

DISPUT

Holokaust i filozofija

Priredili: Mark Lošonc i Predrag Krstić



INSTITUT ZA FILOZOFIJU
I DRUŠTVENU TEORIJU

Naslov	Holokaust i filozofija
Priredili	Mark Lošonc, Predrag Krstić
Izdavač	Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu
Recenzenti	Petar Bojanić Aleksandar Dobrijević Adam Takač
Lektura i korektura	Olgica Rajić
Dizajn	Tamara Hasičević
Prelom	Emeše Lošonc Kelemen
Štampa	Donat Graf
Mesto i datum izdanja	Beograd, mart 2018.
Tiraž	300
ISBN	978-86-80484-18-1

Izdanje knjige pomogao Savez jevrejskih opština Srbije



S a d r Ź a j

Mark Lošonc, Predrag Krstić
Zašto Holokaust i filozofija? 5

Holokaust i (sa)osećanje

Dragan Prole
Holokaust i fenomenologija gađenja 14

Željko Radinković
Razumjeti nepojmljivo? O (ne)mogućnosti hermeneutičkog
promišljanja radikalnog zločina 38

Igor Cvejić
Ravnodušnost i akcija: Holokaust i granice emotivnog
iskustva 56

Kako (o)pisati Holokaust

Vladimir Gvozden
Austerlic, Gegen-Denkmal i granice čega? 72

Stejn Vervat
Sećanje na Holokaust u jugoslovenskoj i postjugoslovenskoj
književnosti: transnacionalne dimenzije traumatskih sećanja
na Balkanu 103

Aleksandar Pavlović
Progutati M/mamac: čitanje Albaharijevog predstavljanja
Holokausta u kontekstu postjugoslovenskih ratova 131

Kako (za)misliti Holokaust

Mark Lošonc

Šta je istorijska singularnost? Pojmovne dileme i izazovi 147

Lazar Atanasković

Misao posle užasa: problemi znanja i pamćenja 176

Predrag Krstić

Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja? 198

Beleška o autorima

231

Zašto Holokaust i filozofija?

Kako je moguće uspostaviti vezu između Holokausta i filozofije? Čini se da Holokaust može da se tumači i kao antifilozofski događaj, u smislu da predstavlja jedan povesni izuzetak koji izmiče svakoj konceptualizaciji i svakom pokušaju da se supsumira pod neku opštost. Holokaust stoga nije bio shvaćen samo kao „crna rupa“, „vakuum“ ili – da upotrebimo Liotarovu (Lyotard) formulaciju – „zemljotres koji je uništio svaku seizmografsku mašinu“, već i kao izvan-redni događaj koji se suprotstavlja izvesnim filozofskim praznoverjima i opovrgava ih, koji provocira možda i čitavo filozofsko nastojanje pojmovnog zahvatanja i razumevanja stvarnosti. Tako se sugerisalo da je posle Holokausta svaki teleološko-melioristički pogled na povest izgubio značaj, da je ta, činilo se, realna manifestacija koncepta radikalnog Zla, u najboljem slučaju učinila zastarelom, a u verovatnijem, neumesnom, ikakvu optimističku antropologiju.

Izazov Holokausta, međutim, nije vodio samo rezigniranim uvidima u paralizu diskurzivnih operatora. Moglo bi se reći da je, s druge strane ili u sledećem koraku, podstakao filozofiju na kreativnu samotransformaciju, na uvođenje novih pojmova i koncepcija koji bi mogli biti osetljivi na njegove povesne, etičke, političke i druge posledice. U svakom slučaju, čini se da se ne može zaobići, niti pripisati slučaju, činjenica da je „Aušvic“ imao suštinsku ulogu u refleksijama mnogih mislilaca, od Teodora Adorna (Theodor Adorno) do Žorža Didija-Ibermana (Georges Didi-Huberman); od Emanuela

Levinasa (Emmanuel Lévinas) do Đorđa Agambena (Giorgio Agamben); i kod onih koji su ga instalirali u svetskoistorijsku prekretnicu i kod onih koji su osporavali njegov stožerni teorijski značaj.

Nedavno se jedan američki filozof, koji se aktivno bavi filozofskom dimenzijom one u svetu već nezaobilazne a kod nas potpuno zapostavljene „discipline“ – studijama Holokausta – ipak usudio da otvoreno zastupa nešto što je prilično rasprostranjeno mišljenje: da su već više nego poluvekovnim nastojanjima te discipline da rasvetli Holokaust „profesionalni filozofi“ – za razliku od „profesionalnih istoričara“ – relativno malo doprineli, kako kvantitetom tako i značajem svojih priloga. Dokaz za marginalno prisustvo filozofije u izučavanju Holokausta ovaj filozof, Berel Lang (Berel Lang, *Post-Holocaust: Interpretation, Misinterpretation, and the Claims of History*, Bloomington: Indiana University Press, 2005), pronalazi, ne u manjku radova koje su filozofi posvetili toj temi, već u činjenici da neznan deo tih radova predstavlja izvor ili se na drugi način koristi za studije Holokausta. Land se potom poduhvata hvale vrednog preduzeća da nabroji imena filozofskih likova koje ove studije konsultuju.

Na listi, pre svega, nailazimo, naravno, na Karla Jaspersa (Karl Jaspers) sa njegovim *Pitanjem krivice* i Sartra (Sartre) sa njegovim *Razmišljanjima o jevrejskom pitanju*. S pravom se, međutim, zaključuje da je reč o prigodnim tekstovima izdatim neposredno posle Drugog svetskog rata, koji možda jesu najupečatljiviji, ali svakako ne i najreprezentativniji prilozi koje filozofija može da ponudi. Sledi spisak te reprezentacije filozofskih imena, složenih po abecednom redu, koje bi dodatno valjalo uzeti u obzir: Teodor Adorno, Đorđo Agamben, Zvi Bar-on (Zvi Bar-on), Emil Fackenhajm (Emil Fackenheim), Alen Finkelkrot (Alain Finkelkraut), Jirgen Habermas (Jürgen Habermas), Filip Hali (Philip Hallie), Hans Jonas (Hans Jonas), Stiven Kac (Steven Katz), Sara Kofman (Sarah Kofman), Emanuel Levinas, Alen Milčmen (Alan Milchman) i Alen Rozenberg (Alan Rosenberg), Majkl Morgan (Michael Morgan), Suzan Niman (Susan

Nieman), Džilijen Rouz (Gillian Rose), Džoan Ringelhajm (Joan Ringelheim), Natan Rotenštrajh (Nathan Rotenstreich), Džon Rot (John Roth), Leo Štraus (Leo Strauss), Lorens Tomas (Lawrence Thomas), Elizabet Jang-Bruel (Elisabeth Young-Bruehl), Majkl Cimerman (Michael Zimmerman) i – Lang je skromno listi pridodao i svoje ime. Na periferiju tog kruga on smešta i neke druge, nesumnjivo značajne životne likove filozofije, koji su u različitim pravcima proširili granice razumevanja Holokausta: pre svih, Hanu Arent (Hannah Arendt), koja eksplicitno odbija zvanje filozofa, a na posebno samosvojne načine i Žaka Deridu (Jacques Derrida) i Martina Hajdegera (Martin Heidegger). Geografski gledano, spisku se iz Sjedinjenih Američkih Država dodaju još Ričard Rorti (Richard Rorty), Tom Rokmor (Tom Rockmore) i Hans Slaga (Hans Sluga), a iz Francuske Žan-Fransoa Liotar (Jean-François Lyotard) i Filip Laku-Labar (Philippe Lacoue-Labarthe).

Sva ta imena se, primećuje Lang, više „recitiraju“ nego što se upoznaju kroz literaturu za studije Holokausta. Izostanak uticaja filozofije bi se onda mogao pripisati „zaveri“ protiv nje na ovim studijama. Međutim, Lang nalazi da postoji intrinzično opravdanje za ovo naizgled eksterno zanemarivanje filozofije. Naime, on ukazuje da, iako ni broj ni „rang“ navedenih filozofa svakako nije zanemarljiv, Holokaust je za većinu njih predstavljao nezatnu temu ili „objekt“ kratkotrajnog i nesistematskog izučavanja. Stoga se nije čuditi da je tek nekolicina filozofa – ili, još gore po filozofiju, ali pravilnije rečeno, tek nekolicina pozicija vezanih za imena filozofa, najčešće u „provizornoj“ ali ipak prepoznatljivoj formi – našla put do kanonskih studija Holokausta. Ta kratka, najkraća lista, na koncu se svodi na sledeća imena: Adorno, Arent, Fakenhajm i Habermas.

Nismo mišljenja da je kurikulum studija Holokausta presudan za procenjivanje vrednosti filozofskog priloga njegovom razjašnjenju. Ovde nam je, naprotiv, stalo da istaknemo takoreći upravo suprotno zapažaje ili da uzmemo upravo suprotno merilo: da, stav-

ljajući Holokaust pred sud filozofije, zaključimo da je postao njen nezabilazni topos, odnosno, da je, ako je prethodna tvrdnja preterana, svakako našao značajno mesto u savremenoj filozofskoj produkciji. Razume se da pritom imamo u vidu i ne manje naglašavamo i povratni uticaj: uzimajući Holokaust za svoj predmet, filozofija definitivno nije ostala ista.

Već postojeća filozofska tumačenja dovoljno govore o toj saupućenosti, a filozofski proces koji prosuđuje i presuđuje i o Holokaustu i o samoj filozofiji ni iz daleka nije zaključen. Obilno se i dalje tematizuju oni aspekti Holokausta koji su dosad ostajali izvan filozofskog vidokruga, kao što se neprestano reinterpetiraju, recimo, (ne)mogućnosti filozofske ali i, ili možda prevashodno i, umetničke re-rezentacije Holokausta. Poznato je, naime, da nisu ni malobrojni ni beznačajni mislioci koji su osporili, ako ne samu mogućnost, onda legitimnost predstavljanja Holokausta, svake analogije i metafore, svakog tropološkog mehanizma koji bi se na odgovarajući način odnosio na njega. Taj *Bilderverbot* ili *Sprachverbot* nije podrazumevao samo osporavanje kompetencije historiografije, već i sumnju spram svih umetničkih i neumetničkih strategija reprezentacije. Ipak, slično filozofiji, i različite grane umetnosti uspele su da na inventivan način nađu odgovor na ovaj izazov. Konceptualne, koliko i čulne predstave i odnosi prema Holokaustu – ontologija, filozofija istorije i etika, koliko i estetika – stoga su hotimice našle zajednički prostor u ovom zborniku.

Zbornik *Holokaust i filozofija* imao je svoju predigru. Regionalni naučni centar Instituta za filozofiju i društvenu teoriju osmislio je i realizovao u Novom Sadu od 18. do 21. aprila 2017. godine ambiciozni četvorodnevni događaj „Sećanje na Holokaust“. Glavni partneri u organizovanju ovog događaja bili su Jevrejska opština u Novom Sadu

i Centar za multikulturalnost, a finansijeri Pokrajinski sekretarijat za obrazovanje, propise, upravu i nacionalne manjine – nacionalne zajednice, Ambasada Savezne Republike Nemačke (Beograd) i Fondacija za otvoreno društvo (Srbija). U sklopu tog „Sećanja na Holokaust“, 18. aprila u Klubu Jevrejske opštine u Novom Sadu odigrala se naučna konferencija „Holokaust i filozofija“. Diskusije učesnika te konferencije mogu se smatrati zametkom priloga koje donosimo.

Prvi deo zbornika radova *Holokaust i filozofija* sačinjavaju tekstovi koji, moglo bi se reći, iskušavaju pristupe različitih filozofskih orijentacija Holokaustu, njihovu osetljivost za ono najosetljivije. U eseju „Holokaust i fenomenologija gađenja“ Dragan Prole polazi od jedne svojejevsne fenomenologije – „fenomenologije gađenja“ – koju dalje zasnovano instalira i pažljivo razvija, nastojeći da ispita fenomen počinioaca masovnog zločina, s jedne, i žrtve, s druge strane. Izdašna analiza izvora i manifestacija doživljaja gađenja – u protivstavu prema „jednostranoj tezi“ o banalnosti zla – pokazuje se kao možda neočekivana, ali plodna i nezaobilazna osnova za razumevanje kako samog pogona Holokausta, tako i reakcija na njega.

U prilogu „Razumeti nerazumljivo?“ Željko Radinković sugeriše preimućstvo hermeneutičkog pristupa izučavanju Holokausta. Informativni Ekskurs o *Historikerstreit* u posleratnoj Nemačkoj s kraja, kao i uvodna razmatranja o radikalnom zlu, kojima je opremio svoj rad, potkrepljuju i ilustruju takvo zastupništvo, ali i otvaraju nova pitanja. Dominantni tekstualni sadržaj, međutim, predstavlja, na pažljivoj selekciji citata i interpretacija zasnovana, saigra tri stožerna mislioca dvadestog veka – Levinasa, Hajdegera i Hansa-Georga Gadamera (Hans-Georg Gadamer) – koja omeđuje razmatranje i onih konstitutivnih i onih posebnih granica i dilema fenomenološke i hermeneutičke orijentacije u susretu sa Holokaustom.

Igor Cvejić se, najzad, u jednom preciznom analitičkom maniru, konsultujući i psihometrijska empirijska istraživanja, pozabavio u studijama o Holokaustu često detektovanim sentimentom

ravnodušnosti i ispitao mogućnost njegove interpretativne povezanosti sa „akcijom“ – za koju dokumentuje da se, na prvi pogled izenađujuće, javlja u svedočanstvima logoraša, ali i u narativu visokih SS oficira. Nasuprot uvreženoj pretpostavci teorije osećanja, da su emocije nužne za delovanje, on nalazi da „u ovim slučajevima ravnodušnost možemo shvatiti ne kao naprosto odsustvo osećaja ili emocija, već kao snažan afekt koji ukida emotivno ustrojstvo“. Na ovaj način protumačene „granice emotivnog iskustva“ mogle bi poslužiti, predlaže autor, kao osnov za dalja ispitivanja jedinstvene emotivne sazdanosti protagonista Holokausta.

Drugi blok zbornika posvećen je književnim predstavama, prikazima i refleksijama Holokausta. Njega otvara tekst Vladimira Gvozdena o nemačkom piscu V. G. Zebaldu (W. G. Sebald), prevashodno o njegovom romanu *Austerlic* iz 2001. godine. Predočava nam se kako, svestan da je svedočenje nakon Holokausta moguće samo kao njegov „efekat“, Zebald literarnom invencijom nastoji da razobliči stanje materijalnog i moralnog uništenja – u kojem čitava jedna zemlja (Nemačka, ali i „svet“ uopšte) funkcioniše prema prećutnom i opšteprihvaćenom dogovoru da se to svedočenje ne sme dubinski tematizovati. Pisanje je posledica postojanja ispitivačkog pogleda koji pokušava da prodre kroz neprozirnost sveta znakova koji krije „dubine istorijskog iskustva“. Taj prozorljivi pogled ispituje prirodu pojavnosti, najčešće kroz posmatranje ljudskih zdanja i ustanova koje su deo najneposrednije svakodnevice. Zebaldovo pisanje se približava, zaključuje Gvozden, „(ne)mogućem govoru kao ćutanju, ali i kao otporu“: ono stvara neku vrstu obaveze ili odgovornosti prema ljudima i stvarima koji su postojali pre nas i nastanjuje književnost unutar epohalnog paradoksa u ophođenju prema graničnom iskustvu zla. U tom pogledu, egzemplarni *Austerlic* predstavlja jedan „literarni protivspomenik“ koji čuva nadu filozofije da još uvek mogu postojati modaliteti artikulacije problema odgovornosti, pomirenja i kontingencije.

Stejn Vervat i Aleksandar Pavlović su se, pak, orijentisali na ulogu i status Holokausta u domaćoj književnosti. Polazeći od modela multidirekcionalnog pamćenja Majkla Rotberga (Michael Rothberg), Vervat pokazuje kako jugoslovenska i postjugoslovenska književnost o Holokaustu uspeva da prevaziđe nacionalne okvire institucionalizovane historiografije i nacionalističke politike identiteta i pronade modus sećanja koji se razlikuje od onih „komparativnih“ traumatskih sećanja koja u komemoracijama stradanju određene etničke, religiozne ili nacionalne grupe automatski vide uskraćivanje istog prava drugim grupama ili čak negaciju postojanja njihovih trauma. Na primeru izabranih književnih dela jevrejskih i nejevrejskih autora triju generacija izlaže se kako (post)jugoslovenski pisci na različite načine oblikuju i predaju sećanje na Holokaust. Vervat, međutim, zaključuje da bi se, nasuprot paušalnoj osudi koja ih snalazi, zajedničkim imeniteljem ovih probranih pisaca moglo smatrati koncipiranje i predstavljanje Holokausta kao događaja koji je suštinski povezan sa drugim slučajevima ekstremnog nasilja – čime se ne samo čine vidljivim geografski i temporalno udaljene naracije stradanja, već i podstiču promišljanja novih oblika transnacionalne (ili transetničke) solidarnosti.

Pavlović, još usredsređenije, ispituje povezanost Holokausta i ratova na bivšem jugoslovenskom prostoru 1990-ih godina u romanu *Mamac* Davida Albaharija. Autor priloga pre svega detektuje dominantnost, ako ne i unisonost, doskorašnjeg tumačenja Albaharijeve naracije o Holokaustu: komentatori su je uglavnom čitali kao primer onoga što Merijen Hirš (Marianne Hirsch) naziva post-sećanjem (*post-memory*) i opisuje kao „vezu koju ‘generacija posle’ oseća sa ličnom, kolektivnom i kulturnom traumom onih koji su došli pre – iskustva kojih se oni ‘sećaju’ samo putem priča, slika i ponašanja onih s kojima su rasli“. Nedavno su se, međutim, pojavile i interpretacije prema kojima se Albahari, preplićući priču o Holokaustu sa novijim kontekstom balkanskih ratova, zapravo ograničio na „hegemonski narativ srpske žrtve,

odnosno, priču o povijesnom stradanju srpskoga naroda koja je poslužila kao opravdanje za rat“. Pavlović u svom članku precizno ukršta Albaharijevo pisanje o Holokaustu sa njegovim referencama na post-jugoslovenske ratove u romanu *Mamac* – ne bi li utvrdio u kojoj meri oni poseduju kritički potencijal, odnosno, u kojoj meri se (ne) uklapaju u dominantan srpski narativ o događajima iz novije istorije.

Završnu celinu zbornika sačinjavaju tekstovi čijom bi se zajedničkom karakteristikom moglo smatrati usredsređivanje na ono što sledi posle Holokausta: na njegove posledice, makar koliko i na njegovo „objašnjenje“, na modele razumevanja koji ne samo teoriju, nego i praksu mogu učiniti smislenom, ukoliko ona mora da postoji u senci jednog kardinalnog zločina. Mark Lošonc, tako, izabira pojam „singularnost“, naročito izdvajajući problem „istorijske singularnosti“, ne bi li sa zaledem upućenih uvida u njegovu diskurzivnu istoriju, iskušao operativnost i domet teze o singularnosti Holokausta. Konfrontirajući savremene mislioce – Sartra, Badjua (Badiou), Deleza (Deleuze), Basa (Basso), Holvorda (Hallward), Harta (Hardt)/Negrija (Negri) i Agambena – Lošonc markira glavne dileme i izazove razumevanja singularnosti i iz njihove „debate“ izlušćuje, i za poimanje Holokausta, presudne pojmove: univerzalnost, reprezentacija, razlika/indiferencija, individualnost, mnoštvo, kontingencija i kreativnost. Ekskurs o romanu Imrea Kertesa (Imre Kertész) *Besudbinstvo* ilustruje ali i poentira mogućnost prikazivanja Holokausta s onu stranu „paradoksalnih strategija koje proizilaze iz afirmativne singularizacije“.

Lazar Atanasković prilogom „Misao posle užasa: problemi znanja i pamćenja“ još naglašenije ukazuje na nevolje post-Holokaust refleksije. Užas je ovde „najočiglednija i najbolnija činjenica dotadašnje povesti“, koja je dovela u pitanje njen kontinuitet i čitavu „filozofsko-povesnu misao, koja se osnivala na pretpostavci tog kontinuiteta“. Savremena filozofija povesti bi onda trebalo da misli iskustvo diskontinuiteta, ali i da misli „uprkos ponovnom uspostavljanju kontinuiteta“. Njeno „odlučujuće mesto“ moralo bi da bude pamćenje

stradanja. Upravo to sećanje je, međutim, uvek na klizavom terenu između pijeteta i instrumentalizacije, onemogućavajući, pre nego omogućavajući, istinsko iskustvo onog prošlog. Atanasković je uveren i uverava da misao Valtera Benjamina (Walter Benjamin) – vizijom povesti kao katastrofe, kao i problematizacijom pamćenja, te prekidanja povesnog kontinuiteta – danas može da predstavlja inspirativan motiv za Holokaustom uzdrmano mišljenje.

Ovaj blok i čitav zbornik *Holokaust i filozofija* zaključuje tekst Predraga Krstića „Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja?“. U njemu autor izlaže prerastanje iskustva Aušvica u post-Holokaust diskursu u neiskazivi „tremendum“, da bi se potom okrenuo osporavanjima refrena da su jezik i razum nemoćni pred njim, kao i izvesnim pacifikacijama provokacije koju Aušvic nesmanjeno upućuje mišljenju. Sugestija je da značaj koji se (ne) pridaje etički inspirisanoj kritičkoj društvenoj teoriji odlučuje i o opravdanosti, rečnikom rivalskih koncepcija rečeno, „opčinjenosti“ odnosno „ravnodušnosti“, filozof(ij)a pred Holokaustom.

Urednici na kraju zahvaljuju autorima priloga, recenzentima, Savezu jevrejskih opština Srbije i Jevrejskoj opštini Novoga Sada. Bez svih njih ovog zbornika ili uopšte ne bi bilo ili bi bio značajno siromašniji. Za sve manjkavosti, razume se, urednici preuzimaju isključivu odgovornost. Verujemo ipak da, makar kao pregled stanja teorijskog izučavanja Holokausta na ovom govornom području, *Holokaust i filozofija* može biti instruktivno štivo svima koji su stručno ili na drugi način zainteresovani. Preko toga, možemo samo (ne)skriveno da se nadamo da smo načinili i jedan pionirski korak, koji bi svojim sadržajem inspirisao dalja istraživanja unutar ove oblasti. Što, priznaće i najneblagonakloniji čitalac, uopšte ne bi bilo malo.

Dragan Prole

Holokaust i fenomenologija gađenja

Zlo između transcendentnog i mundanog

Knjigom *Ajman u Jerusalmu* Hana Arent (Hannah Arendt) je pokrenula do danas aktuelnu raspravu o prirodi savremenog zla. Njena teza o banalnosti zla poremetila je standardne predstave o zlu kao o nečemu što razara čovekove horizonte očekivanja i transcendiraju uobičajeni tok svesnog života. Tome nasuprot, zlo prema Hani Arent prevashodno nastanjuje mundanu, uobičajenu i svakidašnju stranu života. Metaforički rečeno, dijagnoza Hane Arent izazvala je potres zbog toga što je zlo s neba spustila na zemlju. Zlo više nije nastanjeno u transcendentnim, dalekim i nepristupačnim sferama postojanja, ono je pre „izdaja transcencije“ (Zafranski 2005: 43). Umesto nekadašnjih epiteta, koji su na deskriptivnoj ravni povezivali zlo sa demonskim, monstruoznim, natprirodnim, s nečim što nadilazi ljudske mere i samim tim je nedostupno ljudskom razumevanju, sada je zlo postalo nešto dobro poznato, blisko, ovozemaljsko.

Ovde treba biti oprezan i podsetiti da još od Avgustina izvor zla biva poistovećen sa ljudskom sklonošću da zanemari i napusti odnos prema Bogu kao presudan i neuporediv. Odrodi li se od svoga Tvorca i jedinog uporišta u istinskom životu i istinskom biću,

čovjek biva prepušten otpadničkom i beznadežnom postojanju s one strane dobrog i lepog. Korupcija i zlo su jedino što mu sleduje nakon što je katastrofalno pogrešio i okrenuo leđa Bogu. Od rugobe svet-skog postojanja u prolaznoj konačnosti prema hrišćaninu Avgustinu nije moguće očekivati drugačije učinke – zlo je neminovni produkt manjkavoga bića. Tome nasuprot, Arent *izdaju transcendencije* tumači na tragu Hajdegera (Heidegger) koji ljudsku egzistenciju smešta u okvir banalnosti, u „izgubljenost u bezličnu javnost“ (Heidegger 1993: 175), u ono *u čemu se krećemo najpre i najčešće* (*zunächst und zumeist*). Počinioci zla otuda u sebi ne kriju ništa neobično naprotiv, potencijalno je reč o svima nama, kao i o ljudima koje srećemo najčešće. Samim tim, zlo je demistifikovano. S jedne strane, njegovi učinci su ostali strašni i jezivi, ali je s druge njegovo poreklo povezano sa onim trivijalnim u svakom ljudskom biću.

Ipak, između pojma banalnog kod Hajdegera i Arent postoji značajna razlika. Dok je fundamentalnom ontologu bilo stalo da ukaže na neutemeljenost ljudskosti, na prazni horizont iz kojeg se začinje naša egzistencija, na pozadinu ljudske bačenosti u postojanje koje je samo po sebi locirano s one strane dobra i zla, za Arent zlo postaje banalno onog trenutka kada se saznaju vinovnici, organizatori i izvođači zlog projekta. Rečju, Hajdeger vidi banalnost kao polazišnu, a Arent kao ishodišnu tačku u kojoj zlo gubi svaku vezu sa nečim zlokobnim, strašnim i tajnovitim, jer ono naposljetku izlazi na videlo u svim svojim banalnim pojedinostima. Kada se zlo personalizuje s njega spada svaka maska, poistovećeno s konkretnim likom i delom otkriva se njegovo banalno poreklo. Nasleđeni epiteti monstroznog, demonskog i neljudskog od sada su rezervisani za *institucionalizovano zlo*, dok bizarnost, banalnost i određenje „odviše ljudskog“ bivaju pripisivani *personalizovanom zlu*. Zlo je zastrašujuće u liku uređenog sistema sa jasnim institucionalnim okvirom, utvrđenim poretkom, hijerarhijom i politikom, dok je u liku konkretnih vinovnika i počinilaca ono samo još jedna demonstracija ljudske bede.

Tako posmatrano, fenomen zla je polarizovan na način koji ranije nije zabeležen. Umesto da predstavlja tamnu stranu postojanja i stoji nasuprot dobru, zlo je sada rascepljeno u samome sebi. Fascinirajuća, preteća i obespokojavajuća pojava zla preplela se sa banalnim, svima poznatim, naizgled lako shvatljivim. Metafora zlog genija, odnosno teško prozirne, tamne inteligibilnosti koja se tradicionalno pripisivala izvorima zla sada je kompromitovana, jer osvrt na banalno ne iziskuje mnogo reči, etiketa sama po sebi kao da je dovoljna da bismo okrenuli svoj pogled negde drugde. Kako god da se opredelimo s obzirom na pomenutu tenziju, ostaje izvan spora da je *suočavanje s Holokaustom u potpunosti transformisalo pojam zla*.

Nema sumnje da postoji ogroman nesklad između eksplicite i argumentacije pojma banalnosti kod Hane Arent i neobično prihvaćenog, masovno primenjivanog smera tumačenja koje se na njenom tragu neobično brzo stabilizovalo i trajno uspostavilo. Rečju, svega nekolicina stranica na kojima je tek nabačena teza o banalnosti Ajhmanovog (Eichmann) lika i dela, zahvaljujući nesvakidašnjem, gromko prihvaćenom smeru misli, preobrazilo se u hiljade članaka i knjiga i bezbroj novinarskih komentara koji su svoja tumačenja stvarnosti utemeljili na banalnom počelu zla. Uspeh i veliki odjek pojedinih teza ili idejnih skica prevashodno je delo potrebe duha vremena, a one nikada ne mogu biti unapred ukalkulisane. Otuda je u mnogim slučajevima određeni pomodni manir u pojednostavljenom sagledavanju složenih istorijskih iskustava prikladniji adresat za kritičke opaske od mislilaca, čija je masovna recepcija među stotinama stranica gustog teksta odabrala i konstruisala povlašćenu, presudnu ulogu jednog pojma. Čini se da se iskustvo recepcije teze o banalnosti zla uklapa u takvu matricu.

Fenomenološki posmatran, pristup fenomenu masovnog zla na niti vodilji banalnosti počinitelca naglašeno je reduktivan. O zlu, kao i o biću, moramo da govorimo na različite načine. Naime, masovna režija zla na strani zločinaca podrazumeva razliku između

idejnih tvoraca, tj. nalogodavaca zla i izvršitelja, odnosno neposrednih počinilaca. Na strani učinaka takođe treba brižljivo praviti razliku između neposrednih žrtava zla s jedne i posrednih posledica koje se računaju na savremenike i potomke žrtava, ali i na ukupne, takoreći „globalne“ posledice koje se u ovom konkretnom slučaju odnose na sve ljude rođene nakon Holokausta, s druge strane. Dobru ilustraciju za neophodnost računavanja i razgranavanja fenomena zla nudi naslov knjige Raula Hilberga (Raul Hilberg) *Zločinci, žrtve, posmatrači*. Autor je njime želeo da naglasi svoj metodološki princip „modularne forme“, u kojoj se svaka pojedina celina kompleksnog fenomena zla obrađuje kao „samostalna celina“ (Hilberg 2001: 11).

Propitamo li je iz ove perspektive, postavlja se pitanje na koga se pak odnosi teza Hane Arent o banalnosti zla? Da li se ona u jednakoj meri odnosi na nalogodavce i idejne tvorce zla, kao i na složeni birokratski aparat koji je bio neophodan da bi od ideje došlo do realizacije? Govor o banalnosti žrtava ili potomaka blasfemičan je i neprihvatljiv. Ako je tako, da li je onda banalnost rezervisana samo za počinioce, za one koji ne zauzimaju najviša mesta u složenoj hijerarhiji zaduženog za istrebljenje? Slučaj Ajhman nam daje za pravo da potvrdimo ovu tezu, ali nam stanovište *personalizovanog zla* takođe kazuje da fenomen *banalnosti* ne trpi više ili manje, što znači da je razlika između jednog Hitlera (Hitler) i Hajdriha (Heydrich) i pojedinih pripadnika streljačkih vodova *Ajnzac komando* razlika samo u stepenu, ali ne i u kvalitetu.

Ističemo da je reduktivnost, tako karakteristična za recepciju teze Hane Arent, krajnje problematična, jer sužava vidno polje samo na jedan segment, propuštajući pritom, primera radi, da postavi pitanje o „posmatračima“, koji su svakako najmasovniji, kada je reč o jevrejskoj katastrofi. Možemo li, dakle, da govorimo o banalnosti onih, koji su čutali i gledali, koji su se uspešno suzdržali od svakog vida reakcije, strahujući da i sami ne postanu žrtve? Ponavljamo, čini se da se i u ovom slučaju pre radi o nepodnošljivoj lakoći čitanja

i tumačenja, nego o neodgovornom pisanju. Vođeni tim utiskom, pokušaćemo da pokažemo manjkavosti takvog reduktivnog shvatanja. Ne samo u smislu da ono nužno mnogo toga propušta da vidi, nego je, uzeto samo po sebi, neprikladno i nedovoljno da bi objasnilo fenomen na koji se namerilo.

Jednostranost teze o banalnosti

Ukoliko se saglasimo s tezom i argumentima Hane Arent, ostaje da promislimo kako se tenzija između monstruoznog i banalnog zla odražava na važenje tradiranog pojma zla. Drugačije rečeno, nameće se pitanje da li prihvatanje uvida o banalnosti kao presudnom atributu savremenog zla nužno podrazumeva da je nekadašnji pojam prosto prepušten istorijskom pamćenju, ili ono pak iziskuje svojevrstnu dvostrukost tumačenja, obaveznu da položi računa o oba, međusobno nepomirljiva pojma zla? Kada to tvrdimo, mislimo prevashodno da smisao banalnosti o kojoj govori Arent želi da razobliči koren užasa Aušvica u svakidašnjim, običnim ljudskim delatnostima, što onda znači da nas primer Adolfa Ajhmana podučava da se iza monstruoznih posledica mogu kriti razlozi koji pokreću banalne, ni po čemu istaknute i posebne biografije: „Izuzimajući vanrednu marljivost uloženu u sopstveno napredovanje, on nije imao nikakvih motiva. Ta marljivost sama po sebi nije zločinačka [...] on je sasvim dobro znao o čemu se radi [...] ni uz najbolju volju iz Eichmanna ne može da se izvuče neka đavolska ili demonska suština“ (Arendt 2000: 257).

Ukoliko demonska suština čina ne može da proistekne iz banalnosti počinioaca, to još uvek ne znači da smemo da podlegnemo sugestiji koja kazuje da su banalnost i zlo konvertibilni pojmovi. U tom smislu, nigde kod Hane Arent nećemo naići na formulaciju *banalnost ili zlo*. Kod nje nema govora o tome da su najčešći, banalni subjekti samim tim i počinioци zla. Nadalje, ukoliko je ljudska banal-

nost koren zla, to još uvek ne znači da se zlo u potpunosti može svesti na banalnost, a ona pak ne ukazuje ni na šta drugo nego na najčešće i najprisutnije egzistencijalne strukture savremenog sveta. Baumanovo (Bauman) tumačenje je uverljivije od drugih pokazalo smer koji je potrebno pratiti da bi se uspostavila veza između Holokausta i dugoročnog nasleđa modernizacije: „*proces civilizacije je, između ostalog, proces razdvajanja upotrebe i primene nasilja od moralne kalkulacije, kao i emancipacije onog za racionalnost poželjnog od uplitanja etičkih normi ili moralnih inhibicija*“ (Baumann 1989: 26). Ipak, čak ni visokorazvijeno partnerstvo banalnog savremenika i racionalnosti koja ne poznaje nikakve moralne inhibicije još uvek nije dovoljno ni da bi se zamislilo stradanje miliona nevinih, a kamoli da bi se ono sprovelo u delo. Dvoznačnost zla, koju otkriva i osvetljava Hana Arent nakon što je lično prisustvovala prvoj etapi suđenja jednom od presudnih „menadžera“ Holokausta, funkcioniše na principu stvaranja kontrasta u odnosu na nasleđenu predstavu o transcendentnom izvoru zla kao o nečemu naspramnom, nedodirljivom, udaljenom. Tome nasuprot, zlo biva lišeno svoje natprirodne dimenzije da bi postalo nešto poznato, obično, banalno.

Poenta te dvoznačnosti sastoji se u tezi da se ono normalno, obično i svakidašnje poima kao po sebi amoralno. Poput Hajdegera, i Arent skreće pažnju da je fenomen banalnog unapred situiran s one strane dobra i zla, što onda znači da svakidašnje životne rutine ljudske zajednice nisu otelovljenje postojeće moralnosti, ma koliko ona bila sporna, manjkava i nedovoljna, nego su pre izraz elementarnih intersubjektivnih relacija koje su unapred lišene morala. Premda je fenomen *normalizacije* kod Arent pojmljen kao amoralan (Cheliotis 2010: 1), tako da se proizvodnja zla začinje iz pozicije koja je neopterećena moralnim normama, njegova pažljivija fenomenološka deskripcija nužno dolazi do suprotnog rezultata i tvrdi da pojam *normalizacije* nikada nije amoralan. Tako Waldenfels (Waldenfels), primera radi, uverljivo pokazuje dva presudna modela na osnovu

kjih se normalizacija sprovodi ili kao proces prilagođavanja moralnim normama, ili kao proces njihove proizvodnje: „Slabija varijanta normalizacije kazuje da se odnosi i načini odnosa *prilagođavaju* ili *podvrgavaju* važećim normama [...] Snažnija protiv-varijanta bi na protiv značila da normalizacija na izvestan način *proizvodi* ono što normalizuje“ (Waldenfels 1998: 12). Vratimo li se tezi Hane Arent, to najpre znači da je banalnost u slučaju Holokausta začeta u proizvodnji morala *blonde Bestie*, tj. usred „normalizovanja“ pervertiranog oblika međuljudskog ophođenja u skladu sa klišeima arijevske čistote i superiornosti. Banalni subjekt Holokausta nije amoralan, nego bi se pre moglo reći da je konstituisan u uverenju koje legitimise kolektivnu bestijalnost.

Iziskuje li banalnost ugođaj?

Tumačeći pojam *radikalnog zla*, Peter Travnj (Peter Trawny) staje na stranu Arent, pokušavajući da njen pojam banalnosti ispuni svojevrsnim egzistencijalnim ugođajem. Preciznije rečeno, egzistencijal koji kreira masovna stradanja prepoznat je u *ugodaju lišenom ugođaja*, u apatiji: „gubitak *pathosa* u rascepu neposredne oskudice iziskuje dopunu, surogat. Taj surogat je specifičan *pathos*. ‘Težina’ i ‘hladnoća’ ubijanja, ‘radikalno zlo’, egzaktno funkcionisanje uprave mora da ima vlastiti *pathos*, *pathos* apatije“ (Trawny 2005: 44). Izlaganje koje sledi motivisano je hipotezom da *apatični subjekt, lišen motiva i osećanja ne može biti subjekt Holokausta*. Ono tvrdi upravo suprotno: *pathos* radikalnog zla nema veze sa ravnodušnošću, on mora biti snažan i delotvoran. Podsticaj za takve refleksije krije se u skepsi spram dugovečnog trenda samorazumljivog i nereflektovanog prihvatanja teze Hane Arent, ali je isto tako pronađen u knjizi Ajhmanovog biografa, Davida Sezaranija (David Cesarani), koja je skrenula pažnju da je njeno tumačenje unapred određeno i „mitološko“, jer je od početka svesno ukalupljeno u teze iznete u prvom velikom

radu Hane Arent, naslovljenom *Izvori totalitarizma*. Drugim rečima, Ajhmanov biograf smatra da je teza o banalnosti u izvesnom smislu izneta *a priori*. Ona je neosporno određena autorkinim ličnim iskustvom svedoka sa suđenja u Jerusalimu, ali je to svedočanstvo trajalo tek toliko da bi se pronašla potvrda za ono što se ranije već mislilo i slutilo: „Ajhman je imao na raspolaganju uslugu nemačkog advokata i branio se vešto i vitalno. Hana Arent nije videla taj performans: otišla je nakon što je Ajhman svedočio svega nekoliko dana [...] Njen opis Ajhmana kao bezbojnog birokrate osnovan je na fazi procesa u kojoj je on bio namerno pasivan da ne bi sudijama dao municiju za njihovu tvrdnju da je bio fanatik“ (Cesarani 2007: 15).

Polazeći od fenomenološke premise o *višku mnjenja* koja pretpostavlja da se u onom mišljenom uvek krije nešto više u odnosu na ono što je o njemu aktuelno mišljeno, nastojaćemo da pokažemo da fenomenološka deskripcija neprijateljskog stava *gađenja* potencijalno nudi daleko više od perspektive koja poreklo zla Holokausta vezuje za banalnu prirodu njegovih planera i izvršilaca. Rečju, naša teza glasi da *banalnost počinilaca tek zahvaljujući stavu gađenja dobija potrebnu energiju i podsticaj za organizaciju i izvršenje masovnih zločina neviđenih razmera*. Ona bi smesta mogla biti potkrepljena jezičkim figurama koje su dominirale na Vanze konferenciji (20. januara 1942), koja se smatra presudnim činom u organizaciji Holokausta. Naime, tamo gde dominiraju izrazi poput očišćenje i dezinfekcija, jasno je da „genocid govori jezikom računovođa, civilnih službenika i zdravstvenih radnika“ (Steinberg 2002: 190-191), ali je isto tako jasno da oni nameću sugestiju konačnog distanciranja od onoga što je izvorno bilo predmet gađenja. Za ovu tezu nije potrebna bolja ilustracija od Hitlerovog omiljenog poistovećivanja Jevreja sa pacovima.

Nadalje, ni gađenje, uzeto samo po sebi, još uvek ne pruža dovoljno podsticaja za monstruozne planove masovnog uništenja. I na nivou kolektivne reakcije, gađenje najčešće vodi ka distanciranju, prostornom udaljavanju, u svakom slučaju ne nužno ka delanju nepo-

sredno usmerenom ka uništenju objekta gađenja. Njemu je potrebno još nešto, budući da reakcija protiv objekta gađenja postaje eksplozivna tek onda, kada se u njemu prepletu odbojnost i zavist. Naime, naš odnos prema onome čega se gadimo značajno dobija na intenzitetu i napetosti kada naša reakcija distanciranja, svojstvena gađenju, biva onemogućena, osujećena i sputana.

Upravo mehanizam zavisti ima svoje korene u čovekovoj notornoj neispunjivosti, a zavist koju osećamo zbog toga što drugi poseduju ono šta je nama uskraćeno može da predstavlja izuzetno snažan i podsticajan motivacioni mehanizam. Udaljavanje od objekta gađenja biva sprečeno zbog toga što oni od kojih nastojimo da se distanciramo ne samo da ne žele od nas da se distanciraju, nego, štaviše, aktivno uživaju u onome u čemu bi mi trebalo da uživamo. Pri tome, ne treba smetnuti s uma da je zavist u principu iracionalna, jer možemo da zavidimo nekome zbog nečega što on uopšte nema. Primera radi, možemo da zavidimo komšiji zbog toga što on ima bolju kolekciju vina nego mi, a da on zapravo uopšte nema nikakvu kolekciju vina. Međutim, jedna je stvar kada zavidim tom komšiji na nečemu što on nema, a sasvim druga kada mu zavidim zbog toga što on uživa u mom uživanju, što sve vino kojim on raspoláže u stvari treba da bude moje vino. Nacistička politika gađenja bi se mogla sažeti u stav da nisu Jevreji ti koji zaslužuju gađenje, jer su rasno inferiorni i društveno-ekonomski opasni, već zbog toga što oni uskraćuju uživanje koje su arijevci zaslužili i koje njima pripada. U tom mehanizmu zavisti krije se tajna enormnog uspeha u proizvodnju osećanja gađenja, koji je nacistička propaganda permanentno i uporno nametala. Ona je neprekidno poručivala da uskraćenost uživanja i nezadovoljstvo mnogih svoj razlog ima u tome što Jevreji bestidno prisvajaju enormne viškove uživanja. Jevrejsko uživanje je *per definitionem* bilo na štetu „arijevaca“. Pojam uživanja ovde nije bio tek moćan psihološki motiv koji je obilno korišćen u propagandi, nego i značajan okidač političko-ekonomske provinijencije. Jevreji kvare ugodu i uskraćuju

uživanje time što žive od plodova tuđeg rada, to jest, oni preuzimaju onaj višak koji je neophodan kako bi za sebe beskrupulozno rezervisali maksimalizovano uživanje. Kada objekti gađenja postanu tesno prepleteni sa frustriranošću mnogih subjekata, kada se u njima prepoznaju razlozi zbog kojih je tim subjektima oduzeto uživanje, onda očekivana reakcija više neće biti distanciranje niti udaljavanje, nego energično delanje u cilju ponovnog preuzimanja oduzetog. Spoj zavisti i gađenja dovoljno je snažan da preduzme sve da nelegitimni uživaoci postanu zasluženi stradalnici. Na tom tragu ne samo da je osmišljen sistem KZ, nego je, što je još važnije, pronađena ideologija njegovog opravdanja, dovoljno uverljiva milionima Nemaca.

