječi tradicionalnu kulturu, trebalo bi pokazati da je u osnovi postkomunističkog, navodno autentičnog etničkog identiteta također politička konstrukcija. Takva dekonstruktivistička zadaća implicira insistiranje na povijesnosti etničkog, na njegovoj društveno-historijskoj fabrikaciji: postkomunistički kolektivni identitet je uistinu postkomunistički.

* * *

Političko prethodne epohe bi trebalo, dakle, analizirati počev od etničkog, a etničko malih nacija-država nastalih raspadom Jugoslavije bi trebalo analizirati počev od političkog. Takav pristup predstavlja preokretanje uvriježenog gledanja na obje

epohe i svoju uvjerljivost može steći samo demonstracijom reverzibilnosti etničkog i političkog, osigurane kontinuiranom vladavinom etnopolitike.

Staviti etničko ispred političkog, da bi se istakla njihova komplementarnost i međusobna uvjetovanost, znači u ovom slučaju predložiti genealošku skicu jugoslovenskog komunizma počev od pitanja: kako je jedna izvjesna politika najbolje udovoljila zahtjevima *etničkog preživljavanja* nekoliko etnija koje su zbog svoje demografske i teritorijalne malosti i geopolitičke izloženosti, kroz čitavu svoju povijest i brojne ratove, bile ugrožene istrebljenjem, a u krhkim razdobljima mira asimilacijom.²¹ Drugi važan skup zahtjeva je postavljao, pred svaku političku opciju koja je težila osvajanju vlasti, neodložni ulazak u modernost: ponajprije pothvat industrijalizacije i političke institucionalizacije. Pred stvarnošću ratnog saveza etnija, Titov pokret je uspio dati ubjedljiv etnički odgovor na etničke zahtjeve (koji su svi odreda imali postimperijalni sadržaj) i dovoljno ubjedljiv politički odgovor na političke zahtjeve (postavljene sa izazovom modernosti). Dva svjetska rata su dovela do stvaranja ovog saveza: ona su, bez sumnje, odredila pravac ostvarenja etničke kontitucije u modernom dobu. Riječ je o burnom dobu okončavanja vladavine velikih imperija na Balkanu, kada je glavna referencija etničke konstitucije, “značajni Drugi” za konstituciju kolektivnog Sopstva, bio “potpuni” stranac-smrtni neprijatelj. (Za slavenske narode je Nijemac oduvijek predstavljao lik stranca *par excellence*: onog koji ne govori ni riječi “našeg jezika”, koji je “nijem”.)

Teško bi bilo zamisliti južnoslovensko *etničko* približavanje bez propasti velikih imperija i bez svjetskih ratova. Čini se da su trebala dva svjetska rata i ogromna stradanja da bi međusobno

²¹ Ištvan Bibo, *Beda malih istočnoevropskih država*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996. Tamo čitamo, na primjer u odlomku naslovljenom *Egzistencijalni strah za zajednicu*: “U ušima Zapadnoevropljanina zvuči kao šuplja fraza kada državnik bilo koje male istočnoevropske nacije progovori o ‘smrti nacije’ ili o ‘uništenju nacije’: Zapadnoevropljanin može da zamisli istrebljenje, okupaciju ili laganu asimilaciju, ali je za njega bilo kakvo političko ‘uništenje’ koje se dešava preko noći samo bombastična slika, dok je ona za istočnoevropske nacije *opipljiva realnost*. Ovdje nije potrebno istrebiti ili iseliti jednu naciju, ovdje je, da bi se osjetila ugroženom, dovoljno da se snažno i agresivno *ospori njeno postojanje*.” (str. 51-52).

približavanje dobilo smisao konstitucije zajedničkog etničkog (meta)identiteta. Isto tako, čini se da je bio potreban dugi period evropske politike detanta, pa i kraj blokovske podjele, da bi bio moguć *drugi okret u etničkoj konstituciji*²². Samo je slabljenje vanjske prijetnje moglo omogućiti “unutarnjem neprijatelju” da postane “spoljni”. Sužavanje opsega etničkog identiteta bilo je praćeno prevrednovanjem imperijalnog kulturnog naslijeđa: tamo gdje su uglavnom bili neprijatelji, pojavili su se prijatelji, a autentično kulturno blago se pojavilo na mjestu na kojem su se, sve donedavno, vidjeli samo produkti prisilne akulturacije. Međutim, tek je rat, izrazito lokalni i interetnički rat, mogao fabricirati *konstitutivnu etničku razliku*, koja se pokazala sposobnom da ukloni svaku interetničku bliskost ili makar svaku politički produktivnu bliskost.

Razlika u dva tipa etničke konstitucije se podudara sa razlikom između dva tipa rata: svjetskog i lokalnog. I prva i druga etnička konstitucija su zasnovane na narativnoj obradi ratnog iskustva, na beskrajnom korpusu ratnih priča. Interpretacija vlastitog kolektivnog iskustva etnije je u oba slučaja interpretacija *stvarnosti posljednjeg rata i kolektivnog identiteta neprijatelja*. Etnička nadopuna politike je i prije etnonacionalizma bila toliko važna da se može reći da je jugoslovenska politika toliko dugo opstala koliko su ratne priče o “narodnooslobodilačkoj borbi” bile očaravajuće za mase i koliko je ep o sukobu sa stranim okupatorom mogao pružiti legitimitet toj politici. Komplementarna teza, koja ističe političku nadopunu etničkom također važi: neuspjeh politike radničke klase se pokazao kao neuspjeh izvjesne etničke koncepcije, stvaranja novog kolektivnog identiteta. Kraha federalne političke konstrukcije je iznio na vidjelo smrtno neprijateljstvo ili beskrajne i nepomirljive etničke razlike. Bez političkih fabrikacija i konstrukcija i one same, dakako, ne mogu trajati.

²² O dinamičkom karakteru etniciteta i njegovoj modernoj rekonstrukciji vidi, na primjer, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995, str. 135 et passim.

2.

Titov najveći dar: prazno mjesto moći

Svoju knjigu *Titovim putem*, ugledni bosanskohercegovački političar i visoki partijski funkcioner Branko Mikulić započinje riječima:

*Istine o drugu Titu su kažane i napisane, pišu se i pišaće se – i u zemlji i u inostranstvu.*²³

Mikulić će dakle govoriti o Titu, kao što to i mi danas možda još pokušavamo da činimo. On će govoriti ono što je napisao, ali i ono što je za političkom govornicom rekao, ne čitajući, ne služeći se bilješkama; on će zapisati ono što je želio reći, ali i ono što je već rekao, prilagođavajući to, vjerovatno, pisanom izrazu i tekstualnoj formi knjige. Govorit će i pisat će o Titu kao političar: kao onaj koji djeluje i govori, koji djeluje da bi mogao govoriti, imao šta reći; također, kao onaj koji govori da bi djelovao, koji djeluje riječima. Dakle, govorit će, u stvari pisat će, iz one blizine žive riječi i pisanog slova koju pretpostavlja i zahtijeva politička djelatnost, djelatnost političkog govorenja. Političarev tekst je zapis, bilješka; u slovima je pohranjena živa riječ, akcija obraćanja slušaocima i sagovornicima. Čitalac čita riječi koje je Mikulić izgovorio pred mnogobrojnim slušaocima, uvaženim zvanicama, na važnim mjestima, u trenucima kojima se datiraju značajni događaji... Time se priključuje masi onih koji su čuli šta je Mikulić rekao (o Titu, o revoluciji, itd.). Umnoženi tekst knjige se pojavljuje kao moćan medij koji prenosi političarevu poruku izvan neposrednog auditorijuma. Poput televizije, radija i novina, ovaj tekst pronalazi primaoca daleko izvan aktualne govorne situacije. Obraća im se kao medij u kojem se tekst pojavljuje kao tekst, dijeleći mane i prednosti

²³ Riječ je, kako napominje autor u uvodnoj bilješci, o zbirci "prigodnih referata i govora o drugu Titu i narodnooslobodilačkoj borbi i socijalističkoj revoluciji u Bosni i Hercegovini i njenim pojedinim krajevima." Branko Mikulić, *Titovim putem*, NIŠRO "Oslobođenje", Sarajevo, 1979.

koje imaju novine u odnosu na druga dva masmedija. Na primjer, prednost koju može steći pisani trag prema živoj riječi, pomažući joj, pripremajući njen nastup, dajući joj snagu, sigurnost i tačnost (poput mnogih političara, pogotovo u doba komunizma na vlasti, i Mikulić se služio unaprijed napisanim govorima). Ako tekst nikad ne djeluje, bar ne sasvim *politički*, kao živa riječ, ipak može čitaoca da dovede na mjesto samog govornika, ne samo zahvaljujući pukom uživljavanju nego zahvaljujući prednosti koju ima pismo nad svakom aktivnošću subjekta: svaki čitalac je virtualni govornik, političar, političar koji potpisuje tekst, Mikulić koji u sebi govori pred zamišljenom publikom. Primalac tekstualne poruke se sada može još više angažirati iskušavajući mogućnost premještanja: ne samo kao slušalac nego i kao govornik, ali je pritom izvorna situacija postala nerealna, virtualna, u najboljem slučaju virtualno djelatna.

U takvoj virtualizaciji situacije političkog govorenja *qua* djelovanja pojavljuje se Mikulićevo *djelo*: knjiga o Titu. Kao tipični tekstualni produkt političkog aktiviste, knjiga se najprije pojavljuje – odgonetamo dakle njen gramatološki status – kao zbirka arhiviranih novinskih članaka koji su u cjelini prenijeli govor vodećeg bosanskohercegovačkog političara. Višak vrijednosti koji tekstovima pruža status knjige nije samo u arhiviranju političkih dokumenata (koji bi mogli imati historijsku vrijednost) nego u izvjesnom tematskom povezivanju koje praktične istupe pretvara u više-manje sistematsku *teorijsku obradu*.²⁴ Tek naknadno povezivanje tekstova u formi knjige omogućava da se vidi da sakupljeni članci nisu samo zbirka dokumenata o Mikulićevom političkom djelovanju (koje se može sistematizirati pod naslovom: “Govori o Titu”). Tek tada se može uočiti izvjesna Ideja koja *iznutra* povezuje brojne govore i referate – koje razdvajaju različita vremena, prigode i okolnosti – u Knjigu. Takva ideja, dovoljna bi bila makar jedna, nam omogućava da u Mikuliću prepoznamo ne samo političara (koji je govorio o Titu) nego i pisca (knjige o Titu) koji je praktično djelovao.

²⁴ Na ovom mjestu treba obratiti pažnju na ovo povezivanje teorijskog sa arhivskim: gledamo li iz perspektive političkog aktiviste teoretičar, pisac tekstova koji ne djeluje živom riječu, se pojavljuje kao politički arhivist.

Na centralnu ideju knjige autor odmah upućuje u svojoj kratkoj uvodnoj bilješci, brinući se zbog upadljivog tematskog raskola koji dijeli knjigu na dva dijela: samo u prvom dijelu se u stvari govori "O Titu", dok su u drugom dijelu, koji je dvostruko veći od prvog, govori "O revoluciji." Tematsku raznorodnost, raspolućenost sabranih tekstova autor doživljava kao povod da mu čitalac prigovori da je od dvije nevelike knjige napravio jednu. Odgovor je dat kao čvrsta i neupitna odluka iskusnog političara:

Na objavljivanje tekstova o Titu i revoluciji u jednoj knjizi odlučio sam se zato što kazivati o Titu znači kazivati i o revoluciji, i obratno.

Ono što u očima autora povezuje dvije "knjige" u jednu jeste ono što bi, po našem mišljenju, od dvije zbirke dokumenata tek moglo da napravi knjigu. Međutim, ideja o poistovjećivanju ili, tačnije, reverzibilnosti tema Tita i revolucije je za to doba "suviše dobra", naimе trivijalna. To je doba u kojem je čitav poredak jamčio za istinu o revoluciji, ali i za istinu o Titu. U takvom, epistemološki rečeno, "jakom režimu istine" Mikulić piše i o jednom i o drugom. Govoriti o tako važnim stvarima javno, kao političar, pretpostavljalo je govoriti istinu i ništa drugo nego istinu. Samo mali broj ljudi, političara najvišeg ranga, je o tome mogao govoriti tako da to predstavlja istinsko političko djelovanje, govorenje uistinu "pozvanih ljudi." Od njih se tražilo prilično umijeće: govoriti istinu pretpostavljalo je ponavljati ono što je već toliko puta ponovljeno i opet reći nešto više. Istina, politička istina, gledamo li je na taj način, i jeste bila ono što se neprekidno javno ponavlja, ono što je toliko važno da kolektivno pamćenje to mora svakodnevno uvježbavati i demonstrirati. U tome je upravo bilo važno slijediti vođu, ponavljati njegove ocjene i tumačenja, kritike i predviđanja. A opet, trebalo je to, govoreći sa najvišeg mjesta, reći sa dovoljno snage, sačuvavši moć političkog djelovanja, reći makar drugim riječima, a jednako tačno i zanosno, da bi se vladajući diskurs sačuvao od trošenja, praznog ponavljanja.

U poznom dobu Titove vladavine, kada su postali vidljivi znaci da se veliki vođa približava kraju svoga puta, kada nje-

govo životno djelo dobiva konačne konture koje bi trebalo ocrtati, postalo je posebnim izazovom govoriti o njemu. Tu je ležalo još neiskorišteno vrelo političke istine i djelovanja. S jedne strane, ono je bilo osigurano upravo onom reverzibilnošću na koju je svog čitaoca uputio Mikulić: trebalo je samo nastaviti govoriti o revoluciji, o novoj komunističkoj stvarnosti, onako kako se odavno već govorilo, bez rizika da bi nešto od toga moglo biti prokazano kao neistina. S druge strane, tu su se mogli uvesti sasvim novi, svježiji narativni i retorički sadržaji, ne ponavljajući već rečeno, mijenjajući čitavu perspektivu revolucionarnog subjekta: Tito, pa i njegova generacija saboraca, nisu mogli govoriti o sebi i o svom djelu onako kako se to očekuje od onih koji ih nasljeđuju. Oni nisu mogli sami sebe postaviti na ono mjesto u historiji (klasne borbe, oslobođanja zbratimljenih naroda, itd.) na koje su očekivali da će ih postaviti njihovi sljedbenici. Time ovim posljednjima uručuju posebnu političku moć, možda ništa manje veliku nego što je ona koja pripada revolucionarima osnivačima novog poretka: oni neće biti samo nastavljači revolucionarnog djela, čuvari “svijetlih tekovina”, nego i prvi suci suda historije oslobođenog čovjeka. Počelo je vrijeme historijske procjene Titovog djela. Moć i status političke elite se od sada procjenjuje počevši od pitanja ko može da govori o Titu, da postavi historijsku i ljudsku mjeru njegovog djela. Mikulić pripada onim političarima koji su bili postavljeni tako visoko da su mogli postaviti Tita na njegovo mjesto u historiji. Dakako, istina o ovom Titovom mjestu je već bila sasvim jasna i obavezujuća, ali je doznačavanje tog mjesta predstavljalo sasvim konkretan sadržaj najviše političke djelatnosti.

Od početka se, od prvog dana pobjede, neprestano i sa neiscrpnom zanosom govorilo o Titu sa najviših političkim mjesta, sa mjesta njegovih saboraca. Nije se moglo govoriti o revoluciji, a da se ne govori o Titu. Od početka je politička djelatnost, u svim svojim iole značajnijim segmentima, uključivala upražnjavanje kolektivnog pamćenja, javnu i institucionaliziranu aktivnost sjećanja na revolucionarne događaje, na narodnooslobodilačku epopeju. Osnovni princip legitimizacije političkog djelovanja je podrazumijevao stalnu reaktualizaciju revolucionarne

prošlosti prema svjedočenjima preživjelih učesnika najsudbonosnijih sukoba i bitaka. Zasnivajući i oblikujući svaku novu sadašnjost, prošlost u tom smislu nikada nije bila niti je mogla postati prošla. U stvari, toliko omiljene figure u političkim govorima, koje revolucionarnu prošlost prikazuju kao “vječnu inspiraciju novih generacija”, ukazuju na društvenu svijest koja je za svaku buduću odluku ili akciju imala gotove modele i obrasce. Činilo se da ih je revolucionarna praksa jednom zauvijek verificirala: bilo je nezamislivo da mogu doći gora vremena u kojima bi se postigla bolja rješenja. Historijska naracija, makar bila svedena i na najkraće osvrte, predstavljala je potku političkog govorenja *qua* djelovanja. Ratne priče su služile normativnom zasnivanju društvene akcije. Međutim, i ovo postavljanje modela je imalo svoj model. Neprikosnoveni uzor narativnog postavljanja normativnih obrazaca je bilo Titovo svjedočenje. Prema njegovom svjedočenju su se rukovodila i svjedočenja o njegovom revolucionarnom djelovanju.

Ali počelo je dolaziti vrijeme kada se više neće moći računati na Titovo svjedočenje ili, tačnije, kada će se svjedočiti o Titovom svjedočenju. Sedamdesetih godina, kada Mikulić drži svoje govore *Titovim putem*, počinje se jasno ukazivati put na kojem će Tito biti prisutan samo u sjećanju. Od tada počinje doba pomnijeg osiguravanja sjećanja, prije svega Titovog sjećanja: doba intenzivnog arhiviranja kolektivnog pamćenja o revoluciji, doba *politike arhiva*. Ako se za sve politike može reći da su u stvari politike arhiva i arhiviranja,²⁵ onda se za komunističku politiku u doba Titove pozne starosti i u deceniji nakon njegove smrti može reći da je to bila takva jedna politika u naglašenom, možda i u neusporedivom smislu. Pouzdan znak tog novog doba je pojava brojnih knjiga, televizijskih emisija, filmova, biografskih članaka, itd. o Titu. To je razdoblje koje traje najmanje dvije decenije i obuhvata proces kolektivnog pripremanja za Titovu smrt i proces kolektivnog žaljenja njegove smrti. Ove dvije

²⁵ Kako napominje Derrida, pitanje politike arhiva se nikada neće moći odrediti “kao političko pitanje između ostalih. Ono se pruža uzduž cjelokupnog polja i u stvari skroz-naskroz određuje politiku kao *res publica*. Nema političke moći bez kontrole arhiva, ako ne i pamćenja.” Vidi o tome Jacques Derrida, *Mal d'Archive*, Editions Galilée, Paris, 1995, str. 15, n. 1.

etape bi se mogle uključiti u drugu fazu kolektivnog pamćenja (ne zaboravivši da je komunistička politika bila politika kolektivnog pamćenja): nakon doba sjećanja na revoluciju koje je bilo zajamčeno Titovim sjećanjem, tačnije živom riječju vođe koji javno svjedoči, došlo je doba sjećanja na Tita, na njegova djela i na njegova sjećanja.

Titovi sljedbenici iz najvišeg rukovodstva su svakako bili obavezani da se brinu oko njegovanja narodnog sjećanje na velikog vođu. Mikulić se zasigurno ubraja u ove *arbonte* najvažnijeg arhiva.²⁶ Sam poredak je nalagao ovu svetu dužnost kolektivnom pamćenju: Tito je morao ostati svima, i onim živim i onim još nerođenim, u živom sjećanju. Takav poredak je bio nezamisliv bez čuvanja sjećanja na Tita. Kako bi se moglo govoriti o revoluciji, a da se ne govori o njemu? Međutim, isto tako je tačno da je na *mjestu* vođe moralo ostati samo sjećanje, sjećanje koje lebdi nad njegovim *upraznjenim mjestom*. Nijedan drugi vođa ne bi smio zauzeti njegovo mjesto, inače bi revolucija bila iznevjerena, pokazala se neostvarenom i lažnom. Sjećanje na revoluciju je trebalo da ima beskrajnu budućnost pred sobom, jer je trebalo da bude sjećanje na *posljednjeg vođu*. Ne samo da bi neki novi vođa istisnuo sjećanje o svom prethodniku nego bi pojavljivanje novog vođe značilo da prethodnika treba prepustiti zaboravu, jer njegovo historijsko djelo nije uspjelo. Odlazak Tita sa vlasti je trebalo da predstavlja posljednji revolucionarni čin, primopredaju vlasti s kojom se vlast i položaj neprikosnovenog vođe ukidaju. Smatralo se da je djelo najvećeg vođe južnoslavenskih naroda donijelo uklanjanje svih vođa, predaju vlasništva i moći u ruke društva. U posljednjem činu je i posljednji vlasnik, vlasnik svekolikog izvlašćivanja, trebao predati svoje vlasništvo kolektivnim organima. Nezamjenjivost Tita se u očima njegovih sljedbenika upravo ogledala u ovoj njegovoj samovoljnoj i suverenoj zamjenjivosti, samosmjenjivosti, doduše odgođenoj. Zato je sumnja u nezamjenjivost Tita, vjerovanje “neprijateljski raspoloženih stranih analitičara” u doba preuzimanja Titovog naslijeđa, da će bez njega

²⁶ *Ibid.*, str. 13-14.

jugoslavenski socijalizam propasti, “duboko vrijeđala” najviše rukovodstvo. To je, u stvari, bila sumnja u temeljna demokratska postignuća socijalizma, u uspjeh kolektivizacije vlasništva nad sredstvima proizvodnje i upravljanja. Primopredaja vlasti, njeno preuzimanje od strane kolektivnog organa je trebalo da bude posljednji čin radničke reaproprijacije. Ono što zlobni analitičari nisu primijetili jeste da se taj čin dogodio daleko prije Titove smrti. Ostarjeli predsjednik i maršal je trebao držati samo *počasno mjesto*. Sa njegovom smrću nije došlo do *razmjene* upravljačke palice sa “kolektivnim šefom države” nego do *simboličkog darivanja*. U stvari, Tito je obavljajući počasne predsjedničke i maršalske funkcije bio darivan za svoje zasluge. On je na neki način bio zamoljen da čuva svoj dar doživotno, dar s kojim se više ništa nije trebalo darivati, pošto je politička i ekonomska moć već trebala biti u cijelom društvu dovoljno pravično raspodijeljena. Već su, dakle, postojali oni koji su ga mogli darivati takvim darom, njegovi legitimni nasljednici, već postavljani na najviše, *njegovo* mjesto.

Vođa koji ostavlja svoje upražnjeno mjesto – koje sada u principu svako može zauzeti, ali samo s drugima i privremeno, koje bi trebalo ostati mjesto posljednjeg vođe, zauvijek upražnjeno – može li to jedan vođa, pogotovo komunistički vođa ikad učiniti? Ne pretpostavlja li to takvo povlačenje imaginarnog utjelovljenja moći, takvo raspletanje imaginarnog i simboličkog, kakvo upravo komunistički poredak ne može dopustiti? Ali ne izmiče li upravo jugoslavenski socijalizam sada već uvriježenim predstavama o totalitarnom karakteru komunističke vladavine? Činilo se da je Titova politika bila tako blizu ostvarenja *komunističkog poretka sa praznim mjestom moći*. Nove vođe su pokazale da stupanj *personifikacije* poznog socijalizma nije smio biti podcijenjen: trebalo je ipak nešto više od živog sjećanja, naime *živo prisustvo* vođe. Čini se da je samo sa besmrtnim Titom poredak mogao opstati. Pokazalo se da revolucija nije mogla nadživjeti svog pokretača, jer je mogla biti mlada samo koliko i Tito.²⁷

²⁷ “Stoga je Tito u svakom trenutku bio i ostao nepokolebljiv, neumoran, kao i naša revolucija – uvijek mlad.” B. Mikulić, *op. cit.*, str. 23.

* * *

U svojim analizama sovjetskog komunizma, Claude Lefort je ukazao na poseban značaj karakterističnog fenomena otjelovljenja čitavog društva u liku vođe. Njegova kritika totalitarizma, na tragu utjecajnih prethodnika H. Arendt i R. Arona, polazi od uvida da svaki takav poredak nosi neizbrisivu oznaku nekog vlastitog imena: Staljina, Mao Ce Tunga, Kastr... Ruski komunizam je bio *staljinizam* – ovo opšte mjesto potpisuje i Lefort, s tim što insistira na doslovnom smislu ove tvrdnje: bio je to režim “određen Staljinovom ličnošću.” Smisao personifikacije se ne može razabrati u kontekstu predfukoovskog shvaćanja moći kao dominacije, kao vlasti koja se posjeduje, niti polazeći od naivnih socijalno-psihologijskih i predpsihoanalitičkih razumijevanja ličnosti vođe. Ličnost vođe, uzeta za sebe – u jednoj biografsko-historijskoj rekonstrukciji njenog konkretnog svijeta – ne nudi ključ za objašnjenje čitavog poretka. Ali u jednom drugom smislu – koji, prema uputama disciplina poput strukturalne antropologije i psihoanalize, postavlja ličnost u nomologiju i topologiju cjelokupnog društva – ona upravo to nudi. Vođa u stvari ne raspolaže svojim mjestom niti upravlja logikom sistema (kojim upravlja): u tom smislu on nije mogao znati šta čini. Sama *politička forma* ili *matrica*, koja je suštinski obilježena njegovim imenom, nije njegov produkt: vođa sebe u njoj zatiče.