Gađenje kao samoodnos i gađenje od spoljašnjosti

Da bismo svoju tezu detaljnije razvili, oprobaćemo je na ideji-vodilji *fenomenologije gađenja* Aurela Kolnaja (Aurél Kolnai), budući da i ona počiva na vrednosnoj lestvici koja se prostire između dva suprotna osećanja. Pritom valja skrenuti pažnju da se i unutar intencionalnosti gađenja osvetljava izvesna dvostrukost. Naime, postoji gađenje spram samog sebe, gađenje koje se konstituise unutar samoodnosa. Njega Sartre (Sartre) tumači kao izraz suočavanja sa neizlečivo inertnim elementima našeg bića, njegovim pojmovnikom rečeno, sa vlastitim bivstvovanjem-po-sebi. S druge strane, svakidašnja iskustva nam kazuju da gađenje neuporedivo češće izražavamo spram nečega što je izvan nas. Francuski jezik tako razlikuje *nausée* i *dégoût*, a nemački *Überdruss* i *Ekel*. Na srpskom ćemo reći da smo se *smučili* sami sebi, ali nam se neko drugi *gadi*. Kolnai prevashodno govori o ovom potonjem, utemeljujući svoju fenomenologiju gađenja na tezi koju poznajemo još od Dekartove (Descartes) antropologije.

U kartezijskoj antropologiji je naročito značajna misao da ishod divljenja biva vezan za radost usled prisustva priželjkivanog

dobra i tugu koja nastaje usled odsustva dobra (Dekart 1981: 57). Fenomenologija tome dodaje da životni tok naše struje svesti izražava naklonost ka svemu što podržava ostvarivanje usvojenih, tzv. „habitualnih“ sklonosti, dok izražava animozitet ka onome što nas onemogućuje, ometa i sputava. S jedne strane stoje pozitivna osećanja koja prijanjaju uz ono što podržava naš životni put, dok se negativna osećanja usmeravaju ka onome što smatramo disfunkcionalnim, što ometa i sprečava ispunjenje intencije. Čitanje Aksela Honeta (Axel Honneth) skrenulo je pažnju da polazna poenta Kolnaijeve fenomenologije neprijateljskih osećanja insistira na različitoj dinamici pozitivnih i negativnih osećanja. Prosto rečeno, dok su jedna naglašeno pokretljiva i promenljiva, druga su neobično trajna i nepromenljiva. Pritom nije beznačajno da se upravo pozitivna osećanja neprekidno diferenciraju i razvijaju, dok negativna osećanja ostaju statična i inertna: „Podešena na zadatak odbrane od mrskih, ‘bezvrednih’ objekata, ona se dalje ne diferenciraju zajedno sa ličnošću i ostaju fiksirana na svoje izvorno, jednoznačno uobličjenje“ (Honneth 2014: 108). Kada je reč o Holokaustu, neobično je važno primetiti attribute fiksiranosti, nepromenljivosti i istrajnosti, kao presudne karakteristike osećanja koja se gaje prema *mrskim, bezvrednim objektima*. Upravo ti objekti su nacistima bili odgovorni za odsustvo njihovog dobra, oni su posedovali ono što je njima uskraćeno, premda je i priželjkivano i zaslužno.

Antropologija totalitarnog poretka razvija se u dva smeru: *obožavanje* vođe opstaje i pada zajedno sa kapacitetima zajednice da ispolji svoje *gađenje* spram svih onih koji na bilo koji način predstavljaju naličje idealizovanog konstrukta vođe. Dok pozitivna osećanja prema vođi uvek iznova dobijaju priliku da se prilepe za nove sfere postojanja, demonstrirajući neprekidno njegovu nenadmašnost, izvanrednost i nepogrešivost, bića prokazana kao štetna po život zadržavaju svoje jezivo, nemilosrdno, preteće određenje. Ona prosto nemaju priliku da zasluže bilo kakvu pozitivnu osobenost. Kontrarno

vođi, koji blista u svim životnim oblastima, opsesivni i kontrafaktički konstrukt Jevreja kontinuirano je proglašavan predmetom trajnog gađenja kao princip protivan životu.

Jevreji uništavaju sve plemenito i vredno, a njihov *modus vivendi* istovetan je razornim moćima Tanatosa, čijim ispoljavanjima upravlja *prisila ponavljanja* (Rudinesko/Plon 2002: 656) zahvaljujući kojoj on uvek iznova nastoji da usmrti i likvidira sve čega se dotakne. Izvanredno je važno skrenuti pažnju da se prema programu nacističkog vođe načelo jevrejskog zajedništva ne krije nigde drugde nego u principu negativne integracije, koja traje onoliko koliko i spoljašnja opasnost. Iz horizonta naše interpretacije to znači da je *firer princip objedinjavanja vlastite zamisli narodne zajednice projektovao na Jevreje kao predmet svog trajnog gađenja*. Za takav tip integracije svojstveno je da ukoliko nema spoljašnje opasnosti po zajednicu, nema ni integracije, što znači da jevrejski tip zajednice, prepušten sam sebi, neminovno donosi sliku međusobnog uništenja: „Jevrejin je jedinstven jedino kada ga na to primorava zajednička opasnost ili ga privlači zajednički plen; otpadnu li ti razlozi, osobenosti najžešćeg egoizma stiču svoja prava, a od vlastitog naroda za tren nastaje gomila pacova koji se međusobno krvavo bore. Kada bi Jevreji bili sami na ovom svetu, međusobno bi se ugušili u prljavštini i đubretu u borbi ispunjenoj mržnjom...“ (Hitler 1937: 331).

Prema dubokom uverenju scenarista Holokausta, mnogobrojni uspesi Jevreja na kulturnom i naučnom polju nemaju nikakve veze sa njihovom marljivošću, posebnim darom ili talentom, nego naprotiv, sa pacovskom, parazitskom agresivnošću posredstvom koje se kulturna dobra drugih naroda zloupotrebljavaju, mrcvare i upropašćuju u ime promocije vlastitog izraza koji je nužno karikaturalno prividan i lažan. Duhovni kradljivci vrhunskog kova zapravo guše i onemogućavaju istinska kulturna dostignuća, tako da polje kulturnog rada može biti sačuvano od potpunog kolapsa tek ukoliko se sa njega uklone degenerisana strujanja koja ga nemilosrdno kaljaju i za-

gađuju. Istorijско iskustvo nam svedoči da je logika borbe protiv *Entartete Kunst* vrlo brzo prenetа na borbu protiv *Entartete Menschen*. Zbog toga ne čudi da je između svojevrstne arhetipske antiizložbe (jul 1937) prošlo jedva nešto više od godinu dana do *Kristalne noći* i novembarskog pogroma 1938. u kojem je oko stotinu Jevreja brutalno javno masakrirano, više desetina hiljada je poslato u koncentracione logore, a „usput“ je uništeno preko 1400 sinagoga, te nebrojene prodavnice i poslovni objekti.

KZ i ritual prelaza

Sistem koncentracionih logora i Holokaust predstavljaju institucionalizovano otelovljenje totalitarnog znanja. Iz perspektive Hitlerovih poklonika, u logorima nisu ubijani ljudi sa kojima su oni delili neke zajedničke osobenosti. Prema principu negativne integracije, zločina protiv čovenosti tu nema i ne može ga ni biti, jer zapravo ne postoji ni ljudski rod, nego samo borba superiornih i degenerisanih rasa. Likvidirani u logorima bili su prvo predmet gađenja, a to su bili jer su bezvredni, degenerisani ljudski oblici čiji se jedini smisao postojanja sastojao u lukavom otimanju uživanja koja su pripadala arijevcima. Zbog toga je mehanizam čitavog sistema, kada je reč o onima koji nisu odmah izdvojeni i poslati u gasne komore, počivao na preobražavanju pojedinaca koji samo prividno imaju ljudski oblik i liče na „prave“ ljude, u obličje telesne ruševine koje više podsećaju na sablasti, zlokobne aveti lišene elementarnih ljudskih atributa. Jeziva, naglašeno tiha pojava ljudskih silueta u logorima, obelodanivala je suštinu nacističke ideologije: lišen svega onoga što pripada arijevcima, Jevrejin tek u KZ pokazuje svoje istinski bedno lice, nedostojno da bude nazvano ljudskim.

Wolfgang Sofski (Wolfgang Sofski) je uvideo vezu između „inicijacije“ u logorski svet i ritualâ prelaza, kakve je istraživao Ar-

nold van Genep (Arnold van Gennep): „Odvajanje, preobražaj i pri-
 pajanje čine opšti obrazac društvenog i biografskog prelaska. Premda
 redosled varira zavisno od prilika, i stanice se premeštaju, ova šema je
 prisutna i u osnovi upućivanja u logor“ (Sofski 2015: 107). Mnoštvo
 svedočanstava ne ukazuje tek na užas odvajanja od najbliže porodice,
 i momentalnu likvidaciju najstarijih i najmlađih, nego na sistem ko-
 jem je prevashodno stalo da ukine međuljudsku uzajamnost. Tako se
 ispostavlja da Hitlerova pseudosociologija negativne integracije, čiji
 cilj je potpuno zamagljivanje svih postojećih društvenih razlika, ima
 svoj posredni odraz u stvaranju potpune logorske dezintegracije, koja
 onemogućava zajednicu isključenih i nečistih. Bezuslovna integracija
 narodne zajednice biva teško zamisliva ukoliko naspram sebe prosto
 ne izdvoji one koji odudaraju od njene predstave o sebi i omogući im
 da oni formiraju svoju zajednicu. Ako je princip vođenja svodiv na
 „pojam neposredne sadašnjosti i realnog *prisustva*“ (Schmitt 1933:
 42), onda oni nedostojni vođenja moraju iščeznuti iz te sadašnjosti i
 postati *realno odsutni*. Nadalje, harmonični kosmos narodne zajedni-
 ce temelji svoju integraciju na proizvodnji haosa među isključenima
 iz zajednice. Odvajanje o kojem se radi u KZ seže mnogo dublje od
 razdvajanja od bližnjih, dece, roditelja, prijatelja ili sunarodnika. Reč
 je o gašenju svakog vida bliskosti pred licem smrti u krajnjoj oskudici.
 Tako stari zatvorenik iz Buhenalda savetuje Elizeru, junaku romana
Noć Elija Vizela (Elie Wiesel), da ne deli hranu sa svojim iznemoglim
 ocem: „Ovde niko ne važi za oca, ni za brata, ni za prijatelja. Svako
 živi i umire za sebe, sam“ (Vizel 1988: 102).

Teško je zamisliti drastičniji preobražaj od onog koji se
 javlja kao drugi korak logorskog rituala prelaza. Zamena imena i pre-
 zimena brojem tetoviranim na podlakticu praćena je oduzimanjem
 celokupne odeće i obuće, potpunom nagošću i brijanjem svih delova
 tela. Ovo totalno ogoljivanje i raskidanje sa svim momentima neka-
 dašnje samosvesti posebno je po tome, što njegova svrha nije bila
 usmerena u pravcu animalizacije zatvorenika. Nasuprot preobražaju

Kafkinog (Kafka) Gregora Samse, kod kojeg je ljudskost poprimila lik insekta, *SS država* ostvaruje sopstvenu ideju tako što svoje zatvorenike u potpunosti desubjektivira. Dok je izaslanik Gregorovog poslodavca, prokurist, na majčinu paničnu uznemirenost nakon što je čula drastično izmenjen, neprepoznatljiv glas svoga sina, hladno odvratio: „to je bio životinjski glas“ (Kafka 1995: 36), očevici pojavljivanja „tužnih likova u zebrastim uniformama u pratnji esesovaca“ (Ivanji 2010: 120) imali su prilike da susretnu negaciju ljudskosti koja nije išla u pravcu animalnog. Naprotiv, oni su pred sobom imali „ogoljenu“ ljudskost, koja više nije imala ništa ljudsko, osim što je bila živa.

Nasuprot drevnom civilizacijskom obrascu, prema kojem se unižavanje ljudskosti nužno svodi na ispoljavanje animalnosti, institucija KZ režira situaciju programskog lišavanja dostojanstva, svojevrsno ugasnuće ljudskosti. Žan Ameri (Jean Améry) je taj proces opisao figurom društvenog opovrgavanja odbačenih, prezrenih članova, kojima se osporava da su mu ikada pripadali: „Da bismo bili ovaj ili onaj, treba nam suglasnost društva. Kada društvo opovrgne da smo to bili, tada to nikad nismo ni bili“ (Améry 2009: 106-107). Dok je oduzeta ljudskost kod Kafkinih likova bila nadoknađivana prisvajanjem životinjskih oblika postojanja, zatvorenici nakon oduzete ljudskosti nije sledovalo doslovno ništa. Ništa, osim obamrlog života koji nije mrtav, ali svakako nije ni živ u uobičajenom smislu reči. Figura *Musselmana* utoliko ne stoji na granici između života i smrti, nego predstavlja novi, nacistički kreirani oblik egzistencijalne agonije, postojanje koje više nije život, ali još uvek nije ni smrt.

Napokon, poslednji korak, *pripajanje*, u uslovima koncentracionog logora predstavlja mešavinu ekscesivnog nasilja i uskraćivanja elementarnih potreba. Ono čemu zatvorenik biva pripojen predstavljeno mu je od samog početka kao najveća pretnja, jer su prva zlostavljanja, udarci, psovke i poniženja stizali upravo od starijih zatvorenika. Novopristigli logoraš je od samog ulaska u logor trpeo zlostavljanje i nasilje od „svojih“. Pripajanje se u takvim uslovi-

ma naprosto ne može odnositi na grupu za koju je svojstven određeni stepen poistovećenja i kolektivne svesti. Naprotiv, novi zatvorenik je prosto pridodat postojećoj borbi za opstanak u nemogućim uslovima, u kojima su pravila diktirana instinktima samoodržanja, daleko više nego elementarnim međuljudskim obzirima. Tamo gde je uvažavanje drugog i obzirnost prema njemu prepoznato kao rizični luksuz opasan po vlastiti život, nema izgleda da se konstituiše bilo kakav oblik zajednice. Prema rečima Prima Levija (Primo Levi), logorski „pojam ‘mi’ izgubio je svoje međe, nisu više postojala samo dva protivnika, nije se više razaznavala samo jedna granica, već mnogo njih, nerazgovetnih, možda bezbroj, po jedna između svakoga od nas ponasob“ (Levi 2002: 32).

Budući da se gađenje javlja usled prisustva nečega što je u stanju da nas inficira (Kolnai 2007: 48), da nas sobom zarazi i upropasti, Jevreji nisu tretirani kao ljudi, nego kao jedinke koje samo prividno liče na svoje dželate, od kojih se zapravo drastično, nemerljivo razlikuju. Pritom nije reč samo o tome da su Jevreji lišeni izvesnih pozitivnih, arijevskih rasnih osobenosti, što ih sve zajedno čini nedostojnom, bezobličnom masom vrednom prezira. Jevreji utoliko nisu tek sinonim za kolektivni nedostatak, nego se odlikuju nečim što zagađuje, prlja, truje i u perspektivi uništava pozitivne rasne osobenosti. Otuda se nameće zaključak da, iz perspektive nacionalsocijalističke doktrine negativne integracije, Jevreje nije trebalo ubijati zbog toga što im nešto supstancijalno nedostaje. Nije ih koštala života nacistička predstava o njihovom neotklonjivom manjku, nego, naprotiv, itekako delatno ispoljavanje beznadežno degenerisane, parazitske prirode koja živi na račun drugih, koja uživa u plodovima koji bi trebalo da pripadaju drugima. Ukupno uzevši, iz nacističke perspektive, obuhvatna likvidacija je predstavljala izlečenje od bolesnog i rasno pogubnog elementa, čija puka egzistencija u krajnjim učincima deluje devastirajuće i smrtonosno po zdravi i rasno besprekorni deo populacije.

Gađenje: perverzni oblik kompenzacije straha

Prema tvrdnji Imrea Kertesa (Imre Kertész), moguće je utvrditi povezanost između pervertiranih oblika straha i sujeverja koje im leži u osnovi: „strah funkcioniše s mnoštvom transmisija, a upravo kada poprimi razmere svetskog poretka, najčešće je već samo sujeverje“ (Kertes 2005: 115). Nacistička vizija svetskog poretka nije bila rukovođena strahom od Jevreja, što ne isključuje da realni strah od velikih sila sa kojima se nastojala razračunati nije mogao biti javno prerađen u sistemske izlive gađenja spram svetske jevrejske zavere. Prema arhetipskom izlivu superiornosti nakon izvojevanog trijumfa, prema kojem je i pojam varvara pripisan Persijancima tek nakon prve helenske vojne pobede (Prole 2010: 14), i mašinerija Holokausta stavljena je u pogon tek nakon velikih ratnih trijumfa nemačke vojske protiv Crvene armije, kao što je uspešno opkoljavanje Kijeva i zarobljavanje gotovo 700 000 sovjetskih vojnika. Kristofer Brauning (Christopher Browning) utoliko ima pravo kada tvrdi da je „plan istrebljenja Jevreja Evrope bio načinjen i odobren u euforiji pobede“ (Browning 2002: 145), ali se iz perspektive fenomenologije gađenja neodrživim čini njegovo objašnjenje da trajanje Holokausta u uslovima povlačenja na svim frontovima i potpunog vojnog kolapsa valja pripisati pukoj fanatičnoj istrajnosti nacista. *Začet u euforiji pobede, Holokaust je nastavljen i u uslovima poraza zbog toga što demonstracija gađenja odlično funkcioniše kao rasterećenje od straha.*

Doista, ako su strah i gađenje istovetni po tome što predstavljaju odbrambene reakcije i što „intendiraju ometanje vlastitog postojanja posredstvom stranog bivstvovanja“ (Kolnai 2007: 22), a presudna razlika među njima odlikuje se time što se plašimo preteće snage jačih, a gadimo onoga što nas prosto ometa, ali nije u stanju realno da nam zapreti, onda postaje itekako zamislivo da gađenje poprimi pervertiranu formu straha. *Neosporna je istorijska povezanost između odsudnih bitaka koje su vodile ka sve bližem i očitijem slomu*

SS države i sve energičnijeg, grozničavog rada na istrebljenju evropskih Jevreja. Mark Vord (Mark Ward) je efektno pokazao da smrtonosni zamah Holokausta korespondira sa periodom u kojem se euforija trijumfa postepeno, ali sigurno, izobličavala u pretnju totalnog poraza: „U martu 1942. jevrejske zajednice Evrope još su bile najvećim delom netaknute, a osamdeset procenata od šest miliona još uvek je bilo živo; jedanaest meseci kasnije, jevrejski komunalni život u Evropi bio je uništen a osamdeset procenata od šest miliona bilo je mrtvo“ (Ward 2014: 8).

Umišljeni nacistički „Arijevc“ su se osećali previše nadmoćno da bi se plašili „degenerisanih“ Semita, ali se u njihovom propagandnom prikazu Jevreja svakako može govoriti o izvesnom sujeverju. Naime, kao što sujeverni zaziru od neke opasnosti ili nezgode koja im navodno pretila i preuveličavaju moć bića ili gestova koji ne raspoložu realnim kapacitetima da im naude, tako se i odnos gađenja konstituše u ambivalentnom preplitanju moći i nemoći. Kada je nešto od nas jače i moćnije, kada je u stanju da nas pokori i da nad nama zavlada, onda je očekivano da strah bude sastavni deo predstave o tome.

Ono što smo proglasili ontološki nižim, slabijim i manje vrednim najčešće postaje predmet prezira, a prezir može da pređe u gađenje onda, kada u tom nižem prepoznamo opasnu pretnju po nas, premda ona nije niti nagoveštena, niti manifestovana bilo kojim konkretnim gestom. Jevrejska pretnja je utoliko konstruisana kao nevidljiva, ali je uprkos tome tretirana ne samo kao nesumnjivo postojeća, nego i kao nezamislivo opasna po narodnu zajednicu. Poput Deridinog pojma sablasti, jevrejsku pretnju odlikuje fatalna repetitivnost ona je „nešto što se vraća [... ona] *započinje vraćajući se*“ (Derida 2004: 23). Utoliko se Holokaust može povezati sa najrazornijim oblikom sujeverja u istoriji. Premda se najčešće dovodi u vezu sa superiornom vojnom i birokratskom mašinerijom, savremenim logističkim kapacitetima i moćnim strategijama zločinačkog uma, ubijanje mili-

ona ljudi takođe bi se moglo tumačiti kao posledica nemoći subjekta koji se na taj način navodno štiti od pretnje nevidljive, ali realne, smrtonosne opasnosti.

Nedovoljno naivni da poverujemo u ovakvu konstelaciju, bićemo radije skloni da tvrdimo da se radilo o transferu straha u gađenje, te da je reč o procesu nacističke kompenzacije i prevođenja vlastite nemoći pred savezničkom vojnom snagom u moć nad nevinim i nedužnim civilima. Imamo li ovo u vidu, dobiće na uverljivosti dijagnoza Aurela Kolnaija koja glasi da osećaj gađenja *ne predstavlja osnov za uništenje objekta*, zbog toga što gađenje ne određuje dovoljno iscrpno naš stav prema svom predmetu (Kolnai 2007: 62).

Navodnu neodređenost stava prema predmetu iz perspektive promišljanja Holokausta bilo bi uputno promisliti počevši od elementarnih koraka koji su vodili ka njemu. Najpre treba skrenuti pažnju da pošto nije mogao biti utemeljen na racionalnim argumentima, sujeverni antisemitski narativ morao je od samih početaka posegnuti za teorijama zavere. Brojne izmišljotine, među kojima se ističu Protokoli sionskih mudraca, za sujevernog subjekta gađenja postepeno su postale nesumnjiva, neupitna realnost, jer je zahvaljujući njima pronašao dragoceno potkrepljenje za mogućnost prevođenja realne ugroženosti i nemoći koju je osećao pred subjektima svoga straha u moć nad objektima svoga gađenja.

Budući da ono što može da zarazi deluje bezazleno ukoliko ga udaljimo na dovoljnu distancu od sebe, preteča Holokausta bio je projekat Madagaskar, fantastična, bajkovita vizija preseljenja stotina hiljada, pa i miliona ljudi na udaljeno afričko ostrvo, i to u uslovima pune mobilizacije raspoloživih resursa u pripremi rata svetskih razmera. Ajhmanov plan, za čiju realizaciju se revnosno pripremao, o čemu svedoči i kraći studijski boravak u hamburškom Tropskom institutu s ciljem sakupljanja potrebnih podataka o kapacitetima i konfiguraciji ostrva, dakako nije uključivao „kritičke refleksije o kriminalnoj i inherentno genocidnoj ideji o iskorenjivanju četiri milio-

na Evropljana u razmaku od samo dve godine, njihovim preseljenjem na primitivno ostrvo bez infrastrukture i resursa koji bi ih podržali“ (Cesarani 2009: 87). Gađenje usled blizine nečega što može da nas inficira, što otuda može da odluči o našem životu ili smrti, biva elegantno rešeno temeljnom i obuhvatnom dislokacijom.

Budući da od te dislokacije nije bilo ništa, banalni subjekti su prionuli na posao, isprva nošeni euforijom konačne pobede, a zatim praćeni potrebom za neprekidnim transferom straha od poraza u ubilačke egzekucije nepromenljivih, jednom zasnogda fiksiranih objekata gađenja. Presudna fenomenološka razlika između straha i gađenja može pomoći da se razjasni mogućnost toga transfera. Naime, dok se u slučaju straha intencionalno težište zadržava na noetskoj strani, u slučaju gađenja ono se nalazi na noematskoj. Konkretnije rečeno, to znači da smo prilikom straha prevashodno usredsređeni na pitanje šta će se s nama desiti ukoliko objekt straha prevlada i postane subjekt koji određuje našu sudbinu. Dok *u strahu dominira samoodnos, u gađenju glavnu reč vodi potreba da se otresemo nečega što je van nas* i što ne želimo da nas na bilo koji način kontaminira. Za razliku od straha, subjekt gađenja ne strahuje za sebe i otuda je fiksiran na predmetnu stranu, takoreći nije u stanju da odvoji svoje misli od ometajućeg objekta gađenja. Na ometajući objekt, gađenje prestaje da reaguje tek kada ga više nema ili kada je dovoljno daleko od njega.

Dok se kod straha intencionalna relacija usmerava na tegobni samoodnos, u kojem dominira protencija, u smislu očekivanja budućeg ishoda počevši od sadašnje pretnje, kod gađenja intencionalna relacija napušta samoodnos, biva prevashodno opterećena prezencijom, tj. tegobnom prisutnošću u kojoj je „živa sadašnjost“ fiksirana i obuzeta nečim izvan sebe, nečim spoljašnjim. Zbog toga je moguće da *gađenje funkcioniše kao rasterećenje od straha*. Zaokupljenost samoodnosom i neizvesnom budućnošću otuda može pronaći rasterećenje posredstvom razračunavanja sa nečim spoljašnjim u sadašnjosti.

Nelagoda spram sudbine narodne zajednice, u kojoj se ispoljava strah od budućnosti, može i na nivou političke zajednice, a ne samo na ličnom psihološkom nivou, da bude otklonjena potenciranjem sadašnjeg razračunavanja sa objektom gađenja. Ovde se iznova valja osvrnuti na Kolnaijevu tezu da strah određuje potpuno, a gađenje tek delimično. Nacistički projekat *Konačnog rešenja jevrejskog pitanja* pokazuje kako strah za narodnu zajednicu i njenog vođu nalazi načina da sebi „da oduška“ posredstvom konstrukcije predmeta gađenja. Trik se sastoji u tome što ono moćno i jako biva simbolički oslabljeno ukoliko ga povežemo sa predmetom gađenja. Ukoliko narodnoj zajednici taj transfer pođe za rukom, totalna određenost mogućim porazom preinačiće se u delimičnu zaokupljenost predmetom gađenja u kojoj ona odnosi sigurnu pobedu.

Totalizovani strah od odlučne i nepovratne prevage „spoljnog“ neprijatelja time postaje kanalisani u delimični, ali kontinuirani, neumorni trijumfalni niz usled uzastopnih pobeda nad „unutrašnjim“ neprijateljem. Naspram notorne američke i engleske upletenosti u jevrejski kapital, odnosno jevrejskog neizlečivog zamešateljstva u velike poslove i ekonomsku stvarnost anglosaksonskog sveta s jedne strane, žigosana je komunistička boljševičko-jevrejska napast s druge. Iz perspektive vođe i njegove narodne zajednice, Jevrejin u liku bezočnog kapitaliste vrebao je sa zapada, dok je sa istoka pretio krvožedni Jevrejin-boljševik. Dva lica jevrejstva su s dve strane kidisala na nacističku narodnu zajednicu, tako da joj nije preostalo ništa drugo, nego da se zasvagda razračuna s onim jevrejstvom do kojeg je mogla da dosegne. Oba lica jevrejstva ona je mogla ujedno da tumači i kao vojno zastrašujuće moćna, ali i kao dostojna gađenja usled beskrajne uprljanosti i kontaminiranosti rasno degenerisanim, parazitskim elementom. Ono strašno na taj način postaje jadno i bedno, a strah i briga za vlastitu sudbinu usled mogućnosti poraza u narednom trenutku nude samopouzdanje, jer uveravaju da neprijatelj nužno trpi usled upletenosti u ono što ne zaslužuje da bude ništa drugo do predmet gađenja.

Naude li predmetu gađenja, vođa i narodna zajednica su bili uvereni da na indirektan način nanose štetu i neprijatelju od kojeg su strahovali. Zbog toga je Holokaust u dramatičnim ratnim okolnostima povlačenja nacista na svim frontovima do poslednjeg trenutka bio sproveden s tolikim elanom i ubilačkom strašću. Oslonjen samo na banalnu i apatičnu subjektivnost, on bi u takvim okolnostima najverovatnije bio prosto obustavljen. Čitava nacistička propaganda funkcionisala je počevši od 1942, na ovom transferu u kojem se od preteće sile, kao subjekta straha, uporno konstruiše objekt gađenja. Eliminacija toga objekta shvaćena je kao čin samopotvrđivanja i samoodbrane. Njena presudna sugestija se sastoji u tome, da ono od čega se strahuje ipak nije jače, nego je neuporedivo slabije. Na tom tragu postaje razumljivo kako se Holokaust u očima njegovih banalnih, ali izuzetno „gadljivih“ organizatora ispostavlja kao živi dokaz snage, a ne slabosti.

Literatura

- Améry, Jean (2009), *S onu stranu krivnje i zadovoljštine. Pokušaji prevladavanja svladanog čovjeka*, Zagreb: Ljevak, prev. H. Sinković.
- Arendt, Hannah (2000), *Eichmann u Jerusalimu. Izveštaj o banalnosti zla*, Beograd: Samizdat B92, prev. R. Mastilović.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and Holocaust*, Cambridge: Polity.
- Browning, Christopher (2002), "Hitler and the Euphoria of Victory", u D. Cesarani (prir.), *Final Solution. Origins and Implementation*, London/New York: Routledge.
- Cesarani, David (2007), *Becoming Eichmann. Rethinking of Life, Crimes and Trial of „Desk Murderer“*, New York: Da Capo Press.
- Cheliotis, Leonidas (prir.) (2010), *Roots, Rites and Sites of Resistance. The Banality of Good*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Dekart, Rene (1981), *Strasti duše*, Beograd: Grafos, prev. M. Tasić.

- Derida, Žak (2004), *Marksove sablasti. Stanje duga, rad žalosti i nova internacionala*, Nikšić/Beograd: Jasen/Službeni glasnik SCG, prev. S. Ćuzulan.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer.
- Hilberg, Raul (2001), *Zločinci, žrtve, posmatrači. Jevrejska katastrofa 1933–1945*, Beograd: Samizdat B92, prev. G. Vučićević.
- Hitler, Adolf (1937), *Mein Kampf*, München: F. Eher.
- Honneth, Axel (2014), „Phänomenologie des Bösen. Das vergessene Werk von Aurel Kolnai“, u *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Suhrkamp.
- Ivanji, Ivan (2010), *Slova od kovanog gvožđa*, Beograd: Stubovi kulture.
- Kafka, Franz (1995), *Die Verwandlung und andere Erzählungen*, Frankfurt am Main/Berlin: Ullstein.
- Kertes, Imre (2005), *Kadiš za nerođeno dete*, Novi Sad: Vega media, prev. A. Vicko.
- Kolnai, Aurel (2007), *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Levi, Primo (2002), *Potonuli i spaseni*, Beograd: Klio, prev. E. Vasiljević.
- Prole, Dragan (2010), *Stranost bića. Prilozi fenomenološkoj ontologiji*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS.
- Rudinesko, Elizabet i Plon, Mišel (2002), *Rečnik psihoanalize*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS, prev. D. Branković [et al.].
- Schmitt, Carl (1933), *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Sofski, Volfgang (2015), *Poredak terora: koncentracioni logor*, Beograd: Paideia, prev. M. Stanisavac.
- Steinberg, Jonathan (2002), „Types of Genocide? Croats, Serbs and Jews, 1941–1945“, u D. Cesarani (prir.), *The Final Solution. Origins and Implementation*, London/New York: Routledge.
- Trawny, Peter (2005), *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Vizel, Eli (1988), *Noć*, Beograd: Rad, prev. A. Grubor.
- Waldenfels, Bernhard (1998), *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Ward, Mark (2014), *Deadly Documents: Technical Communication, Organizational Discourse and the Holocaust*, New York: Baywood.
- Zafranski, Ridiger (2005), *Zlo ili drama slobode*, Beograd: Službeni list, prev. S. Radojčić.

Razumjeti nepojmljivo? O (ne)mogućnosti hermeneutičkog promišljanja radikalnog zločina

Radikalno zlo između deontologije i kritike moderne

Nastojeći da definiše radikalno zlo, Hana Arendt (Hannah Arendt) je 1950. godine napisala sljedeće: „Radikalno zlo je ono što se nije smjelo desiti, odnosno, ono sa čime se ne može pomiriti, što se kao kob ni pod kojim uslovima ne smije prihvatiti, i ono preko čega se takođe ne smije šutke preći. To je ono za šta se ne može preuzeti odgovornost, jer su njegove posljedice nesagledive i zato što pod istima ne postoji kazna koja bi bila primjerena. To ne znači da svako zlo mora biti kažnjeno, ali, ukoliko hoćemo da se izmirimo i da se odvratimo od njega, mora da bude kažnjivo“ (Arendt 2002: 7). Nešto kasnije, 1951. godine, u pismu upućenom Karlu Jaspersu (Karl Jaspers), ona će biti nešto preciznija u pogledu na to u kojoj mjeri njeno viđenje radikalnog zla prevazilazi Kantovo određenje takvog zla kao prirodne, ukorijenjene (*radical*), sklonosti čovjeka da djela suprotno od onoga što nalažu kategorički imperativ i „objektivni zakoni moralnosti“: „Šta je uistinu radikalno zlo – ne znam, ali čini mi se da na neki način ima veze sa sljedećim fenomenom: činjenje izlišnim ljudi kao ljudi (ne koristiti ih kao sredstvo, što bi njihovu

ljudskost ostavilo netaknutom i povrijedilo samo njihovo ljudsko dostojanstvo, nego ih učiniti izlišnim kao ljude)“ (Arendt 1993: 202). U svom djelu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* ona će otići korak dalje i tvrditi da su totalitarni sistemi 20. vijeka pokazali da je ono nezamislivo, nemoguće, u stvari moguće i da je „identično sa nekažnjivim, neoprostivim radikalnim zlom, koje niti može da se razumije, niti objasni motivima koristoljublja, pohlepe, zavisti, pohlepe za moći, nenaklonjenosti, kukavičluka“ (Arendt 1996: 941).

Čini se da Arent, izmještajući pitanje mogućnosti razumijevanja radikalnog zla iz okvira Kantove filozofije morala¹, otvara novi horizont za preispitivanje karaktera i uslova mogućnosti radikalnog zla i radikalnog zločina, koje je više na tragu Adornovih (Adorno) i Horkhajmerovih (Horkheimer) kritičkih refleksija o transformaciji prosvjetiteljskog pojma uma i zapadnjačkog racionalizma u pogledu na uspon i vladavinu totalitarnih režima i monopolističkog kapitalizma (Horkheimer, Adorno 1969). Prema tome, zlo i zločin svoju radikalnost dostižu ne samo povredom kategoričkog imperativa, nego prije svega industrijalizovanom i tehnokratskom idolatrijom slijedenja apstraktnih ciljeva napretka. Ideologija napretka u doba naglog razvoja tehnike i industrije sa sobom nosi udaljavanje od svijeta života.

Pozni Edmund Huserl (Edmund Husserl) će u okviru svoje transcendentalne fenomenologije govoriti o krizi evropskih nauka koja se sastoji u objektivističkoj redukciji predteoretskog svijeta

1 Kant shvata radikalno zlo kao povredu primata kategoričkog imperativa: „Zlo je radikalno jer kvari osnovu svih maksima; istovremeno se, kao prirodna sklonost, ne da zatrti ljudskim snagama jer se to može desiti samo na osnovu dobrih maksima, što se, kada se vrhovna subjektivna maksima pretpostavi kao iskvarena, ne može desiti; pa ipak, mora biti moguće da ona prevagne jer je zatičemo u čovjeku kao slobodno djelajućem biću“ (Kant 2003: AA VI 37). Dakle, zlo je radikalno ukoliko je u stanju da iskvari najradikalniju osnovu dobrog u čovjeku.

života i zahtijevati novu nauku koja će znati da stane na put ovom otuđenju nauke od svog izvornog svijeta života (Husserl 1976). Dakle, problem radikalnog zla, pitanje uslova mogućnosti radikalnog zla, postepeno se odvaja od deontološke postavke pitanja i izmješta u sferu pitanja o otuđenju, slobodnoj komunikativnoj praksi, svijetu života, mogućnosti scijentističke i tehničke redukcije toga svijeta, ljudske povijesnosti i konačnosti. Na ovaj ili onaj način, pitanje radikalnog zla tako prestaje biti domen samo etičkog diskursa, nego se sve više naglašava njegova, uslovno govoreći, epistemološka ili čak socijalno-ontološka dimenzija. Šta je radikalno zlo? Koji su uslovi mogućnosti radikalnog zla i radikalnog zločina?

Drugo Bića ili Drugo u Biću. Levinas i Hajdeger

Već pomenuti Huserl, iako se ne bavi eksplicitno pitanjem radikalnog zla, ukazuje na njegovu moguću fenomenološku dimenziju, koja će se u fenomenologiji Emanuela Levinasa (Emmanuel Levinas) pojaviti u vidu primata etičkoga i radikalizacije pitanja Drugoga. Naime, njegovo izvorno pitanje o fenomenološkom utemeljenju se, u stvari, pokazuje kao etičko utemeljenje fenomenologije, pri čemu odlučujuću ulogu igra kritika ontološke postavke pitanja koja svojim inherentnim tendencijama ka asimilaciji i nivelisanju neidentičnoga sprečava istinski etički pristup zasnovan na radikalno asimetričnom odnosu prema Drugome. Radikalna asimetrija podrazumijeva apsolutni primat i konstitutivnost transcendentnog Drugoga.² „Ontologi-

2 Levinas polazi od toga da odnos prema Drugome kao apsolutno bivstvujućem treba da se posmatra van ontoloških pokušaja određenja stvari kao što su, recimo, dihotomija apriornosti i aposteriornosti, pasivnosti i aktivnosti, odnosno, on deciderano tvrdi da Drugome mora da se ostavi njegova apsolutna nezavisnost i da način našeg ophođenja sa njim ne može odgovarajuće da se zahvati modalitetima prisvajanja. Takvo određenje transcendentnosti Drugoga zaziva rehabilitaciju metafizike, i to one koja će

ja“ označava monološki i totalitarni poredak, koji se odnosi i na ontološki primat apriorne subjektivnosti, odnosno, Ja-apriorija. Moral ne proizilazi iz apriornosti Ega, nego iz transcendentnosti Drugoga, prihvatanja Drugog kao Drugog.³ Moral postavlja granice (potenci-

da bude kritički nastrojena i prema dogmatizmu i prema skepticizmu, odnosno, prema dogmatski i skepticistički zasnovanim etičkim konceptima. Transcendencija treba da se shvati kao uslov istine i mogućnosti saopštavanja i posredovanja bića. Apsolutno transcendentni Drugi mora da se pretpostavi da bi se uopšte moglo misliti nešto što bismo nazvali Drugo u Biću. Drugačije od bića je uslov Drugoga u Biću. Nasuprot tome, sva netrascendentna posredovanja i saopštenja bića ostaju u okviru mimetičkih odnosa između slike i stvarnosti, pri čemu su se, kako pokazuje istorija metafizike, u okviru ovog odnosa uloge često mijenjale. Filozofija koja treba da misli apsolutnog Drugoga mora da prevaziđe ovu vrstu razlike koja se iscrpljuje u određenoj ontološkoj relaciji. Transcendencija sad ne smije da se shvata kao konačni, najviši i potpuni stepen istine kao adekvatnog poimanja stvari, kao potpuno *drugo Biće*, nego kao *Drugo Bića*, što za sobom povlači potpuno distanciranje od dijalektike Bića i Ne-Bića. „Dakle, Biće ili Ne-Biće – to nije pitanje transcencije. Izraz Drugo bića – Drugačije od bića – tvrdi da postoji razlika s onu stranu one koja razdvaja Biće od Ničega: naime, upravo razlika onostranoga, razlika transcencije“ (Levinas 1998: 25).

3 Kod Pola Rikera (Paul Ricoeur) nailazimo na jedan sličan koncept Sopstva, koji je ne samo kritičan u pogledu na Hajdegerovu (Heidegger) fenomenološko-hermeneutičku poziciju, nego u središte svojih razmatranja postavlja tezu o konstitutivnoj funkciji transcendentnog Drugoga. Naime, on nastoji da u okviru svoje narativističke hermeneutike Sopstva prevaziđe subjektivnu samoreferentnost, koju uočava u fenomenološkim pristupima Hajdegera i Huserla, i da ispita mogućnosti ponovnog upisivanja narativne konfiguracije vremenite ljudske egzistencije u „stvarnost“ kosmičkog svijeta i svijeta prakse (narativna rekonfiguracija svijeta života kao tzv. treći mimesis). Pri tome transcendentni Drugi treba da funkcioniše kao referentna instanca *obećanja*, odnosno, adresat intencije obećanja koja treba da se održi i opstane u toku vremena. Temporalna održivost Sopstva prema tome treba da se zasnje na intenciji budućeg događaja, a ne na nekakvom kvantitativno ili kvalitativno ustanovljenom kontinuitetu. Dakle, ovdje je transcendentnost Drugoga transcendentno-filozofski uvedena i nalazi se u

jalno) nasilnoj slobodi apriorne subjektivnosti: „Moralna svijest prima Drugoga. U njemu se očituje otpor protiv mojih mogućnosti [...]. Moral počinje kada se sloboda [...] osjeti kao samovoljna i nasilna“ (Levinas 2002: 116). Rat, odnosno, „ontološki“ rascjep i sučeljavanje, agonalna ekonomija Bića, ne može predstavljati primarni odnos: „Rat pretpostavlja mir, prethodeće i nealergično prisustvo Drugoga: rat ne označava primarno dešavanje susreta“ (Levinas 2002: 286). U ratu raspojasana subjektivnost ne trpi prizor, odnosno, Lice Drugoga: „U ratu se bivstvujući opiru pripadanju nekom totalitetu, opiru se zajednici, brane se od zakona; nikakva granica ne zadržava jedno u drugome i ne definiše ga. Oni opstaju kao oni koji prekoračuju totalitet, nijedan se ne definiše svojim mjestom u cjelini, nego *Sebstvom*. Rat pretpostavlja transcendentnost protivnika. On se vodi protiv ljudi“ (Levinas 2002: 323). Zločin i ubistvo poništavaju razliku u bivstvujućem i predstavljaju trijumf isključive ljubavi prema sebi. Zločin poništava ono nerazumljivo strano i predstavlja „apsolutno odustajanje od razumijevanja“ (Levinas 2002: 284).

Međutim, ovdje se postavlja pitanje da li je Levinas sa svojom kritikom ontologije previdio pravi karakter Hajdegerove *fundamentalno-ontološke* postavke pitanja. Da li je Levinas operisao pojmom ontologije, odnosno, pojmom Bića, kojeg je fundamentalna ontologija u sklopu tzv. kritike metafizike prisutnosti već destruisala? Fundamentalno-ontološki pristup postavlja pitanje o *uslovima mogućnosti načina bića*, pri čemu se, u smislu poricanja metafizičke postavke pitanja, upravo odustaje od pojma Bića kao najopštijeg i vrhovnog roda i u igru uvodi modifikovani oblik analogije Bića, koje ga shvata kao suštinski nesvodivo na jedan pojam i potpunu prisutnost.

funkciji prevladavanja samoreferentnosti subjektivne egzistencije, odnosno, narativne samorefleksije bez jasno pokazanog odnosa prema svijetu života. Međutim, čini se da upravo transcendentno Drugo kao uslov obećanja u smislu regulativne ideje narativne prakse, dovodi u pitanje sâm transcendentno-filozofski karakter intencije obećanja (Ricoeur 1996).

„Ekonomija“ takvog Bića izmiče telosu konačnog određenja, prožeta je odsutnošću i zahtijeva posredovanje, prevođenje – hermeneutiku.