Pozivajući se na svoju vokaciju političkog filozofa, Claude Lefortu je bilo stalo da razotkrije političku formu staljinizma, a to znači da se bavi sistemom samim te mjestom i funkcijom koje u njemu ima Staljin.²⁸ Rukovodeći se Max Weberovim metodološkim zahtjevom da svaka rekonstrukcija historijskih događaja polazi od određenih ideja i da je svaka deskripcija usmjerena pojmovima koji se mogu preispitati samo unutar širih interpretacija, on odbacuje svaki historijsko-deskriptivni

²⁸ “Trebali bi se osloboditi diskursa aktera, bilo staljinista bilo antistaljinista, da bi pokušali da razjasnimo sistem u kojem se smještaju njihove predstave i akcije, a čija im logika u najvećoj mjeri izmiče.” Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1994, str. 116. Dalji navodi su dati u tekstu.

pristup staljinizmu, koji bi htio da bude oslobođen teorijskih pretpostavki: takav pristup, uvjeren je, “ne bi nikad dopustio da shvatimo prirodu neke političke formacije.” (115) Političku formu shvaća kao temeljnu formu svake ljudske stvarnosti – politika je upravo način da se *postavi u formu (mise en forme)* ili *postavi na scenu (mise en scène)* neka društvena cjelina (118-119) – te kritizira Marxovo stanovište o njenoj deriviranosti.²⁹ Osnovna hipoteza koju slijedi, a koja se pokazala kao heuristički plodna u analizama totalitarizma, jeste da je početak moderne političke povijesti obilježen izvjesnom “mutacijom političke moći.” Shvaćen kao “glavni događaj našeg vremena”, totalitarizam nas upravo poziva da preispitamo prirodu modernih društava, da osvijetlimo njihovu genezu. Upravo će politička forma ovog poretka ponukati Leforta da budnijim okom analizira uspostavljanje moderne države i da ga datira daleko prije Francuske revolucije i nastanka buržoaskog društva. Slijep za vlastitu dimenziju političkog, Marx nije mogao primijetiti snažne podzemne tokove s kojima je otpočeo proces kojeg je Tocqueville nazvao “demokratskom revolucijom;” sve one promjene koje su prethodile eksploziji, rušenju Ancien Régimea. Početak političke modernosti treba tražiti u kršćanskim monarhijama već počevši od xiv vijeka, u uspostavljanju teritorijalnih kraljevstva, administrativne i pravne države zasnovane na sekularizaciji kršćanskih vrijednosti, teoriji suverenosti, novim figurama Nacije, Naroda, u izjednačavanju podanika pred državnom moći, uspostavljanju institucije prava čovjeka, itd. Već je u principu monarhije sadržano moderno razdvajanje instance moći i instance prava, što podrazumijeva “istovremeno raspletanje principa moći, principa zakona i principa znanja.” (64)

Ono što u stvari skriva već duboku uključenost monarhijske države u demokratsku revoluciju jeste izvjestan upadljiv kontinuitet teologiko-politike:³⁰ sve ove promjene kao da “ostavljaju

²⁹ Vidi o tome “Droits de l’homme et politique”, članak iz 1980. (*Libre*, n° 7, Payot) uključen kao prvo poglavlje u ovu knjigu (str. 45-83).

³⁰ Vidi također Claude Lefort, “Permanence du théologico-politique?” u: *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris, 1986, str. 251-300.

netaknutim pojam istovremeno organskog i mističnog jedinstva kraljevstva, u kojem monarh figurira i kao tijelo i kao glava.” (171) Duboke i nezaustavljive procese komadanja društvenog tkiva i diferencijacije različitih simboličkih instanci još pokriva neprozirnim velom važna aktivnost na imaginarnom planu: “društvo Ancien Régime je predočavalo svoje jedinstvo i svoj identitet kao jedinstvo i identitet nekog tijela – tijela koje je pronašlo svoju slikovitu predstavu u kraljevom tijelu ili, tačnije, ono se poistovjetilo s njim i to tako da ga je sebi pripojilo kao svoju glavu.” (*ibid.*) Upravo po ovoj imaginarnoj aktivnosti, u najizričitijem smislu konstitutivnoj za društveno tijelo, monarhija se pokazuje još toliko bliskom feudalnom svijetu. Lefort se ovdje poziva na poznate Kantorowiczeve analize srednjovjekovnog shvaćanja o dva tijela kralja, smrtnom i besmrtnom, individualnom i kolektivnom, zamišljenim po uzoru na Krista, da bi se domogao preciznih instrumenata analize historijske mutacije političkog, naime onih koji njegovu simboličku prirodu mogu jasno postaviti prema njegovim imaginarnim zao-dijevanjima. Upravo će mu ovi instrumenti omogućiti da najznačajniju crtu moderne “političke revolucije” opiše kao događaj rastjelovljenja (*désincorporation*) ili krah predstave o “velikom imaginarnom tijelu društva kojem tijelo kralja pribavlja repliku i jamči integritet.” (172) Doba monarhija, koje srednjovjekovnu općinjenost “svetim kraljevstvom” prenosi sve do kasnog 18. vijeka i revolucionarnog čina odrubljivanja kraljevske glave, jeste u stvari doba u kojem se moderna demokratizacija još odvija u predmodernom stanju *društvene utjelovljenosti*. Kako primjećuje Lefort, sve demokratske, u emfatičkom smislu političke, promjene (koje je Tocqueville nazvao *izjednačavanjem uslova*) koje su se dešavale tokom ovog doba nisu oslabile nego su, naprotiv, rasplamsale tradicionalnu teološko-političku imaginaciju koja je kralju nalagala *mjesto* posrednika između svojih podanika i političke zajednice.

Revolucionarni događaj samo je posljednji čin duge evolucije političkog bića monarhijskog društva. Lefort insistira na jasnom razlikovanju dva nesvodiva registra lakanovske psihanalize: ne treba nas zavarati imaginarni plan (ili ono što vidimo

da se dešava “u stvarnosti”), iznenadna scena obezglavlivanja kralja i društva, prevratnički metež koji najavljuje novi historijski početak i traži novi kalendar. Time je obilježen trenutak konačne desupstancijalizacije društva, što je veliko postignuće duge i mukotrpne gradnje na simboličkom planu, u vlastitom registru političkog. Učinke demokratske revolucije na prvom planu Lefort opisuje kao: “iščezavanje ‘kraljevog tijela’”, “rastvaranje tjelesnosti društvenog bića”, “rastjelovljenje individua”, “rastjelovljenje moći”, “rastjelovljenje prava”, itd. Ono što se pritom ukazuje jeste “prazno mjesto” moći, razgoličeno zahvaljujući raspletanju simboličkog od imaginarnog. Lefort nam nudi slijedeći zaključak:

Modernu demokratsku revoluciju ćemo najbolje shvatiti imamo li u vidu ovu mutaciju: nema više nikakve vlasti vezane uz tijelo. Moć se ukazuje kao prazno mjesto, a oni koji je vrše kao obični smrtnici koji ovo mjesto zauzimaju samo privremeno i na njega se mogu uspeti samo lukavstvom ili silom. Nema više nikakvog zakona koji se može jednom za svagda ustanoviti, čiji izrazi bi bili neosporivi, a temelji otporni na svako preispitivanje. I na kraju, nema više nikakve predstave središta ili rubova društva: jedinstvo odsada ne bi moglo izbrisati podjelu društva. Demokracija nameće iskustvo neshvatljivog i nepodredivog društva u kojem se narod naziva suverenim, naravno, ali gdje on neće prestati da dovodi u pitanje svoj identitet, gdje će on ostati latentan... (173)

Obezglavljeni i rastjelovljeni svijet moderne demokracije se pojavljuje kao svijet “radikalne neodređenosti”, kao svijet nesigurnih temelja i stalne promjene, u pravom smislu riječi *historijski svijet*, svijet mnoštva, podjele, broja, neizvjesnog znanja, smrtnosti... Iako ga shvaća kao svijet u kojem sloboda nije samo obećana nego se i iskušava, Lefort ga prikazuje kao pravu suprotnost utopijskim svjetovima koje su najavljivali veliki revolucionari. Pokazujući na takvu stvarnost u sasvim uzdržanoj trezvenosti, on preuzima stav psihoanalitičara koji svom “obuzetom” posjetiocu može ponuditi samo “užas obične ljudske svakodnevnice.”

Trezveni opis svijeta slobode, obilježenog nebrojnim rizicima i paradoksima, Lefort ih podrobno osvjetljava, treba upravo da pokaže da totalitarizam ima “demokratsko izvorište”: u

njemu stalno tinja želja za obnovom izgubljenog svijeta (jedinstva, bliskosti, transcendencije, besmrtnosti...). Totalitarizam se ne može shvatiti bez osvrtnja na procese demokratske transformacije: Lefort u njemu vidi političku formu koja nudi odgovor na rizike i paradokse moderne politike. Pogotovo u zemljama sa odveć kratkom i krhkom demokratskom tradicijom, nostalgična želja “obezglavljenog kolektiva” može postati neodoljiva. Lefort modernu komunističku diktaturu shvaća kao pokušaj rekonstrukcije društvene supstancijalnosti i političke tjelesnosti, kakve pronalazimo u starim evropskim monarhijama. Osvrćući se na dvadesetovjekovno iskustvo nedemokratske politike, moglo bi se sa autorom reći da su komunističke revolucije dovele do uspostavljanja izvjesne predrevolucionarne političke forme koja je po svim svojim bitnim obilježjima sasvim moderna. Upravo poređenje sa političkom formom koja stoji na pragu modernosti, najsličnijom formom koja ovdje djeluje kao uzor, otkriva nam iluzornost komunističkog pokušaja rekonstrukcije cjelovitog i predstavljivog svijeta. U ovom poređenju treba voditi računa o podudarnostima i nepodudarnostima u oba registra: Imaginarnom i Simboličkom. U onom što je predmodernom, što je u starom režimu uistinu staro, naime njegovo teološko-političko naslijeđe, pokazuje se ireverzibilnost povijesti: neobnovljiva i nenadoknadiva je *predstavljiva transcendencija*. S druge strane, obratimo li pažnju na konfiguraciju moći i prava, postavljenje Zakona, podjelu društva i distancu među grupama i pojedincima, itd., stari režim se pokazuje modernijim.

Staljinizam se može odrediti *regresivnom* političkom formacijom modernog svijeta prije svega zato što hoće da zaliječi raspletanje simboličkog i imaginarnog koje obilježava sam događaj demokratske revolucije. To što se u ovoj *kontrarevoluciji* (“počevši od demokracije i protiv nje”) dešava najlakše je pratiti vršeći spomenuto poređenje dviju u izvjesnom smislu srodnih političkih formacija na povlaštenim indikatorima njihovih imaginarnih i simboličkih režima, na *slici političkog tijela* i statusa Zakona. Lefortove analize fenomena totalitarizma su upravo fokusirane na ovim tačkama i na njihovu elaboraciju ovdje možemo ukazati samo u najgrubljim crtama.