Dakle, u skladu sa Hajdegerovim fundamentalno-ontološkim i egzistencijalno-ontološkim nalazima *mogućnosti* Bića, a tako i mogućnosti etike koja bi se mogla zasnovati na tim nalazima, prevazilaze okvire Levinasove kritike ontologije, koja ima u vidu pojam ontologije koji je destruisan u okviru transcendentno-filozofski shvaćene fundamentalne ontologije, a koja centralnu dihotomiju Levinasove filozofije, dihotomiju imanencije i transcendencije, posmatra prije svega kao neke od mogućnosti Bića, kao *načine* Bića. Prema tome, uzmemo li u obzir prije svega ekstatičnu vremenitost ljudske egzistencije, neodrživa je centralna Levinasova teza o konstitutivnoj apriornosti transcendentnog Drugoga u pogledu na mogućnost Drugoga u Biću.⁴ Hajdegerovo egzistencijalno-ontološko Drugo je apsolutno neraspoloživo Drugo sopstvenog Kraja, odnosno, sopstvene smrti, koje konstituše cjelovitost egzistencije. Tubiće (*Dasein*), dok god egzistira, uvijek je „ispred“ sebe, uvijek u modusu eksplicitne ili implicitne anticipacije, odnosno, stalno je određeno onim Moći-bitu i nikada „potpuno“ u egzistencijalno-ontološkom smislu. Kako god da se tubiće odredi ili bude ontološki određeno, koliko god da se u

4 Levinas naglašava da ono Drugačije od Bića ne zavisi od nekakvog atemporalnog poretka, nego se sfera koja se nalazi s onu stranu Bića vremenjuje poput Bića i Ne-bića. U pogledu na vremenitost transcendentnoga, on će govoriti o „transcendentnoj dijahroniji“, koja treba da se poima kao vremenitost koja prevazilazi kako Huserlovu tako i Hajdegerovu koncepciju vremena i vremenitosti. Naime, vremenitost transcendentnoga, prema Levinasu, izmiče svakoj predstavljajućoj sinhronizaciji i prisutnosti, prizivajući usred imanencije prisutnost jedne prošlosti koja je „starija od svakog pamtljivog porijekla, *jedna pred-izvorna i anarhična prošlost*“, a vremenovanje transcendentne dijahronije, koja pokazuje ovu neontološku raznolikost u odnosu Bića i onog Drugačijeg od Bića, ne smije da se shvati kao Biće, nego kao *kazivanje* koje izmiče „eposu Bića“, odnosno, onome kazanome (Levinas 1998: 37–41).

modusu predručnosti i priručnosti upotpuni ili smatra zaključenim, ono je u svojoj suštini, tvrdi Hajdeger, određeno isključivo „stalnom nezaključenošću“, ovakvim ili onakvim ostatkom u pogledu na Moći-bitu. Dostizanje ove „cjelovitosti“, dostizanje stanja u kojem nema više sopstvenoga Moći-bitu, znači i njegovo poništenje kao onoga Bitu-u-svijetu (Heidegger 1993).

Hajdegerov nalaz ukazuje na suštinsku povezanost onoga Još-ne i tubića, i to tako što se, za razliku od onoga Još-ne u predručnom i priručnom modusu, tubiće u egzistencijalnom smislu ne može postepeno upotpunjavati. Na prvi pogled se nameće analogija između mogućnosti tubića i mogućnosti bivstvujućeg koje postepeno postaje i sazrijeva, ali se ne pokazuje kao jedna vrsta formalne koincidencije, utoliko što Još-ne i ovdje i ondje čini suštinski momenat tih načina Bića. Egzistencijalni kraj i priručna ili predručna zrelost i potpunost mogu, ali ne moraju, da se poklapaju. Okončanje u modusu priručnosti i predručnosti mora strogo da se razlikuje od Bića ka kraju, odnosno, Bića ka smrti, onoga što egzistira: „U smrti tubiće nije ni dovršeno ni naprosto nestalo, niti čak završeno, ili kao predručno u potpunosti na raspolaganju“ (Heidegger 1993: 245). Kao predstojeća mogućnost tubića, smrt se pokazuje kao „izuzetno predstojanje“, kao „najvlastitija, bezodnosiva i nenadmašna mogućnost“ u koju je tubiće bačeno neprekidno, još od početka svog egzistiranja. Međutim, egzistencijalna izvjesnost smrti crpi se isključivo iz ontičke neodređenosti trenutka njenog nastupanja. Ova neodređenost ne počiva na voljnom odustajanju, nego na apsolutnoj nemogućnosti određivanja trenutka nastupanja smrti. U pogledu na svoj karakter mogućnosti, ona je za tubiće neporeciva.

Hermeneutika u jazu između vlastitog i tuđega

Hajdegerovo radikalizovanje pitanja egzistencijalne mogućnosti, suprotno Levinasovoj kritici, upravo destruiše svaku vrstu

ontološke „ekonomije“ bivstvujućeg. Prema tome, Biće nije nužno izraz ontološkog monizma i identiteta. Biće je polje razlike i stalnog pokreta, posredovanja i razumijevanja, odgovora koji postavljaju nova pitanja, ukazuju na stalna odsustva identičnosti. Ni pitanje radikalnog zla i zločina nije izuzeto iz ove sfere stalnog uspostavljanja i nove potrebe za razumijevanjem. Rekao bih da deontološki etički rigorizam, pa i ovaj levinasovski, upravo zatvara mogućnost pokreta razumijevanja. Doduše, Levinas postavlja Drugog kao nesvodivi stalni zadatak, ali mu istovremeno daje status moralno superiornog transcendentnog entiteta, pri čemu se otvara mogućnost da apsolutnost tog statusa poništi svu potencijalnu fenomenalnu punoću i raznovrsnost Drugoga. Potpuno transcendentni Drugi, pa makar kao žrtva najgoreg zločina bio nosilac najintimnije i nadublje patnje⁵, bio bi poput potpuno nerazumljivog jezika, koji bi „pretao da bude jezik i srozao se na nivo pukog šuma“ (Waldenfels 1999: 42). Već Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey) određuje prisnost i tuđost kao momente jednog pokreta razumijevanja kada tvrdi da bi interpretacija, odnosno, „izlaganje bilo nemoguće kada bi ispoljavanja života bila u potpunosti tuđa. Ono bi bilo nepotrebno kada u njima ne bi bilo ničeg

5 Ova teza o različitim potencijalima Hajdegerove i Levinasove filozofije u pogledu na mogućnost razumijevanja svijeta života, povijesnosti, a time i za temu radikalnog zločina, ukoliko ga posmatramo kao fenomen svijeta života, svakako je problematična već zbog potpuno različitih ličnih pozicija dva filozofa u odnosu na nacionalsocijalizam i dešavanja u Njemačkoj od 1933. godine do kraja Drugog svjetskog rata. Levinas i njegova porodica su zbog svog jevrejskog porijekla bili žrtve nacističkog terora; Hajdeger, s druge strane, oduševljeni pristalica nacionalsocijalista i poslije napuštanja funkcije rektora Univerziteta u Frajburgu. Skandal Hajdegerove bliskosti nacionalsocijalističkoj ideologiji dobija novu dimenziju nedavnim objavljivanjem njegovih dnevnika iz tridesetih i djelimično četrdesetih godina prošlog vijeka, poznatih pod nazivom *Schwarze Hefte* (*Crne sveske*), koje vrve od nedvosmisleno rasističkih antisemitskih zapisa. Takođe, *Crne sveske* dodatno i značajno zaoštravaju i pitanje povezanosti Hajdegerove filozofije i nacionalsocijalističke ideologije (Heidegger 2014a; Heidegger 2014b).

tuđeg. Dakle, ono je smješteno između ove dvije krajnje suprotnosti“ (Dilthey 1958: 225). Na tragu tih razmišljanja je i Hans-Georg Gadamer (Hans-Georg Gadamer) koji drugost i tuđost, pored prisnog i razumljivoga, smatra strukturalnim momentima razgovora i razumijevanja. Prema Gadameru, priznati Drugog kao Drugog, znači zadržati razliku i tenziju. Hermeneutičko iskustvo „ne nastoji da u razumijevanju prevaziđe drugoga, nego da ga sačuva“ (Gadamer 1993: 5).

Naime, hermeneutika se tradicionalno pojavljuje na mjestima i u epohama nerazumijevanja, rascjepa, prekinutog kontinuiteta. Bilo da je riječ o nerazumljivom i protivrječnom u tekstu i govoru, bilo da su se cijele epohe otuđile i postale nerazumljive, ona se javlja kao refleks težnje za uspostavljanjem kontinuiteta, usklađivanja dijelova i cjeline, premošćivanjem jaza između opšteg apstraktnog sadržaja (zakona ili religiozne zapovjesti) i njegove partikularne konkretne primjene. Izvorni impuls koji zaziva hermeneutički pristup ticao se pojedinačnih nerazumljivih mjesta u inače razumljivim ili samorazumljivim totalitetima. U svojim ranim vidovima, hermeneutika je vještina razjašnjavanja sporadičnih protivrjećnih partikula u svetim tekstovima, pravosuđu, literaturi. Vremenom sazrijeva svijest da ova tamna, nerazumljiva mjesta nisu formalne prirode ili plod propusta, nego da su ukorijenjena u prirodi samih stvari, te da hermeneutika nije puko pomoćno sredstvo dijalektike i logosa. Razumijevati znači prodirati u samu bit stvari i odnosa. Tradicionalno se naglašavaju tri osnovna hermeneutička momenta, tri forme onoga što se naziva *subtilitas*: razumijevanje (*subtilitas intelligendi*), izlaganje (*subtilitas explicandi*) i primjena (*subtilitas applicandi*). Hans-Georg Gadamer ukazuje na to da sam naziv *subtilitas* sugerije da je ovdje prije svega riječ o vještini, a manje o metodi. Razumijevanje je stvar usavršavanja suptilnosti, manje mehanički dosljedno primjenjivanje nekih utvrđenih postupaka. Šlajermaher (Schleiermacher) će otići najdalje u ovim kvalifikacijama i kao jednu od mogućnosti razumijevanja prepoznati sposobnost kongenijalnog divinatorskog uživljanja u bit onoga što

se razumijeva. Upravo će Šlajermaher napraviti odlučujući korak ka univerzalizaciji hermeneutike, tvrdeći da nerazumijevanje nije nešto što se povremeno javlja, nego je sveprisutno, uvijek dato, kada se suočavamo sa nekim smislom. Jaz koji se javlja prilikom suočavanja sa stranim smislom konstitutivan je za smisao uopšte. Ovaj univerzalni karakter hermeneutike od ključnog je značaja i za Gadamerovu filozofsku hermeneutiku, koja se u zreloom obliku javlja šezdesetih godina prošlog vijeka objavljivanjem Gadamerovog glavnog djela, *Wahrheit und Methode (Istina i metoda)*, koje filozofsku hermeneutiku ustanovljuje kao projekat kontekstualizovanog uma.

Razlika spram drugih hermeneutičkih pristupa, koji u pravilu takođe uključuju momenat kontekstualnosti razumijevanja, proizilazi iz Gadamerovog shvatanja konstitutivnosti predrasude u procesu razumijevanja. U *Istini i metodi* on će između ostaloga ukazati na diskreditovanje predrasude, prevashodno u okviru novovjekovnog prosvjetiteljstva, i nastojati da suspenduje „predrasudu protiv predrasuda“, odnosno, da pokaže opravdanost „priznanja suštinske predrasudnosti svakog razumijevanja“. Na ovaj način treba da se izbije tendencije ka dekontekstualizovanju, koje u raznim vidovima djeluju još od prosvjetiteljstva. Prema Gadameru, predrasude, odnosno predanje, ne predstavljaju nužno prepreku na putu ka spoznaji, nego uslov njene mogućnosti. Gadamer stoga uvodi razliku između tzv. istinitih (legitimnih) i neistinitih (nelegitimnih) predrasuda. Tu se javlja pitanje o instanci koja treba da odluči koje su to predrasude istinite, a koje ne, što nas, čini se, u izvjesnoj mjeri ipak vraća idejama o nužnosti pretpostavke dekontekstualizovanog arbitrarnog uma, pa makar to bilo u nekoj mnogo manje radikalnoj varijanti. Gadamer odbacuje ovakav pristup i kao instancu ove razlike identifikuje upravo sklop predanja. „U stvari, povijest ne pripada nama, nego mi pripadamo njoj. Mnogo prije nego što se sami razumijemo u refleksiji, razumijevamo se na samorazumljiv način u porodici, društvu i državi, u kojima živimo. Fokus subjektivnosti je iskrivljeno ogledalo. Sa-

moodređenje individue je plamsaj u zatvorenom kružnom toku povijesnog života. Zato su predrasude pojedinca, mnogo više od njegovih sudova, povijesna stvarnost njegovog Bića“ (Gadamer 1990: 261) Razumijevanje onog nerazumljivog, tuđeg smisla (teksta, gestikulacije ili tuđe individualnosti) dešava se uvijek polazeći od izvjesnog sopstvenog predrazumijevanja (predrasude), pri čemu u sklopu razumijevajućeg susreta sa prethodno nerazumljivim sadržajem dolazi do korekcije sopstvenog predrazumijevanja i stvaranja nove polazne pozicije za dalje razumijevanje. Za hermeneutičko iskustvo je karakterističan tzv. hermeneutički krug, kojeg Gadamer, ali i neki drugi hermeneutičari, poput Vilhelma Diltaja, smatraju nerazrješivim. Za razliku od onih filozofsko-logičkih pozicija, koje u hermeneutičkom krugu vide samo još jedan vid greške u zaključivanju (*circulus vitiosus*; *Diallele*; *Zirkelbeweis*), oni u njemu prepoznaju produktivnu snagu razumijevanja, produktivni krug u zaključivanju (*circulus fructuosus*). Gadamer se ovdje izričito poziva na Martina Hajdegera i njegovu formulaciju o produktivnosti hermeneutičkog kruga: „Ovaj krug razumijevanja nije neki krug u kojem se kreće neka samovoljna vrsta saznanja, nego je izraz egzistencijalne pred-strukture samog tubića. Krug ne smije da se sroza na neki *vitiosum*, pa makar i samo podešeni“ (Heidegger 1993: 153). Prema tome, naglašava Gadamer, ne radi se o tome da ukažemo da negdje postoji kružna struktura u zaključivanju, ni o načinu kako da tu kružnost izbjegnemo, nego da uočimo da taj krug ima „pozitivan ontološki smisao“ (Gadamer 1990: 59) i da svoja razmatranja usmjerimo na pitanje o ispravnom načinu ulaska u takvu strukturu. Nije riječ o tome na koji način da istupimo iz kružne strukture, nego na koji način da joj adekvatno pristupimo. A ispravno ćemo ući u krug, ako svoje interpretacije „zaštitimo od samovolje dosjetki i ograničenosti neprimjetnih misaonih navika, i pogled usmjerimo na 'sâme stvari'“ (Gadamer 1990: 271).

Prema Gadameru, kada govorimo o metodi praktikovanoj hermeneutici, o onome što on zove „hermeneutički školovana

svijest“, u prvom redu riječ je o „radikalizovanju postupka kojeg u stvari oduvijek obavljamo kada razumijevamo“ (Gadamer 1990: 272). Takođe, u našem svakodnevnom ophođenju razumijevamo u smislu stalnog korigovanja naših prethodnih projekcija i predstava, ali se susrećemo i sa činjenicom da se određena mišljenja mogu svojevrijem ili neprimjetno održati. Međutim, Gadamer tvrdi da ‘sâma stvar’, odnosno, sveprožimajući logos, na kraju prevladaju i da se svako razmimoilaženje, nerazumijevanje i postavka pitanja, prije ili kasnije usmjere ka smislenom i objektivnom pogledu na stvari. U procesu razumijevanja logos pokazuje tendenciju da ograniči proizvoljnost mišljenja i mnijenja. On čini da, dok razumijevamo drugoga ili nešto, ne možemo trajno ili slijepo da se držimo vlastitog mišljenja, ukoliko je ono besmisleno ili na bilo koji način pogrešno (Gadamer 1990: 273). Hermeneutički školovana svijest treba nastojati da zahtjeva i razvija senzibilitet za drugost (teksta, tuđeg smisla, itd.), ali onaj koji ne bi za sobom povlačio vraćanje na imperativne objektivne neutralnosti ili čak poricanja legitimnosti vlastite perspektive. „Razumijevanje vođeno metodskom sviješću moraće da nastoji da svoje anticipacije ne sprovede tek tako, nego da ih sâme učini svjesnima da bi ih kontrolisala i od sâmihi stvari stekla ispravno razumijevanje“ (Gadamer 1990: 274). Predrasude, odnosno, predrazumijevanje je uslov razumijevanja, a time i onog metodički vođenog razumijevanja.

Vodeći se ovom premisom, Gadamer ide korak dalje i preduzima reviziju pojmova *autoritet* i *tradicija*, pri čemu takođe tvrdi da je razlika između autoriteta i tradicije, s jedne strane, i uma, s druge strane, u stvari apstraktna i dogmatska. Naime, ni najdugotrajnija i najžilavija tradicija ne opstaje zahvaljujući nekakvom svom supstancijalnom ili prirodnom supstratu koji joj obezbjeđuje trajanje, nego tek zahvaljujući afirmativnom stavu onih koji u toj tradiciji žive, koji je njeguju i grade. Suštinu tradicije, kaže Gadamer, čini očuvanje kao, doduše, pretežno neupadljivi, ali ipak umski čin. „Čak i tamo gdje se život burno mijenja, kao u revolucionarnim vremenima, oču-

va se u navodnim promjenama stvari mnogo više od staroga, nego što to bilo ko zna, i spaja se sa novim u novu valjanost. U svakom slučaju, očuvanje nije manje slobodno držanje, nego što su to prevrat i novotarija“ (Gadamer 1990: 286). Predanje je neotuđivo, mi pripadamo tradiciji, i to ne kao nečemu neupitno prisnome, nego u pokretu između vlastitoga i tuđega: „*U tome između je istinsko mjesto hermeneutike*“ (Gadamer 1990: 300).

Drugost teksta, protekle epohe, neke osobe, njenog karaktera ili jednostavne geste, pa i drugost i nerazumljivost radikalnog zločina, uvijek je data i iziskuje razumijevanje. Hermeneutika polazi od stalne *datosti* razlike između vlastitog i stranoga i *moćnosti* prevazilaženja te datosti. Hermeneutički koncepti se razlikuju prevashodno u tumačenju upravo modaliteta i dometa ovog prevazilaženja. Šlajermaher će, oslanjajući se na svoje idealističke pretpostavke, sugerisati mogućnost prevazilaženja hermeneutičkog kruga i uspostavljanja identiteta između vlastitoga i tuđega. Vilhelm Diltaj, baveći se hermeneutičkim karakterom metodologije duhovnih nauka, također ne isključuje mogućnost identiteta vlastitog i tuđega u vidu objektivne spoznaje. Hans-Georg Gadamer se ovdje izdvaja utoliko što govori o stapanju horizonata vlastitoga i tuđega koje se ne okončava u nekom novom identitetu, nego je samo faza jednog horizonta posredovanja smisla koji je uvijek u pokretu. Razumjevati znači *uvijek drugačije* razumijevati, kaže Gadamer. Uprkos tome što se proces razumijevanja shvata kao stalni pokret, on nipošto nije proizvoljan, već izvorno ukorjenjen u fakticitetu predanja.

Ekskurs: *Historikerstreit*. Hermes u posljertnoj Njemačkoj

Mjesto rascjepa i prekinutog kontinuiteta koje zahtjeva hermeneutički pristup označava i debata poznata kao *Historikerstreit* (spor istoričara), koju je 1986. godine svojom kontraverznom

tezom o uslovljenosti nacističkih zločina postojanjem sovjetskih logora izazvao njemački historičar Ernst Nolte (Ernst Nolte)⁶. Ona je, kao nikada do tada u poslijeratnoj Njemačkoj, uzburkala duhove ne samo na akademskoj sceni i pokazala u kojoj mjeri je teško odrediti granicu između slobode naučne interpretacije i ideološki i politički motivisanog revizionizma. Reagujući na Nolteov tekst, ali i kritikujući intelektualce poput Mihaela Šturmera (Michael Stürmer), Andreasa Hilgrubera (Andreas Hillgruber), Klause Hildebranda (Klaus Hildebrand), koji su direktno ili indirektno stali u njegovu odbranu, Jürgen Habermas (Jürgen Habermas) ga je okarakterisao kao jedan u nizu revizionističkih pokušaja neokonzervativno orijentisanih intelektualaca, historičara, koji proizilaze iz apologetskih stremljenja jednog dijela njemačke savremene historiografije i u tom sklopu poriču jedinstvenost Holokausta. Nolteovu tvrdnju da je Holokaust u stvari „azijatski“, dakle, za njemački i evropski duh nesvojestven čin kojim su Hitler i njegovi sljedbenici nastojali da preventivno i na odgovarajući način odreaguju na staljinističke zločine i boljševičku opasnost⁷, Habermas dovodi u vezu sa Šturmerovim nastojanjem stva-

6 Preciznije, Ernst Nolte je slične teze iznosio već ranije: recimo, u svojoj knjizi iz 1963. godine, *Der Faschismus in seiner Epoche (Fašizam u svojoj epohi)*, kao i u jednom predavanju iz 1980. godine, koje je potom iste godine objavljeno u skraćenoj verziji u *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i 1985. godine, u engleskoj verziji u zborniku *Aspects of the Third Reich*. U knjizi iz 1983. godine on tvrdi da se njemački nacionalsocijalizam i italijanski fašizam moraju shvatiti kao pokreti koji su prije svega suprotstavljeni ruskom boljševizmu. Debata iz 1986. godine je, u stvari, potaknuta Habermasovim odgovorom na Nolteove teze.

7 „Da li su nacionalsocijalisti, da li je Hitler, svoj ‘azijatski’ čin sproveo možda samo zbog toga jer su se, zajedno sa sebi sličnima, smatrali potencijalnim ili stvarnim žrtvama ‘azijatskog’ čina? Zar ‘arhipelag Gulag’ nije prije Aušvica? Zar boljševičko ‘klasno ubijanje’ nije logički i faktički prethodilo nacionalsocijalističkom ‘rasnom ubijanju’“ (Nolte 1987: 45). Ovdje treba naglasiti da Nolte ipak pravi kvalitativnu razliku između socijalnog uništenja, kojeg su sprovodili boljševici, i biološkog uništenja u režiji nacio-

ranja novog konsenzusa u pogledu na istorijsku svijest i sliku povijesti u poslijeratnoj Njemačkoj, koji treba da prevaziđe aktuelna ideološka razmimoilaženja u njemačkom društvu i adekvatno odgovori novoj političkoj stvarnosti i svijesti o njemačkoj državi kao jednoj od vodećih i najuticajnijih članica zapadnog svijeta. Prema Habermasu, Nolteov apologetski pristup „jednim udarcem ubija dvije muhe: nacistički zločini gube svoju jedinstvenost tako što se, u najmanju ruku, čine razumljivima kao odgovor na (još uvijek aktuelne) boljševičke prijetnje uništenjem. Aušvic se srozava na format tehničke inovacije i objašnjava ‘azijatskom’ prijetnjom neprijatelja koji još uvijek stoji pred našim vratima“ (Habermas 1987: 71). Takva procena svakako ima uporište u Nolteovom tekstu: u njemu se izričito tvrdi da „Aušvic ne rezultira u prvom redu iz antisemitizma, i da on u svojoj suštini nije predstavljao ‘genocid’, nego se radilo o jednoj iz straha proizašloj reakciji na destruktivna dešavanja tokom Ruske revolucije“ (Nolte 1987: 33).⁸

Osvrćući se na *Historikerstreit* i kontekst osamdesetih godina prošlog vijeka, u kojem se on dešava, Ulrich Herbert (Ulrich

nalsocijalista. Ali, priznajući da jedna smrt ne može da opravda drugu, on istovremeno ističe da jedna smrt ili jedno masovno uništenje, ono nacionalsocijalističko, ne smije da zakloni pogled na ostale. Istoriju treba osloboditi „tiranije kolektivističkog mišljenja“, odnosno, kolektivne krivice Nijemaca, Rusa, Jevreja i sl. „Ukoliko sučeljavanje sa nacionalsocijalizmom karakteriše upravo kolektivističko mišljenje, onda bi se konačno trebala podvući crta. Ne može se poreći da bi u tom slučaju mogli da se prošire bezbrižnost i samozadovoljstvo. Međutim, to *ne mora* da bude tako, a istina se svakako ne smije učiniti zavisnom od korisnosti“ (Nolte 1987: 46f.).

8 Nolte pri tome preuzima tezu Dejvida Irvina (David Irving), poznatog po apologetskim stavovima u pogledu na Hitlera i nacionalsocijalizam, kojom se tvrdi da je Hitler shvatio izjavu predsjednika Svjetske cionističke organizacije, Haima Vajcmana (Chaim Weizmann), iz septembra 1939. godine, da će Jevreji iz cijelog svijeta u predstojećem ratu stajati na strani Engleske, kao objavu rata kojom se opravdava interniranje njemačkih Jevreja kao ratnih protivnika (Nolte 1987: 24).

Herbert) ističe da je ovdje odlučujuća ideološko-politička šema desno-lijevo, odnosno, pokušaji da se na toj osnovi njemačko poslijeratno društvo postavi u dva sasvim različita kontinuiteta. Ljevičarska politička i akademska struja nastoji da poslijeratnu Njemačku posmatra iz perspektive žrtava nacionalsocijalizma i da uspostavi kontinuitet svijesti o počinjenom zločinu i političkim posljedicama koji proizilaze iz njega. Riječ je o kontinuitetu koji svoje ishodište ima u narativu o „oslobađanju“ Njemačke od nacionalsocijalističke vladavine. Desničarska struja, s druge strane, novu Njemačku nastoji posmatrati u kontinuitetu njemačke kulturne nacije, „nacije pjesnika i filozofa“, u kojem nacionalsocijalizam predstavlja samo kratkotrajnu epizodu zastranjivanja, pogrešno shvaćenu modernu i kolektivizam koji je stran njemačkom duhu i koji je 1945. godine okončan njemačkim „porazom“ (Herbert 2008). U godinama nakon ove debate, posebno nakon njemačkog ujedinjenja, neki od protagonista su djelimično revidirali svoje pozicije, a to se prije svega odnosi na Habermasove pobornike. Tako je Hajnrih August Vinkler (Heinrich August Winkler) devedesetih godina prošlog vijeka zaključio da je imperativ postojanja dvije njemačke države, koji se zasnivao na njemačkoj krivici za Drugi svjetski rat i na nacističkim zločinima, bio pogrešan i nazvao ga „životnom laži ljevičara Savezne republike“. U svom djelu *Der lange Weg nach Westen (Dugi put ka Zapadu)*, on se povoljnije izrazio o Nolteovom pokušaju promjene perspektive na totalitarizme i zločine dvadesetog vijeka, ali je po pitanju jedinstvenosti Holokausta ostao dosljedan svojim prethodnim stavovima: „Teza o jedinstvenosti Holokausta je djelovala protiv nivelirajućeg poravnania njemačkog zločina protiv čovječnosti, ali je imala i druga dejstva: bagateliziranje zločina koji su bili pozicionirani ‘lijevo’, a ne ‘desno’; tabuiziranje pitanja o tome koju je ulogu igrao strah od građanskog rata, strah kojeg su komunisti svjesno potakli, pri usponu fašističkog pokreta; protivljenje međusobnom poređenju različitih formi totalitarne vladavine ili uopšte upotrebi pojma ‘totalitaran’. Prema tome,

‘povijesna politika’ (pojam se po prvi put pojavio 1986. godine) nije bio monopol konzervativnih poput Noltea; i ljevičari i lijevi liberali su je koristili“ (Winkler 2000: 446).

Literatura

- Arendt, Hannah (1993), „Brief an Karl Jaspers vom 4. März 1951“, u Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, München: Piper, str. 202.
- Arendt, Hannah (1996), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2002), *Denktagebuch 1950–1973. Band 1*, Minhen/Zürich: Piper.
- Dilthey, Wilhelm (1958), „Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, u *Gesammelte Schriften VII*, Göttingen/Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, str. 189–291.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Gesammelte Werke, Band 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, Jürgen (1987), „Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung“, u „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München/Zürich: Piper, str. 62–76.
- Herbert, Ulrich (2008), „Der „Historikerstreit“ – Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“, u Volker Kronenberg (prir.), *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der „Historikerstreit“ – 20 Jahre danach*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage, str. 92–108.

- Horkheimer, Max, Theodor Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2014a), Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938), GA 94, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2014b), Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941), Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Husserl, Edmund (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI), Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2003), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg: Meiner.
- Levinas, Emmanuel (1998), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (2002), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Alber.
- Nolte, Ernst (1963), *Der Faschismus in seiner Epoche*, München: Piper.
- Nolte, Ernst (1985), „Between Myth and Revisionism? The Third Reich in the Perspective of the 1980s“, u Hansjoachim Wolfgang Koch (prir.), *Aspects of the Third Reich*, London: Macmillan, str. 17–38.
- Nolte, Ernst (1987), „Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte“, u „Historikerstreit“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München/Zürich: Piper, str. 39–47.
- Ricœur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink.
- Waldenfels, Bernhard (1999), „Der Anspruch des Fremden“, u Paul Ricoeur, Bernhard Waldenfels, Peter Welsen, *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm: Humboldt-Studienzentrum, str. 31–50.
- Winkler, Heinrich August (2000), *Der lange Weg nach Westen. Band 2: Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung*, München: C. H. Beck.

Ravnodušnost i akcija: Holokaust i granice emotivnog iskustva

Kada govorimo o događaju Holokausta, „ravnodušnost“ se kao tema pojavljuje u različitim narativima. Još dvadesetih godina Šeler (Scheler) govori o političkoj apatiji nemačke omladine nakon Prvog svetskog rata. O političkoj ravnodušnosti govori se i kada se opisuje stanje u Nemačkoj pre Drugog svetskog rata, krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina XX veka (pre svega, o ravnodušnosti onih koji nisu bili pripadnici nacionalsocijalističkog pokreta). Hana Arent (Hannah Arendt) govori o političkoj ravnodušnosti koja je (ne i dovoljan) uslov za razvoj totalitarizma (Arendt 1979).¹ Ravnodušnost se zatim pojavljuje kao bitan momenat u edukaciji *Totenkopf* grupa u logoru Dahau. Naposletku, postoji specifična ravnodušnost u narativu visokih oficira SS, koja je najviše isplivala na videlo prilikom njihove odbrane na suđenju, posebno u slučaju Adolfa Ajhmana (Adolf Eichmann), poznatom javnosti zahvaljujući opet Hani Arent.

1 U istom periodu kada Hana Arent razvija svoju tezu o pervertiranju demokratije u totalitarizam na osnovu ravnodušnosti masa, Dejvid Risman (David Riesman) razlikuje dva tipa ravnodušnosti, odnosno ravnodušnih: (1) stari tip – oni koji su neinformisani i ne žele ili ne mogu da participiraju u političkom životu; (2) novi tip – oni koji su sposobni i obučeni da učestvuju u političkom životu, ali im se on dovoljno „gadi“ da bi u njemu zauzeli poziciju, što ne znači da u njemu ne učestvuju (Riesman 1989: 164–171).

Ravnodušnost se, paradoksalno, pojavljuje i u ispovestima logoraša, kao označitelj stanja u kojem su bili. Pored toga, možemo govoriti o ravnodušnosti međunarodne zajednice na događaje u Nemačkoj: nedostatak reagovanja na represiju nad jevrejskim stanovništvom, neuspeh Konferencije u Evijanu 1938. godine, kasna reakcija na logore smrti, iako je jasno da su saveznici znali za njihovo postojanje itd. Na kraju, možemo govoriti i o ravnodušnosti kao fenomenu koji su pojavljuje u našem odnosu prema Holokaustu. Da li smo danas ravnodušni prema ovom događaju i da li smo uopšte sposobni da ga emotivno doživimo?

O ravnodušnosti svakako možemo govoriti na različite načine. Šeler, na primer, primećuje razliku između situacije u kojoj ne postoje odgovarajući uvidi ili vrednosne procene („vrednosno slepilo“, Scheler 1955: 125), što se obično označava indiferentnošću; i situacije u kojoj postoje odgovarajući uvidi, evaluacije i osećaji, ali su praćeni osećajem nemoći za odgovarajuće delovanje, što se danas u političkom kontekstu obično razmatra pod imenom političke apatije (Scheler 1963: 207; Davis 2009). Nas u ovom radu zanima samo ravnodušnost u smislu u kojem ona označava bezosećajnost, odnosno potpuno odsustvo emotivnih reakcija na situaciju. U tom smislu, pre bismo referirali na hrišćanski pojam *acedia*, koji je označavao jedan od smrtnih grehova – stanje u kojem se ne brine ni o sebi i svojoj poziciji, ni o svetu, direktna suprotnost duhovnoj radosti – nego na stoički pojam *apatheia*. Posebno nas zanima narativ o ravnodušnosti koji je povezan sa delovanjem, akcijom, kao što ćemo videti u slučaju visokih SS oficira i ispovestima logoraša. Ono što vezu ravnodušnosti i akcije čini teorijski zanimljivom jeste što se ovaj fenomen suprotstavlja tezi da je za delovanje neophodna emotivna involviranost. Pokušaćemo da, osvetljavajući pomenuti fenomen, ukažemo na mogućnost očuvanja teze da je za delovanje neophodna emotivna involviranost, ali da ravnodušnost u ovakvim slučajevima možemo shvatiti drugačije; naime, ne kao potpuno odsustvo osećaja, već pre kao jak afekat koji ukida emotivno ustrojstvo.

Da bismo to učinili, prvo ćemo predstaviti različite narative o ravnodušnosti. Zatim ćemo na primerima dva slučaja ilustrirati tezu da potpuna ravnodušnost, u smislu nedostatka emotivne reakcije, vodi do nesposobnosti za delovanje. Reč je o poznatom slučaju Eliot, slučaju pacijenta kome je oštećen jedan deo prednjeg režnja mozga i koji je obradio Antonio Damazio (Antonio Damasio), kao i slučaju kliničke depresije, onako kako su ga objasnili Jan Slabi (Jan Slaby), Ahim Štefan (Achim Stephan) i Asena Paskaleva (Asena Paskaleva). Posle toga, upoređićemo ove rezultate sa odbranama SS oficira i sa ispovestima logoraša, kako bismo naglasili njihove razlike.

Od početka, ovaj rad je suočen sa jednim velikim problemom. Čini se da je neprimereno porediti ravnodušnost SS oficira i logoraša. Ova primedba je svakako na mestu: mora se uzeti u obzir da su razlozi, uzroci, samo stanje ravnodušnosti i njihovi efekti sasvim (kvalitativno) drugačiji. Namera rada ni u jednom trenutku nije da ih izjednači ili da napravi njihovo poređenje. Jedino što će ovde biti označeno kao zajedničko – jeste vezanost ravnodušnosti i akcije. Ukoliko bi se iz ove veze mogla izvući neka paralela, onda bi ona mogla biti samo, uslovno rečeno, poslednje svedočenje zatvorenika u koncentracionim logorima, o tome da, ukoliko zaista možemo govoriti o ravnodušnosti SS oficira, onda to nije ravnodušnost kako je uobičajeno shvatamo i koja bi bila potpuni nedostatak emotivne reakcije praćen nesposobnošću za delovanje, već naprotiv – jak afekat koji ukida emotivno ustrojstvo.

Totenkopf grupe

„Totenkopf“ grupe, ili u doslovnom prevodu grupe „mrtvačkih glava“ nazvane po oznakama koje su nosile, bile su organizovane od 1933. godine kao deo oružanih SS jedinica (*Waffen SS*), primarno kao logorski čuvari, iako su svoj kraj doživele kao SS divizije na istočnom frontu. Njihov početak se vezuje za logor Dahau, u ko-

jem su bili smešteni, pre svega, politički zatvorenici, a koji je bio pod komandom Teodora Ajkea (Theodor Eicke). Ajke je ostao upamćen po strogom vaspitanju ovih jedinica, koje se sastojalo u naglašavanju odsustva sažaljenja i empatije, praćenom oštrim kaznama za svako pokazivanje samilosti i oklevanje prilikom izvršavanja komande. Ajkeov moto bi se mogao sažeti u sledećem:

„Tamo, iza žice, vreba neprijatelj i posmatra sva naša dela, da bi naše slabosti iskoristio za sebe. Svako ko prepoznaje i najmanje sažaljenje prema ovom državnom neprijatelju mora da nestane iz naših redova. Ja mogu da koristim samo jake i odlučne SS-ovce, mlakonjama nije mesto među nama!“ (Höss 1959: 266)

Iako možemo govoriti o određenom imperativu ravnodušnosti, u smislu odsustva nekih osećaja koje smatramo uobičajenim, ono je u ovom slučaju vrlo strogo intencionalno i kvalitativno određeno. Trebalo je odstraniti pozitivne emocije prema zatvorenicima, a na njihovo mesto nije trebalo da stupi odsustvo osećaja, već negativne emocije – oni su neprijatelji, trebalo im je „pokazati zube“. U strogom smislu, očigledno je da se ovde nikako ne može govoriti o ravnodušnosti, već o tome da se disciplinovanjem jedan kvalitet osećaja prema određenom objektu (samilost, sažaljenje i sl.) zameni drugim (neprijateljskom emocijom). Kao što je naveo Rudolf Hes (Rudolf Höss), koji je i sam služio u Dahauu, a kasnije bio komandant Aušvica: „Svrha Ajkeovih istrajnih pridika i naredbi je bila da SS-ovce u potpunosti okrene protiv zatvorenika, da podstakne njihove osećaje protiv zatvorenika“ (Höss 1959 : 85).

Ravnodušnost visokih SS oficira

Na nešto drugačiji način, narativ o ravnodušnosti nalazimo u izjavama visokih SS oficira, posebno Alfreda Ajhmana, od čijeg svedočenja je, kao što znamo, Hana Arent načinila poznatu teoriju zla u svakodnevi. Za administriranje i komandu nad nacističkim logorima bili su zaduženi visoki SS oficiri. Iako pod direktnom ko-

mandom Hajnriha Himlera (Heinrich Himmler), čini se da je najveći utisak na njih ostavio Ričard Hajdrih (Richard Heydrich). Karakteristično je da, za razliku od Ajkea, nisu insistirali na velikoj emotivnoj involviranosti “protiv” zatvorenika, već na ravnodušno efikasnom izvršavanju komandi i na objektivnosti.

„Objektivno’ držanje – govor o koncentracionim logorima u smislu ‘administracije’ i o logorima za istrebljenje u smislu ‘ekonomije’ – bilo je tipično za S.S. mentalitet, i nešto na šta je Ajhman na suđenju još uvek bio ponosan. Svojom ‘objektivnošću’ [*Sachlichkeit*], S.S. se disasocirao od tih ‘emotivnih’ tipova kao što je Štrajher [*Streicher*], ta ‘nerealistična budala’, i, takođe, od izvesnih ‘teutonsko-germanskih velikih zverki u partiji koje su se ponašale kao da su klade sa rogovima i krznom’. Ajhman se iznimno divio Hajdrihu zato što on uopšte nije voleo takve besmislice, i nije imao simpatije za Himlera, između ostalog, zato što je *Reichsführer* S.S. i šef nemačke policije, nadležni svih glavnih S.S. štabova, dopustio sebi ‘da, u najmanju ruku, dugo vremena bude pod uticajem toga’“. (Arendt 1964: 69)

Bez namere da ulazimo u pitanje iskrenosti ovih svedočenja² i tražimo uzroke ovakvog narativa, želja nam je da označimo njegove razlike u odnosu na prethodno iznete momente. Dakle, dok je za Ajkea bilo specifično držanje „pokazivanja zubâ neprijatelju“, narativ visokih SS oficira bio je vezan zaista za odsustvo bilo kakvog osećanja prema zatvorenicima i svođenje pitanja na čistu „objektivnost“ i „efikasnost“. Zanimljiva implikacija pojavljuje se i kada uporedimo

2 Arent u prilog tome da se zaista radilo o isključivanju emotivnog iskustva navodi i organizaciju samih logora: „Da su hteli da eliminišu sve personalne motive i strasti tokom ‘eksterminacije’, i da svedu okrutnost na minimum, ogleda se u činjenici da je grupa doktora i inženjera kojima je bila poverena briga o instalacijama gasa konstantno pravila poboljšanja koja nisu samo dizajnirana da poboljšaju produktivne kapacitete, nego i da ubrzaju i olakšaju agoniju smrti.“ (Arendt 1979: 454)

odnos ravnodušnosti i delovanja. Za Ajkea je jasno da se efikasno delovanje postiže uspostavljanjem „ispravnih“ emotivnih odnosa prema „neprijateljima“. U tom smislu, Ajke svojim disciplinovanjem samo sprovodi Aristotelovu preporuku o učenju adekvatnih emotivnih reakcija, pervertiranu u nacističkom sistemu vrednosti. S druge strane, narativ SS oficira zastupa sasvim drugačiji pristup – da je za efikasno delovanje najprikladnije odsustvo emotivnih reakcija, dakle, ravnodušnost. Naravno, ostavljamo ovde rezervu da se ne radi o potpunom odsustvu bilo kakvih emocija, već nam je bitan samo narativ o vezi ravnodušnosti i delanja, o tome da se efikasnost i objašnjenje njihovog delovanja povezuju sa ravnodušnošću.³

Ravnodušnost u ispovestima logoraša

Ravnodušnost se, paradoksalno, pojavljuje i u narativu logoraša koji opisuju svoje iskustvo u logoru. Najpoznatije je verovatno da tim pojmom Viktor Frankl (Viktor Frankl), i sam logorski zatvorenik, označava drugu psihološku fazu zatvorenika u logoru, u svom bestseleru *Zašto se niste ubili? Traženje smisla življenja*:

„Posle početnog šoka, logoraš prelazi u drugu fazu, fazu relativne apatije, kada upada u svojevršno emotivno mrtvilo. [...] Apatija, otupelost osećanja i unutrašnja ravnodušnost, što smo istakli kao obeležja druge faze psihološkog reagovanja logoraša, ubrzo ga učine neosetljivim prema svakodnevnim i svakosatnim kažnjavanjima.“ (Frankl 1994: 31, 33)

Osim Frankla, i drugi zatvorenici govorili su o sličnom utisku:

3 „Savršeni ‘idealista’ kao i svako drugi ima svoje lične osećaje i emocije, ali on im nikada neće dozvoliti da utiču na njegovo delanje ukoliko dođu u konflikt sa njegovom ‘idejom’“ (Arendt 1964: 43).

„U svedočenjima više od 75% preživelih koji opisuju svoje stanje tokom ovog horora kažu da su bili ‘ukočeni’, ‘bez osećaja’ [*numb*]. Koriste različite izraze da iskažu ovo stanje: ‘u transu’, ‘kao komad drveta’, ‘zamrznut’, ‘zaleđen’, ‘kao kamen’, ‘hibernirajući’, ‘kao biljka’, ‘kao robot’, ‘u katatoničnom stanju’“. (Kraft 2004: 357)

Pre nego što nešto detaljnije pristupimo narativu koji iznose logoraši, pokušaćemo da označimo problem odnosa ravnodušnosti i akcije.

Teorije emocija

U nastavku rada zastupaćemo takozvani enaktivistički pristup emocijama. Pod time se podrazumeva da su emocije stanja aktivne (praktične) intencionalnosti/angažovanosti naspram sveta ili objekata u njemu. Uobičajeno, ovaj pristup se nalazi kod novih fenomenoloških pristupa emocijama, kakav imaju proučavaoci poput Pitera Goldija (Peter Goldie), Jana Slabija itd. Navešćemo neke od osnovnih karakteristika na koje ćemo se oslanjati:

1. Emocije su *intencionalna* stanja. Međutim, intencionalnost emocija se ne može shvatiti reduktivistički kognitivno (redukovati na kognitivne elemente, kao što su propozicionalni stavovi, sudovi i verovanja). Ova *sui generis* intencionalnost je *praktične prirode*, i može se opisati kao angažman sa svetom, kao praktična orijentisanost na situaciju koja se sastoji u aktivnom reagovanju na svet u kojem se nalazimo i pritom ne mora biti reflektivne prirode – može se raditi o prerrefleksivnoj svesti kao svesti o svetu, a ne svesti o našoj svesti o svetu (Goldie 2000: 50–72).

2. Emocije su u pogledu na moguću dihotomiju telesnog i mentalnog *hibridna* stanja. One nisu naprosto telesni niti naprosto

mentalni fenomeni. Još manje, one su malo telesni, a malo mentalni fenomeni, odnosno, ovo hibridno stanje ne možemo redukovati na sve odvojene komponente: telesnu i mentalnu. Naprotiv, radi se o stanju koje istovremeno obuhvata telesne i mentalne modifikacije i vezu između njih (Slaby 2008: 107).