Staljinizam obnavlja ugroženu ili već izgubljenju utjelovljenost društva. Na imaginarnoj sceni se vidi da ovaj režim preuzima matricu svog prethodnika. Čitavo društvo se pojavljuje kao jedno jedinstveno tijelo konstupstancijalno tijelu vođe koji zauzima mjesto moći, obilježavajući ga predstavama svoje tjelesne prisutnosti. Za totalitarizam je konstitutivna predstava o Jednom jedinstvenom narodu (*peuple-Un*). Komunističko Mi je sasvim homogeno i sebi transparentno Sopstvo. U njemu, dođuše, možemo prepoznati izvjesne odijeljene segmente, organe koji se prepoznaju u velikom tijelu: u narodu proletarijat, u proletarijatu partiju, u partiji vođu. Ovi organi se u kolektivnoj svijesti predočavaju kao nivoi identifikacije ili kao stepeni kondenzacije kolektivne tjelesnosti. Od naroda do vođe, od prve do posljednje figure ili instance moći, logika identifikacije ne dopušta osamostalivanje nikakve partikularne stvarnosti: partija u odnosu na narod ne predstavlja nikakvo društvo u društvu: partija jeste narod. Pa čak i u slučaju onoga za koga se čini da je iznad svih, da drži vlast u svojim rukama, svemoćnog *egokratu* (Lefort preuzima Solženjcinov izraz za Staljina), organska sraslost ostaje nedirnuta, kao sraslost glave i tijela. Lefortovim riječima:

Takva moć, odvojena od društvene cjeline, koja se nad svime nadnosi, miješa se sa partijom, sa narodom, sa proletarijatom. Ona se miješa sa čitavim tijelom predstavljajući njegovu glavu. Ovdje se ukazuje izvjesno ulančavanje predstava čija logika nam ne bi smjela izmaći. Identifikacija naroda sa proletarijatom, proletarijata sa partijom, partije sa rukovodstvom, rukovodstva sa Egokratom. Svaki put jedan organ jeste istovremeno cjelina i odvojeni dio koji sačinjava cjelinu, koji je uspostavlja. (167)

Rukovodeći organi pripadaju tijelu naroda, oni su u neraskidivoj organskoj vezi organi jednog jedinstvenog tijela, kao njegove ruke i glava. U totalitarizmu socijalizacija je pojam koji ima neusporedivo jak smisao: svakoj pojedinačnoj egzistenciji je naložena ne naprosto interiorizacija komunističkih vrijednosti i ideala nego srastanje u ovo društveno tijelo. Svaka ćelija društva mora biti u organskoj vezi sa cjelokupnim tkivom. Pojedinci ili grupe koji pokazuju znake organske neuključenosti u kolektiv

moraju biti prokazani i odbačeni kao strano tijelo. Očuvanje organske tjelesnosti, u kojoj treba da bude izbrisan svaki dublji ožiljak *društvene podjele*, nameće stanje stalne ugroženosti u kojem mase treba neprekidno mobilizirati na ciljevima “društvene profilakse.” Oni koji drugačije misle i svojim ponašanjem krše ustanovljene norme ne pripadaju komunističkom Mi. Otuda stalna proizvodnja “unutrašnjih neprijatelja” koji su uvijek “izvana ubačeni”, jer po gvozdenoj logici svoje tuđosti oni zsigurno, po svom najunutrašnjijem biću, pripadaju nekom stranom, “imperijalnom” korpusu.

Postoje, dakle, dva koncepta drugosti skovanih oko ovog velikog imaginarnog tijela Naroda. Drugost koju bi trebalo pisati velikom slovom, zla Drugost neprijatelja koju treba neprestano isključivati i dobra drugost dijela koji “dolazi na mjesto cjeline”, koji svojom uključenošću, upravo zato što je “sveznajući, svemoćan, dobročiniteljski, borben, rukovodeći”, itd., cjelinu čini cjelinom. (168-169)

Međutim, obnova organskog tijela monarhije komunizmu ipak ne uspijeva niti može uspjeti. Razdvajanjem teologije i politike uklonjena je dimenzija transcendencije po kojoj je monarh otjelovljavao Krista, a čitav svijet bio uređen kroz podjelu na ovostrano i onostrano, na vidljivo i nevidljivo, smrtno i besmrtno... Vladar je bio oličenje najviše moći, ali je iznad sebe imao višu moć kojoj se podvrgavao: “za njega se govorilo da je oslobođen zakona i podvrgnut zakonu, da je otac i sin pravde; posjedovao je mudrost, ali je iznad njega bila umnost. Prema srednjovjekovnoj odrednici, bio je *major et minor eo ipso*, iznad i ispod sebe sama.” (175) Upravo ovaj nedostatak dobre Drugosti koja beskrajno nadržasta svijet vidljivog jedinstva objašnjava zašto je komunistički društveni inženjering stvorio monstruozno tijelo u kojem glava i udovi više nisu jasno razdvojeni. Ovaj svijet neraskidive imanencije u kojem sve koincidira sa samim sobom Lefort opisuje kao gnusan prizor: “Nemoguće uranjanje tijela u glavu se ocrtava kao nemoguće uranjanje glave u tijelo.” (175) Insistirajući na logici vladajućih kolektivnih predstava kao na “radu sna”, francuski filozof nam masovni teror predočava u slici koju je režim mogao imati o samome

sebi: kao o čudnovatom tijelu koje se grči i samoizjeda. Neće odoljeti da na ovom mjestu ne zaključi poput psihoanalitičara: “Kada iščezne drevna organska konstitucija, u skučenom i jednoličnom imaginarnom prostoru totalitarizma se oslobađa nagon smrti.” (*ibid.*).

* * *

Osvrnimo se sada na registar simboličkog i na njegovu povlaštenu formu. Lefort će istaći da ga je Hannah Arendt poučila o tome koliko je važno vidjeti šta se u totalitarnom režimu zbiva sa zakonom.³¹ Ovdje možemo samo obilježiti dodirne tačke Arendtove i Lefortove interpretacije ove teme, nakratko se osvrćući na oštru i potanku kritiku koju je tim povodom ovaj posljednji uputio “autorici koja mu je oduvijek bila najbliža.” Obilježiti ćemo one tačke preklapanja koje u ovom registru najneposrednije podupiru sliku koju smo već stekli u prethodnom registru.

Prema uvidima Arendtove, obje varijante totalitarizma, i nacizam i boljševizam, nisu režimi bezakonja nego vladavine najvišeg zakona, kojeg prvi pronalazi u Prirodi, a drugi u Povijesti – kao zakone njihovog vlastitog *kretanja*. Totalitaristička vladavina se ne može poistovjetiti sa tiranijom, u kojoj su poništeni zakoni, jer se čvrsto zasniva na izvjesnom legalitetu. Međutim, ovaj legalitet samo prividno čini ovu vladavinu bliskom demokratskom režimu. U stvari, *teror* jeste ono po čemu se izdvaja novi tip režima: “teror je legalitet ako je zakon zakon kretanja neke nadljudske sile, Prirode ili Povijesti.”³² Pritom nije bilo neophodno promijeniti čak ni demokratsku *formu* legaliteta. Autorica primjećuje da “totalitarna politika ne zamjenjuje jedan korpus zakona nekim drugim; ona ne uspostavlja svoj vlastiti *consensus juris*.”³³ Legalni režim sa svojim pozitivnim zakonima

³¹ Claude Lefort, *Priješor o komuniizmu*, Politička kultura, Zagreb, 2000 (naslov originala: *La Complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999), str. 15.

³² Hannah Arendt, *Le Système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Editions du Seuil, Paris, 1972, str. 210.

³³ *Ibid.*, str. 237.

gubi snagu i stabilnost, ali se ne ukida. Razlika je sada u tome što podvrgnuti višim zakonima kretanja, pozitivni zakoni gube svoju prijašnju ulogu: njihovo mjesto je sada zauzeo teror. Istina je da duga evropska pravna i politička tradicija također podrazumijeva izvođenje i opravdanje zakona višim zakonom prirode ili božjim zapovijestima. Međutim, za razliku od ovog novog tipa legitimiranja, ovo tradicionalno je djelovalo stabilizirajuće za društvo ostavljajući transcendenciju praiizvora neskrćenom (pa tako i učinke distance ljudi prema “gore” i između njih samih). Najviši zakon je bio nepromjenjiv i vječan, te postavljen iznad ljudi, zahtijevajući njihov pristanak i podvrgavanje, dok je sada on postao pokretan, nalažući istovremeno poistovjećivanje ljudskog roda s njim. Upravo je darvinističko-marksističko shvaćanje ljudskog roda pripremlilo imaginarno-simbolički režim njegovog poistovjećivanja sa Zakonom.³⁴ Prioritet roda nad svakim pojedincem i grupom, postavljen u Zakon, čini nevažnim postavljanje “normi dobra i zla za pojedinačno ponašanje.”³⁵ Ove norme zamjenjuje *spособnost preživljavanja* u žrvnju gigantskog historijskog kretanja,³⁶ a nju nadgleda i sankcionira sam Zakon koji se na djelu pokazuje kao *zakon ubijanja*.

pozitivni zakoni, dakle, više ne uređuju odnose među ljudima, čime se briše (kao što pokazuje Lacan, uvijek simbolički priređena) *distanca* koja ih međusobno dijeli i čini uopšte mogućim svaku istinsku političku zajednicu. Zakon ovdje djeluje upravo obratno; on pospešuje imaginarnu simbiozu među ljudima. Na ovom mjestu izlaganja “totalitarnog koncepta prava”, autorica će predstavu ljudskog roda koji otjelovljuje Zakon zorno naslikati kao sliku – koja će, vidjeli smo, fascinirati njenog francuskog sljedbenika – “jedinstvenog Čovjeka gigantskih dimenzija.”³⁷ Ni najgora tiranija ne uspijeva stvoriti ovakvog kolosa: ne samo da joj nedostaje povezivanje Zakona

³⁴ Ono što se pritom gubi upravo je *transcendencija zakona*. Vidi o tome Claude Lefort, “Hannah Arendt et la question du politique” u: *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, str. 64.

³⁵ *Ibid.*, str. 206.

³⁶ Kao zakon kretanja i zakon arijevac je također historijski: “Prirodni ‘zakon’ prema kojem preživljavaju smo najspособniji posve je historijski kao i Marxov zakon prema kojem preživljavaju najprogressivnije klase...” *Ibid.*, str. 208.

³⁷ *Ibid.*, str. 211.

sa ljudskim rodom, i to u planetarnim dimenzijama kojima raspolaže totalitarna vladavina, nego, što je još važnije, ukidajući zatečene zakone, ona još ostavlja prostora među ljudima. To nije više, naravno, “vitalni prostor slobode” nego simbolički ispražnjeni prostor, “prostor straha i sumnje.” No makar i takav, ipak je to nekakav prostor koji još “ostavlja mjesta za kretanje i akcije potaknute strahom i sumnjom njegovih žitelja.”³⁸ Za razliku od toga, Zakon kretanja ne ostavlja više nikakav netaknut prostor, nema nikakvih pukotina u njemu: upravo je teror ta snaga s kojom se ostvaruje Zakon koji ljudima uskraćuje svaki prostor kretanja, poništava svaki princip akcije. Hannah Arendt će ovdje dati primjer kako se insistira na logici imaginarnog: ugledat ćemo sliku mnoštva ljudi od kojih je sačinjen Jedan tako što svi bivaju međusobno satrveni i zgnječeni, ostajući povezani “gvozdenim obručem” terora.

Lefort smatra da je H. Arendt otvorila put rješavanja zagonetke suštine totalitarizma, i u tome bila gotovo usamljena, zato što je u središte svojih analiza postavila pitanje zakona i što ih je od manifestnih sadržaja (šta su to rukovodioci i rukovođeni činili, mislili, vjerovali, znali, itd.), koji su većinu analitičara potpuno zasljepili, okrenula ka skrivenim mehanizmima i sklopovima sovjetskog poretka. U času kada analitičar postane svjestan da je pitanje zakona najvažnije, onda se bavljenje onim o čemu niko ništa nije znao niti mogao znati nameće kao nezaobilazno. Lefortova kritika Arendtove iznosi najteži prigovor koji joj se mogao uputiti: da je u stvari “zaobišla pitanje zakona”,³⁹ i to zato što se ipak zadržala na ravni *činjeničnog*. Bilo je pogrešno tražiti utemeljenje novog poretka u njenoj “podređenosti tobožnjem zakonu povijesti ili zakonu kretanja, jer je taj zakon samo jedna tema službenog diskursa.”⁴⁰ Saznanje koje je bilo ponuđeno kao najvažniji rezultat analize nije bilo plod dubinske analize nego doslovnog preuzimanja. Arendtova kao da je na najpresudnijem mjestu analize napravila najveći ustupak ideologiji koju kritizira: Zakon je mogao biti sveden na nešto

³⁸ *Ibid.*, str. 212.

³⁹ *Ibid.*, str. 148.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 157.