3. Emocije karakteriše valenca, one mogu biti pozitivne ili negativne reakcije na objekte ili događaje oko nas.

Da bi se objasnio enaktivizam emocija, autori obično posežu za negativnim primerima, te pokazuju kako u stanjima kada normalna emotivna struktura ne funkcioniše možemo da primetimo nedostatak praktične orijentacije u svetu – na osnovu toga možemo da zaključimo nešto o pozitivnoj ulozi emocija. Mi ćemo sada ukratko predstaviti dva takva primera: slučaj pacijenta Eliota koji je predstavio Antonio Damazio i ispitivanja ponašanja u kliničkoj depresiji koje su radili Ahim Štefan, Jan Slabi i Asena Paskaleva.

Pacijent Eliot

Eliotu je zbog tumora izvršena operacija kojom je odstranjen jedan deo prednjeg režnja mozga. Treba napomenuti da je Eliot pre operacije vodio uobičajen život, možda ne preterano socijalno bogat, ali svakako bez većih problema. Operacija je prošla uspešno i, kako je to praksa, obavljani su uobičajeni testovi (kao što su testovi inteligencije i sl.) koji su pokazali da nije došlo do primetnih oštećenja i nakon kraćeg perioda rehabilitacije Eliot se vratio na radno mesto. Međutim, nije sve išlo po planu. Eliotovo ponašanje nakon operacije počelo je da nervira sve koji ga okružuju: iako sposoban da obavi sve poslove, on bi, na primer, ukoliko treba da sortira određene dokumente, proveo čitav dan razmišljajući da li da ih sortira prema datumu ili prema abecedi, nepristojno dugo bi razmišljao, recimo, o tome kojom bojom hemijske olovke da se potpiše, bez objašnjenja bi

napuštao jednu aktivnost i okretao se drugoj; dogovoriti se sa njim za večeru, bila je agonija... Nije prošlo mnogo vremena, Eliot je ostao bez žene i dece, koji su ga ostavili, bez posla, i bez osiguranja koje je na osnovu operacije trebalo da dobije. Zanimljivo je da, iako su svi karakterisali Eliota posle operacije kao promenjenu ličnost, ta se promena nije pripisivalo negativnim posledicama operacije, jer je Eliot bio sasvim sposoban da se normalno ponaša – pa se činilo kao da namerno izluđuje sve oko sebe.

Nakon toga, obavljene su još desetine testova – jezički testovi, testovi socijalne inteligencije itd. Na svakom od njih Eliot se pokazao prosečan ili iznad proseka. Dakle, može se reći da je Eliot sasvim dobro razumeo šta se oko njega događa, takođe šta bi on trebalo da uradi (kakva su društvena očekivanja ili zahtevi koje postavlja situacija). Međutim, kako je pokazao Damazio, radeći sa Eliotom, ono što je Eliotu nedostajalo, a što je posledica operacije, jeste emotivna involviranost. Eliot je mogao sasvim dobro da razume šta se dešava, šta se zahteva i šta treba da uradi, ali nije mogao da donosi odluke, jer mu je nedostajao emotivni zalag da odluka bude donesena. Napomenimo da je Damazijev rad sa Eliotom imao i praktičnih posledica, jer je uspeo da mu vrati osiguranje koje mu je pripadalo. Da zaključimo, slučaj Eliot pokazuje da osoba kojoj u potpunosti nedostaje sposobnost za uobičajene emotivne reakcije nije u stanju da odlučuje na način na koji to uobičajeno činimo, što tu osobu čini gotovo nesposobnom za delovanje (Damasio 1994).

Slučajevi kliničke depresije

Jan Slabi, Asena Paskaleva i Ahim Štefan razmatraju kliničku depresiju, prema objedinjenom istraživanju koje su 2010. sprovele Nemačka i Velika Britanija, kako bi na negativnom primeru pokazali enaktivizam emocija. Oni utvrđuju da stanje kliničke depresije, kao stanje disfunkcionalnog emotivnog ustrojstva, karakterišu

tri glavna svojstva: (1) gubitak odnosa sa svetom i drugima – koji se sastoji u tome da je svet koji nas okružuje postao svet „ja ne mogu“, namesto sveta mogućnosti; (2) otežanost (čak i svakodnevnih) telesnih funkcija; (3) atemporalnost – koja se sastoji u tome da je budućnost nemoguća, prošlost u kojoj je bilo bolje – nerelavantna. Sve tri karakteristike ukazuju na glavna svojstva emocija koje zastupaju: emocija kao enaktivnih, kao praktično intencionalnih naspram sveta mogućeg sa kojim se susrećemo i kao hibridnih stanja (Slaby, Stephan 2012; Slaby 2012; Slaby, Paskaleva, Stephan 2013).

Navešćemo samo neke od primera intervjua sa ljudima koji pate od kliničke depresije⁴:

„[Depresija] me čini nesposobnim da radim. Kada sam najgore, jedva mogu da ustanem iz kreveta. Moja koncentracija je pod uticajem, ne mogu da održim svakodnevne razgovore ili da izvršim svakodnevne obaveze. Čak i oblačenje mi deluje kao izazov.“ (Q5, #292)

„Ne radim ništa, neću se čak ni pomeriti iz kreveta.“ (Q5, #342)

„Sve se čini 1000 puta težim da se uradi. Da se ustane iz kreveta, drži šolja čaja, sve je to veliki napor.“ (Q4, #14)

„Nekada deluje nemoguće da se živi normalno... Čak i ustajanje iz kreveta je borba, i mnogo puta sam se na putu ka poslu osećao kao da bih se smotao u kuglicu i ostao tu.“ (Q5, #17)

„Stvari deluju gotovo nemoguće... Jeo sam mnogo gotovih jela ili hrane koja se ne sprema dugo, ili samo sendviče, jer je kuvanje naprosto izgledalo preteško. Bio je tako veliki napor da se obave radnje kao što su tuširanje ili oblačenje.“ (Q5, #22)

Da zaključimo, emotivna disfunkcija koja se dešava u kliničkoj depresiji čini osobu gotovo nesposobnom za obavljanje (čak i

4 Naredni citati su izvodi iz nemačko-britanskog istraživačkog projekta *Emotionalen Erleben in der Depression*, sprovedenog na Univerzitetu Durham, citirani ovde prema Slaby; Stephan 2012.

svakodnevno uobičajenih) delovanja. Ta nesposobnost se ne ogleda samo u bezvoljnosti, već i u intencionalnoj obojenosti sveta, kao sveta nemogućeg, i u telesnoj nesposobnosti.

Ispovesti logoraša

U svedočenjima logoraša primetna je karakteristika, kao i u slučaju onih koji pate od kliničke depresije, da svet postaje svet nemogućeg u kojem nedostaje neposredni emotivno-praktični angažman sa događajima oko sebe. Međutim, pored toga, kod zatvorenika jasno nailazimo i na narativ njihove sopstvene iznenađenosti takvim odnosom, i jasnim neskladom između njihovih reakcija i onoga što bi oni sami zastupali i očekivali u datoj situaciji.⁵ Takođe, narativ o potpunom odsustvu emotivne reakcije kod njih je još izraženiji⁶:

„Iz nekog razloga... Nisam mogla da dođem do suza.... Zašto tada nismo bili vrišteći manijaci, oni od nas koji su to gledali svakodnevno?“ (Testimony of Irene W., 1982)

„Ima jedna stvar koju moram da kažem: tokom celokupnog mog iskustva tada ne sećam se da sam osećao strah... Ono što se sećam da sam osećao je lišenost osećaja [*numbness*].“ (Testimony of Meir V., 1992)

„Mi nismo mogli da verujemo da se sve dešava tako brzo. I

5 Neki od logoraša objašnjavaju ovo iskustvo mogućnošću da su u to stanje dovedeni hemijskim supstancama: „Dali su nam nešto za smirenje, jer sledećeg dana niko nije plakao. Iznenada smo svi istovremeno postali smireni. Dali su nam neku supu. I svi su govorili da je bilo nečega u njoj, jer smo postali nešto kao drugi ljudi. Sledećeg dana nikome nisu nedostajali roditelji. Niko nije plakao“ (Testimony of Nina S., 1996).

6 Naredni citati su iz svedočenja logoraša koja pripadaju *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* (Yale University), citirani prema Kraft 2004.

onda, mi nismo osećali ništa, nismo osećali ništa. Bili smo kao u transu. Ja naprosto nisam osećala ništa. Gurnuli su me u kupatilo, skinuli su me, odsekli su mi kosu. Uzeli su – skinuli su moju odeću. Dali su mi samo krpicu, samo malu bluzu koja je pokrivala počelje. Poledina je bila poderana. Ostalo je bilo golo. I samo sam gurnuta, kao u transu, mene nije bilo briga.“ (Testimony of Eva L., 1982)

Međutim, ono što posebno iznenađuje je veza sa akcijom, delanjem, koja se pojavljuje u mnogim svedočenjima. Najvidljivije na primeru svedočenja Yolly Z.:

„Kada su se te stvari zapravo dogodile, ne misliš, samo delaš [*you just act*]. Tvoji osećaji, reakcije, dolaze kasnije. Kada je počela selekcija, onda možda samo misliš gde je rekao da ideš, onda ideš desno ili ideš levo. Nema emocija. Nema reakcija na posmatranje. Ima samo delanja [*There's just action*]. Ostalo dolazi kasnije.“ (Testimony of Jolly Z., 1988)

Kada pogledamo prethodno svedočenje, postaje nam jasna razlika između ravnodušnosti koju bismo pripisali Eliotu ili ravnodušnosti koju bismo pripisali klinički depresivnim osobama. Dok je u prethodnim slučajevima emotivna disfunkcija vodila u gotovo potpunu nesposobnost da se dela, u narativu logoraša, kao i, paradoksalno, u narativu visokih SS oficira, ravnodušnost je vezana za brzo i efikasno izvođenje delatnosti koje moraju da se izvedu: „samo delaš [...] onda ideš desno ili ideš levo. [...] Ima samo delanja“. Na taj način, čini se da bi najjednostavnije bilo napustiti shvatanje prema kojem nas odsustvo emocija čini nesposobnim da delamo i prihvatiti da, u nekim slučajevima, odsustvo emocija može biti vezano za izvođenje delovanja. Međutim, u nastavku ćemo zauzeti drugačiju perspektivu i pokušati ravnodušnost o kojoj se radi u isповestima zatvorenika da objasnimo kao afekat.

Ravnodušnost kao afekat

Govor o ravnodušnosti kao stanju koje nalazimo kod logoraša, naravno, ima svoje limite. Upitani da detaljnije opišu neke pojedinačne događaje, oni su dolazili u veoma nabojno-emotivnu situaciju, sa uobičajenim karakteristikama snažnog emotivnog sećanja. Upečatljive, snažne epizode emotivnog sećanja, takođe, dešavale su im se u toku uobičajenog, svakodnevnog života. Mnogi su nakon ovako napornog svedočenja morali da potraže pomoć psihijatra, upravo zbog jakih afektivnih stanja (Kraft 2004). S druge strane, ne treba zanemariti, niti uzeti za neistinite, iskaze koje su svedoci dali o svom stanju ravnodušnosti. Psihologija danas ima dovoljno aparata da objasni ovaj fenomen kao traumatsko iskustvo.

Ono što je naš domen interesovanja jeste da na osnovu primera napravimo razliku između ovakvog iskustva, iskustva koje otkriva stanje ravnodušnosti prema svetu, događajima i drugima oko sebe, ali je paradoksalno praćeno jakim afektima; i iskustva ravnodušnosti koje nije povezano sa afektivnim reakcijama. Čini se da se u prvom slučaju ravnodušnost može opisati upravo kao afektivno iskustvo. Preuzećemo Kantovu (Kant) definiciju afekta, koja odgovara onome na šta hoćemo da ukažemo: „Afekat je iznenađenje usled nadražaja, kojim se ukida duševno ustrojstvo (*animus sui compos*)“ (Kant 1907: 252). Kant u osnovi referira na ukidanje razboritog razmišljanja. Međutim, u fenomenu koji mi razmatramo, radilo bi se o ukidanju uobičajenog emotivnog ustrojstva, koje se manifestuje kao ravnodušnost, usled jakog afekta, što nije sasvim u neskladu s Kantom. Drugačije rečeno, mogli bismo reći, da je emotivno iskustvo logoraša dotaklo i prešlo svoje granice (podnošljivog), i da nakon toga ostaje samo jak afekat koji ukida emotivno ustrojstvo.

Kao prvo, zaključak podstaknut shvatanjem ravnodušnosti kao afekta koji ukida emotivno ustrojstvo pomogao bi nam da razumemo svedočenja logoraša. Ravnodušnost onda ne bismo smeli

shvatiti kao naprosto odsustvo osećaja, već kao jak afekat (izazvan preživljenim strahotama) koji ukida normalno emotivno ustrojstvo i čini ih „ukočenim“. Na taj način postaje sasvim razumljivo da svoje iskustvo objašnjavaju kao ravnodušnost i potpuno odsustvo emotivnih reakcija, i to da je ovo iskustvo praćeno jakim emotivnim sećanjem – jer je ono u osnovi ipak afektivno.

Kao drugo, to nam pomaže i da razumemo vezu između ravnodušnosti i akcije. U slučajevima kao što je Eliotov ili kao što je klinička depresija, ona je gotovo nemisliva, jer se odsustvo emocija pokazuje kao skoro potpuna nesposobnost za delovanje. Drugim rečima, Eliot koji bi se doveka premišljao da li da skrene levo ili desno, ili neko klinički depresivan kome bi (i fizički) bilo gotovo nemoguće da ustane iz kreveta, teško da bi podneli strahote logora – njihova delatna nesposobnost bi verovatno trenutno bila kažnjena sigurnom smrću. Ukoliko ravnodušnost shvatimo kao afekat, ova veza ne mora biti narušena – naprotiv, afekat može fiksirati delatnu sposobnost da ostane „neometana“ drugim emotivnim reakcijama.

Zaključna razmatranja

U prethodnom delu rada pokušali smo da se suočimo sa problemom veze ravnodušnosti i akcije (delanja) koja se javlja u svedočanstvima logoraša, ali i u narativu visokih SS oficira. Problem se pojavljuje ukoliko zastupamo enaktivističku prirodu emocija i tezu da je naše uobičajeno delovanje povezano sa emotivnim zalozima. Na radikalnim primerima (pacijenta Eliota i kliničke depresija) pokazano je na koji način odsustvo emocija stvara disfunkciju delatne sposobnosti. Nasuprot tome, narativi i preživelih žrtava Holokausta i visokih SS oficira prikazuju ravnodušnost kao povezanu, ili čak usmerenu na delanje.

Umesto da ovaj slučaj posmatramo kao stanje stvari koje bi služilo kao kontraargument pretpostavci da su emocije nužne za

delovanje, pokušali smo da ponudimo drugačiju interpretaciju, prema kojoj u ovim slučajevima ravnodušnost možemo shvatiti ne kao naprosto odsustvo osećaja ili emocija, već kao snažan afekt koji ukida emotivno ustrojstvo. Svakako, ovo se i dalje može razumeti kao skica za jednu moguću interpretaciju, koja bi se mogla detaljnije ispitati.

Objašnjenje koje smo dali pomaže nam i da se na prihvatljiviji način suočimo sa problemom koji je naveden u pretpostavkama ovog rada. Naime, čini se da se sa samom postavkom teme ovog rada gotovo izjednačava stanje visokih SS oficira sa stanjem žrtava Holokausta, kao stanjem ravnodušnosti povezane sa delanjem, što je iz očevidnih razloga neprihvatljivo. Iako su u ovoj jednoj osobini ta stanja povezana, rezultati do kojih smo u radu došli pomažu nam da na relativno jasan način označimo da su ona zapravo – potpuno različita. Ukoliko ravnodušnost možemo shvatiti u ovim slučajevima kao afekat koji ukida emotivno ustrojstvo, onda se ova stanja sasvim jasno razlikuju prema afektima o kojima se radi – a koji su nesumnjivo različiti u slučaju žrtava (kada se radi o traumatskom iskustvu i reakciji na strahote koje su podnosili) i u slučaju SS administracije (bilo da se radi o afektu sličnom onom proizvedenom Ajkeovim disciplinovanjem, ili o posvećenost nacističkoj ideologiji, itd.), kako prema svom kvalitetu, tako i prema svojim uzrocima.

Literatura

- Arendt, Hannah (1964), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah (1979), *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London: Harvest Book.
- Damasio, Antonio R. (1994), *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York: Avon Books.

- Davis, Zachary (2009), „A phenomenology of political apathy: Scheler on the origins of mass violence“, *Continental Philosophy Review* 45: 149–169.
- Frankl, Viktor (1994), *Zašto se niste ubili? Traženje smisla življenja*, Beograd: IP Žarko Albulj.
- Goldie, Peter (2000), *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
- Höss, Rudolf (1959), *Commandant of Auschwitz. Autobiography of Rudolf Hoess*, Cleavend/New York: The World Publishing Company.
- Kant, Immanuel (1907), *Der Streit der Fakultäten / Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant's Gesammelte Schriften, „Akademieausgabe“, Band VII, Berlin: Georg Reimer.
- Kraft, Robert N. (2004), „Emotional Memory in Survivors of the Holocaust. A Qualitative Study of Oral Testimony“, u D. Reisberg, P. Hertel (prir.), *Memory and Emotion*, New York/Oxford: Oxford University Press, str. 347–389.
- Riesman, David (1989), *The Lonely Crowd. A Study of the changing American character*, New Haven/London: Yale University Press.
- Scheler, Max (1955), „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“, u M. Scheler, *Vom Umsturz der Werten. Abhandlung und Absätze*, Gesammelte Werke, Band 3, Bern: Francke Verlag, str. 33–148.
- Scheler, Max (1963), „Nation und Weltanschauung“, u M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Band 6, Bern: Francke Verlag, str. 115–220.
- Slaby, Jan (2008), *Gefühl und Weltbezug: Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität*, Paderborn: Mentis.
- Slaby, Jan (2012), „Affective Self-Construal and the Sense of Ability“, *Emotion Review* 4 (2): 151–156.
- Slaby, Jan, Achim Stephan (2012), „Depression als Handlungsstörung“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (6): 919–935.
- Slaby, Jan, Asena Paskaleva, Achim Stephan (2013), „Enactive Emotion and Impaired Agency in Depression“, *Journal of Consciousness Studies* 20 (7–8): 33–55.

Vladimir Gvozden

Austerlic, Gegen-Denkmal i granice čega?

Činjenica je da u protekle dve decenije novi oblici javnog sećanja (memorijalni centri, spomenici, muzeji Holokausta, dan pomena ili sećanja) postaju deo normativnih politika mnogih država, uključujući i pokušaje da se sačuvaju sećanja preživelih koji su još uvek živi (Knige, Fraj 2011: VIII).^{*} Pa ipak, i dalje se postavlja pitanje kako osavremeniti, ili možda bolje reći obraditi sećanje na Holokaust tako „da užas i nasilje ne mogu dobiti završnu reč“ (Knige, Fraj 2011: XIV). „Pisanje o Holokaustu postaje u isti mah nemoguće i nužno“, beleži Suzan Šapiro (Susan Shapiro) u svom tumačenju filozofije Emila Fakenhajma (Emil Fackenheim) (Shapiro 2008: 36). Ako je u Holokaustu bilo, kako kaže Hans Jonas (Hans Jonas), više „stvarnosti nego što je to moguće“, kako književnost može da obuhvati taj višak? Ako se Holokaust ne sme zaobilaziti – čak i ignorisanje je reakcija – ni inkorporirati u svakodnevicu, šta se onda može činiti? U jednom ogledu o nečemu što naziva negativno pamćenje, Rajnhard Koselek (Reinhart Koselleck) ovako vidi problem granice: „Čega se, dakle, sećati? Ja mislim da najjednostavniji odgovor glasi: mora se misliti, kako se misliti ne može, naučiti izgovoriti

^{*} Rad je nastao u okviru naučnog projekta *Aspekti identiteta i njihovo oblikovanje u srpskoj književnosti* koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije (br. 178005).

neizgovorljivo i pokušati sebi predstaviti što se predstaviti ne može. Takvi zahtevi jasno pokazuju koliko se brzo stiže do granica onoga što je moguće“ (Koselek 2011: 39). Pa ipak, literatura preživelih o Holokaustu zapravo ne insistira toliko, koliko se obično smatra, na ideji nemislivog, nepredstavljivog i neizgovorljivog. Naprotiv, granice se brišu, ili se ruše, ali uvek ostaje jezik koji traga za izrazom: granice se u jeziku moraju povući. Horhe Semprun (Jorge Semprún) ukazuje na paradoks da je preživljeno iskustvo moguće izreći iako ga nije bilo moguće preživeti: „Na kraju krajeva, nema toga što se ne može izreći. Neizrecivost kojom nam pune uši samo je izgovor. Ili znak lenjosti. Uvek se može reći sve, govor sadrži sve“ (Semprun 1996: 20). Opasno je estetizovati Holokaust pomoću argumenata o neizgovorljivom i nepredstavljivom, jer bismo onda došli do zaključka da je teže pisati o preživljavanju nego preživeti.

Romani nemačkog pisca V. G. Zebalda (W. G. Sebald) (1944–2001) potvrđuju, kako se čini, snagu imperativa i norme koji se rađaju iz samoizlaganja Holokaustu o kojem govori jevrejski filozof Emil Fakenhajm (Morgan 2008: 66). Budući da je na kraju Drugog svetskog rata Zebald imao samo godinu dana, nije mogao sačuvati realne utiske i sećanja na događaje iz tog perioda. Osim toga, detinjstvo i mladost je proveo u južnoj Bavarskoj, na severnom rubu Alpa, pošteđenom većih ratnih operacija. Pa ipak, bivajući, pogotovo u razdoblju studija, upoznat sa fotografijama i dokumentima iz rata, on oseća da njegovo pravo poreklo pripada nedoživljenim užasima rata i na njega pada senka ispod koje se nikada više neće izvući. Damoklov mač rata i Holokausta nadvija se nad njegovim delom kao stalni prezent, pokazujući da se život ne živi nakon „preživljavanja“, već da se može ostati, uprkos zakasnelosti, unutar njega. Zebald, dakle, niti je svedok, niti je žrtva Holokausta, kao recimo Primo Levi (Primo Levi) ili Imre Kertes (Imre Kertész), već neko ko reprodukuje učinak Holokausta, i to ne neposredna svedočanstva i traume, već posledice koje ovaj događaj ostavlja na potomke žrtava. Pisac, rođen 1944, tre-

balo je, dakle, da bude pošteđen katastrofa; pa ipak, desilo se sasvim suprotno – upravo je on osetio snagu katastrofe mnogo više od onih Nemaca koji su je istorijski proživeli. Dobar primer ovog osećanja nalazimo u njegovom romanu *Saturnovi prstenovi*, u kojem pripovedač razgovara sa baštovanom, koji govori o ličnoj opsesiji bombardovanja, te da je čak naučio nemački kako bi mogao da čita o bombardovanju i životu u ruševinama, ali sve to ne dovodi ga ni do kakvih pouzdanih saznanja:

„Istina, na moje veliko čuđenje, uskoro sam morao da ustanovim da je potraga za takvim izveštajima uvek bila uzaludna. Čini se da tada niko ništa nije zapisao ili se, pak, ničega nije sećao. Čak i ako bi čovek lično upitao ljude, izgledalo je kao da je u njihovim glavama sve izbrisano gumicom.“ (Zebald 2006: 40)

Ovaj opis neuspelog traganja za iskustvima bombardovanja, jasno prikazuje Zebaldovu razočaranost u posleratnu književnost i veo ćutanja koji prekriva stradanja u Drugom svetskom ratu. Nemci kao da su prećutkivanjem vlastitog stradanja želeli da prećute i vlastite zločine nad drugima. Može se reći da je Zebald pobuđen saznanjem istorije: ćutanje povodom Holokausta je nešto što ga je zaprepastilo – mi danas dobro znamo da su se ovi gnusni zločini nacista u značajnijoj meri tematizovali u javnosti tek u vreme nirnberških procesa, a da je kod većine Nemaca poznavanje nacizma bilo skromno sve do 1979. godine. Tome je doprineo jedan medijski događaj: emitovana je američka televizijska serija *Holokaust*, a „demoskopija je utvrdila kao neposredno dejstvo na gledaoce da je njih 65 procenata bilo potreseno, 45 procenata osetilo stid, a 81 procenat je diskutovao posle emitovanja serije“ (Volfrum 2011: 157). Ali Zebald bi odmah rekao da je bilo kakvo prebrojavanje rđava zamena kako za empatiju tako i za realnost bola i stradanja: „Uvek se govori o milionima skončalih u gasnim komorama. Oni, međutim, nisu bili anonimne mase, nego uvek pojedinačne osobe, koje su zaista živele u našem susedstvu“ (Bonfacio 2011: 178). Prebrojavanje mrtvih (a, čini se, i živih)

zaobilazi ono što je važno za svaki pojedinačni život: brojevi, pod maskom egzaktnosti, kriju nedostatak pamćenja. Zebald nastoji da ospori vrednost racionalnog, redukovanog i pripitomljenog saznanja logora, ili geta, o čemu posebno rečito, kao što će biti pokazano, svedoči verbalna i vizuelna opsesija Terezienštatom u *Austerlicu*. Za razliku od racionalnih logorskih dželata i njihovih evidencionih lista „koštanja“ logoraša, uključujući i troškove egzekucije, kakve nalazimo u Aušvicu i drugde,¹ njega zanima prikaz sudbine mimo svih racionalnih proračuna. Kako bi to rekao Šefer (Schaeffer), oslonjen na Lotmana (Lotman), Zebald stvara ludičku varku, za koju sasvim opravdano veruje da može imati potencijal da ostvari predstavu o disforičkim situacijama s kojim se susrećemo u stvarnom životu (Šefer 2001: 128). Zebald kao da stvara neku vrstu obaveze ili odgovornosti prema stvarima koje su postojale pre nas (Kuváros 2011: 248). Može se zato reći da su tokovi koje dočarava ovaj autor zapravo deo širih narativa o stradanju u koje smo do guše uronjeni, iako nastojimo da ih prekrijemo velom zaborava.

Shodno tome, Zebaldu nisi bili potrebni ni serija ni statistika da bi „otkrio“ istoriju, ali ga je otkrivanje neodomaćene istorije učinilo iseljenikom, čovekom koji je napustio vlastiti dom: on je iz Nemačke otišao kao dvadesetčetvorogodišnjak i trajno se nastanio u Engleskoj u kojoj je ostvario i karijeru univerzitetskog nastavnika. Ali njegov duh ostao je čvrsto povezan sa rodnom kulturom, ne samo zato što je pisao na nemačkom, već i zato što ga je mučio kontrast između mirnog posleratnog detinjstva proživljenog u katoličkoj nemačkoj porodici, u neznanju povodom Holokausta, i, nasuprot njemu – naknadno otkrivanog tereta istorije. Njegova velika tema

1 Oni se mogu videti u muzejima (npr. u Aušvicu), a dva takva dokumenta, naslovljena „Obračun rentabiliteta korišćenja zatvorenika iz koncentracionih logora“ i „Dobitak od racionalnog korišćenja leša“, uključena su, kao citat iz stvarnosti, u roman *Gorke trave* Fride Filipović (Filipović 2000: 88–89).

postaće nestali, jer su oni zaista za mnoge, pa i za njega samog, bili doslovno nevidljivi: Zebald glasno govori o onome o čemu se samo šaputalo, njegov govor je utišan, jer u stvari potiče iz ćutanja. Kao što će biti pokazano kroz primer *Austerlica*, likovi koje stvara prolaze kroz stanje neprilagođenosti, nelagodnosti, promenljivosti koja proističe iz prinudnog egzila, ili slučajnog, ili simbolički egzistencijalnog (Bonfacio 2011: 184).

Zebalda takođe pogađa naročito ona stvarnost koja se obično tumači kao neutralna i lišena ljudskog upisivanja i istoričnosti. U tekstu „Vazdušni rat i književnost“, pisac se seća da je u knjizi iz 1963. godine, posvećenoj pijačnom mestu Sonthofenu i objavljenoj povodom godišnjice osnivanja grada, napisano: „Rat nam je uzeo mnogo toga, ali nam je ostao, nedirnut i rascvjetan kao i uvijek, naš prekrasni domovinski krajolik“ (Zebald 2011: 33–34). Dok čita tu rečenicu, u piščevoj svesti se, kako nas izveštava, mešaju slike razaranja sa idiličnim slikama planinskih poljana i livada što se pružaju kraj reka. On je, naime, svestan činjenice da su se u to vreme oblaci dima kretali kako Evropom, tako i iznad ruševina nemačkih gradova (Zebald 2011: 34). U svom književnom poduhvatu on kao da želi da pokaže da ni sam krajolik nije nevin, odnosno, da se zlo može iščitati iz svake tačke u prostoru, jer je zlo u ljudima, a ne u stvarima; ljudi načelno mogu biti bilo gde u prostoru i ljudi su ti koji pokreću i postavljaju stvari u njega. Budući ljudsko, moralno zlo (ili moralna katastrofa) u svakom smislu gore je od prirodnog zla (prirodne katastrofe). Shodno tome, prekrasni, ravnodušno lep domovinski krajolik, nije neutralan, obeležen je ljudskim zlom, prirodnu tišinu narušava potmula buka istorije.

Zebald pripada takozvanoj generaciji „1.5“, to su oni koji su rođeni za vreme Drugog svetskog rata, ali su bili suviše mali da bi sačuvali bilo kakvo sećanje na njega (videti Suleiman 2002). Stoga je za razumevanje Zebaldove interpretacije Holokausta koristan koncept „učinak Holokausta“ (*Holocaust effect*) koji je razvio holandski

istoričar umetnosti Ernst van Alfen (Ernst van Alphen). Alfen „učinak“ želi da suprotstavi „predstavljanju“, „prikazu“:

„Kad nešto nazivam učinak Holokausta, hoću da kažem da nismo suočeni sa prikazom Holokausta, već da mi, kao gledaoci i čitaoci, imamo neposredno iskustvo određenih aspekata Holokausta ili nacizma, onoga što je vodilo ka Holokaustu. U ovim trenucima, Holokaust nije re-prezentovan, već je pre prezentovan (oprisutnjen) ili iznova dogođen. U ključu teorije govornih činova, mogu ovo da objasnim i na drugačiji način. Holokaust nije dočaran pomoću konstativnog govornog čina – odnosno kao posredovani opis, kao istinit ili neistinit sadržaj govornog čina; utoliko je on dočaran kao performativni čin. Ti performativni činovi 'čine' Holokaust ili, radije, oni 'čine' njegove specifične aspekte.“ (Van Alphen 1997: 10)

U ovom ključu bi trebalo posmatrati i Zebaldove romane, jer oni jesu svedočanstvo o učinku Holokausta, odnosno o određenim aspektima stvarnosti koje Holokaust kao performativ svesno i nesvesno aktivira unutar svesti pripovedača. Holokaust se pokazuje kao nešto neumitno: kad se javi slutnja, čitav scenario mora da se odvija, junak i pripovedač ne mogu da se odupru sećanju na zločin: „Na taj način, Zebaldovo pripovedanje, obojeno stišanim očajem, postaje gest onih koji su, okrenuti nazad, gotovo mučeni užasom istorije i njenim uništavajućim potencijalom“ (Bonfacio 2011: 184). Osim toga, učinak Holokausta kod Zebalda je, kako zapaža Masimo Bonfacio (Massimo Bonifacio), vezan ne toliko za opis samog događaja Holokausta, već za psihologiju posledica ovog događaja:

„Nejvrejin Zebald prima k srcu žrtve nacizma opisujući ne toliko patnje kojima su izlagane, koliko posledice, pre svega psihološke, ovih patnji koje, s vremenom, umesto da nestanu, postaju još teže: Zebaldovi likovi nisu podvrgnuti neposrednom nasilju, nego moći jednog 'nemilosrdnog pamćenja'“. (Bonfacio 2011: 179–180).

Ova moć je posebno delotvorna u romanu *Austerlic*, u kojem pripovedač oživljava Žaka Austerlica, a ovaj oživljava svoje roditelje i čitav jedan svet u kojem su oni živeli, prekriveni tminom zaborava. Učinak Holokausta dovodi do toga da se žrtvama vrati ime i prezime, kako se ovaj zločin ne bi učinio inteligibilnim u ravni statistike, te na taj način ugradio u normalizovane istorijske tokove. Stanje duga prema stradalima funkcioniše kod Zebalda kao izvoriste pisanja.

Radi ostvarenja tog cilja, Zebaldova prozna invencija oslanja se na sledeće elemente: na umetnost otkrivanja ne-neutralnosti prostora, na prirodu i način funkcionisanja sećanja, na re-konstrukciju praznine koju Holokaust ostavlja za sobom. U *Saturnovim prstenovima* (1995) okrutni slučaj, ljudski isuviše ljudski, sprečava da se ostvari punoća egzistencije: „Svakim korakom praznina u meni bivala je sve veća, a tišina sve dublja“, kazuje pripovedač (Zebald 2006: 211). Umesto plošne slike pojavnog sveta, javlja se interes za „zemno vreme i sudbinu ljudsku“; potonja se otkriva u neposrednoj, „površinskoj“ stvarnosti, što vodi ka dubinama smisla što u isti mah popunjava i dubi prazninu u nama. Nasuprot praznini i banalnosti sveta, ali i naspram ideje o iscrpljenosti književnosti, Zebald, zahvaljujući neobičnoj, gotovo čarobnjačkoj veštini i pesničkom daru, uspeva da nas iz začaurenih mikrosvetova odvede u bogati svet priča. Poput Abija Varburga (Aby Warburg), za njega se suština krije u detaljima: „Mesecima i godinama uspomene spavaju u nama i tiho nastavljaju da bujaju, dok ih ne prizove nekakva sitnica, nakon čega, na čudnovat način, zaslepe naše bitisanje“ (Zebald 2006: 230). Zebald je majstor popunjavanja praznina krajolika i ljudskih duša – u *Saturnovim prstenovima* naizgled zabačeni predeo, južno od grada Noriča, postaje mesto odakle se pripovedač otiskuje u čudesnu pustolovinu priča, isprepletenih istorijskih veza i asocijacija u kojima prostor Istočne Anglije (u kojem je zaista živeo Zebald) odvodi pripovedača do prizora pustoši kolonijalne Afrike, Kine za vreme Tajpinškog ustanka, Irske, i Nemačke za vreme Drugog svetskog rata, pa sve do Pančeva,

Perleza, Omoljice ili Opova. Posle čitanja ovog romana stiće se utisak da, gde god da počnemo da „kopamo“ po prostoru, otkrivamo vreme u vidu složene povesti nasilja, zločina i eksploatacije. Kod Zebalda, snolikri prizori se međusobno prepliću, ali su opet neizmerno stvarni i nezaboravni, dakle različiti od snova (Kafatu 2011: 58).

U *Austerlicu* (2001), kao zreloom ostvarenju², pomenu-te tehnike sasvim su usavršene i zato je upravo taj roman u ovom radu osnova za tumačenje Zebaldove pripovedačke umetnosti u celini, sagledane kroz prizmu postupka, ali i kroz prizmu moralnih pitanja koje je postavio ili zaoštrio Holokaust. U stvari, potrebno je posebno objasniti kako su u ovom romanu dovedeni u vezu postupak (plan izraza) i moralni horizont (plan sadržaja). Budući da je tradicija prikazivanja Holokausta povezana sa svedočenjem, sa pričama preživelih, postoje mnogobrojni signali koji služe da tekstu podare auru autentičnosti, stvarnosti: sam *Austerlic* jeste fiktionalni biografski roman, ali uverljivost se postiže kako kroz fotografije koje su deo teksta, tako i kroz reference na samu biografiju pripovedača, nazovimo ga, recimo, „Zebald“. Austerlic je „Zebaldov“ prijatelj, fikcija nije fikcija, istorija nije istorija, ali čini se da, kao što ćemo videti, ni život nije život, kao što ni Austerlic nije Austerlic. Ali: upravo na fonu ovih mnogobrojnih negacija i brisanja postajemo svesni činjenice da *Holokaust* jeste Holokaust. Filozof Emil Fakenhajm tvrdi da Hegel (Hegel) danas ne bi rekao da rane Duha zaceljaju ne ostavljajući ožiljke, jer je govor o zaceljivanju posle Holokausta postao neprikladan (Shapiro 2008: 35). Zebald ogoleva tu neprikladnost: on pokazuje da ožiljci koje rane ostavljaju u Duhu ne mogu nestati i da, uprkos otporima i strategijama zaboravljanja, traju.

Uprkos nesigurnosti i varljivosti imenovanja, jezik može da saopšti da se granica života i smrti briše u predvorju gasnih komo-

2 Neposredno nakon izlaska romana Zebald je poginuo u saobraćajnoj nesreći 14. decembra 2001. u svojoj pedeset sedmoj godini, čime su radnja romana i njegovi „metafizički kvaliteti“ dobili dodatni simbolični značaj.

ra, u likovima „potonulih“, glavnine logoraša koje, kako piše Primo Levi „[o]klevamo da (...) zovemo živima, oklevamo da smrću nazovemo njihovu smrt, koje se oni ne plaše jer su previše umorni da bi je shvatili“ (Levi 2005: 77). Granica života i preživljavanja briše se, dakle, unutar samih događaja Holokausta, kao u onoj priči o Moši Crkvenjaku koju prepričava Vazel (Wiesel) u *Noći*, koji je 1942. godine preživeo streljanje i vratio se kod svojih sunarodnika kako bi prepričao vlastitu smrt (Vazel 1988: 11). Isto tako je znano da je u logorima usred egzistencije uvedena arbitrarnost preživljavanja, o kojoj govore različiti autori: „Mi još uvek ne znamo koji je pravac bolji, koji je put vodio u kupatilo, a koji u krematorijum“ (Vazel 1988: 33; videti i Levi 2005: 15). Osim toga, kroz ovaj „veliki sunovrat“ briše se granica reda i nereda u jednom (svakom?) društvu koje je pretendovalo na uređenost, kako to dobro opisuje u svojim memoarima Đorđe Lebović: „U tom mračnom, smrdljivom skladištu velikih buradi, prvi put sam otkrio veliku prevaru: red koji, naizgled, vlada na ovom svetu je lažan, u sebi krije nepodnošljiv nered“ (Lebović 2005: 95).

Holokaust postavlja pitanje granica. Naravno, ako kažemo da je Holokaust granično iskustvo, ili da on postavlja pitanje granica, o kojim granicama govorimo, o granicama čega govorimo i kako uopšte o tome govorimo? Ili je možda bolje postaviti pitanje o kojim granicama, povodom Holokausta, ne govorimo? Možemo govoriti o granicama iskustva, odgovornosti, ljudskog moralnog i intelektualnog potencijala („ljudske prirode“), prošlosti, sadašnjosti, sve-dočjenja, fikcije, mišljenja, predstavljanja, kapitalizma, humanizma... Ili je reč o sledećem: „Granica između života i smrti propustljivija je no što se obično misli“ (Zebald 2009: 203). Smrt je simbolička, život je simulacija i svetom vlada tama zaborava: „čak se i sada ta tama ne razilazi, već se, naprotiv, zgušnjava pri pomisli na to koliko malo uspemo da upamtimo i šta sve, sa svakim ugašenim životom, neprekidno tone u zaborav, te se svet takoreći sam prazni nestankom priča vezanih za bezbrojna mesta i predmete koji ne raspolažu sposobno-

šću pamćenja“ (Zebald 2009: 19). Uprkos svim granicama u koje verujemo ili se pravimo da verujemo, za Zebalda je Holokaust instanca pražnjenja sveta. Stoga je za njegovo pisanje toliko važna arheologija javnih prostora, železničkih stanica ili drugih građevina, koje često, svojom monumentalnošću i hladnom praktičnošću, uspešno prikrivaju istoriju patnje i bola: „jesu li patnja i bol što su se tu vekovima skupljali doista nestali ili će pre biti da se i danas ukrštaju s našim putevima kroz stanične hale i njena stepeništa, za šta sam potvrdu nalazio u nekakvom hladnom strujanju koje bih ponekad osetio oko čela“ (Zebald 2009: 94).

Ako je zlo Holokausta radikalno, ne znači li pisati o njemu – poništiti ga, učiniti manje radikalnim? Književnost se, to se često može čuti, zanima za granice svedočenja, promašaje svedočenja, neuspehe svedočenja ili, kako to kaže na jednom mestu Eli Vizel: „ono što se (pisac) nada da će saopštiti ne može biti saopšteno. On se može nadati da će možda uspeti da saopšti nemogućnost saopštavanja“ (Wiesel 1977: 7–8). Sve ovo je u skladu sa Levinasovom (Lévinas) naznakom da su oblici zla koji su se javili u 20. veku ispostavili zahteve koje moderna svest ne može da usliši (ali setimo se i maločas navedenih Semprunovih reči!). Stoga se čini da je svedočenje nakon Holokausta moguće samo kao *efekat* Holokausta; posredovanje je nužno, ali je potrebno pronaći odgovarajuću formu da se to posredovanje izrazi. V. G. Zebald je bio opsednut retorikom faktografskog i fikcionalnog pisanja, statusom dokumenta, granicama istoriografskog diskursa i, iznad svega, problemom zasnovanosti etičkog angažmana književnosti. On snažno oseća problem koji su osetili i drugi pisci, a koji je dobro izrazio Danilo Kiš u jednom od svojih eseja: „Taj problem koji je postavio Adorno bio je za mene pravo pitanje, ali manje moralno već čisto književno, čak stilsko. Kako pričati o svemu tome, a ne biti banalan“ (Kiš 1990: 235). Realnost graničnih iskustava nameće problem sa kojim književnost mora da se suoči, jer tako preispituje sopstvene moći i domašaje sopstvenih diskursa. U pozadini

Zebaldovog poduhvata nalazi se sledeći stav: ako književnost nije u stanju da uverljivo govori o graničnim iskustvima, onda se postavlja pitanje o čemu ona uopšte može da govori. Ili: ako je događaj izvan razumevanja, nije izvan naše odgovornosti. Zebalda „bekstvo od banalnosti“, o kojem često govori, vodi ka pokušaju da prikaže, a ne zataška, ulepša ili mitologizuje, iskustvo unutrašnjeg rasepa kojem je kroz čitav dvadeseti vek izložen subjekt u istoriji. On neprestano podvlači udeo iskustva preživljavanja u prikazu istorije: „To li je, dakle, misli se čovek dok polako ide u krug, umetnost reprezentovanja istorije. Ona počiva samo na falsifikovanju perspektive. Mi, preživeli, sve gledamo odozgo, vidimo sve istovremeno, a ipak ne znamo šta se zapravo desilo“ (Zebald 2006: 110).

Umetnost reprezentovanja istorije? S jedne strane, prisutna je nužnost da se zločin pamti i prikaže, komemoracija žrtve je, malobrojni će to osporiti, moralna dužnost. Ali pokazuje se da je komemoracija nedovoljna: spomenici često više doprinose zaboravljanju, redukovanju ili potiskivanju realnosti žrtve, nego njenom pamćenju. Zebalda je brinulo suštinsko pitanje našeg digitalnog doba: kako pamćenje podstiče zaborav? Zanimala ga je istorija kao skup „nesreće i osporavanja koja se prolamaju nad nama, talas po talas, kao nad obalom mora, tako da mi za zemaljskog života ne doživimo ni jedan jedini dan lišen straha“ (Zebald 2006: 138). Stoga je, pokušavajući da reši adornovski problem književnog i umetničkog predstavljanja stvarnosti graničnih iskustava logora, stradanja i smrti, Zebald morao da promisli problem nedovoljnosti čiste „estetske relacije“. On je bio svestan, kao čovek svog doba, da je savršena faktičnost neostvarljiv projekat i da diskurs svedočenja, kao i diskurs književnosti, nisu dokument kao fakt, već pisanje ili govor o aktuelnosti pisca, teksta i čitaoca. Zebald je u manje ili više prikrivenoj formi tragao za utehom koju bi pisanje moglo da pruži odabranom čitaocu. On zna da je kanonski tekst književnosti utehe *Plać Jeremijin*, u kojem, posle uništenja Jerusalima, prorok traga za figurom pore-

đenja koja bi mogla da uteši preživeli: „Koga ću ti uzeti za svjedoka? S čim ću te izjednačiti, kćeri Jerusalimska? Kaku ću ti priliku naći, da te utješim, djevojko, kćeri Sionska? Jer je nesreća tvoja velika kao more, ko će te iscjeliti?“ (2: 13; prev. Đ. Daničić). Ovu ulogu figuracije Džonatan Kaler (Jonathan Culler), naziva *via philosophica*, a ona se odnosi na upotrebu metafore u onim situacijama kada se stvarnost ne može prikazati u njenoj doslovnosti. Događaj o kojem je reč se, kao što Zebaldova umetnost dobro pokazuje, prikazuje kao nešto drugo. U tom ključu, kako piše Kaler, „metafora postaje primer opšteg kognitivnog procesa u njegovom najkreativnijem i najspekulativnijem vidu“ (Culler 1981: 202). Ostvarujući stari Floberov (Flaubert) san, Zebald uspeva da dovede u ravnotežu kognitivnu i stilističku ulogu figuracije. Njega je pre svega zanimalo da kroz figurativni jezik izrazi ono što je nepredstavljivo u takozvanom doslovnom, faktografskom, istoriografskom jeziku. U stvari, čini se da je bio uveren da su figurativni prikazi mnogo precizniji u iskazivanju onih okolnosti koje se ne mogu izraziti doslovno. U tom smislu, Zebald, kako se čini, zaista govori na granici iskazivog i neiskazivog, koja se često priziva u diskusijama o iskustvu i realnosti Holokausta.

Ko je pripovedač u *Austerlicu*? U prvoj rečenici saznajemo da je on putnik, dakle čovek koji neminovno prelazi granice: „Tokom druge polovine šezdesetih godina, iz Engleske sam, delom zbog studija, a delom iz meni samom prilično nejasnih razloga, u više navrata odlazio u Belgiju, nekad samo na dan ili dva, nekad na više nedelja“ (Zebald 2009: 5). Odmah na početku otvorena su dva važna impulsa Zebaldove tekstualnosti: jedno je putovanje, a drugo nejasnoća, nelagoda, neprozirnost sveta i kolektivnih i pojedinačnih motiva. Sva dela V. G. Zebalda zasnovana su na kretanju i prolaženju likova kroz stanje otuđenosti, koje je proisteklo iz dobrovoljnog, slučajnog ili prinudnog egzila. Biografski podaci naratora se poklapaju sa podacima o samom Zebaldu: kao što je rečeno, on Nemačku napušta posle osnovnih studija i odlazi u Englesku, gde nastavlja svoje

obrazovanje i provodi ceo svoj život. Ovakvi signali u tekstu služe da mu podare auru autentičnosti, stvarnosti: sam *Austerlic* jeste fikcionalni biografski roman, ali uverljivost se postiže kako kroz fotografije koje su deo teksta, tako i kroz reference na samu Zebaldovu biografiju (ja sam to doživio, i sada pričam o tome). Jedna snažna uvodna slika obeležiće roman *Austerlic*; ona nastaje tokom nelagodnog „Zebaldovog“ putovanja u Antverpen, tokom posete zoološkom vrtu, i unutar njega novoootvorenoj nokturami (mestu u kojem su zatvorene noćne životinje). Ovde se, dakle, odmah, na prvoj stranici romana, otvara međuigra pamćenja i zaborava, jer pripovedač kaže da više ne pamtí koje je sve životinje tamo video, osim jednog rakuna kojeg je dugo posmatrao „kako ozbiljnog izraza, sedi kraj potočića i neprekidno pere isti komad jabuke, kao da se nada da će tim pranjem, što daleko premašuje svaku razumnu svrhu, moći da utekne iz lažnog sveta u koji je dospao bez svog učešća“ (Zebald 2009: 6). Osim toga, pripovedač je zapamtio još nešto: „Zapamtio sam i da su mnoge životinje nastanjene u nokturami imale upadljivo krupne oči i onaj netremični ispitivački pogled kakav imaju neki slikari ili filozofi koji nastoje da pukim gledanjem i razmišljanjem proniknu u tamu što nas obavlja“ (Zebald 2009: 6). Upravo će sam roman biti posledica postojanja ovakvog ispitivačkog pogleda koji pokušava da prodre kroz neprozirnost sveta, kroz okean znakova koji iza svoje pojavnosti kriju dubine istorijskog iskustva nedostupnog ljudima lišenim takvog pogleda, ali ništa manje izloženim nasilju istorije.

Kao sledbenik Kafke, Zebald je često posezao za animalnim metaforama u službi oneobičavanja književnog stila i doživljaja ljudske egzistencije. Jedno poređenje će bolje objasniti o čemu je reč. Ivo Andrić je na jednom mestu našu borbu za opstanak, koju je doživljavao kao neprestano traženje spasenja, uporedio sa ponašanjem noćnih leptirica: „Pri tome se ponašamo slično noćnoj leptirici koja upadne u osvetljenu nastanjenu prostoriju i odmah počne slepo i nemilice da udara sobom o zidove, vrata i prozore, nagoniski tražeći –

izlaz i spas“ (Andrić 1977: 128–129). Protagonista romana *Austerlic* je takođe ljubitelj noćnih leptirova, i on kao da, kroz poretke diskursa, kroz čudne putanje ljudskog sećanja i pisanja, razrađuje Andrićevo pesničko poređenje: „Kad rano ujutru ustanem, otkrijem ga kako tiho stoji na nekom zidu. Mislim da zna, kazao je Austerlic, da je doleteo na pogrešno mesto, jer ako ga čovek obazrivo ne pusti napolje, ostaće nepomičan i zalepljen za zid do poslednjeg daha, pa i kad život iscuri iz njega nastaviće da se kandžicama ukrućenim samrtnim grčem drži za mesto na kome ga je snašla nesreća, sve dok ga promaja ne oduva i ne odnese u neki prašnjav kut“ (Zebald 2009: 69). Ali ovde je prisutna važna razlika: Andrić, kako se čini, veruje u spasonosni, premda krhki humanizam, dok Zebald misli i piše, kroz animalnu metaforiku, post-humanističkog čoveka obeleženog hipertrofiranom svešču o mašineriji smrti pokretanoj u ime plemenitih ideala i velikih ideologija (kolonijalizam, nacizam, staljinizam, imperijalizam). U tom ključu, Zebaldov noćni leptir, za razliku od Andrićevog, dobro zna gde se obreo. Ali, čak i kad saopštava različita gledišta o čoveku, umetnost pisanja je veština oktrivanja činjenice da su „nevidljivi“ mikrosvetovi vrata i prozori „velikog“, tamnog sveta. Andrićeva egzistencijalistička i humanistička vizija kazuje da još uvek postoji mogućnost ljudske akcije, čak i ako je ona uzaludna; Zebaldova polazna tačka u posmatranju čoveka je savremena apatija u „doba praznine“: „postepeno sam shvatao kako je jezivo kad i najmanji zadaci ili radnje, kao što je, recimo, sređivanje fi-oke, premašuje naše snage“ (Zebald 2009: 90). Teško pitanje delovanja na promeni zatečenog stanja je breme sa kojim živi savremeni pisac – a to pitanje nije samo ideološko, već i literarno. Jer, čemu književnost koja bi bila tautologija moći? Avantura znanja i književnosti odavno ne počinje od velikih stvari, što ne znači da ne može, kroz nomenklaturu noćnih leptirova, da oslika sudbinu civilizacije koja se iscrpljuje u borbi sa sobom. Književnost ne beži od banalnosti tako što se bavi Saturnom, nju zanimaju saržaji njegovih prstenova – ledeni kristali, meteorske čestice, delići nekog ranijeg meseca.

Takve deliće skuplja glavni junak romana, Žak Austerlic, usvojeno dete velškog rudara i njegove supruge, od detinjstva svestan vlastite izmeštenosti i nepripadanja hladnom svetu koji ga okružuje. Pripovedač junaka upoznaje na svom putovanju u Belgiju 1967. godine i njihovo prijateljstvo traje do devedesetih godina, kad Austerlic umire. Ovakav životni stav stranca ima dublje razloge: naime, posle smrti usvojitelja, on polako raspliće ličnu povest, utvrđuje svoje poreklo, saznaje činjenicu da je usvojen na početku Drugog svetskog rata kada je sa transportom jevrejske dece iz Praga došao u Vels. Neposredno pre nego što će polagati završni ispit, upravnik internata mu govori da na pismenom ispitu ne napiše svoje „pravo“ ime i prezime koje glasi Dejvid Elijas, već istinski pravo ime i prezime: Žak Austerlic. Ovo neobično prezime, kako čitamo u romanu, javlja se u dnevnicima Franca Kafke, i u lekciji iz istorije, kao mesto blizu Brna (danas poznato kao Slavkov) koje je bilo poprište jedne važne Napoleonove bitke (poznate i kao „Bitka tri cara“). Osim toga, saznajemo i da je to bilo pravo prezime američke glumačke legende Freda Astera (Fred Astaire). Pri kraju romana, saznaćemo i da je to naziv pariske železničke stanice, što je u skladu sa pripovedačevom opsesijom javnim prostorima i sudbinama ljudi koje se unutar njih ukrštaju.

Kao istoričar arhitekture, Austerlic, nastanjen u Londonu, te prostore veoma dobro poznaje. Konačno, on odlazi u penziju 1991. godine, ali umesto istraživanja kojima je želeo da se bavi, iz neobjašnjivih razloga postaje depresivac koji često odlazi noću na stanicu Liverpul strit: „Za vreme jedne od poseta ovoj stanici, dok luta kroz prazan prostor napuštene ženske čekaonice, obuzima ga snažan osećaj vremenske i prostorne euforije u kojoj su prizori nekadašnjeg sjaja stanice protkani njegovim sopstvenim potisnutim strahovima i brigama“ (Kuaros 2011: 246). Ove scene su izrazito upečatljive zbog sklada između izraza i sadržaja, a Zebaldov lirski jezik uspeva izuzetno mirno da iskaže Austerlicevu unutrašnju dramu:

„U meni se stvorio osećaj, kazao je Austerlic, da su se u toj čekao-nici u kojoj sam stajao kao zaslepljen stekli svi sati moje prošlosti, svi strahovi i želje koje sam potiskivao i suzbijao, i činilo mi se da su crno-bela romboidna polja kamenih pločica pod mojim nogama tabla na kojoj se odigrava završna partija mog života, tabla koja se prostire čitavom površinom vremena“ (Zebald 2009: 99).

Vremensko-prostorna slivenost odvodi ga u tridesete godine i on je u polutami stanice ugledao dve sredovečne osobe (njihova odeća je iz tridesetih godina) i dečaka po kojeg su oni došli. Dečak nosi ruksačić kojeg se Austerlic dobro seća, jer je sam imao isti takav: „mora biti da sam se nalazio u sali u kojoj sam sedeo kad sam pre više od pola veka stigao u Englesku“ (Zebald 2009: 100).

Posle ovog sećanja, njegov život poprima drugačiji tok. Budući da je bio istoričar, za njega se istorija završavala krajem 19. veka. Nasuprot tome, sada će otkriti onu istoriju od koje je bežao, a odnosi se na Drugi svetski rat i Holokaust. On otkriva da je pre rata živio u Pragu sa ocem i majkom i da je, zbog svog jevrejskog porekla, poslat u London u jednom humanitarnom transportu dece. Majka je planirala da se pridruži sinu, ali je nacisti zatvaraju u geto u Terezinu. Austerlic sada opsesivno traga za dokazima postojanja svojih roditelja: upoznaje u Pragu osobe koje su ih poznavale, skuplja fotografije, posećuje logor Terezin, traga u bibliotekama i arhivama. Pripovedač pred ovom pričom postaje poslušni svedok koji prenosi detalje niza susreta sa Austerlicom tokom tri decenije. U stvari, pripovedač često nestaje, zamenjuje ga Austerlicov glas koji priča o sopstvenoj priči, o sopstvenoj izgubljenoj prošlosti. Poslednji put se sreću u Parizu, gde junak traga za svojim ocem i kao zaveštanje ostavlja pripovedaču mogućnost da se služi njegovom kućom u Londonu i proučava njegove fotografije, sakupljene tokom traganja za vlastitom prošlošću (tu kao da dolazi do zamene mesta junaka i pripovedača).

Ali, postoji u romanu još jedna vrtoglava zamena: nemi-losrdno pamćenje je u *Austerlicu* veoma ubedljivo povezano sa ide-

jom „da se sećanje takođe razmatra sa stanovišta predmeta, stvari i prizora – jednog sveta koji raspolaže sposobnošću da se seća nas“ (Kuaros 2011: 245). To sećanje sveta na nas ogleda se u pomenutoj arheologiji javnih prostora. Izlažući pregled Austerlicove lične istorije, pripovedač saopštava čitav niz priča o prošlosti obeleženoj ljudskom patnjom. Iznošenje prošlosti na videlo ne dovodi do duševnog mira Austerlica, jer sve što uspeva da otkrije obeleženo je gubitkom. Ljudska patnja ne ogleda se samo u životima ljudi nego i u materijalnom svetu: u monumentalnim građevinama, železničkim stanicama, parkovima, zoološkim vrtovima, utvrđenjima. Jedna takva građevina je i belgijska tvrđava Brendonk. Ona je za istoričara arhitekture, Austerlica, simbol ljudskih građevinskih poduhvata koji prelaze svaku (razumnu?) granicu: završena neposredno pre izbivanja Prvog svetuskog rata, za samo nekoliko meseci pokazala se neupotrebljivom za odbranu grada i zemlje.

Nakon Austerlicovog pominjanja tvrđave Brendonk prilikom prvog susreta 1967. godine, pripovedač u nekim belgijskim novinama nailazi na kratku vest o njoj. Ta vest otvara temu Drugog svetuskog rata, nacizma i koncentracionih logora smrti, kao što se može pročitati u romanu:

„(...) iz te vesti je proizilazilo da su Nemci 1940. nakon što je tvrđava, po drugi put u svojoj istoriji, bila prinuđena da im se preda, od nje načinili sabirni i kažnjenički logor koji je postojao sve do avgusta 1944. i koji je od 1947. u uglavnom nepromenjenom obliku, nacionalno spomen-obeležje i muzej belgijskog Pokreta otpora.“ (Zebald 2009: 16)

Pripovedač odmah, bez razmišljanja, odlazi vozom do tvrđave. Ovo je neverovatan obrt: pripovedač hoće da priča priču o junaku, ali upravo zahvaljujući junakovoj priči, on sam postaje deo priče, a ne neko ko je kontroliše u svojstvu svedoka i beležnika. Tvrđava je arhitektonski prikazana kao zemaljska zver, a zahvaljujući saznanjima pripovedača o onome što se zbivalo u njoj i razlozima

za njenu gradnju, građevina u njemu izaziva osećaj sramote. Ona u ovom romanu, a možda i izvan njega, jeste simbol ljudskog košmara, groblja i izgubljenih života:

„(...) kada sam konačno ušao u tvrđavu i kroz staklo na vratima s desne strane od ulaza video takozvani kazino za esesovce, sa stolovima i klupama, sa trbušastom bubnjarom i izrekama na zidovima, čitko ispisanim goticom, lako sam mogao da zamislim očeve porodica i dobre sinove iz Filsbiburga i Fuhlsbitela, sa Švarcvalda i iz okoline Minstera, kako, po obavljenoj dužnosti, tu sede okupljeni i igraju karte ili pišu pisma svojim voljenima.“
(Zebald 2009: 18–19)

Pripovedačev zajedljiv komentar, „očevi porodica i dobri sinovi“, prikazuje možda i najjaču piščevu kritiku sistemskog zla nacizma, upućenu počiniteljima stravičnih zločina. Osim toga, ovde, gotovo na samom početku romana, a povodom Brendonka, pripovedač saopštava ono što je temeljno načelo čitavog romana: oslobađanje nemilosrdnog pamćenja kao suprotnost neumitnog praznjenja sveta. Brendonku pripovedač posvećuje najveću moguću pažnju, kako bi posvedočio da se ovo neobično (i besmisleno?) mesto ne može nika-ko povezati ni sa jednom drugom tvorevinom ljudske civilizacije. Pa ipak, svest o uništenju dotiče svako mesto koje posećuju Austerlic i pripovedač, i potonji nije kadar da prihvati patnju koja se dešavala na mestu na kom se nalazi – rezultat je napad panike:

„A što sam duže u nju gledao, i što me je češće prisiljavala – to sam tako osećao – da pred njom oborim pogled, bila mi je sve neshvatljivija. Prošarana razderotinama iz kojih se krunio šljunak i prekrivrena skorenim iscedevinama ptičijeg izmeta i nanosima kreča, tvrđava je predstavljala jedinstven monolit, porod ružnoće i slepe slike. I dok sam kasnije proučavao njen simetričan plan, sa izraslinama udova od kojih je jedan par ličio na klešta, polukružnim grudobranima što poput očiju izranjaju iz pročelja glavnog trakta i patrljkom na produžetku stražnjeg

dela, u toj najzad obelodanjenoj racionalnoj strukturi uspevao sam da prepoznam jedino šemu nekog bića nalik raku, ali ne i građevinu koju je konstruisao ljudski razum.“ (Zebald 2009: 17)

Pripovedač nalazi jezik koji omogućava govor o tvrđavi koju je nemoguće razumeti. Brendonk je jedna sasvim „obična“ tvrđava, ali pripovedač odlazi u dubine istorije i govori kako je nekoliko godina kasnije pročitao ono što je Žan Ameri (Jean Améry) pisao o jezivim mučenjima koje je pretrpeo u ovoj tvrđavi. Potom pominje i *Botaničku baštu* Kloda Simona (Claude Simon), u kojoj se opisuje kako je izvesni Gaston Novalije bio podvrgnut istom obliku torture kao Ameri, samo u logoru Dahau. Možda i najupečatljivija slika pripovedačevog ličnog doživljaja užasa iz prošlosti jeste opis građevinskih kolica kojima su se zatvorenici služili za prenošenje kamenja i zemlje. Dok nam daje detaljan, ali stvaran opis ovih kolica, pisac se seća manjih kolica kojima su se služili seljaci u kraju u kojem je on odrastao, opisujući i mukotrpan posao koji su obavljali zarobljenici: „Nisam mogao da zamislim (...) kako su se rvali sa teretom, naprežući se do granice kad srce samo što ne pukne, i kako su ih, kad ne mogu dalje, nadzornici udarali drškom lopate“ (Zebald 2009: 18).

Stoga se može zaključiti da čitava ova priča o pripovedaču i Brendonku služi kako bi se pojačala tema logora i docnija Austerlicova priča o potrazi za majkom i poseti Terezinu u kojem je ona bila zatočena. Paralelizam je očigledan: i Brendonk i Terezin su tvrđave, jedna u Zapadnoj, druga u Istočnoj Evropi (ali obe izvan Nemačke, u Belgiji i Češkoj). Osnovan 1780. kao Theresienstadt (Josif (Joseph) II je osnovao grad u slavu svoje majke Marije Terezije (Maria Theresia), Terezin je bio vojna tvrđava u vreme Austrije i Austro-Ugarske (Gavrilo Princip je posle atentata na Franca Ferdinanda bio zatočen u Terezinu, gde je i preminuo 1918. godine)). Ali i ovde se tvrđava pokazala kao neupotrebljiva, jer Terezin nikada nije bio pod direktnom opsadom, pa je u 19. veku pretvoren u zatvor, a tokom Prvog svetskog rata služio je kao logor za političke protivnike Carstva. Godine 1940.

Gestapo preuzima upravu nad Terezijenštatom i pretvara ga u geto i koncentracioni logor u kojem su bili zatvoreni uglavnom Jevreji iz Čehoslovačke, ali i oni iz Austrije, Nemačke, Holandije i Danske. U logoru je bilo zatočeno oko 150000 Jevreja, od toga 15000 dece. Bez obzira što je ovo zvanično bio tranzitni logor, a ne logor smrti, poput Aušvica, u njemu je, zbog loših uslova, stradalo oko 33000 ljudi.

Kada Austerlic dolazi u Terezin u potrazi za postojanjem svoje majke, on zatiče nerazumljivu opustelost tog mesta, koje je u to vreme samo još jedna opština u Čehoslovačkoj. Prvu ljudsku osobu ugledao je tek nakon četvrt časa boravka na mesnom trgu:

„Ali koliko god da je napuštenost grada-tvrđave, koji je poput idealne Kampaneline Države sunca bio podignut na osnovu strogog geometrijskog rastera, bila deprimirajuća, to je još u većoj meri bila odbojnost nemih frontova kuća, iza čijih slepih prozora ne videh da se pomerila ijedna zavesa, mada sam ka njima često podizao pogled.“ (Zebald 2009: 135)

Tu pustoš u svesti čitaoca pojačavaju i fotografije Terezina, kojih u romanu ima čak devet i prikazuju zidine, ulice, fasade, vrata i prozore opustelog grada bez ljudi. Potom Austerlic odlazi u Muzej geta, geta u kojem je bila zatočena i njegova majka, neposredno nakon njegovog transporta za Veliku Britaniju. I tu je on prvi put suočen sa nečim što je dubinski deo njega samog, iako je to nešto pokušavao svojim „strategijama izbegavanja“ da prećuti, da sasvim zaobiđe. Šta on vidi? To se može sažeti na sledeći način: vidi mapu Trećeg rajha i unutar nje topografiju smrti oličenu u činjenici da je u „čitavoj Srednjoj Evropi uspostavljena robovska privreda“; potom on vidi „završne račune, registar umrlih i popise svih mogućih vrsta“ (Zebald 2009: 144), čime se razotkriva racionalnost nacističkog zla. Ono što ga posebno pogađa jeste podatak koji je pročitao na jednom panou, da je u vreme kada je njegova majka Agata odvedena u Terezin, „u geto čija je nastanjena površina dostizala najviše jedan kvadratni kilometar bilo sabijeno šezdeset hiljada duša“. Ta slika će

ostaviti snažan utisak na njega i on počinje da oseća njenu snagu, kao da je sam deo tog prizora:

„(...) odjednom mi se učinilo, čak veoma jasno, da ti ljudi i dalje tu žive, nakrcani u kućama, suteranima i tavanima, i da neprestano idu uz i niza stepenice, gledaju kroz prozore, mnogi se i tiskaju na ulicama, pa čak da taj nemi skup ispunjava i čitav vazdušni prostor što se siveo od finih linija koje je po njemu ispisivala kiša.“ (Zebald 2009: 145)

Ova slika biće naknadno produbljena, kada Austerlic u Londonu pročita knjigu o uređenju logora Terezin čiji je autor H. G. Adler (Hans Günther Adler). Sada čitalac opet, kao i u slučaju tvrđave Brendonk (u obliku raka), vidi plan aždaje zvane Terezin, uključujući i navode svih delova na nemačkom, sa prevodom u napomenama. U jednoj ogromnoj rečenici, koja obuhvata tri stranice teksta, izložen je sadržaj ove knjige i pojačan doživljaj slike logora. Austerlic uviđa da je Adler rekonstruisao

„(...) sveobuhvatni sistem koji je u krajnjoj liniji bio usmeren na uništenje života, ali čije je ustrojstvo (...) sve funkcije i nadležnosti regulisao sa sumanutom administrativno-tehničkom revnošću (...) neprekidno morao da bude kontrolisan i statistički obrađen (...)“ (Zebald 2009: 174)

Ali ono što će Austerlica posebno pogoditi jeste saznanje o „akciji ulepšavanja“. U rano leto 1944. očekivala se u Terezinu poseta Komisije Crvenog krsta. Nasuprot surovoj stvarnosti logora, sada je na delu nacistička propaganda koja hoće da stvori „potemkinovski Eldorado“, željenu sliku o deportacijama, tako što su „zasađeni travnjaci, trasirane staze za šetnju, izgrađeno groblje s urnama (...), postavljene su klupe i putokazi ukrašeni, na nemački način, vedrim rezbarijama i cvećem, posađeno je preko hiljadu ruža“, napravljena su igrališta za decu, a oronuli bioskop pretvoren je u pozorišnu i koncertnu dvoranu. Osim toga, u getu su otvorene različite prodavnice, „zatim dom za stare i bolesne, biblioteka, sportska hala, pošta, ban-

ka, kafeterija“ (Zebald 2009: 175). Članovi Komisije zatekli su „zadovoljne ljude prijatnih lica“, pošteđene ratnih strahota... jedan savršeni svet kulture, zdravlja, potrošnje. Danas znamo da je svet Terezina bio sve, samo ne to. Nemci su, po završetku posete Komisije Crvenog krsta, snimili propagandni film.

Taj film igra važnu ulogu u Austerlicovoj svesti. Uprkos poseti Terezinu i uprkos pročitanoj obimnoj i detaljnoj Adlerovoj studiji o logoru, on još uvek tamo ne može da otkrije trag života svoje stradale majke Agate koja je bila glumica; potrebno mu je još nešto da bi video svoju majku, da bi se osvedočio u njeno postojanje, a to je upravo ne-stvarnost ovog zagubljenog „dokumentarnog“ filma:

„Kada bi, mislio sam, taj film odnekud iskrsao, možda bih mogao da vidim ili bar naslutim kako je to stvarno izgledalo, a zamišljao sam i kako, bez ikakve dileme, prepoznajem Agatu, u odnosu na mene mladu ženu, među gostima lažne kafeterije, ili kao prodavačicu u prodavnici galanterije gde obazrivo vadi iz fioka par lepih rukavica, ili pak kao Olimpiju u komadu *Hofmanove priče* koji je, kako navodi Adler, postavljen na scenu u okviru ulepšavanja Terezina.“ (Zebald 2009: 176)

Ovo je važan trenutak u romanu: Austerlic svoju majku hoće da sretne u fikciji, jer ne može da je sretne u stvarnosti. Na delu je rad uobrazilje, zamišljanja nezamislivog, stradale majke u letnjoj haljini i u mantilu – Austerlic nije izgubio samo dušu već i telo, on želi da njegova majka „izađe iz filma“ i pređe u njega. Konačno, uspeva, preko Muzeja imperijalnog rata, da nabavi kopiju filma *Firer Jevrejima poklanja grad* i sada ga gleda u mračnoj kabini muzeja.³ Ono što vidi je pre svega ekonomski tok – „nekakvo neprekidno i besmisleno

3 Film je dostupan na <https://www.youtube.com/watch?v=45692xP-HXGk> (prvi deo) i https://www.youtube.com/watch?v=3R0HO_ZJ4T8 (drugi deo), kao i na adresi <https://www.youtube.com/watch?v=UP8eYTwmPt0>. Datum pristupa: 10.9.2017.

kucanje, lupanje, zavarivanje, krojenje, zašivanje i lepljenje“, čudan tok kondenzovane svakodnevice u kojem se slike smenjuju previše brzo. Austerlic ništa ne oseća, ne vidi Agatu, sve dok ne dođe na ideju da film koji traje četrnaest minuta (trajao je zapravo 90, ali je ovoliko sačuvano) pogleda usporeno. Sada film traje čitav sat i sve je drugačije: vidi se da ljudi rade kao da su u snu, da su im kapci teški i usne se teško pomeraju – a zvuk postaje užasavajuće neljudski. Na kraju filma je prikaz premijernog izvođenja muzičkog komada komponovanog u Terezinu (verovatno *Studija za gudački orkestar* Pavela Hasa, kompozitora koji će, zajedno sa još 18000 Jevreja, biti deportovan u Aušvic odmah po okončanju „predstave“ za Crveni krst i snimanja filma; Has je već prvog dana ubijen u gasnoj komori). Gledajući pažljivo lica na snimku, Austerlic uočava lice jednog starijeg sedokosog, kratko ošišanog gospodina, a u pozadini i bliže gornjoj ivici (kao što vidimo na fotografiji koja je uneta u roman), bila je „glava mlađe žene gotovo utonule u senke što su je okruživale“. Austerlic je pronašao majku:

„Žena je oko vrata, kazao je Austerlic, imala ogrlicu čije su se tri fine niske jedva uočavale na njenoj tamnoj haljini zatvorenoj do grla, i beli cvet zataknut u kosu. Izgledala je upravo onako kako je, prema mojim nejasnim sećanjima i ono malo uporišnih tačaka koje imam, mogla da izgleda glumica Agata, upravo sam je tako zamišljao, te sam neprekidno, kazao je Austerlic, gledao u to lice, podjednako prisno i strano, vraćao traku i piljio u brojke u gornjem levom uglu ekrana, na njenom čelu, u minute i sekunde, od 10.53 do 10.57, i u stotinke sekundi što su se okretale tako brzo da ih je bilo nemoguće zadržati i dešifrovati.“ (Zebald 2009: 181)

Zebaldov *Austerlic* je roman prošlosti i spoznaje; gubitka i praznine; svedočanstvo u kojem čitalac postaje slušalac i svedok; vizuelni sadržaji dopunjuju verbalne, a sve prati svest da je sadašnjost moguća zahvaljujući zaboravu prošlosti – o Brendonku i Terezinu postoji toliko tekstova, pa ipak, tek ako siđemo u vlastiti mrak ot-

krivamo čemu su zaista služile ove tvrđave: napravljene su iz ratnih namera, da bi poslužile još gorim namerama mučenja i ubijanja.

Zebaldovo pripovedanje se kreće putanjama priča o traumatičnoj prošlosti koja se ne može zaboraviti, svakako ne bez posledica. To je prošlost koja je najpre potisnuta, ali koja polako i neumitno nagriza sadašnjost i budućnost. Ali, nasuprot popularnim očekivanjima, otkrivanje prošlosti ne vodi ka duševnom miru, psihičkom rastećenju i oslobađanju: „Svaka vrata koja Austerlic s teškom mukom uspeva da otvori vode do još jedne istorije obeležene gubitkom ili zatiranjem. Gde god da pogledamo, tragovi ljudske patnje ostavili su svoj trag u materijalnom svetu“ (Zebald 2009: 181). Sam Austerlic te tragove naziva „tragovi bola“ (*Schmerzespuren*) koji se granaju „u bezbroj tananih linija“. U stvari, ovo govori Austerlic prilikom prvog susreta sa pripovedačem, 1967. godine:

„Austerlic je tog dana, pošto smo napustili osmatračnicu terase na šetalištu i krenuli u šetnju gradom, još dugo pričao o tragovima bola koji se u bezbroj tananih linija provlače kroz istoriju, u šta je, tvrdio je, dobro upućen.“ (Zebald 2009: 12)

U tom momentu, Austerlic još nije pošao vlastitim tragovima bola, koji će postati njegovo pravo znanje, utisnuto u materijalnost sveta.

Priča s okvirom ili uokvirena priča često se javljala u književnosti 19. veka. Poznavajući Zebaldovu ljubav prema književnosti tog perioda, ne bi trebalo da nas čudi što on koristi okvir, omiljen u evropskoj književnosti realizma (Hačinson 2011: 271). Na početku i kraju *Austerlica* nalazi se pripovedač, a tek u okviru njegove priče prisutan je protagonist čiju životnu priču upoznajemo tako što i on sam postaje pripovedač. Tehnika koju pisac primenjuje tokom čitavog dela je najuočljivija u opisu *Ladies' Waiting Room* na železničkoj stanici Liverpool strit:

„Uprkos tome, u gornjim delovima sale bilo je veoma svetlo, što kao da je poticalo od blistanja čestica prašine, no činilo se da tu

svetlost, dok se spušta, površine zidova i niži delovi prostorije usisavaju, i da se time tama samo uvećava a svetlost nestaje u crnim potočićima, kao što se kiša sliva niz glatka stabla bukava ili niz fasadu od limenog betona. Kada bi se napolju pokrivač oblaka nad gradom raspukao, u dvoranu bi se probio snop sunčevih zraka, ali većina bi se ugasila već na pola puta, dok su drugi kroz polutamu ispisivali čudne putanje, mimo zakona fizike, odstupajući od prave linije i obrćući se oko sebe u spiralama i vrtlozima, da bi najzad i njih progutale drhtave senke.“ (Zebald 2009: 98)

Nije potrebno mnogo mašte da bi se „tama“ koja se „samo uvećava“ shvatila kao prošlost, dugo nepoznata za Austerlicu, a „snop sunčevih zraka“ kao pripovedačka perspektiva svetlosti, koja tu prošlost pokušava da obelodani. Da Austerlic ne uspeva u tom svom pokušaju, jasno pokazuje slika u kojoj su svetlost „progutale drhtave slike“, koje se uzalud suprotstavljaju „odstupajući od prave linije i obrćući se oko sebe, spiralama i vrtlozima“, uprkos zakonima fizike. Prema zanimljivoj interpretaciji Bena Hačinsona (Ben Hutchinson), upravo ovako funkcioniše Zebaldova tehnika uzglobljavanja, gde jedna slika, jedna priča prekida drugu; ovako „upakovane priče“ savladavaju nepremostiv jaz između prošlosti i sadašnjosti (Hačinson 2011: 271–272). Zebald izbegava hronološko pripovedanje, priča je ispričavana tako što u *Austerlicu* junak mora više puta da se vraća na pojedine scene, na pojedina mesta u tekstu i svetu, kako bi rekonstruisao svoju prošlost, što znači da se narativni slojevi vraćaju ili „uzglobljavaju“ u sebe same. Na ovaj način, Zebald razvija jednu vrstu narativne teorije relativiteta, pri čemu pripovedač menja prošlost pripovedajući je, baš kao što radi zburjeni Austerlic, koji želi da opovrgne, ne samo zakone fizike, nego i zakone prošlosti, samo time što je posmatra:

„*Essere est percipere* glasi izreka: posmatranje, odnosno pripovedanje menja prošlost, čuvajući prirodnu istoriju u umetnosti.

U ravni pripovedačke tehnike, ovaj odnos između pripovedača i priče ponovo podseća na Zebaldovo čitanje Benjamina, na rečenicu, koju on u 'Pripovedaču' stavlja u veliku crnu zagradu: 'Tako na priči ostaje trag pripovjedača poput traga lončareve ruke na glinenoj posudi'". (Hačinson 2011: 274; navodi se Benjamin 1986: 166)

„Uzglobljavanje“ se mora razumeti kao otpor rascepu, rasulu, fragmentarnosti, „razglobljenosti“ koju donosi trauma vezana za stvarnost prošlosti. Još jednom valja reći: Zebald je pisao o posledicama, o učinku Holokausta i Aušvica (primećujemo srodnost zvučanja imenica Aušvic i Austerlic), a ne neposredno o stvarnosti logorâ, koje sam nije doživeo, a teško da bi ih kao Namac i doživeo, čak i da je rođen ranije. Ovaj pisac opisuje ljudsko zlo, i o njemu kao piscu može se reći ono što je rečeno o Aleksandru Tišmi:

„Kao da ga je progonila kob Holokausta, strah od vraćanja – kao kob tuđih smrti i vlastitog preživljavanja. Njegova dela su nesumnjivo deo nove estetike i etike predstavljanja koja je nastala oko *Auschwitza* kao krajnje referencijalne tačke koja istovremeno uspostavlja granice ljudskog i preti njegovom uništenju. Tišma je na književni način shvatio nešto što je uočio Dori Laub baveći se preživelim svedocima Aušvica: da je iskustvo preživljavanja Holokausta kondenzovana verzija svega onoga što i inače prati naš život, da ono sadrži mnogobrojne životne situacije koje nekako uspevamo da izbegnemo, često baveći se trivijalnim stvarima.“ (Gvozden 2005: 174–175).

Zebald je u romanu *Austerlic* pronašao način da etički i poetički uverljivo govori o problemu zla, odnosno o Holokaustu. Danas je to veoma težak zadatak, pogotovo ako imamo na umu poznati odlomak iz Barnsovog provokativnog romana *Istorija sveta u 10 1/2 poglavlja*:

„Kako pretvoriti katastrofu u umetnost?

Danas je to automatski proces. Eksplodirala atomska centrala?

U roku od godinu dana, imaćemo predstavu na londonskim pozornicama. Ubili nekog predsednika? Možete dobiti knjigu ili film ili filmovanu knjigu ili knjigovan film. Rat? Pošaljite tamo romanopisce. Niz stravičnih ubistava? Oslušajte trupkanje pesnika.“ (Barns 1996: 127)

Za opis katastrofe potrebno je pronaći drugačiji jezik, drugačiji postupak. Elementi Zebaldovog postupka mogu se sažeti u nekoliko tačaka: Zebald svojim pisanje nastoji da razobliči stanje u kojem cela jedna zemlja (Nemačka, ali i „svet“ uopšte) funkcioniše prema nekom prećutnom i opšteprihvaćenom dogovoru, gde se istinsko stanje materijalnog i moralnog uništenja ne sme dubinski tematizovati; roman, odnosno pisanje je posledica postojanja ispitivačkog pogleda koji pokušava da prodre kroz neprozirnost sveta, kroz okean znakova koji iza svoje pojavnosti krije dubine istorijskog iskustva nedostupnog ljudima lišenim takvog pogleda, ali ipak ništa manje izloženim nasilju istorije; konačno, taj prozorljivi pogled ispituje prirodu pojavnosti, najčešće kroz posmatranje ljudskih zdanja i ustanova koje su deo najneposrednije svakodnevice.

Čini se da Zebald nastanjuje književnost unutar epohalnog paradoksa u ophođenju prema graničnom iskustvu zla. Kojim putem poći u mišljenju tog iskustva? Postavlja se mnoštvo pitanja: „šta bi bio sveobuhvatni, sistematični obuhvat celokupne stvarnosti ako ne bi obuhvatio ekstremno zlo Holokausta?“ (Pollock 2008: 50). Na primer, ako tvrdimo da Holokaust negira zapadni um, onda se postavlja pitanje koji argument se može iskoristiti kako bi se dokazala ova negacija (Shapiro 2008: 30). Ako se filozofija shvati kao kretanje od nihilističke ka afirmativnoj poziciji, gde ćemo, unutar tog kretanja, postaviti iskustvo Holokausta: na početak, u sredinu ili možda na kraj? Kako od radikalne negacije doći do afirmacije? Da li je primarna etika ili je to ontologija? Grubo rečeno, postoje dva osnovna gledišta o Holokaustu: jedno tvrdi da je u pitanju zlo koje označava rez, prekid u ljudskoj istoriji; drugo podvlači da je u pitanju radikalno

ispoljavanje zla koje je svojstveno čoveku. Teza o rezu i prekidu zvuči snažno, ali u stvari poništava mogućnost govora; skoro da sublimira ljudsko stradanje i prebacuje ga na metafizički plan. Ali dodatni problem je što je teško konzistentno zastupati bilo jednu bilo drugu poziciju, pa se često Holokaust, u cilju moralne argumentacije, posmatra istovremeno kao jedinstveno i neponovljivo zlo i kao samo još jedno od ispoljavanja radikalnog zla. Ovo ima naročite konsekvence za filozofiju, jer, ako se složimo da je u pitanju prekid, onda je obesmišljeno svako sistemsko mišljenje i mora se prihvatiti istoričnost filozofije; pa ipak je, kao prekid (i ako je prekid), upravo Holokaust korenito obesmislio istorističku hermeneutiku, jer je doveo u pitanje istorijski tok utemeljen na progresu i humanosti, na posredovanju prošlosti i budućnosti (Shapiro 2008: 33), što bi opet tražilo da se istoričnost poima bez uobičajenih mitova o prevladanju određenih stanja. Prema Levinasu, oblici zla koji su se javili u 20. veku ispostavili su zahteve koje moderna svest ne može da usliši (Neiman 2015: 239) – stoga valja pokušati ustoličiti etiku pre ontologije. Izloženi učincima Holokausta, lelujamo između ontičkog i preontološkog utemeljenja ljudske egzistencije, između istoričnosti i temporalnosti, između egzistencijalnog i etičkog, lutamo u noćnoj mori kontingencije koja je zamračila pretpostavku da instrumentalna racionalnost omogućuje opstanak.

Povrh svega, izloženi smo pritisku onog *danas*. Uprkos njihovom nazivu, spomenike ne podižemo zbog prošlosti, već zbog vlastite sadašnjosti i perspektive budućnosti; zbog očuvanja ideje da kraj ima smisao. Naime, u našim društvima prisutna je ideja o dužnosti da se zločin pamti i prikaže; komemoracija (priznatih? prepoznatih?) žrtava je moralna obaveza. Ali, kako je onda moguće da mnogi spomenici više doprinose zaboravu ili potiskivanju realnosti nego njenom pamćenju? Odgovor na to pitanje možda daje ideja *protivspomenika*. Konceptualni umetnici Johnen (Jochen) i Ester Gerc (Esther Gerz) postavili su 1986. u Harburgu, delu Hamburga,

„Spomenik protiv fašizma“, odnosno nešto što bi se moglo opravdano nazvati *protivspomenik* – *Gegen-Denkmal*. To beše dvanaest metara visok pravougaoni stub optočen olovom, koji se uzdizao u jednom sasvim običnom, nereprezentativnom delu grada. Umetnici i opštinari su pozvali građane da se potpišu na spomenik (drevni gest ostavljanja ličnog, individualnog traga u tkivu sveta). Kako su dostupni delovi bili popunjavani potpisima, ljubavnim porukama, pretnjama („Stranci, napolje“), svastikama..., stub je spuštán pod zemlju. Između otvaranja, 10. oktobra 1986, i njegovog nestanka, 1993. godine, *Spomenik protiv fašizma* spuštán je osam puta i danas se nalazi pod zemljom. Na njegovom mestu može se još uvek pročitati tekst koji priča priču o nastajanju 70000 potpisa i njihovom konačnom nestanku: „Pozivamo građane i posetioce Harburga da dodaju svoja imena pored naših. Čineći to, opredeljujemo se da ostanemo budni. Kako sve više potpisa bude pokrivalo ovaj dvanaest metara visoki stub, on će postepeno biti spuštán u zemlju. Jednog dana, on će sasvim nestati, i mesto harburškog spomenika protiv fašizma ostaće prazno. Na kraju, samo smo mi oni koji mogu ustati protiv nepravde“. Zebaldovo pisanje se približava pisanju kao ćutanju, ali i kao otporu. Time on, još jednom valja podvući, potvrđuje onaj Fakenhajmov stav: „osnova za ljudsku egzistenciju posle Holokausta – za filozofiju i jevrejski život – nije činjenica samog Aušvica, već imperativ ili norma koja se javlja od samoizlaganja Aušvicu“ (Morgan 2008: 66). Tišina je možda poraz, ali je istovremeno i uteha, tajno svetište, dobrovoljno ili prisilno izgnanstvo, dom i odredište, lični *protivspomenik*. Sa piscima poput Zebalda čini se da jezik književnosti čuva nadu filozofije da još uvek mogu postojati modaliteti artikulacije problema odgovornosti, pomirenja i kontingencije.