što je izvanjsko njegovoj simboličkoj prirodi, na kretanje, na idealizaciju kretanja u prirodi i povijesti, pri čemu je njegova ideja pronađena u društvenoj teoriji i ideologijama 19. vijeka. Autorica se tako našla u iskušenju da Zakon, koji predstavlja nešto, kako naglašava Lefort, što se ne može odrediti, odredi kao fikciju. Njenom iskušenju da to učini, te tako kostur simboličkog svede na “ljudski artefakt, na puku konvenciju”, najviše je doprinijelo njeno duboko uvjerenje o nepovijesnoj prirodi Zakona, tj. njena kritika modernosti u ime *političkog* koje počiva na stabilizirajućem osiguravanju kroz zakone. Zato će Lefort dodati drugi prigovor koji nije ništa manje težak od prvog: koliko god sjajne, analize Arendtove “mimoilaze pitanje povijesti”, i to povijesti u pravom smislu riječi, koja se upisuje u dubinama društvenog bića, “ispod pravo-političke površine”, kao “uređivanje novih načina legitimiteta i novih stilova egzistencije.”⁴¹ Nijedno društvo se ne može zasnovati na zakonu koji ne postoji – kako primjećuje Lefort, Arendtova očividno smatra da takvo nešto kao “zakon Povijesti” ne postoji – jer je on konstitutivan za svako društvo, “za svaki modalitet koegzistencije.”⁴² Upravo zbog takve svoje suštinske povezanosti sa društvom, zakon je iznutra uvučen u povijesno kretanje i u modernom vremenu izložen promjeni koju prepoznamo kao “rekonfiguraciju političkog poretka.”

Ispitati status Zakona pretpostavljalo bi, dakle, pomno analizirati cjelokupan pravni i politički poredak, pa još i više: rekonstruirati makar u grubim crtama cjelokupan simbolički poredak, prirodu institucija i načine njihovog funkcioniranja, ponašanja građana, njihov “opšti stil egzistencije”, itd. Čini se da Hannah Arendt suviše doslovno uzima pretenziju sovjetskog režima da “uspostavi direktnu vladavinu pravde na zemlji”⁴³, čime totalitarni legitimitet potiskuje sve forme legalnosti u drugi plan: zato nije dovoljno istražiti izvor vrhovnog autoriteta nego je potrebno upustiti se u mukotrpnu analizu *socijalističkog zakonodavstva* i svih načina i sredstava da se održi privid legalnosti

⁴¹ *Ibid.*, str. 153.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, str. 206.

sistema.⁴⁴ Tada će se moći otkriti ne nedostatak Zakona, ili njegova fikcija, nego njegovo *izopačenje*. Nasuprot Arendtovoju, može se govoriti o uspostavljanju *novog modaliteta legalnosti* u staljinizmu, pri čemu nebrojeni “paradoksi legalizma” (“sve može postati zakonski kažnjivo”, “činjenični dokaz je nevažan”, “optuženik ima zadatak da bude kažnjen”, “potkazivanje stječe svojevrstni legitimitet”, itd.) ukazuju na to da se nešto nečuveno *dogđa* sa Zakonom. Šta je to što ga je moglo izopačiti? To može biti samo nešto što “također postoji *apsolutno*, tj. ne na način svih stvari podložnih mijenjanju kroz prostor i vrijeme.”⁴⁵ Takav pandan Zakonu jeste Partija. Umjesto da se govori o poistovjećivanju čovjeka sa Zakonom, kao što to čini H. Arendt, tačnije bi bilo govoriti o “poistovjećivanju komunističkog tijela sa zakonom.”⁴⁶ Ovo poistovjećivanje je također moguće jer partija skriva svoju imaginarnu prirodu, njeno tijelo je nevidljivo i raspršeno kroz čitavo društvo. Tako otjelovljen zakon pretvara čitavo društvo u nosioca vrhovnog autoriteta. Društvo je to koje upravlja samo sobom, ali takvo društvo koje je partija pretvorila u *kolektivnog pojedinca* (radeći kroz ostvarenje zakona na uništenju svakog pojedinca kao Subjekta). To što vođa predstavlja vidljivo otjelovljenje partije ne bi trebalo da nas zavede da povjerujemo da vrhovni autoritet ipak pripada nekome: samome Staljinu.⁴⁷

Fiktivnost zakona je dakle sekundarni fenomen nastao iz stapanja dva apsolutna entiteta: tijela partije i vrhovnog zakona. Zakon ili, tačnije, čitav simbolički poredak biva prožet zgušnjavajućom supstancom imaginarne tjelesnosti. Zagonetnost i kompliciranost, s kojima se stalno sudara svaka produbljenja

⁴⁴ “Opet nam se valja baciti na istraživanje korpusa zakonodavstva, kaznenog sustava, procedura sudske istrage, čak i onda kada padamo u iskušenje da samo popišemo manifestacije maskarade prava.” Claude Lefort, *Prijepor o komunizmu*, str. 158.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 168.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Kako napominje Lefort, “partija dakako može promijeniti liniju, njezino članstvo može varirati ovisno o okolnostima i znatno rasti ili padati, ona zacijelo može postati poprištem suparništva među svojim rukovodiocima, pa čak i promijeniti vodstvo, ali ona uvijek izražava vlast smatranu vlašću društva nad samim sobom, dakle vlašću bez koje bi se društvo raspalo.” (*ibid.*) Ili nešto ranije: “Staljin će, poput Lenjina, uvijek biti samo izvršiteljem volje partije, čak i onda kada će samo on u svojim rukama držati sva sredstva moći.” (str. 134)

analiza totalitarne dominacije, dolaze upravo iz ovog preklapanja i stapanja imaginarnog i simboličkog. Lefort će upozoriti svog čitaoca da sa stjecanjem jasnog uvida u isprepletenost ova dva registra, koja se pronalazi u svakoj društvenoj činjenici i predstavi, “dotiče jednu od najtežih tačaka razmišljanja o komunizmu.”⁴⁸ Kritička analiza i sama biva uvučena u *circulus vitiosus* totalizirajućeg posredovanja u kojem se gube sve važne tačke oslonca, iščezavaju zasnivajuće razlike... Nemoguće je sačuvati kritičku oštricu pojmova poput fantazme ili fikcije, tj. distinkciju stvarnog i nestvarnog, u jednom univerzumu u kojem je jedna kolektivna fantazma postala “životni okvir” iz kojeg se može izaći samo po cijenu gubljenja života ili statusa ljudskosti. Šta dokučiti iz jednog jezika u kojem se više ne može reći ono najvažnije, konstitutivno za svaku društvenost, kao što su razlike prema drugima ili nedostižna udaljenost od Zakona? Imaginarno je moglo obuzeti simboličko – u specifičnoj, neograničenoj mjeri totalitarizma – samo zato što je ono u nečuvenoj mjeri izgubilo svoju vlastitu dimenziju, *dimenziju drugosti*. To je ono na što, po dubokom Lefortovom uvjerenju, ukazuje *status zakona* u ovom poretku. Brisanje dimenzije drugosti neposredno se odražava na političku moć; okamenjivanje društvenog bića i teror su posljedice koje na najupečatljiviji način dokazuju simboličku prirodu moći. Moć se zapravo nikad ne može zatvoriti u granice društva, ona uvijek upućuje prema *vani*, “daje znak prema nepredočivom”⁴⁹ ...

* * *

Može li se na skicirane interpretacije nadopisati nešto o titoizmu, makar kao kratka bilješka ili fusnota? Možemo li krenuti od Mikulićeve personifikacije – po kojoj ćemo jugoslavenski socijalizam prije svega promatrati kao titoizam – kao dovoljno pouzdanog putokaza? Imamo li uopšte pravo govoriti o Titovom režimu u kontekstu interpretacija fenomena totalitari-

⁴⁸ *Ibid.*, str. 137.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 140.

zma? Nije li Tito dovoljno rano i sasvim energično raskinuo sa Moskvom? Pa čak i ako produžimo ovaj period, kao dječju bolest jednog po svojoj suštini netotalitarnog režima, na godine obračuna sa staljinizmom staljinističkim metodama, recimo sve do ukidanja Golog otoka ili čak i duže, možda ipak o dobu “s Titom na čelu” trebamo govoriti kao o epohi “socijalizma s ljudskim licem”? Možemo li o istinskom karakteru prethodnog režima danas odlučiti sa stanovišta društvene nauke i tako se izbaviti iz arene tekućih političkih borbi u kojima je pitanje titovskog naslijeđa jedan od glavnih uloga? Međutim, u tako pouzdan oslonac teško bi bilo imati dovoljno povjerenja: trebali bi već unaprijed znati, pouzdano znati da jugoslavenski socijalizam ne pripada krugu totalitarnog poretka. Ako prema R. Aronu ovaj poredak predstavlja jedan *novi modalitet zajednice*, onda se taj modalitet, Lefort nas u to ubjeđuje cjelokupnim svojim djelom, može odgonetnuti samo u političkoj *filozofiji*, u dimenziji simboličke i imaginarne konstitucije društvenog bića (njenog pojavljivanja *na povijesnoj sceni* ili u *političkoj formi*), koja ostaje nepristupačna svakoj nauci. Da li takva jedna analiza još nedostaje? U to se može posumnjati, i to s pravom, pozivajući se upravo na mjerodavne mislioce na koje se ovdje pozivamo. Niko od njih ne uvrštava Titov režim u okvir istraživanja. Ovo izostavljanje dovoljno govori, ali i prešutkivanje, tj. neizričito isključivanje, također je znakovito. Ipak kod H. Arendt nalazimo jednu fusnotu koja nam se sada čini veoma dragocjena. Možda bi to mogao biti poticaj da se nešto kaže o titoizmu u kontekstu *filozofskih* interpretacija o totalitarizmu, makar na njihovim marginama? Na primjer, da se odgovori na pitanje zašto ni ovaj režim, koji se možda nikako ne bi mogao uvrstiti u uzorne poretke masovnog terora, nije mogao funkcionirati bez svog Gulaga?⁵⁰ Ili da se pokaže – sada ne na margini koja uklju-

⁵⁰ M. Foucaultu dugujemo upozorenje da pitanje Gulaga “treba biti postavljeno za svaku socijalističku zemlju utoliko što nijedna od njih, počevši od 1917. godine nije uspjela funkcionirati bez više ili manje razvijenog Gulag sistema.” Ovu zadaću postavlja u iste one modalitete analize na kojima će, vidjeli smo, Lefort insistirati (a što nam sugerise da kod nas ta zadaća još nije ostvarena): ovo pitanje, nastavlja Foucault, “treba biti postavljeno u pozitivnim terminima. Problem uzroka ne smije biti razdvojen od problema funkcije: kakva je korist od Gulaga, kakve funkcije on osigurava, u koje strategije je uključen? Gulag treba da bude analiziran kao političko-ekonomski operator u socijalističkoj zemlji. Moramo

čuje nego na onoj koja isključuje – zašto se suština ovog režima, onda kada se gradio u znaku Titove pune suverenosti, ne može nikako uvrstiti u žanr staljinizma.

Tačno je da velike interpretacije totalitarizma isključuju titizam iz svog glavnog teksta, ali se čini da mu ostavljaju mjesto na svojim marginama i to na dvosmislen način: tamo se vidi da ovaj fenomen ne može biti sasvim isključen. Vjerujemo da mu takav status dodjeljuju i tekstovi koji ga ne spominju čak ni na marginama, upravo zato što ga izričito ne isključuju iz svoje tematike. Takvo vjerovanje se može izraziti i kao slutnja da će se interpretacije koje budu prodirale dublje od manifestnih sadržaja jugoslavenskog socijalizma morati oslanjati, makar u elaboraciji hipoteza koje nisu najvažnije, na istraživanja koja su ponudili mislioci poput H. Arendt, R. Arona ili C. Leforta.