Literatura

- Andrić, Ivo (1977), *Znakovi pored puta*, Sarajevo/Zagreb: Svjetlost/Mladost.
- Barns, Džulijan (1996), *Istorija sveta u 10½ poglavlja*, Beograd: Centar za geopoetiku.
- Benjamin, Walter (1986), *Estetički ogledi*, Zagreb: Školska knjiga.
- Bonfacio, Masimo (2011), „Moć nemilosrdnog pamćenja: melanholične figure egzila u delu V. G. Zebalda“, *Polja* 469: 176–184.
- Culler, Jonathan (1981), „The Turns of Metaphore“, u Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, str. 209–233.
- Filipović, Frida (2000), *Gorke trave*, Beograd: Prosveta.
- Gvozden, Vladimir (2005), *Činovi prisvajanja: od teorije ka pragmatici teksta*, Novi Sad: Svetovi.
- Hačinson, Ben (2011), „Moreplovac' ili 'zemljoradnik'? Nekoliko razmišljanja o Zebaldovom čitanju eseja 'Pripovedač' Valtera Benjamina“, *Polja* 469: 265–279.
- Kafatu, Sara (2011), „Razgovor sa V. G. Zebaldom“, *Polja* 469: 58–61.
- Kiš, Danilo (1990), *Gorki talog iskustva*, Beograd: BIGZ, SKZ, Narodna knjiga.
- Knige, Folkhard, Norbert Fraj (2011), „Predgovor“, u Folkhard Knige, Norbert Fraj (prir.), *Podsećanje na zločine: rasprava o genocidu i ubistvu naroda*, Novi Sad/Beograd: Platoneum/Savez jevrejskih opština Srbije, str. VIII–XIII.
- Koselek, Rajnhard (2011), „Oblici i tradicija negativnog pamćenja“, u Folkhard Knige, Norbert Fraj (prir.), *Podsećanje na zločine: rasprava o genocidu i ubistvu naroda*, Novi Sad/Beograd: Platoneum/Savez jevrejskih opština Srbije, str. 32–42.
- Kuvaros, Džorž (2011), „Slike koje se sećaju nas: fotografija i sećanje u romanu Austerlic“, *Polja* 469: 244–264.
- Lebović, Đorđe (2005), *Semper idem: nedovršene hronike jednog detinjstva*, Beograd: Narodna knjiga.
- Levi, Primo (2005), *Zar je to čovek*, Beograd: Paidea.
- Morgan, Michael L. (2008), „Fackenheim and Levinas: living and thinking after Auschwitz“, u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock

- (prir.), *The Philosopher as Witness Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York, str. 61–74.
- Neiman, Susan (2015), *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Pollock, Benjamin (2008), „Of systems and the systematic labor of thought: Fackenheim as philosopher of his time“, u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York, str. 49–60.
- Semprun, Horhe (1996), *Pisanje ili život*, Beograd: Paideia.
- Shapiro, Susan E. (2008), „Hegel’s Ghost: ‘Witness’ and ‘Testimony’ in the Post-Holocaust Philosophy of Emil Fackenheim“, u Michael L. Morgan, Benjamin Pollock (prir.), *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, Albany: State University of New York, str. 29–38.
- Suleiman, Susan Rubin (2002), „The 1.5 Generation: Thinking about Child Survivors and the Holocaust“, *American Imago* 59 (3): 277–295.
- Šefer, Žan-Mari (2001), *Zašto fikcija*, Novi Sad: Svetovi.
- van Van Alphen, Ernst (1997), *Caught by History: Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory*, Stanford: Stanford University Press.
- Vizel, Eli (1988), *Noć*, Beograd: Rad.
- Vulfrum, Edgar (2011), „Dve Nemačke“, u Folkhard Knige, Norbert Fraj (prir.), *Podsećanje na zločine: rasprava o genocidu i ubistvu naroda*, Novi Sad/Beograd: Platoneum/Savez jevrejskih opština Srbije, str. 150–168.
- Wiesel, Elie (1977), „The Holocaust as Literary Inspiration“, u *Dimensions of the Holocaust*, Evanston, IL: Northwestern University Press, str. 5–19.
- Zebald, V. G. (2006), *Saturnovi prstenovi*, Beograd: Plato.
- Zebald, V. G. (2009), *Austerlic*. Beograd: Paideia.
- Zebald, V. G. (2011), „Zračni rat i književnost“, *Polja* 469: 5–47.

Sećanje na Holokaust u jugoslovenskoj i postjugoslovenskoj književnosti: transnacionalne dimenzije traumatskih sećanja na Balkanu

Uvod

Traumatska sećanja na kolektivno pretrpljeno zlo često se doživljavaju kao proces koji počiva na kompetitivnoj logici, tj. na ideji da se komemoracijom stradanja određene etničke, religiozne ili nacionalne grupe u javnom prostoru automatski uskraćuje isto to pravo drugim grupama ili se čak negira postojanje traumatske prošlosti drugih zajednica.¹ Međutim, poslednjih godina su teoretičari kulturnog pamćenja, uglavnom na primeru povezanosti sećanja na Holokaust i sećanja na kolonijalizam (Rothberg 2009, Craps 2013, Silverman 2013), počeli da dovode u pitanje ovakvo kompetitivno razumevanje pamćenja, koje u suštini polazi od ideje da je javni (i diskurzivni) prostor nedeljiv i da pripada većinskoj etničkoj grupi koja ga nastanjuje. Ukazali su na to da traumatska sećanja danas ne samo što cirkulišu globalno i mogu se preneti na indi-

¹ Ovaj rad se zasniva na mojoj knjizi *Holokaust, rat i transnacionalno pamćenje: svedočenje u jugoslovenskoj i postjugoslovenskoj književnosti* (Vervat 2018).

vidue ili grupe koje nemaju nužno etničku, religioznu ili rodnu vezu sa grupom čije se traume pamte (up. koncept „prostetičkog pamćenja“, Landsberg 2004), već mogu funkcionisati i kao katalizator koji će omogućiti ili pomoći drugim zajednicama da pronađu kulturne modele za (javno) artikulisanje svojih istorijskih trauma.

Najzanimljiviji pristup u tom pogledu je model *multidirekcionalnog pamćenja* Majkla Rotberga (Michael Rothberg 2009). Prema Rotbergu, *multidirekcionalno pamćenje* podrazumeva da je pamćenje zapravo proces koji se odvija i nastaje u interakciji (traumatskih) priča i sećanja različitih (nacionalnih, etničkih itd.) grupa, te da zapravo svaki oblik pamćenja po svojoj prirodi prevazilazi granice nacionalnih zajednica. Ispitujući šta se dešava kada se u javnom prostoru susreću različite istorije ekstremnog nasilja, Rotberg je ukazao na to da laičko uverenje drži da se pamćenje traume svodi na nekakvo sučeljavanje suparnika po principu „nultog zbira“ (ili-ili). Prema tom uverenju, artikulisanje jedne kolektivne traume automatski potiskuje traumatske priče drugih zajednica. Tako se, na primer, u Srbiji često čuje da javno sećanje na žrtve Srebrenice automatski obezvređuje ili čak negira srpske žrtve.

Laičko shvatanje pamćenja, takođe, drži da postoji čvrsta veza između traumatskih sećanja i nacionalnog identiteta određene grupe. Po toj logici bi Bošnjaci trebalo da se sećaju isključivo svojih, bošnjačkih žrtava, a Srbi isključivo svojih, srpskih. Međutim, Rotberg tvrdi da ne treba nužno da bude tako. Na impresivnom nizu primera iz istorije posle Drugog svetskog rata, on pokazuje kako se zapravo sećanja na kolonijalizam i sećanja na Holokaust često ukrštaju. On, isto tako, tvrdi da cirkulisanje i artikulisanje različitih traumatskih sećanja u javnom prostoru ne dovodi nužno do kompetitivnog sećanja. Prema Rotbergu, kulturno pamćenje ne samo da je uvek rezultat nekog „pregovaranja“ i dijaloga, već često spaja najrazličitije vremenske i prostorne tačke – od Alžira do Aušvica, od afroameričkog ropstva do ustanka u Varšavskom getu. U tim procesima, Holokaust često

služi kao katalizator ili model za artikulisanje drugih (manjinskih) traumatskih sećanja. U konačnici, ovakvo međusobno prožimanje i osvetljavanje različitih istorija ekstremnog nasilja može biti produktivno i otvoriti nove mogućnosti transnacionalne solidarnosti. Međutim, da bi se ta dinamika uočila, potrebno je konstruisati novi arhiv, koji će otvoriti pogled na takve alternativne *konstelacije* pamćenja, tvrdi Rotberg, pozajmljujući termin „konstelacija“ od Valtera Benjamina (Walter Benjamin).

Iako su pomenuti teoretičari otvorili i značajno proširili tradicionalni „arhiv“ Holokausta, povezujući ga sa sećanjima na kolonijalizam, korpus tekstova koji se analiziraju u konačnici se svodi na tekstove napisane na zapadnoevropskim jezicima. Do sada je bilo relativno malo naučnog interesovanja za način na koji književnost iz (jugo)istočne Evrope može da doprinese trenutnim debatama o transnacionalnom pamćenju.² Ovo je tim čudnije (i problematičnije) što, kao što je to Timoti Snajder (Timothy Snyder 2009: 9) istakao, ogromna većina žrtava Holokausta upravo dolazi iz istočne Evrope. Jedan od razloga za zakasneli interes za Holokaust ili čak potiskivanje sećanja na njega u zemljama poput Sovjetskog Saveza, Poljske, Rumunije ili Mađarske, uz lokalno uvrežene tradicionalne oblike antisemitizma, svakako je nevoljnost većine komunističkih država da pamte Holokaust kao genocid koji je bio specifično usmeren ka jevrejskoj populaciji (Snyder 2010: 338–377). To, naravno, ne znači da nije bilo sećanja na Holokaust, već se ono kretalo izvan zvaničnih komemoracijskih okvira i praksi. Studija Maksima Šrajera (Максим Давидович Шраер) o delu sovjetskog pesnika Plje Seljvinskog (Илья Львович Сельвинский) otkriva jedan zanimljiv slučaj vrlo ranog sećanja na Holokaust u sovjetskoj književnosti (Shrayer 2013). Olga Geršenzon

2 U Blacker, Etkind, Fedor 2013 već je ukazano na značaj transnacionalnih dinamika pamćenja u Istočnoj Evropi. Međutim, većina tekstova u tom zborniku bavi se takozvanim „ratovima pamćenja“ u Istočnoj Evropi, to jest, fokusira se na *kompetitivna* nacionalna sećanja.

(Ольга Гершензон) je, s druge strane, pokazala da se u Sovjetskom Savezu, uprkos suzbijanju i nedostatku komemoracija koje podržava država, sećanje na Holokaust čuvalo i predavalo u književnosti i umetnosti (Gershenson 2013: 5).

Socijalistička Jugoslavija je u ovom pogledu naročito zanimljiv slučaj. Zahvaljujući Titovoj liberalnoj kulturnoj politici, Jugoslavija nije imala značajnu tradiciju socijalističkog realizma (odličan pregled u Milutinović 2014). Osim nacionalističkih tema i otvorene kritike partijske linije, pisci nisu bili ograničeni niti temom niti stilom. Iako je socijalistička Jugoslavija svakako sledila komemorativnu politiku koja je tretirala sve žrtve Drugog svetskog rata kao „žrtve fašizma“ – u pokušaju da nametne međuetnički mir tako što će ćutke preći preko istorije međuetničkog nasilja – bilo bi preterano reći da je Holokaust bio tabu tema ili da je sećanje na njega bilo potisnuto. Naprotiv, bilo je javnih komemoracija Holokausta već od ranih 1950-ih (videti Kerenji 2008). Štaviše, u mnogim slučajevima se sećanje na Holokaust prepliće sa drugim pričama ekstremnog nasilja: sa stradanjem nejevrejske južnoslovenske populacije tokom Drugog svetskog rata, ili sa sudbinom žrtava staljinističkog terora, ili pak sa žrtvama etničkog čišćenja tokom jugoslovenskih ratova 1990-ih. Iz ovih razloga, jugoslovenska i postjugoslovenska književnost može poslužiti kao naročito prikladan teren za isprobavanje teorijskih koncepata koji koncipiraju traumatsko pamćenje kao nekompetitivno i naglašavaju potencijal pamćenja da prevaziđe okvire koje nameće (nacionalna) država.

U ovom radu ću na primeru jugoslovenske i postjugoslovenske književnosti o Holokaustu pokazati kako traumatska sećanja na Balkanu mogu prevazići nacionalne granice. Nastojaću dokazati da postoji nedovoljno istražen korpus tekstova (post)jugoslovenskih autora koji pokazuje kako se može razmišljati i pisati o traumatskoj prošlosti van nacionalnih okvira institucionalizovane historiografije i nacionalističke politike identiteta, koji se često doživljavaju kao glav-

na karakteristika balkanskih društava. Na primeru izabranih književnih dela jevrejskih i nejevrejskih pisaca triju različitih generacija, pokazaću kako pisci u tri perioda – u posleratnom periodu 1950-ih, periodu zrelog socijalizma kasnih 1960-ih i 1970-ih i periodu posle ratova 1990-ih – s jedne strane koncipiraju i predstavljaju Holokaust kao događaj koji je suštinski povezan sa drugim slučajevima ekstremnog nasilja ili pak, s druge strane, uzimaju Holokaust kao paradigmatički model sećanja kako bi učinili vidljivim geografski i temporalno različite priče o stradanju, podstičući na taj način promišljanje novih oblika transnacionalne solidarnosti. Podela na generacije i fokus na transgeneracijsku predaju pamćenja Holokausta omogućuju da se suoče kontinuitet i razlike u tom procesu pregovaranja i ukrštanja. Naravno, još je Karl Mannheim (Karl Mannheim) uveo kategoriju generacije kao analitički koncept. Ipak, poslednjih dvadesetak godina se u studijama o Holokaustu pojavilo dosta novih uvida o generacijskom pamćenju i međugeneracijskom prenosu traumatskih sećanja (za pregled različitih shvatanja generacije u studijama pamćenja, videti Erll 2014). U svojoj raspravi ću se osloniti na teoretičarke poput Suzan Sulejman (Susan Suleiman) i Merijen Herš (Marianne Hirsch).

S obzirom na prostorna ograničenja i na prirodu ovog teksta, koji je pre svega preglednog karaktera, ne mogu se upustiti u detaljno čitanje, u meri u kojoj ga zaslužuju pojedinačna književna dela (niti uključiti sve relevantne pisce), tako da prikazani autori i dela ovde pre svega služe kao ilustracija teze.

1. Generacija preživelih – *Hladni krematorijum* Jožefa Debrecenija

Jedno od prvih svedočenja o Holokaustu s književnim pretenzijama, objavljeno u Jugoslaviji je *Hladni krematorijum: Roman o Aušvicu* Jožefa Debrecenija (József Debreczeni), koji je 1950.

izašao na mađarskom jeziku (*Hideg krematórium: Auschwitz regénye*), u izdanju izdavačke kuće Bratstvo-jedinstvo (Testvériség-Egység). Jožef Debreceni bio je pseudonim Jožefa Brunera (József Brunner), jevrejskog pisca koji je u međuratnom periodu bio aktivan u književnom životu u Subotici i koji je preživeo nacističke radne logore u Sileziji.³ Prema mišljenju književnog historičara Imrea Boriya (Imre Bori), *Hladni krematorijum* je „jedini autentični logorski roman u mađarskoj literaturi“ (Bori 1979: 197). Međutim, zbog napetih odnosa između Jugoslavije i Mađarske, koja je pod Rakošijem (Rákosi) bila verna članica Kominterne, knjiga se „nije probila do Mađarske“ i, štaviše, „nikada nije bila u potpunosti integrisana u mađarski književni kanon“, da bi kasnije ostala u senci dela Imrea Kertesa (Imre Kertész) (Utasi 2002: 8). U Jugoslaviji, međutim, Debrecenijev roman je, osim u mađarskom originalu, bio dostupan i na srpskohrvatskom,

3 Rođen 1905. godine u Budimpešti, Debreceni je odustao od započetih univerzitetskih studija i počeo da radi kao novinar. Bio je urednik subotičkih novina *Napló* (1925–1933) i budimpeštanskog nedeljnika *Ünnep* (1933–1938). Tokom 1920-ih uključio se u književni život u Vojvodini kao pesnik impresionističke senzibilnosti i prevodilac poezije sa srpskohrvatskog na mađarski (Jovana Dučića i Tina Ujevića, između ostalih). Zajedno s Kornelom Sentelekijem (Kornél Szentleky), priredio je 1928. *Bosiljak: Antologiju modernog srpskog pesništva*, na mađarskom jeziku (*Bazsalikom. Modern szerb költök antológiája*). Godine 1944. deportovan je u Aušvic, a odatle u Sileziju, u spoljne logore (*Aussenlager*) Gros-Rozena: Firstenštajn (Fürstenstein), Ojle (Eule), Vistegirsdorf (Wüstegiersdorf) i Dernhau (Dörnhau). Preživeo je prisilni rad na tzv. *Projektu Džin* (*Projekt Riese*), megalomanskom poduhvatu nacističke Nemačke iz 1943–1945. koji se sastojao od sedam podzemnih struktura u Sovinim planinama (*Eulengebirge*) i ispod zamka Ksonž (Książ), da bi se 1945. vratio u Jugoslaviju. Do svoje smrti 1978. godine živeo je u Beogradu. Radio je za vojvođanski list *Magyar Szó* i za Radio Novi Sad, na kojem je imao svoju kolumnu *Feltételes Megálló* (*Uslovna stanica*). Pisao je romane, pripovetke, radio drame, a do početka 1960-ih i pesme (Boškov 1972: 585–586; Gerold 2001: 54).

albanskom i rumunskom jeziku.⁴ Povodom autorovog 70. rođendana, izdavačka kuća Forum je 1975. objavila drugo, mađarsko izdanje, a 2015, povodom 110. godišnjice autorovog rođenja, treće izdanje, na mađarskom i srpskom. Zbog prevoda i recepcije izvan granica mađarske zajednice u Vojvodini, knjiga bi na neki način mogla da se posmatra kao tekst koji je podstakao transnacionalno pamćenje (jevrejsko-mađarsko-srpsko) u Jugoslaviji. Moja teza je da, iako je knjiga objavljena, prevedena i distribuirana pod pokroviteljstvom države i na taj način donekle i pisana, čitana i recipirana unutar granica socijalističke kulture pamćenja, ona se, kao tekst svedočenja, u isto vreme opirala toj državnoj kulturi pamćenja i činila upitnim neke od njenih ključnih premisa.

Jugoslovenska socijalistička kultura pamćenja može se sažeti u dve ključne karakteristike: razumevanje svedočenja preživelih isključivo u pravnom smislu i naglasak na činovima herojskog otpora i kolektivnog stradanja koji su se saželi u parole „bratstvo i jedinstvo“ i „žrtve fašizma“. Jugoslovenski partizani su još tokom rata, na Drugom zasedanju AVNOJ-a u Jajcu 30. novembra 1943. godine osnovali *Državnu komisiju za utvrđivanje zločina okupatora i njegovih pomagača*, po uzoru na (skoro) istoimenu sovjetsku komisiju (Vajs 1952: xiv). Glavna funkcija komisije bila je da dokumentuje zločine koje su počinili nacisti i lokalni kolaboracionisti i skuplja dokaze protiv njih, a taj rad je završen 1948, kada je komisija predala sav materijal redovnim istražnim i sudskim vlastima. Skupljeni materijali, uključujući izjave preživelih i očevidaca, uglavnom su korišćeni u jurističke svrhe: kao dokazni materijal u sudskom postupku protiv ratnih zločinaca i za traženje reparacija od Nemačke i njenih saveznika (Vajs 1952: xv; za detaljniji pregled rada komisije videti Vajs 1961). Kao što je to

4 Godine 1951. Prosveta je objavila izdanje na srpskom, u tiražu od 7000 primeraka, na ćirilici. Albanski prevod je objavljen 1956. u Prištini, a odlomci knjige su 1953. godine publikovani na rumunskom u Vršcu (Bošković 1972: 586).

Jovan Bajford (Byford) pokazao, način na koji je komisija postupala sa svedočanstvima preživelih i očevidaca nije ostavio mesta za ličnu traumu preživelih: njihovi iskazi su tretirani kao „istorijska građa“ pre nego kao izjave o individualnim slučajevima ljudske patnje (Byford 2010: 27). Štaviše, od svedoka se očekivalo da doprinesu „revolucionarnoj istoriji“ Jugoslavije, tako da su izjave preživelih, na primer u kasnije objavljenim publikacijama poput *Otpora u žicama* (Panić 1969) predstavljene i redigovane na način koji je „spojio dominantne ideološke motive [kolektivnog] stradanja i otpora“ (Byford 2010: 27). Ovakav pristup je i u kasnijim istraživanjima, na primer u radu Jaše Almulija, koji je intervjuisao žitelje Jugoslavije koji su preživeli Holokaust, rezultirao očekivanjem da „[se] svedočanstva fokusiraju na činjenice – na mesta, imena i datume vezane ili za specifične zločine ili za herojsko ponašanje vredno pažnje“ (Byford 2014: 67). Naglašavanje herojskog otpora i masovnog stradanja nije bilo isključivo jugoslovenska karakteristika, već svojstvo tipično za kulturu pamćenja koja se razvijala u Evropi, Izraelu i Americi u poratno vreme (videti Wiewiorka 2006: 47–48).

Ali, jugoslovenska paradigma je imala svoje specifične karakteristike. Nakon prekida sa Staljinom i zemljama Kominforma 1948, Jugoslavija je počela da oblikuje sopstvenu socijalističku politiku. Jugoslovenski „zasebni put u komunizam“ ne samo da je doveo do tešnje ekonomske saradnje sa SAD i Zapadnom Evropom i do liberalnije kulturne politike, već i do posebnog teleološkog istorijskog narativa o Drugom svetskom ratu koji se razlikovao od sovjetskog: u prvi plan je stavljao Titov partizanski pokret otpora i njegovu ulogu u borbi protiv nacističkog okupatora i oslobađanju zemlje. U isto vreme, zvanični narativ je pokušao ublažiti sećanje na međuetničke tenzije koje su tako snažno razdirale zemlju tokom rata. Konstrukcija kolektivnog pamćenja u socijalističkoj Jugoslaviji pratila je parolu „bratstvo i jedinstvo“. Ovo geslo, skovano tokom rata da bi se naglasilo da je partizanski pokret otpora otvoren za sve etničke i religijske

grupe, dodatno je pomoglo komunističkoj partiji da se distancira od politike identiteta Kraljevine koja je nastojala da stvori integralni jugoslovenski identitet. Nakon rata, slogan se koristio da bi se osnažio argument da Jugosloveni mogu biti jaka nacija samo pod uslovom da su ujedinjeni, te se referisalo na iskustvo Drugog svetskog rata kada su se uspešno protivili *zajedničkom* neprijatelju (videti Jović 2009: 56 i sl.). U suštini, ovaj zvanični diskurs je odbijao da svrsta žrtve Drugog svetskog rata u etničke kategorije. Sve žrtve rata su bile podvedene pod širu kategoriju „žrtve fašizma“, bez obzira na to da li su poginuli u borbi protiv nacista ili ubijeni *zbog* njihovog etničkog identiteta – tj. kao žrtve planova nacista i njihovih lokalnih saveznika da unište Jevreje i Rome, kao žrtve ustaških masovnih ubijanja Srba na teritoriji NDH ili kao žrtve četničkog ubijanja muslimana u istočnoj Bosni (Byford 2010: 24; Kerenji 2008: 113 i sl., 179–185; Kolljanin 1992: 267). Jedna od posledica takvog „nivelisanog“ ophođenja prema žrtvama bila je „nesklonost da se Holokaust percipira kao jedinstven istorijski događaj i kao zaseban topos pamćenja“ (Byford 2013: 516); drugim rečima, jevrejska specifičnost Holokausta se nije priznavala.

Pažljivije čitanje pokazuje da je Debrecenijev *Hladni krematorijum* u izvesnoj tenziji s dominantnim modelom pamćenja: kao tekst svedočenja, on izmiče kontroli socijalističke kulture pamćenja i komplikuje njene kategorije na više načina. Prema Robertu Iglstonu (Robert Eaglestone), tekstovi o Holokaustu se ne mogu čitati kao „obični“ književni tekstovi, već kao tekstovi svedočanstva koji, s jedne strane, opisuju užas logora na realističan način ali, istovremeno, koriste specifične narativne strategije koje otežavaju ili onemogućuju identifikaciju čitalaca sa tekstem, te na taj način sprečavaju odveć lako konzumiranje teksta ili asimilaciju autorovog iskustva (Eaglestone 2004). *Hladni krematorijum* se opire herojskim aspektima jugoslovenske politike pamćenja i potkopava prisvajanje i lako uklapanje jevrejskog stradanja u jugoslovenski dominantni narativ.

Hladni krematorijum je pre svega lično svedočenje o dehumanizaciji čoveka u okolnostima koje je kreirao nacionalsocijalizam. Već na samom početku memoara, narator se priseća scene u kojoj je zapečaćeni voz kojim su Jevreji deportovani iz Sombora za Aušvic stao i kada su žandarmi otvorili vrata da bi ljudi mogli da vrše nuždu na polju pored pruge. On zaključuje: „Mislim da se negde u Istočnoj Evropi, na ivici jedne cvetne šume, duž železničkog nasipa, izvršila čudna metamorfoza. To su postali životinje ljudi iz plombiranog paklenog voza. Isto tako kao i svi ostali koje je ludilo sasulo u fabrike smrti i u gasne komore. U tome trenutku prvi put postavili su nas na četiri noge“ (Debreceni 1951: 8). Naratorov/autorov zaključak „postavili su nas na četiri noge“ postaje lajtmotiv koji će se vraćati kroz ceo tekst.

U svom čitanju teksta Šarlot Delbo (Charlotte Delbo) *Aušvic i posle*, Patriša Jeger (Patricia Yaeger) je pokazala da Delbo često „radi na ivici između distance i intimnosti, odbijajući u isto vreme i svetost i prisnost“ (Yaeger 2006: 399–400). U kreiranju distance između čitaoca i naratora/autora, metafore i poređenja igraju ključnu ulogu, jer „konstituišu zone iskustva [...] koje remete čin sažaljevanja“ (Yaeger 2006: 402). Prema Jegeru, „određene formalne i strukturalne dimenzije svedočenja o Holokaustu imaju apotropični efekat tako što nas odvrćaju od empatije koju, kao čitaoci i slušaoci upleteni u priče preživelih, želimo da nastanimo“ (Yaeger 2006: 402). Apotropični kvalitet Debrecenijevog teksta najbolje se da uočiti u njegovim opisima logora, koji „sprečavaju kreiranje zajednice utehe“ (Yaeger 2006: 420–21) naratora i čitalaca, preživelog i drugostepenog svedoka. Zato i ne čudi što u Debrecenijevom tekstu ima mnogo momenata u kojima on potkopava socijalistički narativ o herojskom otporu u logorima. U Dernhau, kaže, „telo može da zna samo za jednu želju: jesti“ (Debreceni 1951: 168), a taj poriv je tako jak, da prekida i porodične veze: „otac i sin se bore oko zalogaja hleba“ (Debreceni 1951: 158). Štaviše, on otvoreno negira mogućnost bilo kakve zajednice u logoru (Debreceni 1951: 171). Na kraju knjige, autor naglašava nepremostiv

jaz između iskustva onih koji su bili u logoru i onih van logora: „U neverici posmatramo one koji dolaze iz spoljnog sveta, ove prave sinove sreće, srećnike koji nikad nisu oblačili prugaste krpe. Imaju ime i prezime, na prstu im blista burma, nisu vašljivi. To su pravi marsovci sveta preko bodljikavih žica“ (Debreceni 1951: 202).

Pogled na recepciju knjige pokazuje da se ona, uopšte uzev, kreće u rasponu od dokumentarističkog čitanja (1950–1954) do čitanja koja univerzalizuju jevrejsko stradanje (1975). Tokom 1950-ih godina su je kritičari uglavnom čitali kao jasnu optužbu protiv nacizma (up. V. P. 1951. u *Politici*; Đonović 1954. u *Književnim novinama*). Ipak, većina srpskih prikazivača prepoznala je specifičnost jevrejskog stradanja (up. Tartalja 1951; Đonović 1954) – koje autor i ne krije, ističući da „na najnižoj prečki đavolskih lestvica, naravno, stoje Jevreji sa žutim trouglom“ (Debreceni 1951: 43). Tokom 1970-ih, knjiga je doživela drugo izdanje na mađarskom i predstavljena je kao remek-delo književnosti vojvođanskih Mađara (up. Bori 1975/1979; Szeli 1975). Međutim, tada je većina (mađarskih) kritičara čitala Debrecenijevu memoarsku prozu kao izraz univerzalne ljudske patnje, a takvo čitanje je ostavilo još manje prostora za prepoznavanje jevrejske specifičnosti Holokausta. Debreceni nije jedini preživeli čije književno svedočenje dominantna kritika tog vremena nije shvatala: pozorišni komad *Nebeski odred* Đorđa Lebovića i Aleksandra Obrenovića, koji prikazuje sudbinu jednog *Sonderkommando*-a u Aušvicu, doživeo je sličnu sudbinu (videti Vervaet 2014). Ovo je donekle i slučaj s tekstovima sledeće generacije pisaca, koji su stvarali 1960-ih i 1970-ih.

2. Generacija 1.5 – Radomir Konstantinović i Danilo Kiš

Prema definiciji Suzan Sulejman, koja je uvela koncept „generacija jedan i po“ (*the 1.5 generation*) u studije Holokausta, u

ovu generacijsku grupu spadaju pisci koji su bili „premladi da bi imali odraslo poimanje onoga što se događalo sa njima ali dovoljno stari da bi bili tu za vreme nacističkog progona Jevreja“ (Suleiman 2002: 277). Uopšte uzev, ima nekoliko (koliko-toliko jasnih) razlika između pisaca generacije 1,5 i pisaca koji su preživeli Holokaust. Preživeli su često, naročito neposredno nakon rata, morali da se izbore ne samo sa predrasudama nejevrejskog stanovništva i njihovim odbijanjem da slušaju o tome šta se desilo tim „povratnicima iz logora“, već i da im objasne najosnovnije stvari o Holokaustu: da logori generalno nisu bili mesto herojskog otpora, šta su logori smrti, šta znači *Sonderkommando*, šta se uopšte desilo Jevrejima tokom rata, itd. Pisci generacije 1.5 su stvarali u donekle izmenjenom kontekstu: u toku i neposredno nakon procesa protiv Adolfa Ajhmana (Adolf Eichmann) u Jerusalimu 1961–1962. godine, i u Jugoslaviji se saznalo i u medijima glavnog toka pisalo o jevrejskoj specifičnosti Holokausta, a (od) tada se i sam termin prima sa značenjem koje ima i danas (videti Kerenji 2008: 187–200). Pisci generacije 1,5 ne samo da će tražiti drugačiji način prikazivanja Holokausta (drugačiji u odnosu na dela generacije preživelih), tako što će ispitati mogućnosti i granice književnosti kao diskursa svedočenja, već i povezati Holokaust sa drugim pričama stradanja koje nisu neposredno vezane za jugoslovenski kontekst. Na taj način, njihova dela će kreirati drugi oblik multidirekcionalnosti: dok se dela preživelih mogu čitati kao primeri interne multidirekcionalnosti, kao pregovaranje sa dominantnim diskursom (Debreceni, Lebović) i povezivanje jevrejskog stradanja sa stradanjem drugih jugoslovenskih naroda (na primer u memoarima i pesmama Ilije Jakovljevića), pisci generacije 1.5 će povući paralele sa povestima stradanja izvan jugoslovenskog konteksta. Možda i upravo zato što nisu bili (sasvim) neposredni svedoci Holokausta, jedno od glavnih pitanja koja će ih okupirati jeste šta znači svedočiti i koja je uloga književnosti u tim procesima – u Jugoslaviji i šire.

Klasičan, a zasigurno i najpoznatiji primer generacije 1.5 u jugoslovenskom kontekstu bio bi Danilo Kiš, koji je kao dete izgu-

bio oca u Holokaustu i koji je tematizovao Holokaust u svojim delima polazeći upravo od tog gubitka. Međutim, Kiš nije jedini. Drugi pisac koji je bio dete za vreme Holokausta i nije imao odraslo poimanje onoga što se desilo oko njega, ali će ga zato tema Holokausta opsedati celog života, bio je Radomir Konstantinović. U svom poslednjem obraćanju javnosti, u dijalogu s Borom Ćosićem 1997. u kulturnom centru Rex, Konstantinović je svoje generacijsko pripadanje i način na koji ga je obeležio Holokaust formulisao na sledeći način:

„Ovde je moja zemlja koju da napustim nikad neću, moja zemlja, Papo Haim, Darvaš Šandor, Kapelan Jakov, sedeo je sa mnom u klupi u trećem razredu gimnazije, Koen Hajm, nosio naočare sa zlatnim okvirom, Holender Josif, Rubenović Jakov, Džeki, debeli Džeki, dozvoljavao je da ga tapšemo po trbuhu i smejaio se u to vreme i sav se tresao, i to je bio veličanstven prizor. I Baruh Isak, Imeju Hashajin, Pinto Isak, Sabo Josif, Tuvi Solomon, Hiršl Martin i najzad Albahari Avram. Njih trinaestorica pobijenih trinaestogodišnjaka, a bilo nas je u razredu ako se ne varam trideset dvoje. Nisu ova deca bila, ona *jesu* između ostalog i zato što ja jesam, ja sam sad sva ta deca.“ (Konstantinović 1997, naglasak u originalu)

Konstantinović je verovatno jedan od prvih nejevrejskih pisaca koji je pisao o Holokaustu: tom temom se bavi njegov *Ahasver, ili traktat o pivskoj flaši*, a (delimično) i zbirka eseja *Pentagram*.⁵ Konstantinovićev *Ahasver, ili traktat o pivskoj flaši* (1964) je filozofski intoniran modernistički spis koji polazi od legende o lutajućem Jevrejину, ali liku Ahasvera i njegovom večnom lutanju daje sasvim novo značenje.⁶ Konstantinović predstavlja i zamišlja Ahasvera na

5 Zahvaljujem se Vladimiru Bitiju, koji mi je skrenuo pažnju na mogućnost da se *Ahasver* čita kao tekst o Holokaustu.

6 Prema hrišćanskoj legendi, Ahasver je obućar iz Jerusalima, Isusov savremenik. Dok je nosio svoj krst na putu ka Golgoti, Isus se zaustavio na

način koji savršeno ilustruje Agambenov koncept *homo sacer*, nekoga ko prema rimskom pravu može biti ubijen ali ne i žrtvovan (videti Agamben 1998; srpski prevod Agamben 2013).⁷ Koncipirajući Ahasvera kao figuru progonjenog, Konstantinović je – trideset godina pre Agambena – mislio krajnje dimenzije Holokausta kao vanrednog stanja koje omogućava progon ljudskog bića čiji je život pod zabranom. Ahasver nije osuđenik koga dželat ubija po naredbi suverena, niti žrtva koja se ritualno ubija, već čovek čiji je život suspendovan, koji je postao izuzetak, tj. onaj ko je *zabranom* suverena izuzet iz društva, ko je zakonom ostavljen (engl. *abandoned*, fr. *abandonné*) na pragu na kojem se život i zakon, unutra i spolja, više ne razlikuju (Agamben 1998: 28).⁸

Figuram Ahasvera, Konstantinović postavlja čitav niz pitanja o konstituciji modernog subjekta i mehanizmima uključivanja i isključivanja zapadnog društva koji definišu subjekat u odnosu na suverena ili suverenu moć. S jedne strane, Konstantinović ukazuje na popularne oblike hrišćanskog antisemitizma kao jednog od izvora Holokausta, dok, s druge strane, povezuje Ahasverovu sudbinu s padom Levijatana, aludirajući tako na ulogu moderne države u institucionalizovanju antisemitizma u Evropi. Na taj način, Konstantinović predstavlja Holokaust kao ekstremni ishod dugoročnih procesa koji su doveli do vanrednog stanja koje svodi jevrejskog subjekta na nekoga ko je izopšten iz društva. Položaj izopštenosti ili ostavljenosti u kojem je Ahasver uhvaćen u Konstantinovićevom delu evocira

pragu Ahasverove kuće da se malo odmori. Ahasver, međutim, otera Hrista rečima „Idi brže!“, na šta mu je Isus uzvratio „Ja ću ostati ovde da se odmaram, ali ti ćeš ići dok se ja ne vratim“. Tada je Ahasver morao da ostavi svoju kuću, ženu i dete i počeo da luta svetom. O legendi i njenom nastanku, videti Edelman 1986.

7 Za detaljniju razradu ovog argumenta kroz pomno čitanje romana, videti Vervat 2013; 2018.

8 Agamben se ovde oslanja na tekst Žana-Lika Nansija (Jean-Luc Nancy 1983) *L'être abandonné* (*Napušteno biće*).

se putem analogije sa odnosom između subjekta i jezika: subjekt je (ob)uhvaćen zakonom na isti način na koji se realizuje i ograničava jezikom (još jedna paralela koju je Agamben razradio u svojoj knjizi *Homo Sacer*). Odatle sledi da svedočenje putem književnosti i/li jezika postaje moguće samo kao većito ponovno ispisivanje traumatske povesti evropskog antisemitizma i kao ispitivanje odgovornosti književnosti kao jednog od činilaca kulture koja je i dovela do Holokausta.

Međutim, kao ni Debrecenija i Lebovića pre njega, ni Konstantinovića nisu shvatali savremeni kritičari ali, čini se, iz drugih razloga. Na jednom mestu u *Pentagramu* (Konstantinović 1966: 287–289), Konstantinović izražava svoje nezadovoljstvo time da su određeni kritičari *prevideli* jevrejstvo njegovog *Ahasvera*. Nimalo slučajno, upravo su mu ovi kritičari zamerali da u *Ahasveru* odstupa od čistote književnih rodova i shvatili su knjigu kao puku tekstualnu vežbu, kao svojevrsno iskušavanje granica književnih vrsta. Ne navodeći ime kritičara, Konstantinović citira iz inače opširnog prikaza Aleksandra Spasića „Zanimljiv i vredan eksperiment“ (Spasić 1965). Međutim, i drugi kritičari su ili samo ovlaš pomenuli *Ahasverovo* jevrejstvo, ili ćutke prešli preko njega, očigledno smatrajući da taj aspekt nije bitan za razumevanje romana.⁹ Izuzetak je Miloš Stambolić, jedan od urednika *Nolita* i pokretač *Nolitove* biblioteke „Sazvežđa“, ali ni on nije povezao Konstantinovićevog *Ahasvera* direktno s Holokaustom (Stambolić 1964). Pokušaj pronalaženja novog jezika svedočenja u književnosti doveo je Konstantinovića do svojevrsne hermetične proze koja je kod većine kritičara naišla na nerazumevanje. Sledeće generacije, međutim, suočavale su se sa drugim izazovima: s inflacijom diskursa o stradanju tokom Drugog svetskog rata.

9 Osim Spasića 1965, videti, na primer, Krnjević 1964, Komnenić 1965 i Petrov 1965.

3. Druga generacija – David Albahari i generacija postsećanja

Tokom kasnih osamdesetih godina prošlog veka javlja se agresivni etnički nacionalizam u različitim republikama Jugoslavije. Zbog fokusiranosti militantnih srpskih i hrvatskih nacionalista na „sopstvene“ žrtve Drugog svetskog rata, tj. žrtve koje ubrajaju u „sopstvenu“ naciju (videti MacDonald 2002, Gagnon 2004, Sindbæk 2012), progon i masovno uništenje Jevreja se ili potiskuju ili umanjuju u političkom i javnom diskursu. Na ovoj pozadini Holokaust ponovo postaje bitna tema u radu pisaca druge generacije, čiji je najznačajniji predstavnik u postjugoslovenskoj književnoj produkciji David Albahari.¹⁰

Merijen Herš (Marianne Hirsch), teoretičarka koja je pisala o drugoj generaciji i uvela koncept postsećanja (*postmemory*), piše da postsećanje polazi od pretpostavke da

„potomci preživelih (kako žrtava tako i vinovnika zločina) nakon traumatičnih događaja masovnih razmera osećaju izuzetno snažnu i prisnu vezu sa sećanjima na prošlost koje gaji prethodna generacija, da postoji potreba da se ta veza naziva *sećanjem*, te da se, u određenim ekstremnim okolnostima, sećanje *može* preneti na one koji nisu zaista prisustvovali konkretnom događaju. Istovremeno – tako se barem pretpostavlja – to se usvoje-no sećanje *razlikuje* od sećanja koja navode savremenici ili učesnici događaja. Otud insistiranje na prefiksu „post-“ ili „posle-“ i brojni opisni pridevi koji istodobno teže da ukažu na jedan isključivo inter- i transgeneracijski prenos, te na dalekosežne naknadne posledice traume.“ (Herš 2012: 151)

Albaharijevi romani *Mamac* (1996) i *Gec i Majer* (1998) mogu se čitati kao umetnička dela koja prikazuju kako postsećanje

10 Za recepciju Albaharijevog dela u Srbiji i Nemačkoj, videti Kowollik 2013; takođe, tekst Aleksandra Pavlovića u ovom zborniku.

funkcioniše. Nije slučajnost da je sam Albahari potomak jevrejskih roditelja koji su preživeli Holokaust. Oba romana pokazuju ne samo kako „[se] veza koju postsećanje uspostavlja s prošlošću [...] zapravo ne zasniva na sećanju već na imaginativnoj posvećenosti, projekciji, i stvaranju“ (Hirsch 2012: 5), već istovremeno otkrivaju granice i mogućnosti takve imaginativne posvećenosti. U oba romana, narator je „tipičan“ pripadnik druge generacije, koga traumatska istorija njegovih roditelja podstiče da ispituje prošlost.¹¹

U *Gecu i Majeru*, pripovedač je tipičan predstavnik „generacije postsećanja“, koji, nakon što su mu oba roditelja umrla, počinje istraživati svoju porodičnu istoriju, otkrivajući da su skoro svi njegovi rođaci ubijeni tokom Holokausta – muškarci su uglavnom streljani kao taoci, dok su žene i deca, nakon što su ih Nemci u saradnji s gradskim vlastima zatvorili u logoru na Starom sajmištu, ubijeni dušegupkom. Nastojeći da zamisli sudbinu žrtava i da dokuči narav počinitelaca, *Gec i Majer* se dotiče problema transgeneracijske predaje sećanja na Holokaust. Međutim, na kraju romana će narator doživeti slom pod teretom istorije koju ispituje, tačnije rečeno, zbog onoga što Herš naziva „imaginativnim ulaganjem, projekcijom i stvaranjem“ (Hirsch 2012: 5). Psihički slom naratora ne samo da dovodi do kraja naracije (a samim tim i do dosta efektnog kraja romana), već bi se on mogao čitati i kao ukazivanje na dalekosežne traumatske posledice koje Holokaust ima za pripadnike druge generacije i koje Herš navodi kao karakteristične za generaciju postsećanja.

U Albaharijevom romanu *Mamac*, čiji se zaplet razvija oko sećanja naratorove majke na Drugi svetski rat, postsećanje strukturiše način na koji roman evocira sećanja na progon Jevreja na pozadini nasilja jugoslovenskih ratova 1990-ih. Iako jasno ukorenjen

11 Jednu od najboljih analiza književnog prikazivanja traume u oba romana, oslanjajući se na koncept traume koji je definisala Keti Karut (Cathy Caruth), napisala je Vladislava Ribnikar (2005). Međutim, Ribnikar se ne bavi pitanjem transgeneracijske predaje traume.

u porodičnim sećanjima, *Mamac* pokazuje kako postsećanje može omogućiti razumevanje sličnih ali vremenski i geografski udaljenih priča o stradanju i ekstremnom nasilju i, na taj način, prevazići uzani okvir porodice i „sopstvene“ etničke grupe ili nacije. Čineći korak od porodičnog sećanja do povezivanja Holokausta sa ratovima 1990-ih, *Mamac* ilustruje još jednu karakteristiku ili podvrstu postsećanja na koju je Herš ukazala, a to je prelaz od porodičnog do afilijativnog postsećanja. Ovim Herš označava tendenciju pripadnika druge generacije da iskorače iz uskih porodičnih okvira i međugeneracijskog posredovanja ka svojim savremenicima. Od „vertikalne“ i „utelovljene“ predaje traume unutar porodice, pripadnici druge generacije preko različitih umetničkih praksi posreduju pamćenje, proširujući ga ka savremenicima unutar iste generacije i drugim „svedocima-usvojiteljima“ (*adoptive witnesses*), na taj način kreiraju širu afilijativnu mrežu (Hirsch 2012: 6, 36, 40–42). Ovakvo afilijativno postsećanje, kako tvrdi Herš, često funkcioniše kao prvi korak ka nečemu što će nazvati „povezujućim pamćenjem“ (*connective memory*, Hirsch 2012: 21, 230), koje nastoji povezati bitno različite priče, „ne s ciljem da izbríše ili zamuti njihove razlike, već da otkrije zajedničke estetske i političke strategije, afekte i posledice“ (Hirsch 2012: 230). Ovakav pristup karakterističan je i za druge pisce druge i treće generacije.