Šta nam, dakle, kaže spomenuta bilješka koja je zapravo jedina jasna indikacija o tome gdje da pronađemo, u eri totalitarizma, pravo mjesto poglavlju posvećenom jugoslavenskom komunizmu. Ona figurira gotovo na samom početku knjige (tj. trećeg dijela), na mjestu na kojem je status *autentičnih* totalitarnih režima trebalo oduzeti zemljama Istočne Evrope. Sudeći prema kriteriju mogućnosti provođenja masovnog terora, koji je, kao suštinsko određenje totalitarnog poretka, uveden odmah na početku, sve ove zemlje su bile suviše male, njihove populacije nedovoljne, da bi se mogao provoditi takav teror. Fusnota to izričito kaže: samo zahvaljujući tome što su bile uključene u sovjetski poredak one su ispunile fizičke uvjete koje zahtijeva novi režim da bi mogao funkcionirati. Odatle slijedi da je autentičan nacionalni razvoj totalitarizma u ovim zemljama bio a priori zapriječen, “one su predstavljale produžetak totalitarnog pokreta”, te da nijedan režim koji bi se odcijepio nije mogao više funkcionirati kao totalitaran – zbog sasvim nepolitičkih premisa. Druga i posljednja rečenica kratke, prekratke fusnote se bavi upravo ovim slučajem izuzimanja, Titovim izuzetkom. Navodimo obje rečenice:

izbjeći svaki historicistički redukcionizam. Gulag nije ostatak ili nastavak prošlosti: to je pozitivna sadašnjost.” Colin Gordon (ed. by), *Michel Foucault: Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The Harvester Press, Brighton, 1980, str. 136-137.

*Režimi Istočne Evrope su vladali u korist Moskve i ponašali se kao agenti Kominterne; oni su predstavljali produžetak totalitarnog pokreta kojim se upravljalo iz Moskve, a ne nacionalne razvoje. Jedini izuzetak je, kako se čini, bio Tito u Jugoslaviji, koji je možda raskinuo sa Moskvom zato što je shvatio da bi ga totalitarne metode po ruskom uzoru koštale prevelikog procenta jugoslavenskog stanovništva.*⁵¹

Zašto je Tito raskinuo sa Moskvom? Veličina zemlje zasigurno nije mogla biti navedena kao razlog opasnog osamostaljivanja (to je upravo bio sasvim dobar razlog ostajanja u “velikoj porodici”). Prema kontekstu i argumentaciji koju je upravo razvijala, autorica je mogla napisati, *ne ulazeći u motive raskida*, da nakon odcjepljenja Tito više nije mogao razvijati metode koje je do tada morao, ili čak možda želio, koristiti. Da li je u njemu možda prepoznala *dobrog* komunističkog vođu koji, ako baš ne brine o svom stanovništvu, vodi računa da većina preživi? Ili je kao njegov motiv ipak pretpostavljala želju za održanjem na vlasti: za šta je možda bilo potrebno da prevelik procent naroda ne bude ubijen? Presudno pitanje, naravno, ne tiče se personalnosti vođe nego toga kakav *status* se pridaje ovoj istočnoevropskoj iznimci, ovom netipičnom primjeru *netotalitarne komunističke vladavine*. Odlomak koji u glavnom tekstu slijedi fusnoti baca dodatno svjetlo. Tamo se spominje stanje nakon Prvog svjetskog rata kada je “val semitotalitarnih i totalitarnih pokreta (...) zapljusnuo Evropu”, pokazavši da ovi pokreti i kada su se dočepali vlasti nisu mogli ostvariti svoje najveće ambicije, upravo zbog spomenutih *fizičkih ograničenja*, te da su morali pribjeći “odomaćenijim shemama diktature klase ili partije.”⁵² Pokazalo se da je za ove pokrete Mussolinijev režim predstavljao ne samo ideološko izvorište (“fašistički pokreti su se, počevši od Italije, proširili u gotovo svim zemljama Srednje i Istočne Evrope”) nego i model državnog uređenja. Slijedeća fusnota će upravo iznijeti dokaze zašto fašistička *diktatura* nije mogla biti totalitarna, prostim ukazivanjem na relativno mali broj političkih osuđenika.

⁵¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, str. 242.

⁵² *Ibid.*, str. 30.

Trebamo li, dakle, Titov režim shvatiti po uzoru na ovaj susjedni, kao netotalitarnu komunističku diktaturu? Autorica je ostala uzdržana ili je u svom nestrpljenju, na koje nam ukazuje Lefort,⁵³ da što prije dođe do konačnog rješenja, previdjela da treba da nam takvo nešto izričito kaže. Međutim, u jednom od kasnijih izdanja svoje knjige ona se ipak osjetila ponukanom da prepravi i proširi bilješku o Titu i njegovom režimu.⁵⁴ Kao da je u međuvremenu otkrila da nije bila dovoljno izričita, ili joj je trebalo vremena za tako izričit sud, jer raskid komunističkih vođa tek što se bio desio... Uglavnom, glavna politička odrednica je skovana i iznesena, dovoljno jasna i snažna, pa ipak još ne sasvim određena: napokon saznajemo da je riječ “*o nekoj vrsti jednopartijske vojne diktature.*” Vidimo i da je motiv Titovog raskida ostao uključen i još više određen. Iako je obzir prema stanovništvu još dvosmislen, već bi ga mogli nazvati i brigom. Ono što je dato kao najvažnija činjenica o zemlji koja je ispala iz moskovske orbite, predstavljeno je u stvari kao glavni razlog i raskida sa Staljinom i odricanja od ruskih metoda vladanja: Jugoslavija je “jedina zemlja koja je iz sebe porodila snažan oslobodilački pokret.” Time autorica otkriva svoje uvjerenje da je teško zamisliti vođu takvog jednog pokreta koji bi prihvatio da svoju zemlju podredi suštinski *stranom* obliku vladanja, masovnom teroru.

Ipak nas ova prepravljena bilješka, koja obrazlaže zašto jugoslavenski slučaj nije mogao biti uključen u korpus analiza totalitarne vladavine, ostavlja u nedoumici. Njen argument je da

⁵³ Claude Lefort, *Prijevor o komunizmu*, str. 147.

⁵⁴ Francuski prijevod koji ovdje koristimo, a na koje se poziva i Claude Lefort, sačinjen je prema prvom izdanju *The Origins of Totalitarianism*, objavljenom u New Yorku 1951. godine. Prema novijem njemačkom izdanju, koje je rađeno prema posljednjem obnovljenom izdanju, deseta fusnota glasi ovako:

“Ruske satelitske države u Istočnoj Evropi su naravno samo filijale boljševičkog pokreta vođenog na jedinstven način iz Moskve, a domaći diktatori, koje je Moskva postavljala i smjenjivala, su samo njegovi agenti. Drugačije stvari stoje s Titom u Jugoslaviji, jedinog zemlji koja je iz sebe porodila snažan oslobodilački pokret. A Tito nije samo raskinuo sa Moskvom radi svoje vlastite neovisnosti nego se istovremeno odrekao uistinu totalitarnih metoda prema ruskom uzoru, te se zadovoljio nekom vrstom jednopartijske vojne diktature. Po svemu sudeći, shvatio je da je potpuno razvijeno totalitarno vladanje u tako malo zemlji kao što je Jugoslavija neprovedivo, jer bi suviše veliki procent stanovništva bio ‘zbrisan.’” Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, Piper München, Zürich, 1996, str. 663.

je riječ o drugom tipu poretka, koji angažira staru političku filozofiju i njene utvrđene tipologije. Ali Arendtova nagovještava da Titova diktatura ispunjava zahtjeve svog idealtipa samo sa izvjesnim otklonom koji se ne može previdjeti: *neka vrsta* jednopartijske vojne diktature... Ona ne isključuje mogućnost da se ovaj slučaj može na isti način isključiti iz idealtipa predtotalitarne diktature. Ona na svojoj margini ne odbacuje pomisao da je možda riječ o *graničnom slučaju*, o tipu za koji treba ostaviti prostor upravo na marginama. Komunistički karakter ova diktature – preuzimanje istog tipa vrhovnog zakona i ideologije *kretanja* u zasnivanju političke zajednice – ukazuje da ovaj tip nipošto nije toliko drugačiji nego prije da je *nečist*. Ne naznačuje li njegov status upravo kvalifikacija koju je, u kontekstu glavnog teksta u koji se upisuje fusnota, upotrijebila autorica za izvjesne političke pokrete: *semitotalitaran*? Možda bi nas ispitivanje *statusa najvišeg zakona* u Titovom komunizmu odvelo upravo u tom pravcu? Ali bi takvo ispitivanje zasigurno moralo otvoriti drugačije registre analize koji se više ne bi podvrgavali idealtipskoj čistoći.⁵⁵ Nije li ova čistoća nametnula takvu krutost analize kojoj je izmakla upravo stepenasta stvarnost totalitarizma na koju je sama morala ukazati: koncentrični krugovi realizacije suštine totalitarizma koji na najviše mjesto postavljaju Staljinov režim, pa onda Hitlerov, pa onda režime proširenog totalitarnog poretka, pa onda oni koji uspijevaju “ispasti” iz njega? Nije li upravo prestroga *ejdetska* analiza potpuno i neočekivano rasjekla prisnu vezu koja povezuje Mussolinijev i Hitlerov režim? Uvažimo li Lefortove zamjerke, hoćemo li reći da je Arendtova težište svojih analiza isključivo postavila u registar simboličkog, pri čemu je njeno shvaćanje prirode simboličkog ostalo suviše blisko klasičnoj metafizici (njegov osnov su Ideje koje povezuje čisto logičko kretanje koje ih učvršćuje, a ne potresa i preobražava poput povijesnog kretanja)? Kroz tako čvrstu rešetku simboličkog ne mogu se dokučiti povijesne rekonfiguracije političkih konstrukcija, unutrašnji preobražaji društvenog bića. Da ne

⁵⁵ Na primjer, čak i nedostatak glavnog obilježja, to da se društvena prinuda obavlja bez terora, nipošto ne mora značiti kraj totalitarizma. Claude Lefort, *Ecrire à l'épreuve du politique*, Calman-Lévy, Paris, 1992, str. 367.

govorimo o učincima isključenja imaginarnog registra, najprimjetnijem u nemogućnosti da se analiziraju velike vođe revolucije, karakteristične personifikacije jednopartijskih sistema, nakon što je odbačena psihologija i svaka površna analiza.

Vjerujemo da upravo poglavlje o jugoslavenskom komunizmu predstavlja najveći izazov krutoj ejdetskoj analizi i radije zahtijeva one vrste analiza koje je Lefort uveo u svojim istraživanjima fenomena totalitarizma. Uvažimo li njegove upute, ako i preuzmemo uvjerenje da ovaj režim nije bio totalitaran, pogotovo po svojoj simboličkoj uređenosti – sudeći po zakonu i legalnom sistemu koji se sve više osamostaljuju i neovisno djeluju ili po nezaustavljivoj diferencijaciji različitih podregistara simboličkog – ipak nam neće promaći ono što je ovaj režim činilo komunističkim, prije svega mjesta i funkcije koje su u njemu imali partija i vođa. U ovom slučaju je posebno važno dokučiti sve detalje povijesne reorijentacije političke zajednice, u kojoj je napuštanje orbite totalitarnog režima jedna od čvorišnih tačaka, i stalne rekonfiguracije simboličkog poretka, prateći osnovne parametre zaplitanja i rasplitanja simboličkog i imaginarnog. Lefort nas, dakle, ohrabruje u uvjerenju da u jugoslavenskom socijalizmu vidimo prije svega *Titov režim*, pri čemu je personifikacija društva u liku vođe shvaćena kao osnovi strukturalni moment koji se nikako ne otkriva pukom nastojanju rekonstrukcije prošle stvarnosti, onakve kakvom su je doživljavali učesnici i opisivali svjedoci, a koje također, što je nedvosmislen znak njegove naivnosti, polazi od onoga koji je na vlasti.

* * *

Čitanje Mikulićeve knjige o Titu, izabrane nasumice iz mnoštva drugih napisanih otprilike u isto vrijeme, koje kao da podliježu istom kodu pisanja, je možda moglo biti dobar povod da se založimo za angažiranje političke filozofije, u smislu koji joj pridaje Lefort, u preispitivanju našeg novijeg političkog naslijeđa. U stvari, manifestni sadržaji sna o Titovom vječnom životu su nam poslužili da pokušamo ukazati koliko je važno za

svaku dubinsku analizu otvoriti registar imaginarnog, ali tako da ga stalno držimo u komplementarnoj povezanosti sa registrom simboličkog. Naše ispitivanje ovdje može ostati samo kod pitanja koje nas je privuklo na početku, kod naznačavanja najšireg konteksta u kojem bi se mogao tražiti odgovor na njega. Ovo pitanje bi se sada moglo ovako iskazati: zašto Tito nije uspio živjeti nakon svoje smrti? Ili možda još određenije: zašto Tito nije uspio živjeti vječno bar za nekoliko generacija nakon svoga odlaska sa političke scene? Možda bi još trebali naznačiti neke osnovne elemente analize za koju Lefort vjeruje da na povlašten način dopire do konkretnosti stvari.