4. Pisci treće generacije: Holokaust i jugoslovenski ratovi 1990-ih

Jugoslovenski ratovi su podstakli mnoge pisce koji nemaju neposredne porodične ili etničke/religijske veze sa jevrejskim žrtvama Holokausta ne samo da razmišljaju o Holokaustu i učine ga temom svog književnog rada, već i da povuku paralele i uspostave analogije između obe katastrofe. U ovu grupu pisaca spadaju pisci rođeni otprilike u isto vreme kao i Albahari, poput Daše Drndić i Irfana Horozovića, ali i pisci koji su znatno mlađi od njih, poput Saše Ilića

i Zorana Penevskog. Slika se dodatno komplikuje kada se uoči da se i sve malobrojniji „preživeli“, poput Ivana Ivanjija, svaki put iznova vraćaju svom logoraškom iskustvu i svojim knjigama i esejima nastavljaju da igraju bitnu ulogu u javnoj debati o važnosti sećanja na Holokaust.

Iako bi se teško moglo reći da spadaju u istu generaciju samo zato što su rođeni u približno isto vreme (da je biološki kriterijum jedina odrednica, onda bi Drndić i Horozović mogli da čine jednu, a Ilić i Penevski drugu generacijsku grupu), spaja ih sličan način na koji reaguju na isto istorijsko iskustvo – bilo da su ga stekli iz prve ruke, preko porodice, ili pak posredno, preko književnosti, fotografije, filma ili muzejskih postavki, koji se, kao „putujući mediji“ kreću ne samo preko prostornih i socijalnih granica već i preko vremenskih i generacijskih granica“ (Erll 2014: 400). Drugim rečima, afilijativno postsećanje ne treba nužno da se ograniči na horizontalnu, intrageneracijsku dinamiku. Kao što je to i primetila Astrid Erl (Astrid Erll), „kao struktura medijacije, postsećanje može da se ostvari i da bude dostupno članovima vrlo različitih generacijskih lokacija“ (Erll 2014: 400).

Svi navedeni pisci na neki način pozajmljuju od različitih (umetničkih, historiografskih, muzeoloških) diskursa o Holokaustu postupak prikazivanja traumatskih povesti da bi tematizovali ekstremno nasilje koje je podržavala država tokom jugoslovenskih 1990-ih. U isto vreme, oni nastoje da premoste jaz između različitih mnemonijskih zajednica. Ipak, mogu se uočiti dve bitne linije. Prva bi se, uslovno rečeno, mogla opisati kao kulturno pamćenje po uzoru na nemački model „suočavanja sa prošlošću“ (*Vergangenheitsbewältigung*), koji se uzima kao potencijalno produktivan pristup tragediji koja se desila 1990-ih u Jugoslaviji. Druga linija, koja ima dosta zajedničkih karakteristika s prvom, mogla bi se sažeti u opisu „pamćenje kao palimpsest“.

Tri postjugoslovenska romana koji ilustruju prvu liniju su *Berlinski prolaznik* Irfana Horozovića (1998), *Berlinsko okno* Saše

Ilića (2005) i *April u Berlinu* Daše Drndić (2007), iako se njima spisak naravno ne iscrpljuje. Radnje bosanskohercegovačkog, srpskog i hrvatskog romana smeštene su u Berlin. Izbor Berlina svakako nije slučajna, jer ono što je ovim delima zajedničko jeste ideja da se post-ratna društva na prostoru bivše Jugoslavije moraju suočiti s nedavnom prošlošću, na način sličan procesima denacifikacije kroz koje je, ne uvek tako uspešno, prolazila Nemačka nakon Drugog svetskog rata. Takođe, nijedno od ova tri dela ne predstavlja glavni grad Nemačke kao *mesto sećanja* (*lieu de mémoire*) u kojem se, prema definiciji Pjera Nore (Pierre Nora), putem simboličkih, materijalnih ili nematerijalnih posrednika, sećanje određene (uglavnom nacionalno shvaćene) zajednice čuva i predaje sledećim generacijama. Naprotiv, Berlin u ovim delima figurira kao ono što je Rothberg nazvao *noeuds de mémoire*, „čvorištima pamćenja“ (Rothberg 2010), u kojima se različite priče ekstremnog nasilja ukrštaju, osvetljavajući na taj način dinamičnu prirodu kulturnog pamćenja. Istovremeno, različitim tropima, intertekstualnim i intermedijalnim vezama, romani stvaraju neočekivane konstelacije pamćenja, te tako intervenišu u politikama pamćenja novonastalih nacionalnih država na tlu bivše Jugoslavije, koje po pravilu shvataju kolektivno pamćenje kao „nulti zbir“ „konkurentnih“ nacionalnih mnemonijskih zajednica. Tako, ova dela pozivaju čitaoce na razmišljanje o načinima na koje, čak i nakon katastrofe jugoslovenskih ratova, sećanje na traumatske događaje može ne samo da pomogne zajednicama da prevaziđu ratom uspostavljene čvrste nacionalne i identitarne granice, već i da omoguće i podstaknu oblike transnacionalne solidarnosti.

Konceptualizacija pamćenja kao palimpsesta se može uočiti u delima poput *Čoveka od pepela* Ivana Ivanjija (2002), *Manje važnih zločina* Zorana Penevskog (2005) i, donekle, u filmu *Kad svane dan* (2012) Gorana Paskaljevića. Za razliku od prve grupe autora, koji se bave nasleđem ratova devedesetih kroz fokus Holokausta, ova druga grupa stavlja Holokaust i politike pamćenja Holokausta u prvi

plan. Ovi autori se javljaju u vreme obnovljenog interesa za Holokaust i pojačanih (institucionalnih i drugih) komemoracijskih aktivnosti vezanih za Holokaust u Srbiji koji se, opet, mogu dovesti u vezu s rastućim uticajem IHRA (*International Holocaust Remembrance Alliance*) u zemljama bivše Jugoslavije.¹² Postepeni proces učlanjivanja Srbije u ovu organizaciju – kao zemlje-posmatrača od 2006, kao države u procesu pristupanja u članstvo od 2009. i kao ravnopravne članice od 2011. – doveo je do porasta institucionalnih napora da se pokloni više pažnje Holokaustu u obrazovanju i putem različitih komemoracijskih praksi.¹³ Međutim, kritički glasovi su приметili da mnoge od ovih državnih inicijativa koriste Holokaust da bi prikrile ulogu države kao počinioca ili saučesnika u masovnim ratnim zločinima i genocidu počinjenim tokom Drugog svetskog rata i tokom ratova 1990-ih (videti, na primer David 2013; Pisarri 2012).¹⁴ Upravo na ovoj pozadini treba čitati (i gledati) dela pomenutih autora. Jer, za razliku od skicirane državne politike, sećanje na Holokaust u romanima Ivanjija i Penevskog, a donekle i u Paskaljevićevom filmu, ne funkcioniše kao sećanje koje prikriva ili potiskuje druga, društveno nepoželjna sećanja (u smislu frejdrovskog koncepta *Deckerinnerung*), već kao prizma kroz koju se prožimaju i promatraju sećanja na nedavnu jugoslovensku prošlost i priče o savremenim oblicima nepravde i nasilja koje dominantne elite i širi slojevi društva ne žele da vide ili bi ih radije zaboravili. Ivanji, koji je dobro upoznat sa politikom komemoracije, kako u Srbiji tako i u Nemačkoj, u svojim esejima daje

12 Ranije ITF, *Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research*.

13 Videti objašnjenje o procesu pristupanja, kao i o obaveznim aktivnostima koje to članstvo donosi, na sajtu Republike Srbije (<http://www.mfa.gov.rs/sr/index.php/spoljna-politika/multilateral/itf?lang=lat>), kao i na sajtu IHRE (<https://www.holocaustremembrance.com/member-countries/holocaust-education-remembrance-and-research-serbia>).

14 Naravno, Srbija nije usamljena u tom pogledu: sličnu kritiku je dobila i Hrvatska. Detaljnije o tome videti Radonić 2012.

kritičke refleksije o trenutnoj globalizaciji sećanja na Holokaust, te na taj način ukazuje na mogućnosti ali i granice kulture pamćenja koju IHRA promovira.

5. Umesto zaključka

Ovaj pregled, ma kako sumaran bio, pokazuje na koji način sećanje na Holokaust u zemljama bivše Jugoslavije može funkcionirati kao katalizator u debatama o kolektivnom pamćenju, te ukazuje na značaj književnosti u tome. U regionu za koji su karakteristični državni naponi da se odozgo nametne, oblikuje i kontroliše kolektivno pamćenje i da se konstruiše „upotrebljiva prošlost“ (Sindbæk 2012) u službi često katastrofalnih politika identiteta, književnost je igrala i nastavlja da igra bitnu ulogu, u smislu da podstiče produktivan i kritički rad na prošlosti. U ovom pregledu sam nastojao pokazati kako svaka generacija pisaca oblikuje sećanje na Holokaust u svojevrsnom „pregovaranju“ sa dominantnom paradigmom i politikom sećanja svoga vremena. U skladu s tim, svaka generacija traži drugačija estetska rešenja za prikazivanje Holokausta i na svoj način spaja Holokaust sa istorijama ekstremnog nasilja svoga vremena.

Primer jugoslovenskog i postjugoslovenskog konteksta pokazuje da je moguće donekle reinterpetirati Rotbergov model, u smislu da se on proširi tako što će uključiti različite forme i nivoe transnacionalne interakcije pamćenja preko i ispod granica nacionalne države, unutar jedne multinacionalne države, unutar jedne multietničke regije, itd. Naravno, ostaje pitanje koliki može biti uticaj književnosti na dominantne paradigme? Kao što je jedno nedavno istraživanje o uticaju Haškog tribunala na percepcije ratnih zločina počinjenih tokom jugoslovenskih ratova pokazalo, te percepcije su i dalje čvrsto utemeljene u autoviktimizacijskom diskursu i po pravilu se drže *kompetitivne* logike koju Rotberg naziva principom nul-

tog zbira. Štaviše, Marko Milanović pretpostavlja da bi tek ozbiljna promena u obrazovnom sistemu, naročito u načinu na koji se predaje istorija, mogla da promeni ovo stanje (Milanović 2016). Drugim rečima, multidirekcionalno pamćenje ne pruža nikakve garancije u *političkom* smislu. Ipak, pregled rada različitih generacija pokazuje da niti jedna dominantna paradigma nije homogena, te da uvek ima mesta za pregovaranje koje Rotberg navodi kao ključni aspekt i bitnu karakteristiku bilo koje vrste kolektivnog pamćenja.

Literatura

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Đorđo (2013), *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Loznica: Karpos.
- Albahari, David (1996), *Mamac*, Beograd: Narodna knjiga.
- Albahari, David (1998), *Gec i Majer*, Beograd: Stubovi kulture.
- Assmann, Aleida (2010), „The Holocaust – A Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community“, u Aleida Assmann, Sebastian Conrad (prir.), *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, str. 97–117.
- Beganović, Davor (2007), *Pamćenje traume. Apokaliptička proza Danila Kiša*, Sarajevo: Zoro.
- Bet-El, Ilana R. (2002), „‘Unimagined Communities’: The Power of Memory and the Conflict in the Former Yugoslavia“, u Jan-Werner Müller (prir.), *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 206–222.
- Blacker, Uilleam, Alexander Etkind, Julie Fedor (2013), *Memory and Theory in Eastern Europe*, New York: Palgrave Macmillan.
- Bori, Imre (1979), *Književnost jugoslovenskih Mađara*, Novi Sad: Matica srpska, prev. Vladislav Rotbart.

- Boškov, Živojin (1972), *Leksikon pisaca Jugoslavije*, tom 1: A-Dž, Beograd: Matica srpska.
- Byford, Jovan (2010), „‘Shortly afterwards, we heard the sound of the gas van’: Survivor Testimony and the Writing of History in Socialist Yugoslavia“, *History and Memory* 22 (1): 5–47.
- Byford, Jovan (2013), „Between Marginalization and Instrumentalization. Holocaust Memory in Serbia since the Late 1980s“, u John-Paul Himka, Joanna Beata Michlic (prir.), *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*, Lincoln: University of Nebraska Press, str. 516–549.
- Byford, Jovan (2014), „Remembering Jasenovac: Survivor Testimonies and the Cultural Dimension of Bearing Witness“, *Holocaust and Genocide Studies* 28 (1): 58–84.
- Craps, Stef (2013), *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- David, Lea (2013), „Holocaust Discourse as a Screen Memory: The Serbian Case“, u Srđan M. Jovanović, Veran Stančetić (prir.), *History and Politics in the Western Balkans*, Belgrade: Center for Good Governance Studies, str. 64–88.
- Debreczeni, József (1950), *Hideg Krematórium: Auschwitz regénye*. Noviszád: Testvériség-Egység.
- Debreczeni, József (1975), *Hideg Krematórium: Auschwitz regénye*. Újvidék: Forum.
- Debreczeni, József (2015), *Hideg Krematórium: Auschwitz regénye*. Újvidék: Forum.
- Debreceni, Jožef (1951), *Hladni Krematorijum: Roman Aušvica*, Beograd: Prosveta, prev. Bogdan Čiplić.
- Debreceni, Jožef (2015), *Hladni Krematorijum: Roman Aušvica*, Novi Sad: Forum, prev. Bogdan Čiplić.
- Đonović, Janko (1954), „‘Hladni Krematorijum’ od Jožefa Debrecenija“, *Književne novine*, 24. mart (stranice nisu numerisane).
- Eaglestone, Robert (2004), *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford: Oxford University Press.
- Edelmann, Rafael (1986), „Ahasuerus, the Wandering Jew: Origin and Background“, u Galit Hasan-Rokem, Alan Dundes (ur.), *The*

- Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington: Indiana University Press, str. 1–10.
- Erl, Astrid (2011), *Memory in Culture*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, prev. Sara B. Young.
- Erl, Astrid (2014), „Generation in Literary History: Three Constellations of Generationality, Genealogy, and Memory“, *New Literary History* 45 (3): 385–409.
- Gagnon, Valère Philip (2004), *The Myth of Ethnic War: Serbia and Croatia in the 1990s*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gerold, László (2001), *Jugoszlávai magyar irodalmi lexikon: 1918–2000*, Újvidék: Forum.
- Gershenson, Olga (2013), *The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe*, Piscataway: Rutgers University Press.
- Gessen, Anna (2005), „Where Imagination Fails: Remembering the Holocaust in *Götz and Meyer* by David Albahari“, *Serbian Studies* 19 (1): 95–102.
- Herš, Merijen (2011), „Generacija postsećanja“, *Polja* 469: 149–169, prev. Viktorija Krombholc.
- Hirsch, Marianne (1997), *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hirsch, Marianne (2012), *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*, New York: Columbia University Press.
- Jović, Dejan (2009), *Yugoslavia: A State that Withered Away*, West Lafayette: Purdue University Press.
- Kerenji, Emil (2008), *Jewish Citizens of Socialist Yugoslavia: Politics of Jewish Identity in a Socialist State, 1944–1974*, PhD Dissertation, University of Michigan.
- Knittel, Susanne C. (2015), *The Historical Uncanny: Disability, Ethnicity, and the Politics of Holocaust Memory*, New York: Fordham University Press.
- Koljanin, Milan (1992), *Nemački logor na beogradskom sajmištu*, Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Kolstø, Pål (prir.) (2005), *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, London: Hurst.

- Komnenić, Milan (1965), „Postojanje kao put do oblika“, *Delo* 11 (2): 193–206.
- Konstantinović, Radomir (1964), *Ahasver ili Traktat o pivskoj flaši*, Beograd: Prosveta.
- Konstantinović, Radomir (1966), *Pentagram: beleške iz hotelske sobe*, Novi Sad: Forum.
- Konstantinović, Radomir (1997), „Divno je i tužno je i strašno je..., obraćanje Bori Ćosiću“, (internet) dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=votfM73OyrY> (pristupljeno 11. januara 2017).
- Kowollik, Ewa (2011), „Gefeiert und Verschwiegen. Die Resonanz der literarischen Öffentlichkeit in Serbien auf das Schaffen David Albaharis 1990–2000“, *Književna istorija* 143–144: 229–252.
- Krnjević, Vuk (1964), „Poezija i ironija“, *Odjek* 17 (21): 9.
- Landsberg, Alison (2004), *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, New York: Columbia University Press.
- Lothe, Jakob, Susan Rubin Suleiman, James Phelan (2012), *After Testimony: The Ethics and Aesthetics of Holocaust Narrative for the Future*, Ohio: Ohio State University Press.
- MacDonald, David Bruce (2002), *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centred Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester: Manchester University Press.
- Milanović, Marko (2016), „Preuranjena obdukcija Haškog tribunala“, *Peščanik*, (internet) dostupno na: <http://pescanik.net/preuranjena-obdukcija-haskog-tribunala/> (pristupljeno 11. januara 2018).
- Milutinović, Zoran (2014), „Yes, but...“ Institutionalization and De-Institutionalization of Socialist Realism in Serbia“, *Ricerche slavistiche* 12 (58): 295–321.
- Nancy, Jean-Luc (1983), „L'être abandonné“, u Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris: Flammarion, str. 139–153.
- Panić, Radovan (prir.) (1969), *Otpor u žicama: sećanja zatočenika*, 1–2, Beograd: Vojnoizdavački zavod.
- Pisarri, Milovan (2012), „Exhibition on the Holocaust in Serbia: The problem of selective memory“, *Blog Foruma za primenjenu istoriju*.

- (internet) dostupno na: <http://www.starosajmiste.info/blog/exhibition-on-the-holocaust-in-serbia-the-problem-of-selective-memory/> (pristupljeno 16. februara 2018).
- Petrov, Aleksandar (1965), „Mogućnost Ahasvera“, *Savremenik* 4: 364–366.
- Radonić, Ljiljana (2012), „Standards of evasion: Croatia and the ‘Europeanization of memory’“, *Eurozine*, (internet) dostupno na: <http://www.eurozine.com/articles/2012-04-06-radonic-en.html> (pristupljeno 22. oktobra 2017).
- Ribnikar, Vladislava (2005), „History as Trauma in the Work of David Albahari“, *Serbian Studies* 19 (1): 53–81.
- Rigney, Ann (2012), *The Afterlives of Walter Scott: Memory on the Move*, Oxford: Oxford University Press.
- Rothberg, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford: Stanford University Press.
- Rothberg, Michael (2010), „Introduction: Between Memory and Memory: From *Lieux de mémoire* to *Noeuds de mémoire*“, *Yale French Studies* 118/119: 3–12.
- Rowland, Antony (2014), *Poetry as Testimony; Witnessing and Memory in Twentieth-Century Poems*, London: Routledge.
- Silverman, Max (2013), *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*, New York: Berghahn Books.
- Shrayer, Maxim D. (2013), *I Saw It: Ilya Selvinsky and the Legacy of Bearing Witness to the Shoah*, Boston: Academic Studies Press.
- Sindbæk, Tea (2012), *Usable History? Representations of Yugoslavia's Difficult Past from 1945–2002*, Aarhus: Aarhus University Press.
- Snyder, Timothy (2009), „The Historical Reality of Eastern Europe“, *East European Politics and Societies* 23 (1): 7–12.
- Snyder, Timothy (2010), *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, New York: Basic Books.
- Spasić, Aleksandar (1965), „Zanimljiv i vredan eksperiment“, *Izraz* 9 (1): 74–81.
- Suleiman, Susan Rubin (2002), „The 1.5 Generation: Thinking about Child Survivors and the Holocaust“, *American Imago* 59 (3): 277–295.

- Szeli, István (1975), „Kísérlet egy regény megközelítésére“, u Debreczeni József, *Hideg Krematórium: Auschwitz regénye*, Újvidék: Forum, str. 189–201.
- Tartalja, Gvido (1951), „Hladni Krematorijum’ od Jožefa Debrecenija“, *Književnost* 6 (8): 198–200.
- Utasi, Csaba (2002), „‘A diadalok könyvének fekete lapja vagyok’: A tanuskodás igénye Kertész Imre műveiben“, *Hungarológiai közlemények* 34 (2): 7–14.
- V. P. (1951), „Jožef Debreceni: *Hladni Krematorijum*“, *Politika*, 2. avgust, str. 4.
- Vajs, Albert (1952), „Predgovor“, u A. Vajs, Zdenko Levntal, *Zločini fašističkih okupatora i njihovih pomagača protiv Jevreja u Jugoslaviji*, Beograd: Savez jevrejskih opština FNR Jugoslavije, str. i–xx.
- Vajs, Albert (1961), „Rad Komisije za utvrđivanje zločina okupatora i njihovih pomagača“, *Anali Pravnog fakulteta* 9 (4): 387–400.
- Vervaet, Stijn (2018), *Holocaust, War and Transnational Memory: Testimony from Yugoslav and Post-Yugoslav Literature*, London/New York: Routledge.
- Wiewiorka, Annette (2006), *The Era of the Witness*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Yaeger, Patricia (2006), „Testimony without Intimacy“, *Poetics Today* 27 (2): 400–423.
- Žanić, Ivo (2007), *Flag on the Mountain: A Political Anthropology of the War in Croatia and Bosnia-Herzegovina 1990–1995*, London: Saqi, prev. Graham McMaster i Celia Hawkesworth.

Progutati M/mamac: čitanje Albaharijevog predstavljanja Holokausta u kontekstu postjugoslovenskih ratova

Uvod: o rezu/(dis)kontinuitetu

Delo Davida Albaharija predstavlja specifičnu pojavu i u izvesnom smislu izazov za književne studije Holokausta. Naime, iako je reč o piscu jevrejskog porekla čiji su roditelji i porodica teško postradali u Drugom svetskom ratu, u Albaharijevom delu se tema Holokausta zapravo javlja relativno pozno. Sve do devedesetih godina dvadesetog veka i izbijanja rata u bivšoj Jugoslaviji, u njegovim knjigama prevlađuje postmodernistička opsednutost jezikom i pričom, (ne)mogućnošću da se ispriča priča, statusom pripovedanja i pripovedača, postmodernim eksperimentisanjem formom, menjanjem različitih narativnih nivoa itd. Albahari piše u prvom licu a njegove priče i romani se opsesivno bave porodicom; teme su kućna atmosfera, ćaskanje, šetnje sa ocem pored Dunava, razgovori sa ženom i slično. Iako tema jevrejstva i jevrejski likovi imaju zapaženo mesto u ovim delima, retko se pominje njihovo stradanje u Drugom svetskom ratu, kao da Holokaust pripada nekakvoj prošlosti koja se ne obrađuje ili ostaje neizrečena, duboko intimna i potisnuta.

Početak devedesetih godina dvadesetog veka, nakon autorovog odlaska u inostranstvo, svi ovi elementi u njegovoj prozi

i dalje ostaju prisutni, ali sada bivaju preoblikovani emigrantskim i istorijskim iskustvima egzila ili izmeštenosti i raspada zemlje. Ovaj upliv istorijske tematike u Albaharijevo delo ubrzo se pomera ka temama vezanim za Drugi svetski rat i Holokaust, a tu spadaju i romani sa najvećim međunarodnim ugledom, *Mamac* i *Gec i Majer*. Na ovom obrtu ili prelazu, uostalom, insistira i sam autor koji već u komentaru novog izdanja *Cinka* iz 1996. godine kaže kako, posmatran iz sadašnje perspektive, *Cink* „pripada vremenu koje je nepovratno okončano“ budući da „stoji na izmaku razdoblja u kojem se verovalo da je moguće živeti bez istorije“ (Albahari 1996b: 128). Specifičnost problema koji predstavlja Albaharijev opus, dakle, bila bi u tome što on decenijama o Holokaustu ćuti, da bi zatim, s ratom i raspadom zemlje, ta problematika postala sve značajnija, a u nekim romanima i ključna, centralna tema. Porodično stradanje u Drugom svetskom ratu, dakle, postaje literarno relevantno ili izrecivo tek sa raspadom zemlje i dolaskom novog rata.

U ovom izlaganju, ukrstiću Albaharijevo pisanje o Holokaustu sa njegovim referencama na postjugoslovenske ratove, kako bih utvrdio da li oni poseduju kritički potencijal ili se uklapaju u dominantan srpski narativ o događajima iz novije istorije. Za primer uzimam njegov najpoznatiji roman *Mamac*. Pripovedač *Mamca* je pisac i prevodilac jevrejskog porekla koji piše iz Kanade u koju je emigrirao iz Jugoslavije 1994. godine, ponevši iz bivše domovine nekoliko knjiga i magnetofonske trake na kojima je snimio životnu priču svoje majke koja je umrla 1992. godine. U romanu, dakle, postoji ideja da se ispriča tragična majčina priča – ona je poreklom Srkinja iz Bosne i Hercegovine, koja je pre Drugog svetskog rata prešla u judaizam, da bi se udala za Jevrejina. Tokom rata, on biva ubijen, nedugo zatim stradaju joj i deca, a onda se posle rata udaje za naratorovog oca, takođe Jevrejina, koji je kao i ona izgubio porodicu u Holokaustu. Prema tome, *Mamac* je na jednom nivou pokušaj da se ispriča majčina sudbina, ali se u samoj pripovesti njen usud sve više meša i

prepliće se sudbinom samog naratora, kao i sa – za Albaharija tipičnim – metanarativnim razmatranjima problema opisivanja njihovog istorijskog iskustva, naratorovim osećajem izmeštenosti i tako dalje.

Posebnu pažnju kritike privlačili su narativni elementi koji naglašavaju paralelizme između dva rata, takoreći izjednačavajući ih, poput: „tamo, odakle sam došao, vodi se novi rat, odnosno, okončava se onaj stari, dovršavaju se neostvorene namere, kao da je neko izvuкао prošlost iz filmskog arhiva i podstakao glumce da nastave započetu scenu“ (Albahari 1996a: 18). Takođe, ukazivano je na neke stereotipne scene u Albaharijevom romanu, kao što je naratorovo porodično sećanje na Zagreb koji naciste dočekuje sa cvećem i čokoladicama, kao oslobodioc: „sada, daleko od novog rata, bolje razumem stari, iako nikad nisam razumeo zašto bi neko pozeleo da baca čokoladu pod noge vojnika koji marširaju... njen život se rušio na isti onaj način na koji se moj srušio kada je, pedeset godina kasnije, počeo novi rat i Beograd postao neki drugi grad, kojim je, bez cveća i čokolada, prolazila neka druga, zbunjena vojska“ (Albahari 1996a: 19). Najzad, treći primer tiče se pokušaja da razume majku zašto se nikada posle rata nije vratila u Zagreb: „Kasnije, naravno, više nije htela da se vrati u taj grad, što nekada nisam mogao da shvatim, a što sada, kada vampiri nacizma podižu glave na sve strane, savršeno dobro razumem. Kada se jednom poseje, seme zla, kao svaki korov, ostaje zauvek na istom mestu, sve dok se ponovo ne steknu idealni uslovi za njegovo klijanje“ (Albahari 1996a: 75).

Albaharijevo viđenje istorije nedavno je problematizovala Iva Kosmos, hrvatska teoretičarka književnosti, u doktorskoj disertaciji *Mapiranje egzila u djelima postjugoslavenskih autora* iz 2015. godine. Primenjujući burdijeovski sociološki pristup, autorka govori o književnim poljima i književnim uslovima u kojima nastaje delo, i Albaharijev rad sagledava u kontekstu interakcije pisca i društvenog polja moći koje definiše o čemu se – i kako – sme govoriti. U okviru tako omeđenog književnog polja, ona opisuje Albaharija kao „apolitičnog nacionalnog klasika“ i ističe njegovu nesvrstanost između tzv.

prve i druge Srbije kao personifikovanih suprotstavljenih pozicija o Srbiji iz 1990-ih, pri čemu prva promoviše hegemonski narativ srpske žrtve, dok druga optužuje Srbe za ćutanje o ratu, krivici i zločinima. U odeljku „Krivnja moja pređi na drugoga: *Mamac*“, autorka se najpre poziva na filozofa prava Nenada Dimitrijevića koji upozorava da dominantna srpska kultura u Miloševićevo vreme, a umnogome i posle njega, nije kultura iznošenja mišljenja, već „kultura ćutanja“, odnosno, izbegavanja da se pitanja kolektivne odgovornosti i krivice za rat i zločine uopšte oslove, što on strogo kvalifikuje kao njihovo prećutno odobravanje. Autorka smatra da Albahari, zapravo, govori o ovim događajima na način da izbegava odgovor na ta pitanja: „U *Mamcu* se teret odgovornosti za ratna i druga zbivanja prebacuje na fantomsku silu sudbine i neizbježni mehanizam ponavljanja Povijesti... U *Mamcu* se tako oblikuje model neizbježnog ponavljanja Povijesti čime se zaobilaze pitanja individualne i kolektivne odgovornosti“ (Kosmos 2016: 1). U skladu sa ovim interpretacijskim okvirom, autorka zaključuje sledeće:

„U kontekstu devedesetih godina obilježenih homogenizacijom i konformizacijom javnog govora i u Hrvatskoj i Srbiji oblikovale su se dvije moguće pozicije, adaptacija ili otpor... Albahari je u danoj situaciji pronašao treći put, koji ne možemo svesti na modele adaptacije i otpora. Radi se o međupoziciji s koje indirektno oslovljava neuralgične društvene teme, a pri tome ne napada niti direktno kritizira zajednicu kojoj se obraća, te onemogućava politička čitanja. Albahari je autor koji govori o politički relevantnim temama, a ipak izmiče politici, te koji s pravim osjećajem za mjeru, te značenjskom i interpretacijskom potentnošću svojih tekstova može uspostaviti dijalog s nizom različitih društvenih skupina.“ (Kosmos 2016: 2)

Kosmos, prema tome, zaključuje da Albahari poseduje „iznimnu i rijetku sposobnost da piše o tom pitanju na način da se ne zamjeri niti jednoj od navedenih strana“ (Kosmos 2015: 147).

Postsećanje i teorija traume

Interpretacija Ive Kosmos, treba istaći, u opreci je sa postojećom interpretativnom tradicijom. Naime, u dosadašnjoj, inače bogatoj kritičkoj recepciji Albaharijevog dela, izdvajaju se dva, reklo bi se, komplementarna, pristupa. Belgijski slavista Stejn Vervat, tako, u tekstu „Isprepletene istorije: porodične uspomene i predstava Holokausta u delu Davida Albaharija“ („*Entangled histories: family memories and the representation of the holocaust in the work of David Albahari*“) poziva se na pojam postsećanja (*postmemory*) Merijen Hirš (Marianne Hirsch):

„‘postsećanje’ opisuje vezu koju ‘generacija posle’ ima sa ličnom, kolektivnom i kulturološkom dramom onih koji su došli pre njih – sa iskustvima koja oni ‘pamte’ jedino u obliku priča, prizora, i ponašanja onih s kojima su rasli. Ali ova iskustva su njima preneti tako duboko i afektivno da *izgleda* kao da predstavljaju sećanja u pravom smislu... Veza postsećanja sa prošlošću je tako zapravo posredovana ne kroz prisećanje već kroz imaginativno investiranje, projekciju i stvaranje... ona odslikava nezgodnu oscilaciju između kontinuiteta i prekida/jaza.“ (Vervat 2013: 5)

Dakle, ako je sâmo sećanje složeno i nepouzđano, kao što je poznato još iz studija pamćenja i studija Holokausta, onda je postsećanje još kompleksnije, jer je ovde ono posredovano čitavom jednom generacijom i artikuliše se na složene, posredovane načine sa po pravilu snažnom imaginativnom crtom. Posmatrajući Albaharijev roman iz ovog ugla, Vervat dolazi do dijametralno suprotnog zaključka – da je „Mamac [je] anti-nacionalistički roman koji se opire etnocentričnim viđenjima istorije i viktimizaciji“ (Vervat 2013: 199).

Slično smatra i Milan Miljković, u radu „Da li su nacija i egzil žena? *Mamac* Davida Albaharija“ („*Are the Nation and the Exi-*

le a Woman? The Bait by David Albahari“). Polazeći od uobičajene predstave o naciji kao ženi i majci, Miljković u *Mamcu* vidi sledeće: „Zahvaljujući produktivnoj vezi između roda i unutrašnjeg egzila majke-naratora u ovom romanu, dominantni patrijarhalni i monološki koncept nacionalnog, političkog i kulturnog identiteta se transformiše u novi tip diskursa.“ (Miljković 2012).

Vladislava Ribnikar i Zoran Milutinović u svojim analizama oslanjaju se prevashodno na teoriju traume; Ribnikar na Ketu Karut (Cathy Caruth), a Milutinović na Frojda (Freud). Teorija traume podrazumeva sasvim specifično shvatanje istorije. Oblikovana prema događajima poput masovnog nasilja i genocida, istorija biva apsolutizovana kao istorija traume. U ključnom tekstu savremene teorije traume, Ketu Karut shvata „formiranje istorije kao neprekidno ponavljanje prethodnog nasilja“ (Caruth 1996: 65). Istorija nije proizvedena, već propaćena. Subjekt takvog nasilja ostaje zatočen u ono što Karut naziva „nesvodiva pojedinačnost“ stradanja, i time biva sveden na pasivnu individualnu žrtvu. *Stvarno* istorije, zauzvrat, njeno sirovo neposredovano iskustvo pre označavanja, potpuno je izuzeto iz ljudskog delanja. O izlečenju se može misliti samo kroz zamišljanje leka *od* istorije same.

Postoje upadljive sličnosti u viđenju istorije kod Albaharija sa razumevanjem trauma Ketu Karut. Kako ističe Ribnikar:

„Pripovedač *Mamca* jednako je nesposoban da izađe na kraj sa svojim doživljajem istorije, ali ima na raspolaganju majčino intimno svedočanstvo, dato sa vremenske distance, u trenucima navikavanja na nov gubitak, i namenjeno njemu kao slušaocu. U tom svedočanstvu on traži odgovore na svoja pitanja, dovodeći ga u vezu sa vlastitom prošlošću i sadašnjošću. Rezultat toga nije uspostavljanje kontinuiteta i reda nego naprotiv, kaos... Rat je predstavljen kao simulacija u kojoj slobodnu volju i racionalne motive zamenjuju unapred zadate uloge i davno ustanovljeni zakoni žanra. Prošlost koja preplavljuje i zamenjuje sadašnjost konstituiše se kao traumatična pripovest, kao jezik znakova u

kojem stvarnost dobija kvalitete sna ili fikcije. Taj svet je nerealan upravo zbog toga što se u njemu sve svodi na jednu vremensku ravan. Ponovno preživljavanje prošlih trauma ne služi ublažavanju nego obnavljanju povrede.“ (Ribnikar 2006: 627–628)

Zoran Milutinović u radu „Demoničnost istorije i obećanje estetskog iskupljenja u *Mamcu* Davida Albaharija“ („*The Demoniacism of History and Promise of Aesthetic Redemption in David Albahari's Bait*“), govori o *Mamcu* kao o pokušaju da se pisanje uspostavi kao iskupljenje od istorije, kao i da omogući razumevanje prošlosti i oslobađanje od nje:

„*Pripovedanje* predstavlja naratorov pokušaj da prekine lanac i oslobodi se od kompulsivnosti ponavljanja majčinog života. Knjiga koju piše je knjiga *sećanja*, koje će ga osloboditi od kompulsivnih ponavljanja. Frojd je tvrdio da postoje dva načina pamćenja. Prvi je pamćenje prošlih događaja koje se može prizvati i narativno oblikovati. Shodno tome, prizvana i ispričana trauma podložna je elaboraciji i razumevanju. Drugi vid pamćenja je ponavljanje: pacijent se ne seća ničega od onog što je zaboravio i potisnuo, ali ga izvodi, odigrava. On reprodukuje traumu ne kao sećanje nego kao radnju; ponavlja je, naravno, ne znajući da je ponavlja (Frojd: Podsećanje, ponavljanje i elaboracija). U ovom drugom slučaju, prinudno ponavljanje zamenilo je potrebu za sećanjem i nametnulo se kao poseban vid sećanja. Cilj terapije, piše Frojd, jeste da pacijent koji pamti kroz prinudno ponavljanje postane svestan svoje prinude da ponavlja. On se mora priseliti traumatskih događaja, scena i iskustava, i oni se moraju pretvoriti ili složiti u priču. Takođe, kroz proces elaboracije, on mora razumeti njihovo značenje kako bi bio oslobođen njihovog pritiska. Potisnuti materijal mora biti ponavljen kao prošlo sećanje, umesto da bude neprekidno ponavljan kao savremeno iskustvo, piše Riker objašnjavajući Frojdovo viđenje prinudnog ponavljanja.“ (Milutinović 2005: 18–19)

Upravo ovo Milutinović smatra ključnim za Albaharijev roman *Mamac* – pripovedač Albaharijevog *Mamca* želi da se oslobodi pritiska prošlosti tako što će je pretvoriti u priču. Cilj ne treba da bude potiskivanje i zaborav prošlosti, već razumevanje, sećanje i pomirenje. Samo takvo sećanje može neutralisati demonske vidove prošlosti i sprečiti je da demonizuje sadašnjost i budućnost. Kako bi to postigla, knjiga čistog sećanja treba da se fokusira na samu prošlost (Milutinović 2005: 18–19). Pričanje nam je, dakle, potrebno, neophodno, kao pokušaj pomirenja i oslobađanja, i roman *Mamac* odvija se, ili oscilira, zaključuje Milutinović, između ta dva pola koje predstavljaju antipodi: *pripovedanje kao iskupljenje* i *pripovedanje kao nemogućnost iskupljenja*. Ali, zaključuje autor, „knjiga nije uspeła. Njen cilj – razumevanje prošlosti i oslobađanje od nje kroz pripovedanje – nije postignut.“ (Milutinović 2005: 22)

U najkraćem, Ribnikar i Milutinović to ponavljanje koje se odvija u *Mamcu* vide ne kao izraz preslikanih istorijskih okolnosti, pa prema tome i kao autorovo poistovećivanje dveju istorijskih epizoda, već kao izraz traume i nemoći subjekta da izađe na kraj s njom.

Etno-psihološki portret Srba i opozicija srpstvo–jevrejstvo

Dodatni problem sa, *mutatis mutandis*, svođenjem Albaharijeve proze na dominantan srpski narativ leži u tome što, recimo, Srbi u ovom romanu, preciznije u majčinim uspomename, nisu predstavljani u naročito pozitivnom svetlu. Evo nekoliko karakterističnih primera.

Standardni i odomaćeni srpski narativ o spasavanju Jevreja i njihovom skrivanju po kućama tokom rata, ne zvuči u majčinoj priči nimalo toplo. Majka sa decom rat provodi u neimenovanom selu u blizini Kruševca: „Dečake sam zvala samo onim drugim, srp-

skim imenima, obukla ih u neupadljivu odeću, naučila ih da se krste. I ostali Jevreji radili su isto. Čitali smo, obavljali poslove koje su nam domaćini određivali, spavali tamo gde su nas smestili“ (Albahari 1996a: 27). U majčinoj priči, čini se, provejava animozitet i osećaj superiornosti srpskih seljaka prema Jevrejima, pre negoli tradicionalno gostoprimstvo i požrtvovanost u njihovom spasavanju.

Ni posleratna atmosfera, u majčnim uspomena, nije mnogo bolja pa, pomalo paradoksalno, upravo ona kao (poreklom) Srpkinja zagovara odlazak u Izrael, i u osnovi negativno govori o mestima i ljudima s kojima je živela u posleratnom periodu. Tako, neposredno posle rata, majka sa ocem živi u Peći gde je on poslat kao lekar: „Do tada sam se naslušala priča iz srpskih i albanskih usta, i samo sam želela da odem sa Kosova. Tamo gde svaki glas ima dvostruki odjek, tamo ne može da bude istine“ (Albahari 1996a: 43). Zatim, posle Peći, majka i otac odlaze u Čupriju, koju kao sredinu opisuju u sličnom, negativnom tonu kao i kruševačka sela: „Vratila sam se tamo gde sam provela ratne godine, ne baš na isto mesto, ali dovoljno blizu, isti su to ljudi“ (Albahari 1996a: 58). „U Zagrebu sam videla Nemce, u Derventi su me saslušavale ustaše, u Beogradu su bili ljotićevcu, u Kruševcu sam srela četnike, posle su se pojavili partizani, a u Peći sam gledala kako sprovode uhapšene baliste... ali kad su me u Čupriji saslušavali udbaši, nisam više mogla da izdržim“ (Albahari 1996a: 68–9). Majka je, stoga, bila rada da se porodica preseli u Izrael, gde su ocu ponudili posao, ali on nije prihvatio. Ona je i dalje na tome insistirala: „bilo je smešno da mu ja objašnjavam gde mu je prava domovina“ (Albahari 1996a: 59).

Dalje, upravo na majčino insistiranje, porodica se seli iz centralne Srbije: „Ako ostanemo ovde, u Čupriji, palanka će od tvoje dece napraviti gliste... Rekla sam mu da on može da živi s glistama, ali da će *moja* deca ipak biti ljudi“ (Albahari 1996a: 81). Po dolasku u Zemun, majka napokon ponovo počinje da pronalazi izvestan mir, izgubljen još na početku rata, ali čak i tamo u njoj i dalje tinja izvesna

strepnja da se stvari mogu ponoviti, da bi neko mogao da dođe iz onog pravca iz kog je i došao prošlog puta: „mogu da zamislim kako tim istim putem idu neke druge izbeglice, možda čak u oba pravca“. Pripovedač se tada, četrnaest godina ranije, smejao tome, a sada kaže: „Naravno da su tim putem ponovo išle izbeglice, i naravno da se sve ponovilo“ (Albahari 1996a: 83). Ništa bolje, uostalom, majka ne misli ni o Beogradu. Tokom godina, Zemun se integriše sa Beogradom, što je pozitivno, „[A]li nikada nisam mogla da zaboravim“, kaže ona, „da ih spaja Staro sajmište, koje je polako... postajalo središte tog novog, velikog grada... ali nisam mogla u sebi da prikrijem slutnju da ih taj novi grad, odbijajući da obeleži njihovo odsustvo, zapravo ponižava“ (Albahari 1996a: 99).