Potreba da komunistički vođa ima besmrtn život je proizašla iz temeljne strukture poretka u kojem je cijelo društvo bilo utjelovljeno u liku vođe. Moglo se nadati da će “poslije Tita biti Tito”, jer “Tito, to smo mi.” Čitavo društvo ga je nosilo u sebi, možda upravo onako kako Lefort vjeruje da se nevidljivo tijelo Partije pružalo kroz sve dijelove komunističkog društvenog tkiva. Mjesto moći zasigurno nije bilo upražnjeno, iako je moć dolazila odsvuda. Tačno je da je to bio režim u kojem je sve bilo politika i ništa nije bilo političko. Možda je također tačno da je tijelo vladara, kao vidljivo mjesto moći, bilo skroz-naskroz *društveno investirano*, da tamo “iznad” njega nije bilo nekog višeg zakona. Možda ipak samo u početku, jer zakon se sve više ukazivao kao *čisti zakon*, kao nevidljiva konstrukcija koja izmiče ruci moćnog vladara – naprotiv, sve više mu vezujući ruke – i postavlja u društvenom tijelu čvrste i nepromjenjive tačke kroz koje se zakon provodi, žarišta simboličkog značenja koja se nikako ne mogu oslabiti.⁵⁶ Ovaj proces odvajanja i zagonetnog samoustanovljavanja zakona pratio je odgovarajući proces slabljenja “fantastičnog ostvarenja ideje jedinstva društvenog tijela:”⁵⁷ u društvenoj svijesti i njenim predstavama postajale su sve uočljivije društvene podjele s kojima se nijedna strategija borbe protiv unutrašnjeg neprijatelja više nije mogla nositi. One

⁵⁶ Lefort je uvjeren da je upravo oslanjanjem ili, radije, tvrdoglavim upiranjem na ove reperi simboličke moći, tj. demokratske legitimacije kroz zakon, insistiranjem na ljudskim pravima koje je bilo sve upornije i sve masovnije, došlo do rušenja sovjetskog kolosa. Vidi o tome već navedeni članak “Droits de l’homme et politique.”

⁵⁷ Claude Lefort, *L’invention démocratique*, str. 122.

su sve više razdirale društveno tijelo, ali je ono ostalo organsko do kraha komunizma, dokle god je trajala jednopartijska diktatura ili dokle god je Tito bio živ (tačnije bi bilo reći: dokle god je Tito bio besmrtnan nakon svoje smrti).

Čini se da nije bilo realnog socijalizma bez slikovitog predstavljanja mjesta moći i bez ove *kolektivne individue*. U predstavama koje komunističko društvo ima o sebi može se prepoznati ono što Lefort naziva Veliki Živući Stvor (*Grand Vivant*).⁵⁸ Vođa je taj koji društvu daje živi tjelesni oblik, život u fascinirajućem liku izuzetnog pojedinca, Čovjeka iznad svih ljudi⁵⁹ – a društvo mu uzvraća besmrtnošću.⁶⁰ Ta besmrtnost traje samo toliko dugo koliko čitavo društvo utjelovljuje njegov lik. Koliko dugo to može trajati? Postavljajući ovo pitanje ne smijemo previdjeti da je za besmrtnost potrebno *živo prisustvo* mrtvog vođe, a ne samo spašavanje od zaborava, kod većine ljudi, njegovog lika i djela. Hannah Arendt će u prvoj rečenici prvog poglavlja svoje knjige o totalitarizmu primijetiti da “ništa bolje ne karakterizira totalitarne pokrete uopšte, a posebno slavu njihovih vođa, kao iznenađujuća brzina sa kojom ih se zaboravlja i iznenađujuća lakoća s kojom ih se zamjenjuje.”⁶¹ Ona ovu činjenicu objašnjava zakonitošću kretanja totalitarnih poredaka: oni se održavaju samo u stalnom kretanju koje njihove vođe moraju s ogromnim naporima neprestano inicirati. Period nakon Staljinove smrti, u kojem je on još politički živ, kada se njegovi nasljednici zaklinju da će činiti ono što je on činio, bez ustupaka i u njegovo ime, na sceni imaginarnog se može doživjeti kao zaglušujuće usporavanje ogromnog zahuktalog stroja. U kontekstu kojeg dopušta netotalitarni ili semitotalitarni komunistički po-

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Tijelo komunističkog vođe je ipak smrtno, ali zato ukrašeno svim vrlinama tijela koje je iznad svih drugih smrtnih tijela. To je “smrtno tijelo koje je doživljeno kao neranjivo, koje u sebi sažima sve snage, sve nadarenosti, prkosi svim zakonima prirode svojom energijom muškarčine.” *Ibid.*, str. 169. Popularna literatura o Titu to gotovo nikad nije propuštala istaći. Jedan primjer iz mora drugih: “Titova fizička izdržljivost bila je predmet velikog divljenja i čuđenja.” Vidi Blažo Mandića, *Titu izbliza*, Vuk Karadžić – Jugoslovenska revija, Beograd, 1981, str. 103.

⁶⁰ Kako nam otkriva Lefort, u postrevolucionarnom dobu “neuništivo tijelo društva” još pothranjuje “teološko-političku viziju besmrtnog tijela.” Vidi o tome “Mort de l’immortalité?” u: *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, str. 323.

⁶¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, str. 27.

redak mogli bismo ustvrditi da besmrtnost pretpostavlja da vođa i nakon svoje smrti otjelovljuje mjesto moći, što znači da se oni koji se na tom mjestu ustoliče još pojavljuju kao nosioci figuracije njegovog tjelesnog lika. Trebalo bi ponovo pažljivo iščitati tekstove koji su o pitanju Titovog naslijeđa napisani u doba neizvjesnog kolektivnog “preuzimanja vlasti”, pogotovo izjave najvišeg rukovodstva. Trebalo bi pomno analizirati slike novog tijela koje se pojavljuje na mjestu moći: slike tzv. *kolektivnog organa*.⁶² Da li se život jednog jedinstvenog tijela sada obnavlja i produžava u drugom tijelu, u kolektivnom tijelu? Da li je ovo tijelo nekolicine, grupe rukovodilaca, zamjena za tijelo Jednoga? Iako veće, višeglavno, nije li ovo drugo tijelo daleko manje, samo jedan organ Titovog tijela? Upravo organ njegovog predstavljanja – ili predstavljanja naroda onako kako ga je veliki vođa predstavljao? Moglo bi se odgovoriti u jednom dahu: da je kolektivni organ bio potreban jer je vođa bio nezamjenjiv, jer ga je trebalo zamijeniti i jer vođa više nije bio potreban.⁶³ Međusobna protivrječnost različitih razloga istog

⁶² Ideja o ovom obliku preuzimanja političkog naslijeđa je, po svemu sudeći, Titova. Vidi o tome Stevan Nikšić, *Posle Tita*, Partizanska knjiga Ljubljana, OOUR Izdavačko-publicistička delatnost Beograd, 1982, str. 12.

⁶³ Slijedeći odlomci iz upravo navedene knjige o Titu na upečatljiv način potkrepljuju ovaj odgovor:

“Na ovu ideju o stvaranju kolektivnog političkog tela na čelu države – a ona se nije rodila prekonoc, nego je očito plod višegodišnjeg ozbiljnog promišljanja – valja gledati kroz prizmu jugoslovenskih političkih specifičnosti, historijskog iskustva, političkih, nacionalnih i kulturnih tradicija. Sasvim je verovatno da u bliskoj budućnosti nije moguće u Jugoslaviji stvoriti vođa u titovskom smislu. Pre svega, zato što se takvi ljudi vrlo retko rađaju, i to samo u procesu velikih historijskih promena – kada se iz temelja ruše stari društveni sistemi i nastaje nešto novo, u velikim historijskim prevratima kao što su revolucije i veliki oslobodilački ratovi. Sem toga, pitanje je da li u savremenim uslovima uopšte može da se stvori zajednički politički vođa za više nacija. O tome govori ne samo jugoslovensko, nego i iskustvo sveta. Nacionalni vođi, to jest velike političke ‘figure’ lakše se oblikuju u nacionalno homogenim zajednicama. Dovoljno je, ponekad, zatamburati na tanku, osjetljivu žicu nacionalističke ideologije i, ako uz to postoje i druge historijske pretpostavke da se rasplamsa nacionalizam, eto ‘lidera.’

Problem Titovog političkog nasleđa, prema tome, nije u Jugoslaviji rešavan tako što bi se tražila ličnost koja bi bila u stanju da nasledi Tita. Takve ličnosti danas, jednostavno, nema. Veliko je pitanje da li će je ikad biti. Tražena je i još se, čini se, traži originalna politička forma koja bi omogućila da se u složenoj višenacionalnoj zajednici kakva je Jugoslavija, s takvim autentičnim političkim sistemom kakav je jugoslovenski sistem socijalističkog samoupravljanja, najviše političke funkcije u državi i društvu obavljaju – bez vođe. Tako je, korak po korak, tokom posljednjih godina Titovog života, na njegovu inicijativu, počelo uobličavanje političkog i pravnog mehanizma koji bi omogućio kolektivno izvršavanje glavnih političkih funkcija u društvu – od onih najviših, do onih u lokalnim zajednicama.”

odgovora nam možda ukazuje da je karakteristični imaginarij komunizma počeo da iščezava – i pretvara se u figurativni govor rječitih političara. Njihove figure više nisu figure same stvarnosti. Govor o Titovoj besmrtnosti je dobio *neodlučiv* status. Nije se moglo odlučiti da li se tada još ozbiljno radilo na obnavljanju društvene tjelesnosti ili se govorilo o potrebi da se njeguje kolektivno sjećanje na beskrajno zaslužnog vođu u času kada je demokracija bila postavljena na tračnice nezaustavljivog kretanja, a partija nepovratno izgubila svoju moć i jedinstvenost. Da li je bilo došlo vrijeme da mjesto moći bude upražnjeno ili je za to još bilo prerano?

* * *

Osvrnimo se na kraju na Titov posljednji dar ili na nemoćni dar posljednjeg vođe kojim on daruje nestanak vođa: potpuni oblik demokratskog upravljanja. Simbolički čin darivanja u času odlaska u smrt bi očividno bio izuzetni čin razmjene, okončavanja i ukidanja razmjene, ono što svako darivanje “hoće da kaže” ali nipošto ne zahtijeva.⁶⁴ Na takav dar i takvo gostoprimstvo se više nije moglo uzvratiti: kolektivnom organu koji, podsjetimo, treba da “se rotira” za sve buduće vrijeme, Tito predaje upravljačke funkcije i svoje boravište iz kojeg upravlja, svoju rezidenciju ili svoj domicil kao magistrat.⁶⁵ On time svoje nasljednike zadužuje darom koji oni ne mogu vratiti – i tako im možda upravo oduzima njihov najviši društveni sta-

Nešto manje od godine posle Titove smrti, Stane Dolanc je ponovo upitan o tome: “Mislim da je ta tema potpuno prevaziđena, kao što mislim, isto tako, da u Jugoslaviji stvarno nikad problem ‘Titovog nasleđa’ nije ozbiljno politički postojao. To su bile špekulacije iz inostranstva i onih koji nas nisu razumeli, a i onih koji su želeli da isprovociraju određene konflikte u našoj zemlji, pokušavajući, lansiranjem tih vesti, da poseju nepoverenje među nama, pa i u rukovodstvu – u krajnjoj konsekvenci. Mislim da je sada svima jasno, bar u svim ozbiljnim političkim krugovima u svetu, i u svim ozbiljnim novinama u svetu, da smo stvarno bezbolno prevazišli ono što se naziva ‘posttitovskim periodom.’ Inače mislim da ni taj termin nije srećan jer je ovo Titov period, jer se u suštini sva njegova politika nastavlja.” *Ibid.*, str. 24-25.

⁶⁴ O nemogućnosti dara – zbog njegovog neumitnog uvlačenja u krug razmjene – ili o samoj nemogućnosti koju dar iznosi na vidjelo vidi: Jacques Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Editions Galilée, Paris, str. 24 i dalje.

⁶⁵ Vidi o tome Jacques Derrida, *Mal d'Archive*, str. 12-14.

tus.⁶⁶ Međutim, Tito im ne poklanja ništa što je uistinu njegovo, inače bi on bio neki *vlastodržac*: lažni “Tito naroda i partije.” On ovaj put ne daje nego vraća; on daje svoj uzvratni dar za ono najviše što je mogao dobiti: apsolutno i doživotno povjerenje svoga naroda. Zauvijek odlazeći, vođa narodu vraća ono što mu je narod dao. Krug razmjene se zatvara i nimalo ne prekoračuje granice tijela naroda. Tek sada istinska razmjena i treba da počne; ona razmjena u kojoj sva darivanja i uzvratanja političke moći, funkcija i položaja, ostaju u “krugu naroda”, podvrgnuta čistom Zakonu (razmjene). Posljednji vladar jeste onaj koji nikad i nije bio vladar u pravom smislu riječi, recimo monarh. Tito se nikad nije postavio na mjesto u kojem bi razmjena političkih simbola i naloga bila izvanjska narodnom biću: svaka tačka razmjene je uvijek ostala u referentnom okviru *od naroda-narodu*. Zauvijek odlazeći, on sve vraća narodu od kojeg je sve i dobio. Zahvaljujući takvoj razmjeni, on je trebao da ostane zauvijek prisutan – “u narodu”. Ali nije li upravo početak istinske demokracije, vladavine Zakona, oduzeo mogućnost tako snažne upletenosti imaginarnog u simboličko: besmrtnog utjelovljenja vođe u narodu?

Primopredaju najviše političke funkcije prati i primopredaja imovine koja bi mogla biti naslijeđena. Upravo ovo odricanje od *stvari*, u kojem se Tito kao građanin, tj. njegova porodica i najbliži srodnici, razvlašćuju na uzoran način posljednjeg vladara (koji otvara put pravične razmjene), baca više svjetla na sam smisao posljednjeg kolektivnog preuzimanja vlasti. Pogotovo njegovo odricanje od stvari koje imaju najveću simboličku vrijednost: od poklona koje je primio od svog naroda i od stranih državnika. Tito još davno prije svoje smrti obznanjuje svoju odluku da će ih vratiti partiji, u čije im ih je, kako obrazlaže svoju odluku, i primio.⁶⁷

⁶⁶ Marcel Mauss, “Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” u: *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris, str. 212 *et passim*.

⁶⁷ “Tito je još 1979. godine naložio da se u pismenoj formi sačini precizan protokol o njegovoj zaostavštini. ‘Nikad nisam smatrao da ono što mi je poklonjeno u zemlji i inostranstvu pripada meni... To nije moje, pa ne može pripasti ni mojim bližnjima...’ Odlučio je da primljene poklone i sve drugo čime je za života raspolagao daruje Savezu komunista Jugoslavije.” Stevan Nikšić, *Posle Tita*, str. 12.

Ovdje ćemo previdjeti *poklone stranaca*, dragocjene znake pažnje poznatih državnika i utjecajnih ljudi svijeta, često veoma skupocjene i unikatne predmete koje je Tito dobio *predstavljajući* svoj narod i zemlju.⁶⁸ U ovom kontekstu odricanje od poklona nije toliko važna gesta koliko je to otkrivanje supstance svog istinskog sopstva – Partije (upravo prema metonimijskoj formuli koju je Lefort predložio). Naš pogled će privući *pokloni zemljaka*, veliko blago najrazličitijih stvari, dobara i simboličkih znakova, koje je Tito-predsjednik neprestano dobivao od “svoga naroda.” Važnija nam je, dakle, matrica otjelovljenja nego predstavljanja.⁶⁹ U idealtipskom razgraničenju, strani darivalac ima jaču predstavljačku funkciju: to je državnik koji poklanja u ime svoga naroda. Kada Tito dobije takav poklon, dva naroda u stvari razmjenjuju znake pažnje, međusobnog uvažavanja, prijateljstva, itd. Pokloni zemljaka su pokloni samih kolektiva, mirijada *radnih kolektiva* koji se mogu podičiti svojim radnim uspjesima. Njihov poklon je upravo izraz njihove izuzetne radinosti i umješnosti, nešto kao zanatsko-umjetničko djelo industrijskih radnika.⁷⁰ Poklon Titu je, u stvari, samo simbolički izraz *stvarnog poklona*, poklona narodu: zapaženog, često neusporedivog, uspjeha u proizvodnji. Neki radni kolektiv je na taj način želio podsjetiti “druga predsjednika” na svoj veliki doprinos narodnom blagostanju. Samo takvi kolektivi mogu biti pozvani da pošalju poklon “radniku svih radnika.” Poklon je “nepotrošna roba”, jedinstven primjerak predmeta koji bi trebao da bude nešto kao izuzetni primjerak proizvoda industrijske proizvodnje, robe masovne potrošnje u najširem smislu. U njemu se trebaju prepoznati radnici neke specifične proizvodnje – i njihova nenadmašna umješnost. Otklon ka zanatsko-umjetničkoj obradi treba da običnu robu ili trivijalni proizvod

⁶⁸ Primijetimo samo da veliki značaj koji u međudržavničkim poslovima ima razmjena poklona i gostoprinstva možda ukazuje na neuređenost odnosa među državama, na nedostatak “Zakona naroda.” (J. Rawls).

⁶⁹ Doduše, to je jedna ista matrica. U darivanju, bar kada je riječ o rekonstrukciji njegovih izvornih oblika, je riječ o moralu i ekonomiji *kolektiva*; oni koji učestvuju u razmjeni (poglavice, vođe, šefovi, itd.) *predstavljaju i otjelovljuju* svoje kolektive. Vidi Marcel Mauss, “Essais sur le don”, str. 150.

⁷⁰ Takav uzoran poklon za domaću ekonomiju darivanja, koji upravo ovdje imamo u vidu, jeste rođendanski poklon rudara iz Trepče uvršten u katalog izložbe “Pokloni”.

pretvori u vrijedan poklon, u predmet koji nosi dragocjenu poruku. Samo darivanje je otklon – stoga ostaje sasvim nepri- mijećen njegov konstitutivni značaj za društvo – od masovne proizvodnje i tržišta, od moderne ekonomije ugovorne i nov- čane razmjene. Otklon prema “unutra”, otklon koji čuva i odr- žava narodno biće u njegovom predmodernom “organskom” zajedništvu...

Stalni zamah drevnoj ekonomiji darivanja, želju da se nešto daruje Titu, koja plamti čitavim društvom, daje upadljivi nesra- zmjer instanci darivaoca i darivanog, ireverzibilnost koja spre- čava razmjenu. Dar se upućuje gorostasnom liku, partiji ili sa- mom narodu – od kojeg se ne može očekivati da će uzvratiti, koji najčešće ne uzvraća svojim darom. Upravo ta nemoguć- nost, koja nikad ne gasi nadu da će se dobiti uzvratni dar, datim ili poslanim predmetima daje snagu, izuzetnu simboličku snagu dara. I neuzvrćena nada računa na tu snagu, doduše na onu drugu stranu simboličkog značenja poklona, na one zle čini i na onaj otrov o kojem govore antropolozi, što bi se moglo pre- vesti otprilike ovim riječima: sudeći po neuzvrćanju, ipak Tito nije toliko velik, on nije (kao) Mi, daleko je od naroda i sl.

Ipak zle čini poklona odagnava kolektivna svijest o velikom i neiskupljivom dugu prema Titu: svaki poklon njemu je u stvari uzvratni poklon, znak priznavanja prezaduženosti. Posvećen svojim najvišim državnim funkcijama, koja ga sprečavaju da odgovori na svaki dar i poklon, on stalno povećava ovaj dug naroda prema njemu. Uostalom, on niti može niti bi smio da uzvraća na bezbrojne dragocjene poklone i velikodušne geste gostoprimstva. Niti on proizvodi neke izvanredne predmete niti ima riznicu poput nekog vladara. Niti bi se prema domaćim darivaocima smio odnositi kao prema strancima koji ga daruju. Tito, u stvari, nema ništa čime bi mogao da uzvratni narodu koji ga stalno daruje.⁷¹ Upravo to i čini: on narodu *daruje ono što nema*.

⁷¹ Darivanje gostoprimstva to na najbolji način ilustrira. U unutrašnjoj politici saobraćanja sa republičkim rukovodstvima ukazivanje gostoprimstva je igralo posebno važnu ulogu. U svakoj državi federacije Tito je imao svoju raskošnu rezidenciju. U njoj je on dočekivao i primao republička rukovodstva na posebno važne razgovore. Ovo njegovo ukazivanje gostoprimstva je, u stvari, bilo uzvratno: u ovim rezidencijama je Tito uživao gostoprimstvo lokalnih rukovodnih organa. Oni su mu pružili gostoprimstvo da bi on

Daruje mu ljubav i biva od naroda obljubljen.⁷² Možda ova ekonomija darivanja, ekonomija koja je, kako pokazuje Mauss, još neodvojiva od morala, predstavlja najbolji dokaz da je u titovskom režimu postojao znatan višak vrijednosti u ekonomiji saobraćanja s vođom, naime da je tu u igri bilo “nešto više” od tipičnog komunističkog kulta vođe koji podrazumijeva partijski inženjering koji vodi računa o narodnoj volji i njenim “spontanim iskazivanjima.” Pozivamo se na višak vrijednosti i u ekonomiji darivanja, jer dirigitirano njegovanje kulta ne isključuje rituale uručivanja poklona i ukazivanja gostoprimstva od strane “običnog naroda”.⁷³

Naslućujemo, dakle, da se Titov režim, kojeg bi mogli, slijedeći Leforta, nazvati *jakim režimom imaginarnog*, poput tipičnog komunističkog režima, nije zasnivao samo na mehanizmima *ogledanja* nego i na njemu odgovarajućoj *ekonomiji utjelovljenja*, u kojoj “stvari imaju dušu” ili u kojoj se “duša utjelovljuje.” U Titovo vrijeme, novi režim totalne razmjene još je bio zauzdan drevnim režimom “totalnog davanja” (*prestation totale*). Nije li se, na primjer, ideološki podsticana odbojnost prema “potrošačkom mentalitetu građanskog društva” hranila upravo s tog izvora, ukazujući da bi ugovorna reverzibilna davanja mogla uništiti “dušu naroda”, naime njegovo tjelesno sopstvo? Titov nemogući dar bi, dakle, bio dar koji ne ukida samo samog sebe, što već čini svaki dar, nego čitavu jednu ekonomiju darivanja koja se oslanja na ekscentričnost vođe, tj. na činjenicu da on ipak nije sasvim bio *dio naroda*. Čas njegove smrti, kao čas davanja

mogao pružiti gostoprimstvo. Ali, naravno, ni oni nisu bili posljednji vlasnici, nego organi volje “dobrog naroda”, čija je gostoprimljivost “bila nadaleko poznata.”

⁷² Lacan tako definira ljubav: “Jer ako je ljubav dati ono što se nema...” (Ecrits, Le Seuil, Paris, 1966, str. 618). Dragocjeno pozivanje na Lacana smo preuzeli iz J. Derrida, *Donner le temps*, str. 12-13, n. 1.

⁷³ Kao što primjećuje André Petitat, “U asimetričnim odnosima moći, dar koji izražava afektivnu privrženost ima za vladajućeg primaoca vjerodostojnost samo ako darivalac raspolaže s minimalnim prostorom slobode. Predmet-znak privrženosti za kojeg nemamo drugog izbora nego da ga damo – jer to može potaknuti negativna osjećanja kod vladajućeg – predstavlja izvjestan način da našoj podređenosti damo izgled dobrovoljnosti, da zaognemo afektivnim ruhom našu uzdržanost ili mržnju. Neuvažavanje zahtjeva može izazvati teške posljedice.” Vidi njegov članak: “Le don: espace imaginaire et secret des acteurs” u: *Retour sur le don*, Anthropologie et sociétés 1995, volume 19, numéros 1 et 2, str. 31.

nja posljednjeg dara, dara svoje smrti koji se daruje *drugima*,⁷⁴ bi označio moment razvezivanja jake veze imaginarnog i simboličkog, koje bi napokon dopustilo da se razmahne čista ekonomija – bez tijela i duše.

⁷⁴ Vidi o tome Jacques Derrida, *The gift of Death*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1995.