Posebno je zanimljivo u ovom kontekstu uočiti distinkciju *srpstvo-jevrejstvo* koja postoji u majčinom narativu, iako, paradoksalno, ona tvrdi ne samo da je poreklom Srпкиnja, već i: „Ne, nikada nisam prestala da budem Srпкиnja“ (Albahari 1996a: 27). Naime, kada majka pokušava da artikuliše i racionalizuje tu svoju strepnju koju je osećala uprkos miru i zvaničnoj ideologiji bratstva i jedinstva u socijalističkoj Jugoslaviji, ona je ovako objašnjava: „Videla sam ljude u Srbiji za vreme rata i znala sam da više nikada među njima neće biti mira, i da će se mnogi od njih vrteti kao limeni petlovi na krovovima, i da, ako postoji nešto od čega ipak treba strepeti, onda je to upravo njihova spremnost da slede svakoga ko ih povede, milom ili silom“ (Albahari 1996a: 83). U najkraćem, ova etno-psihološka skica implicitno govori o Srbima kao narodu provincijalnog mentaliteta, sklonom autoritarizmu, podelama, punom različitih vojnih formacija i sklonom nasilju. Iz sumornog viđenja Srba unekoliko proizilazi majčina odluka da decu vaspita u jevrejskom duhu – „ne da bih od vas, od tvoje sestre i tebe, stvorila prave Jevreje, jer tamo su skoro svi bili samo parčići od Jevreja... nego da bih u vama, a i u sebi, razvila osećaj stvarne pripadnosti, da bih našla neko čvrsto tlo tamo gde je sve klizilo ili se pretvaralo u uskomešane glasove“ (Albahari 1996a:

84). Međutim, iako se ovo *jevrejstvo*, dakle, postavlja kao pripadnost drugačija od pripadnosti *srpstvu*, ostaje neizrečeno i nejasno na koji način ono obezbeđuje „čvrsto tlo“ pod nogama. S jedne strane, ma koliko krvavi bili unutrašnji sukobi između različitih (para)vojnih frakcija u Srbiji tokom Drugog svetskog rata, upravo je pripadnost jevrejstvu predstavljala onu karakteristiku koja je najizvesnije vodila u smrt; u tom smislu, prigrliti srpski identitet – što je, videli smo, porodica i činila tokom rata – bilo je, svakako ne idealno niti željeno, ali ipak spasonosno rešenje. Pre će biti da majka sumnja u mogućnost – kako bi se danas reklo – pune integracije njene dece u ovako sumorno shvaćeno jugoslovensko i srpsko društvo, pa želi da ih kroz *jevrejstvo* isključi iz mana, podela i nasilja koje *srpstvo* sa sobom inherentno nosi.

Ni reference na rat u Bosni u *Mamcu* svakako se ne mogu lako uklopiti u dominantan srpski narativ o legitimnoj borbi srpskog naroda za slobodu. Pre svega, to se odnosi na činjenicu da pripovedač svoju odluku da ode iz zemlje donosi 1994. godine, nakon putovanja iz Beograda u Banja Luku i svega što je tamo video. Taj put koji, jasno je, vodi kroz Republiku Srpsku, u pripovedačevim uspomena nema ničeg pozitivnog: „Zapušteni, bradati vojnici pomno su razgledali naša dokumenta, tražili cigarete, grickali travke i pljuvali“ (Albahari 1996a: 114). Posebno je upečatljiva distinkcija između Dervente iz majčinih uspomena i one koju pripovedač vidi tokom rata:

„Kada smo stigli u Derventu, pomislio sam da je tako izgledala Hirošima i da tako, još uvek, izgleda Mesečev pejzaž... Moja majka je tvrdila da su u njeno vreme u Derventi živeli pripadnici četrnaest nacionalnosti... Nikada nisam proverio njenu tvrdnju, jer i ako ih nije bilo četrnaest već devet, ili samo pet, pa čak i da je u pitanju bilo neko drugo mesto, Bijeljina na primer, ili Brčko, ništa se ne bi izmenilo u onome što je tom tvrdnjom htela da kaže. Pitao sam majstora koji je, zavučen ispod našeg automobila zavrtao neke šrafove i udarao čekićem po osovini,

ko tu sada živi. Niko, rekao je, samo naši. Predstavnici humanitarne organizacije hteli su da znaju o čemu razgovaramo. Majstor se izvukao, obrisao ruke o umašćene vojničke pantalone i rekao da im kažem da će tu, nedaleko od njegove radnje, odmah posle rata podići crkvu sa najvišim zvonikom na Balkanu... U uglu radionice, naslonjen na zid, stajao je uglancan automat.“ (Albahari 1996a: 115–116)

Ipak, ako prethodno razmatranje pokazuje da pripovedač i glas majke u *Mamcu* o neuralgičnim događajima iz novije srpske i (post)jugoslovenske istorije govore bez glorifikovanja i kritički, valja istaći da se o njima ipak govori veoma oprezno i da ta kritika ostaje u osnovi implicitna i prigušena. To se najbolje vidi iz onih rečenica i odeljaka u romanu koji dolaze do samog praga da eksplicitno ukažu na srodnost i paralelizme između onoga što čine Srbi u novijem ratu i onoga što je njima činjeno u prethodnom, ali taj prag ne prelaze i zadovoljavaju se blažim formulacijama neodređenog ili uopštenog tipa. Tako, primera radi, narator ovako opisuje nastavak putovanja iz Dervente te 1994. godine: „kada smo zajedno sa sumrakom stigli u Banja Luku, prvo su nas odvezli na prazan trg na kojem će, rekli su nam, ponovo podići crkvu koju su ustaše srušile u prethodnom ratu, nateravši Jevreje da uklanjaju cigle i građevinski materijal“ (Albahari 1996a: 116). Upadljivo je, ovde, da pripovedač pominje ustaško rušenje crkve u Banja Luci u Drugom svetskom ratu, ali ne pominje srušenu Ferhadiju tj. Ferhad-pašinu džamiju, koju su srpske snage srušile sa zemljom 1993. godine.

Na kraju, u ovom kontekstu razmatranja oprezne i suzdržane pozicije koju pripovedač *Mamca* zauzima prema najnovijim događajima, zanimljivo je i ilustrativno „sučeliti“ njegove iskaze sa njihovim hipotetičkim alternativama:

kada smo zajedno sa sumrakom stigli u Banja Luku, prvo su nas odvezli na prazan trg na kojem će, rekli su nam, ponovo podići crkvu koju su ustaše srušile u prethodnom ratu, nateravši Jevreje da uklanjaju cigle i građevinski materijal. (Albahari 1996: 116)

mogu da zamislim kako tim istim putem idu neke druge izbeglice, možda čak u oba pravca... Naravno da su tim putem ponovo išle izbeglice, i naravno da se sve ponovilo. (Albahari 1996a: 83)

Niko, rekao je, samo naši. (Albahari 1996a: 115)

kada smo zajedno sa sumrakom stigli u Banja Luku, prvo su nas odvezli na prazan trg na kojem će, rekli su nam, ponovo podići crkvu (~~koju su ustaše srušile u prethodnom ratu, nateravši Jevreje da uklanjaju cigle i građevinski materijal~~), *mada su prethodne godine srušili džamiju.*

mogu da zamislim kako tim istim putem idu neke druge izbeglice, možda čak u oba pravca... Naravno da su tim putem ponovo išle izbeglice, ~~i naravno da se sve ponovilo ovoga puta u oba pravca.~~

Niko, rekao je, samo Srbi.

Drugim rečima, *Mamac* i na strukturalnom i na psihološkom planu potencira paralelizme između majčine i naratorove priče i sudbine, kao i između prethodnog i aktuelnog rata, među kojima postoji uzročno-posledična veza i ponavljanje. Međutim, onda kada, u konkretnim slučajevima, nit priče dođe do praga da imenuje srpske postupke iz novijeg rata kao paralelne onima iz prethodnog, takvo se eksplicitno imenovanje oprezno izbegava, a pripovedni glas ostaje suzdržan i prigušen. U tom smislu, *Mamac*, dakle, ne afirmiše dominantni srpski nacionalni narativ i identitet s kraja dvadesetog veka, ali mu se ni eksplicitno ne suprotstavlja.

Zaključak

Pregled novije kritičke recepcije Albaharijevog dela pokazuje da njegovi tumači imaju listom pozitivan odnos prema autorovom književnom opusu i često ističu njegov kritički potencijal i otklon u odnosu na dominantni viktimizacijski narativ. U ovoj interpretativnoj tradiciji izdvaja se najnovije tumačenje Ive Kosmos o književnom polju srpske književnosti i Albaharijevom paradoksalnom položaju „apolitičnog nacionalnog klasika“ koji se oprezno pozicionira tako da se ne zamera ni tzv. prvoj ni drugoj Srbiji. Njena analiza, tako, ukazuje na izvesnu dozu konformizma u Albaharijevom delu, odnosno na određeni prag koji njegova proza ne prelazi – Albahari je komforniji kada govori o ustaškim zločinima, o likovima Hrvata i Nemaca, nego o likovima Srba u ovom ili prethodnom ratu, iako piše prevashodno na srpskom jeziku i za srpsku sredinu. Tako, kada, kao u *Mamcu*, nailazimo na kritiku ili problematizovanje autorove matične sredine, one su artikulisane suzdržano, oprezno i mahom po implikaciji ili analogiji sa prethodnim zločinima drugih, potovo u kontekstu NDH.

Ipak, čini se preteranim zaključiti da je u Albaharijevom delu „noviji rat prouzrokovan... prije svega nerazriješenim zločinima

iz NDH, čije se sudbinsko naslijeđe ne može izbjeći“ (Kosmos 2016: 2). Ovde je radije reč o jednom traumatskom iskustvu koje se artikulira kroz ponavljanje, kroz narativno ponavljanje jednog rata kao nastavka drugog, negoli o nerazrešenim zločinima NDH kao naročitom uzroku novog rata. Pre je reč o pokušaju, neupešnom – kako Ribnikar i Milutinović pokazuju – da se postigne nekakav narativni sklad kojim bi se subjekt izvukao, spasio od istorije i očuvao. Taj pokušaj, međutim, ne uspeva – svi Albaharijevi naratori i likovi, zahvaćeni nasiljem i uronjeni u nasilje, u ponavljanje nasilja, bivaju uhvaćeni u svojevrstan vrtlog iz kog ne mogu da se izbave, i koji ih vodi u usamljenost, mrak, ništavilo, ludilo ili smrt.

U tom smislu, Holokaust u njegovom delu funkcioniše kao postsećanje i trauma, ali i kao projekcija – koja pripovedaču omogućava da ostane u porodičnom okruženju u kojem se oseća komotno, i da ne izađe na agoru, da se ne poduhvati sa (političkim) silama oko sebe. Tako shvaćeno, Albaharijevo insistiranje na paralelizmima i preslikavanju događaja iz Drugog svetskog rata u onima iz poslednje decenije dvadesetog veka, funkcioniše kao mehanizam odbrane i projekcija zahvaljujući kojima on može da praktično pređe preko pitanja odgovornosti za najnoviji rat i zločine, a da ipak, paradoksalno, zadovolji i domaću i internacionalnu publiku i interpretativnu zajednicu.

Literatura

- Albahari, David (1996a), *Mamac*, Beograd: Stubovi kulture.
- Albahari, David (1996b), *Cink*, Beograd: Stubovi kulture.
- Caruth, Cathy (1996), *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Freud, Sigmund (1958), *Beyond the Pleasure Principle*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, tom 18, London: The Hogarth Press.

- Hirsch, Marianne (2012), *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York: Columbia University Press.
- Kosmos, Iva (2015) *Mapiranje egzila u djelima postjugoslavenskih autora*, doktorska disertacija, Zagreb: Filozofski fakultet, dostupno na: <http://darhiv.ffzg.unizg.hr/5741/1/Doktorski%20rad%20Iva%20Kosmos%2030.11.2015.pdf> (pristupljeno 15. oktobra 2017).
- Kosmos, Iva (2016), „David Albahari – apolitični nacionalni klasik“, *Beton* 170 (6. april 2016.), (internet) dostupno na: <http://www.elektrobeton.net/mikser/david-albahari-apolitichni-nacionalni-klasik/>(pristupljeno 15. oktobra 2017).
- Miljković, Milan (2011), „Are the Nation and the Exile a Woman? “ *The Bait* by David Albahari“, izlaganje sa naučnog skupa „Running from the Revolution: Rightist Exile in the Twentieth Century“, Univerzitet u Notingemu, 10–11 jun (neobjavljeno).
- Milutinović, Zoran (2005), „The Demoniaticism of History and Promise of Aesthetic Redemption in David Albahari’s *Bait*“, *Serbian Studies* 19 (1): 15–24.
- Pavlović, Aleksandar (2013), „David Albahari u međunarodnom slavištičkom kontekstu“, u Mihajlo Pantić (prir.), *Slike (iz) porodičnog vremena: o književnom delu Davida Albaharija*, Beograd: Biblioteka grada Beograda, str. 174–188.
- Ribnikar, Vladislava (2006), „Istorija i trauma u romanima Davida Albaharija“, *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 54 (3): 613–639.
- Vervaet, Stijn (2013), „Entangled histories: family memories and the representation of the Holocaust in the work of David Albahari“, *Belgian Contributions to the XV International Congress of Slavists: Minsk, Pegasus Oost-Europese Studies* 21: 191–208.

Mark Lošonc

Šta je istorijska singularnost? Pojmovne dileme i izazovi

Nakon dugačke karijere u svakidašnjem jeziku i složene karijere u naukama i književnosti, termini „singularnost“ i „singularan“ pojavili su se i u filozofiji, odmah zauzimajući centralno mesto u njoj. U prvom delu ovog rada analiziraćemo kako se o singularnosti govorilo u savremenoj filozofiji i pritom ćemo posebnu pažnju posvetiti problemu istorijske singularnosti, a u drugom delu bavićemo se primerom Holokausta kojem se najčešće i najspornije pripisivao status istorijske singularnosti (*uniqueness, Einzigartigkeit, unicité*).¹ Smatramo da se varijacije na tezu o jedinstvenom karakteru Holokausta mogu osvetliti ako se uzimaju u obzir i filozofske rasprave i obrnuto. Naša namera je da imamo u vidu i činjenicu da teze o jedinstvenom karakteru Holokausta ne podrazumevaju samo puku singularnost, nego i problem „singularne singularnosti“, kao što sugeriše i izraz koji su koristili Alis (Alice) i Roj Ekart (Roy A. Eckhart): *unique uniqueness*. Nije, dakle, u pitanju samo singularnost, već singularna singularnost koja se po kvalitetu razlikuje od ostalih singularnosti kao singularnost *sui generis*.

1 Ovaj rad je pisan u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu (br. 43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Pojmovna istorija

Latinske reči *singularis*, *singulus* odnosno *singularitas*, pored gramatičke kategorije jednine, upućuju i na ono što je jedinstveno i/ili neobično. Ove reči imaju isti koren kao *simplicus* („jednostavno“): *sim-*. Ostali indoevropski jezici sačuvali su izvorna značenja, ali su ih i znatno obogatili. U engleskom jeziku se biti singularan prvenstveno odnosi na ono što je neobično, jedinstveno, izolovano, retko, značajno, jedino, nedeljivo, usamljeno, specijalno ili nenadmašivo. To, dakako, ne znači da biti singularan nužno isključuje mogućnost da se neke osobine dele sa drugim bićima (kao npr. u inkluzivnom izrazu *every single*). Nadalje, matematika i prirodne nauke doprinele su proširivanju značenja ovog pojma. U matematici se singularnost prevashodno odnosi na nedefinisane matematičke objekte ili na neki izvanredni skup matematičkih objekata (na tačku u kojoj se paralelne linije susreću, na tačku u kojoj promenljive imaju nemerljivu ili beskonačnu vrednost, na esencijalnu singularnost u čijoj se blizini neke funkcije ponašaju ekstremno, na izolovanu singularnost u čijoj blizini nema drugih singularnosti itd.). U fizici i astronomiji singularnost se uglavnom tiče tačke ili prostorno-vremenskog regiona u kojima su gravitacione sile veoma jake: singularnost se pre svega odnosi na crne rupe za koje su vrednosti koordinatnog sistema neupotrebljive. Zatim, u mehanici singularnost referiše na nemogućnost da se predvidi ponašanje nekih predmeta. Singularnost ima i meteorološko značenje: odnosi se na fenomen koji se ponavlja u nekom periodu svake godine, s onu stranu uobičajenih tendencija. Pomenimo najzad da je singularnost nekada igrala važnu ulogu i u geografiji: otkrivanje novih teritorija je često bilo u suprotnosti sa dotadašnjim znanjem i to je geografe navelo da geografiju pretvore u otvoreniju, fleksibilniju disciplinu. Primera radi, u knjizi Andrea Tevea (André Thevet) pod

naslovom *Les singularitez de la France antarctique*, objavljenoj još 1558, singularnost je označavala nova otkrića.

Novo značenje singularnosti uveo je Džon fon Nojman (John von Neumann) koji je povodom tehnološkog razvoja govorio o tome da se čovečanstvo približava tački od koje će se njegova istorija radikalno promeniti. Ovo značenje postalo je toliko bitno da se pojavio čak i izraz *singularitarianism* koji referiše na veru i pokret u odnosu na stvaranje veštačke ili biološki superiorne inteligencije, koja će nadmašiti svaku vrstu dosadašnje ljudske inteligencije (i često se naglašava da treba kreirati superinteligenciju koja će biti u korist ljudske vrste). Pritom se smatra da se istorija nakon događaja singularnosti uopšte ne može predvideti, jer ona suštinski prevazilazi sve što možemo da zamislimo. Rej Kurcvajl (Ray Kurzweil) je napisao knjigu pod naslovom *The Singularity is Near*, ne bi li nagovestio ireverzibilnu i radikalnu transformaciju čovečanstva u bliskoj budućnosti. U skladu sa tim, u teorijama naučne fantastike, odnosno u teorijama spekulativne fikcije, termin „singularnost“ se koristi da bi se označila istorijsko-narativna tačka koja predstavlja odlučujući momenat u odnosu na koji su moguće potpuno divergentne linije (recimo, u žanru alternativne istorije reč je o paralelnim istorijskim univerzumima čije vreme započinje od neke singularnosti) (o tome videti npr. Jameson 2015).

Pojam singularnosti svoju ozbiljnu filozofsku karijeru u 20. veku² započeo je sa Sartrovom (Sartre) filozofijom, posebno sa

2 Valja ukazati na to da se problem singularnosti pojavio i u filozofiji 19. veka. Tako je Hegel govorio o onome singularnom (*das Einzelne*) koje se razlikuje od partikularnog i opšteg, a slični izrazi se mogu naći i kod drugih mislilaca, npr. kod Kjerkegora (Kierkegaard) (*den Enkelte*) ili kod Štirnera (Stirner) (*das Einzige*). Fihte (*Fichte*) je koristio latinski izraz *Singulum* ne bi li označio ono što se tematizuje samoograničavanjem apsolutnog znanja. U 20. veku Hajdeger (Heidegger) sugerije da je bivstvovanje ono najsingularnije (*Einzigste*). Jednom bi trebalo rekonstruisati i još raniju pojmovnu

njegovim tekstom *L'universel singulier*. Radi se o „verovatno najdalekosežnijem pitanju koje je zainteresovalo francusku filozofiju posle Sartra: ‘Šta je zapravo univerzalna singularnost?’ Ili: kako se tačno univerzalno može izuzimati iz pukih relacionih – ili dijalektičkih, intersubjektivnih, interaktivnih – posredovanja?’“ (Hallward 2003: 249–250). Za Sartra se ovo pitanje prvenstveno odnosilo na način na koji ono transistorijsko prevazilazi istorijske kontekste. Naime, prema njegovoj argumentaciji, najpre treba imati u vidu istorijsku situaciju kako bi se identifikovale slobodne projekcije koje nadmašuju unapred date determinacije. Tako se fokus pažnje sa prošlosti i individualnog premešta na mogućnosti sadašnjosti i na univerzalno. Kombinujući Marksove (Marx) i Kjerkegorove (Kierkegaard) uvide (i sasvim sigurno imajući u vidu i Hegelovo (Hegel) „konkretno univerzalno“), Sartre je nastojao da razvije poziciju koja izbegava strukturalistički determinizam, kao i puki aistorijski subjektivizam. Utoliko prividni oksimoron „univerzalno singularno“ označava novum *u odnosu na* istorijsku situaciju. Sartre govori o univerzalnom zato što se u dotičnim događajima manifestuje ono što se tiče čitavog čovečanstva (čija je istorija univerzalna) i što „retotalizuje“ postojeći totalitet, a pojmom singularnosti se služi zato što je individualnost za njega previše vezana za ograničavajuće datosti istorijskih konteksta. Sartrova poenta možda se najplastičnije pojavljuje u analizi o Floberu (Flaubert): „čovek zapravo nikada nije individua: pre bi trebalo da ga nazovemo ‘univerzalno singularnim’ – kao biće koje totalizuje i univerzalizuje njegova epoha, on stvara novi totalitet i reprodukuje sebe kao singularnost“ (Sartre 1988: 7). Gledano iz perspektive filozofija koje su sledile nakon njega, Sartrov koncept je anticipirao većinu onoga što će se kasnije misliti pod singularnošću ili su se kasniji mislioci samosvesno distancirali upravo u odnosu na njegovu zamisao. Značajni momenti njegovog koncepta mogu se sumirati na sledeći

istoriju singularnosti, npr. Spinozin *res singulares*. Za 19. vek videti: Marquet 2013.

način. *Prvo*, on je napravio jasnu razliku između individualnog i singularnog, a ta razlika se kasnije pojavljuje kod svih filozofa za koje je singularnost bitan pojam. *Drugo*, Sartr je singularnost prevashodno shvatio kao istorijsko-vremensku kategoriju. *Treće*, on je povezo singularno i univerzalno, odnosno suprotstavio ih je partikularnom totalitetu istorijskih konteksta. *Četvrto*, njegov pojam singularnosti je vezan za aktivnost, slobodu i kreativnost.

U nastavku ćemo analizirati status pojma singularnosti u savremenoj filozofiji, oslanjajući se na sledeće autore: Alena Badjua (Alain Badiou), Žila Deleza (Gilles Deleuze), Antonija Negrija (Antonio Negri) / Majkla Harta (Michael Hardt), Pitera Holvorda (Peter Hallward), Luku Basa (Luca Basso) i Đorđa Agambena (Giorgio Agamben). Među pomenutim misliocima, Badjuov koncept je verovatno najbliži Sartrovom shvatanju singularnosti, ali se i kod njega pojavljuju bitne promene (setimo se da je rani Badju prvenstveno bio pod uticajem Sartra). U Badjuovoj filozofiji singularnost upućuje na manifestacije istina kroz događaje. Da su pojedini događaji istine singularnog karaktera, to znači da ništa „zajednički ili istorijski zasnovano ne doprinosi njihovom procesu svojom supstancijom“, te da ne raspoložemo „nekom opštošću koja bi mogla da im doprinese ili da struktuiraju subjekt koji ih održava“ (Badiou 1997: 15). Iako Badju naglašava da se pojedine istine manifestuju u partikularnim svetovima, on uvek ističe da se istine potencijalno nude za sve svetove i dostupne su za svakoga na egalitaran način, dakle univerzalne su. Događaji istine na polju politike, nauke, umetnosti i ljubavi singularni su ne samo stoga što predstavljaju diskontinuitet u odnosu na skup postojećeg, već i u tom smislu što su nesvodivi jedni na druge – svaki od njih ima svoju autonomiju ili, kako bi sam Badju rekao: imanenciju. Singularnost događaja ne samo što je *per definitionem* nereprezentabilna s obzirom da podrazumeva radikalni novum (u tom smislu se koriste i izrazi „praznina“, „neimenljivo“, „nasilje“, *déliaison*... i u tom smislu se kritikuje „hermeneutički perspektivizam“), nego se ponekad čak tvr-

di da je singularnost potpuno indiferentna prema onome što je dato. Utoliko se i badjuovski shvaćena singularnost pojavljuje u odnosu na neki partikularni kontekst, ali čisto negativno, jer singularnost ni u kom smislu ne potiče iz konačnosti i partikularnosti sveta u kojem se pojavljuje. Ovaj momenat se pokazuje i u Badjuovom shvatanju subjektivnosti: subjekt performativno nastaje kroz događaje istine i indiferentan je prema objektivnim razlikama (on je „subjekt bez *vis-à-vis*“ (Badiou 1989: 74)). Otuda Badju smatra da subjektivnost suštinski prevazilazi individualnost: individua se iscrpljuje u pre-terminisanoj rutini svetova, reprodukujući već postojeće identitete, znanja i prakse, dok je subjekt odvezan od tih ograničenja.

Kao što vidimo, Badju ponavlja Sartrov koncept utoliko što singularnost određuje na istorijsko-vremenski način (kao diskontinuitet), zatim tako što je tretira kao rodno mesto subjektivnosti (i pritom pravi jasnu razliku između individualnosti i subjektivnosti), odnosno shvata je kao sinonim za radikalno kreativni događaj. Ipak, Badjuov koncept se istovremeno značajno distancira od Sartrovog shvatanja. *Prvo*, iz Badjuove perspektive Sartrov pojam singularnosti je još isuviše vezan za filozofiju (samo)svesti. Za razliku od Sartrovih spisa o slobodnom odlučivanju, Badju ontologizuje pojam singularnosti, a subjektivnost određuje kao performativni *rezultat* događaja istine. *Drugo*, dok je kod Sartra istorijski kontekst važan kao horizont koji treba transformisati, Badju se trudi da što više dekontekstualizuje singularnost, a partikularni svetovi se kod njega pojavljuju samo kao konačnosti kojih će se singularnost vremenom potpuno osloboditi. *Treće*, u skladu sa tim, za Badjua se singularni događaj ne određuje na osnovu „retotalizacije sveta“, nego na osnovu toga da on predstavlja radikalni novum u odnosu na svet. Prema tome, badjuovski shvaćen događaj je singularnog karaktera čak i ako mu se pojedini svetovi uopšte neće „prilagoditi“. Za kontekst ovog teksta od velikog je značaja da Badju više puta referiše na fašizam/nacizam, i to upravo u kontekstu singularnosti. Naime, u tim političkim režimima

ne otelovljuje se neka istina. Naprotiv, reč je o pseudo-događajima koji predstavljaju opskurnu reakciju na događaj komunizma (Badiou 2006: 81, 87). Gledano iz perspektive ideja, sa fašizmom/nacizmom ništa se nije dogodilo: redukovanje ljudi na puku animalnost, kombinacija predmodernih odnosa moći sa industrijalnom tehnologijom i konzervativna kontrarevolucija nisu stvorili nikakav novum koji bi se mogao univerzalizovati i u odnosu na koji bi subjekti trebalo da budu verni. Utoliko Badju smatra da pripisati status događaja fašizmu/nacizmu znači baviti se slabom teologijom. Iako priznaje ekstremnost koncentracionih logora, on istovremeno osuđuje mistifikaciju oko njih: „zastupnici etičke ideologije toliko drže do toga da singularnost istrebljenja neposredno lokalizuju u Zlu, da najčešće kategorično poriču činjenicu da je nacizam predstavljao politiku [i način mišljenja]. Ali to je slaba i kukavička pozicija“ (Badiou 2003: 88). Kao što vidimo, za Badjua fašizam/nacizam je kontrasingularnost, kontradogađaj, a kroz prizmu njegove filozofije se čini da teza o singularnosti Holokausta u izvesnom smislu ponavlja fašističku/nacističku politiku: ukoliko se Holokaustu pripisuje rang događaja, onda se poriče ontološki primat univerzalnosti ideja.

Žil Delez, mislilac koga je Badju slavio kao filozofa koji je prvi iz svoje generacije shvatio da je savremena metafizika nužno zahvatanje mnoštva i singularnosti, uveo je koncept singularnosti koji je u priličnoj meri aistorijskog karaktera (a sasvim je sigurno da je i kod Deleza na delu konfrontacija sa Sartrovim nasleđem³). U Delezovoj filozofiji se singularnosti odnose na stvaralačku virtuelnost koja zaokružuje aktualnost pojedinačnih stvari. Oslanjajući se na uvide iz istorije filozofije koji se tiču procesualnosti i kontingencije (između ostalog, bitni su stoički *kairos*, *haeccitas* kod Dunska Skota (Duns Scotus), susret kod Spinoze (Spinoza), događaj kod Vajtheda (Whitehead), trajanje kod Bergsona (Bergson)...), Delez naglašava da

3 O tome da je Delez započeo svoju filozofsku karijeru kao sartrijanski mislilac: Dosse 2007: 118–120.

singularnosti predstavljaju serijalno-diferencijalno polje kroz koje se aktualnost konstituiše. Utoliko je ono aktualno tek osiromašeno, raspoređeno, „gusto“ („kontrahovano“) ostvarivanje preaktualne kreativnosti i igre sila. Slično Sartrovoj i Badjuovoj filozofiji, pravi se jasna razlika između singularnosti i individualnosti (singularnosti su shvaćene kao „pre-individualne“ ili – da upotrebimo izraz Žan-Lika Nansija (Jean-Luc Nancy) – „infraindividualne“, odnosno reč je i o „bezličnim individuacijama“). Uprkos tome, ne radi se o privilegovanju subjekta, naprotiv; subjektivnost kao ujedinjujuća funkcija razotkriva se kao fikcija. Delezovski shvaćena singularnost je nužno nereprezentabilna s obzirom na to da je reprezentacija već siromašna aktualnost, ali je singularnost iz sličnih razloga suprotstavljena i univerzalnosti. Sasvim sažeto, za njega se singularnost kao momenat virtualnog bogatstva ne može podvesti pod nešto opšte, a univerzalnost kao maksimum opštosti najviše je udaljena od singularnosti.⁴

Kao što vidimo, Delezova filozofija singularnosti bliska je Badjuovoj filozofiji (za obojicu, singularnosti potiču s onu stranu sveta i vrše funkciju kontraaktualizacije), ali među njima ima i suštinskih razlika. Delezovski shvaćena singularnost nije manifestacija univerzalne ideje, nego se nalazi na mikronivou virtualnog bogatstva koje je uvek već tu, paralelno sa aktualnim svetom – dakle, glavna karakteristika singularnosti nije u novosti, nego u imanentnoj različitosti. Otuda za Deleza singularnost nema nikakav istorijsko-hronološki karakter, jer je istorija po definiciji aktualizovana, a singularnosti su indiferentne u odnosu na nju: one su „preistorijskog“ i ne(f)aktualnog karaktera. U tom duhu se tvrdi: „postajanje nije deo istorije“ (Deleuze 1995: 171). Sa druge strane, singularnosti ipak čine uslov mogućnosti aktualnog, pa tako i istorije: „metamorfoze i raspodele singularnosti oblikuju jednu istoriju“ (Deleuze 1990: 56). Dovoljan je

4 U tekstu u kojem je najjasnije da pojam singularnosti zamenjuje pojam subjekta, Delez čak tvrdi: „funkcija singularnosti zamenjuje funkciju univerzalnosti“ (Deleuze 1991: 95).

sledeći citat, da bismo uvideli šta sledi iz toga, iz perspektive istorije: „U istorijskim fenomenima, kao što je revolucija 1789, Pariska komuna, revolucija 1917, uvek postoji jedan deo događaja, koji je nesvodiv na društvene determinizme, na kauzalne serije. Istoričari ne vole baš taj vidik i retroaktivno postavljaju nekakvu kauzalnu vezu. Ali događaj sâm nastupa kao otkaćenje odnosno prekid sa kauzalnostima: radi se o rascepu, o udaljenju u odnosu na zakone, o nestabilnom stanju, koje otvara novo polje mogućnosti“ (Deleuze – Guattari 2003: 215). Iako se i ovde može primetiti mogućnost da se upravo singularnost tumači kao *par excellence* istorijski fenomen, Delezova filozofija singularnosti onemogućila je da se krene u tom smeru. Pre se može reći da se delezijanski shvaćena singularnost ispoljava *uprkos* onom istorijskom.

Badjuov i Delezov pojam singularnosti može se shvatiti kao kritičko suočavanje sa Sartrovim pojmom singularnog univerzalnog. Međutim, dok je Badju dalje radikalizovao momenat univerzalnosti tako što je istine odredio kao događaje indiferentne u odnosu na partikularne istorijske svetove, Delez je nastojao da pojam singularnosti u potpunosti odvoji od univerzalnosti, a bio je sklon i tome da istoriju shvati kao osiromašeni horizont aktualnosti u odnosu na virtuelnost singularnosti. Uprkos značajnim razlikama, oni svakako dele izvestan gest aistorizacije singularnosti: ono istorijsko tretiraju kao rutinu prilagođavanja u odnosu na datosti i smatraju da istinska kreativnost potiče s onu stranu aktualnog, a ne iz njegovog unutrašnjeg i postepenog preoblikovanja – ime za neaktualni izvor je kod Badjua praznina, prazan skup ili „transcendencija“ ideje, dok je isto kod Deleza virtuelnost, preindividualno polje singularnosti. Prema tome, nije nimalo iznenađujuće da su mislioci, koji su inače u velikoj meri pod uticajem Delezove ili Badjuove filozofije, inicirali reistorizaciju pojma singularnosti ili čak njegovo odbacivanje u korist nekog alternativnog pojma. Najbolji primer je Piter Holvord koji je, sa jedne strane, optužio Deleza, u knjizi u kojoj se bavi njegovim

delom, da je pojam virtualnosti puka mistifikacija kojom se ne mogu objasniti istorijsko-materijalni događaji, dok je delezijanska filozofija zapravo kontemplativno, „akosmičko“ poricanje značaja ovostranog sveta (Hallward 2006; Lošonc 2012: 383–384). Sa druge strane, u monografiji o Badjuu, Holvord je takođe izrazio skepsu prema pojmu singularnosti: „sve dok se filozofija određuje kao singularna a ne kao specifična, sve dok se ona drži u svom čistom *déliaison*-u, sve dok čuva svoj strogo aksiomatski integritet, ona neće biti sposobna da ponudi ubedljivo objašnjenje o prelasku sa odustajanja na intervenciju, sa subtrakcije na transformaciju, sa preskripcije na produkciju“ (Hallward 2003: 322). Shodno tome, Holvordova knjiga *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific* nije ništa drugo do izrada pojma, specifičnog u konfrontaciji sa pojmom singularnosti. Holvord uvodi izraz *specific to* da bi naglasio da se novum pojavljuje u potrazi za alternativom u odnosu na dati kontekst. Utoliko se ono specifično i subjekt koji ga sprovodi, manifestuju u kritičkoj distanci spram partikularnosti i ne mogu se svesti na nju (u tom smislu se ističe da se *specific to* ne iscrpljuje sa *specified by*), ali oni istovremeno predstavljaju rezultat aktivnog suočavanja sa onim što je dato.

Dok prema Holvordu „singularnost efektivno stvara svoj univerzum“ (Hallward 2001: 177), ono specifično je određeno kao situativni proizvod rada transformacije. Na toj osnovi se izvodi zaključak da je singularnost zapravo lišena razlike subjekta i objekta, odnosno relacija, dok se ono specifično konstituiše kao subjektivno suprotstavljanje objektivnosti. Zanimljivo je da jedan od Holvordovih primera za specifično odbacivanje reformizma i oportunističkog kod Marksa, stoji u centru pažnje kod Luke Basa (setimo se toga kako je i za Badjua važno da se proleterska subjektivnost suštinski razlikuje od objektivnosti radničke klase, odnosno da on „*Nous ne sommes rien, soyons tous!*“ iz Internacionale tretira kao istaknuti primer za prazninu). Za razliku od Holvorda, Basova knjiga o Marksu i singularnosti

predstavlja pokušaj reistorizacije pojma singularnosti. Prema Basovoj formulaciji, „singularnost sadašnjosti ne može se svesti na neki opšti okvir koji bi obuhvatio sve moguće opcije. I shodno tome, situacije se ne iscrpljuju preegzistentnim dijalektičkim momentima ili ishodom neke opšte kodifikacije, nego neprestano preoblikuju carstvo delanja“ (Basso 2012: 3). Singularnosti su i kod Basa shvaćene kao uslov mogućnosti individualnosti. On insistira na tome da su relacije (klasne, proizvodne itd.) primarne u odnosu na individue, a prema njemu singularnosti kao transindividualni događaji potiču upravo iz aleatornog karaktera istorijsko-društvenih odnosa (zato on skreće pažnju i na pojam konjunktura). Prema tome, u Basovom pojmu singularnosti ukrštaju se strukture i prakse.

Pomenimo najzad Antonija Negrija i Majkla Harta koji su pojam singularnosti preuzeli od Deleza (i Gatarija (Guattari)), ali su ga bitno promenili. Reč je o tome da je za Negrija i Harta singularnost vezana za ono zajedničko (*commons*) kao kognitivno-afektivno stvaranje društvenog bogatstva koje prevazilazi privatnu i državnu/javnu sferu. Samim tim, singularnosti se ne definišu kao čiste različitosti, već upravo kao bića koja *zajedno* učestvuju u stvaralaštvu. Nema singularnog akta koji nije istovremeno i zajedničkog karaktera, nema zajedničkog koji se ne konstituiše kroz singularnosti (primera radi, tvrdeći da je imaterijalni rad istovremeno singularnog i zajedničkog karaktera, Negri i Hart u novom obliku ponavljaju Marksovu tezu o podruštvljenom karakteru rada). Slično tvrdnjama mislilaca o kojima je do sada bilo reči, individualnost se i ovde izjednačava sa konformističkom reprodukcijom identiteta lišenom svake kreativnosti. Razlika u odnosu na Delezovu filozofiju najtransparentnije se pokazuje u Negrijevim razgovorima sa Čezareom Kazarinom (Cesare Casarino): „Ono što nas povezuje i što konstituiše zajedničko nije razlika *per se*; ... to je ključna razlika između mene i Deleza. ... prevazilaženje dijalektike kod Deleza i Gatarija svakako je radikalno i potpuno, ali to prevazilaženje ih vodi čisto horizontalnoj koncepciji odnosa među

singularnostima. Prevazilaženje dijalektike vodi Deleza i Gatarija od bacivanju ili zanemarivanju sinteze kao problema“ (Casarino – Negri 2008: 83, 118). Dakle, iako je Negrijeva i Hartova terminološka odluka na strani singularnosti, njihov istorijsko-društveni koncept u velikoj meri je udaljen od delezijanske filozofije.

Preostaje još Agambenov pojam singularnosti koji je istovremeno ontološkog i istorijskog karaktera (čemu valja dodati da on eksperimentiše i sa pojmom specijalnog, koji za njega ima sličnu ulogu kao singularnost). On koristi termin *singularità qualunque* („ma kakva singularnost“) da bi označio pojedinačnost koja se ne može podvesti pod opšte, a koja nije ni partikularnost individualnog. Oslanjajući se prvenstveno na srednjovekovne mislioce, poput Dunska Skota i Levija ben Geršona (Levi ben Gershon), Agamben određuje singularnost kao mesto čistog bivstvovanja, s onu stranu svojstava (koja podrazumevaju pripadanje nekom skupu) i univerzalne inteligibilnosti (iz čije perspektive je singularnost neizreciva). Primera radi, prema Drugom u ljubavi se odnosimo kao prema onakvom biću kakvo ono jeste – ljubav se ne odnosi na neko svojstvo („svojinu“), a ne odnosi se ni na svakoga kao univerzalna ljubav, ili na neku opštost. Za razliku od Deleza, Agamben ne opisuje singularnost kao različitost. Ona za njega nipošto nije ni autodiferencijacija: naprotiv, singularnost se kod njega definiše kao *indiferencija*⁵ prema opštem i partikularnom – ako bi se imale u vidu razlike, onda bi se već napustilo polje čistog bivstvovanja. „In-diferencija spram svojstava je ono što individuira i diseminira singularnosti i što ih čini voljivim predmetom ljubavi (*quodlibettable*)“ (Agamben 1993: 18). Utoliko se agambenovski shvaćena singularnost ne tiče kreativnih procesa ili događaja, nego se njena moć sastoji u tome da moć aktualnosti (identitete, prakse...) može da učini neoperativnom, to jest može da je suspenduje – singularnost kao singularnost pruža otpor već time što se ne može podrediti opštem i partikularnom

5 O značaju indiferencije kod Agambena: Watkin 2014.

(naravno, otuda je singularnost nerepresentabilna). Nadalje, istorijsko-metodološki značaj singularnosti potiče iz toga da za Agambena istorijski primeri predstavljaju paradigme koje nisu ni partikularne ni univerzalne. „1. Paradigma je forma znanja koja nije ni induktivna ni deduktivna, već je analoška. Ona se kreće od singularnosti do singularnosti. 2. Neutralizujući dihotomiju između opšteg i partikularnog, ona zamenjuje dihotomnu logiku bipolarnim analoškim modelom. 3. Paradigmatičan slučaj nastaje suspendovanjem pripadanja određenoj grupi, ali istovremeno i pokazivanjem njegovog pripadanja, tako da se egzemplarnost nikada ne može odvojiti od singularnosti. 4. Paradigmatična grupa nikada nije pretpostavljena od paradigmi; ona im je mnogo više imanentna. 5. U paradigmi ne postoji izvor ili *archē*; svaka pojava je izvor, svaka slika je arhaična. 6. Istorijski karakter paradigme se ne sastoji ni u dijahroniji ni u sinhroniji, već u njihovom ukrštanju“ (Agamben 2009: 31).

Za nas je od velikog značaja da Agamben tretira Holokaust (kod njega se često koristi i izraz „Aušvic“ kao samorazumljiv metonim) kao singularnost, ali u veoma specifičnom smislu. Naime, Holokaust je za njega singularnog karaktera utoliko što se u njemu najočiglednije očitovala biopolitička priroda Zapada. Služeći se paradoksalnim, kjerkegorovsko-šmitovsko-benjaminovski shvaćenim pojmom izuzetka i vanrednog stanja, Agamben govori o koncentracionom logoru u Holokaustu *kao* o normalizovanom izuzetku koji predstavlja najgore stanje *conditio inhumana-e*, ali istovremeno tvrdi da je logor skrivena paradigma moderne biopolitike koja je u mogućnosti da nas redukuje na gole živote. Prema tome, logor kao paradigma suspendovanja razlike između prava i činjenice, između izuzetka i pravila, odnosno između dozvoljenog i nedozvoljenog, upravo *kao ekstremno stanje* predstavlja *egzemplarni* slučaj. Ovaj potez omogućava Agambenu da singularnost logora tretira kao ponovljivu strukturnu činjenicu ili čak kao omniprezentnu mogućnost: stadion u Bariju sa albanskim izbeglicama, logori na teritoriji bivše Jugoslavije ili

granično mesto na aerodromu na kojem izbeglice čekaju, za njega su ispoljavanja jednog te istog mehanizma moći. Na taj način se ne osporava singularnost pojedinih događaja („paradigma se kreće od singularnosti do singularnosti“), kao što se ne poriče ni jedinstveni značaj egzemplarnog događaja („egzemplarnost se nikada ne može odvojiti od singularnosti“).

Filozofski problem singularnosti nosi sa sobom niz drugih problema: univerzalnost, reprezentacija, razlika/indiferencija, individualnost, mnoštvo, kontingencija, kreativnost. Sartrovo „singularno univerzalno“ prouzrokovalo je niz divergentnih koncepata koji se razlikuju i u pogledu problema istorije i istoričnosti. Videli smo kako se već i Sartrovo shvatanje koleba između singularnosti kao izuzetnog događaja istorije i singularnosti kao metaistorijskog viška. Neki od njegovih naslednika izoštrili su metaistorijsko razumevanje singularnosti, a cena tog gesta bila je radikalno potcenjivanje aktuelnog sveta. Na kraju, sledile su strategije reistorizacije i singularnost je izričito bila stavljena u istorijsko-društveni kontekst, ili je pojam singularnosti bio čak i potpuno napušten kao nepopravljiva mistifikacija. Nije ovde teško uočiti paralelu sa onim što se desilo sa tezom o singularnosti Holokausta: kolebanje između radikalne metaistorizacije i govora o istaknutom istorijskom događaju – reistorizacija – odbacivanje teze ili dodatna singularizacija.

Istorijska singularnost – Holokaust

U raspravama o singularnosti Holokausta ne samo što nije došlo do konsenzusa ili barem do zadovoljavajućeg kompromisa, nego ima čak i potpuno različitih analiza o tome koja je strana pobedila. Neki smatraju da je teza o singularnosti postala opšteprihvaćena (Traverso 1997), dok je prema drugima ta teza konačno odbačena: na primer, prema dijagnozi Vulfa Kanštajnera (Wulf Kansteiner) o nemačkim raspravama, „začetnici nemačkih studija Holokausta se

mogu razlikovati prema tonu i naglasku, ali se oni slažu u odbijanju singularnosti kao beskorisne i kontraproduktivne metafore“ (Kantsteiner 2001: 287). Naša je teza da se treba distancirati od isuviše pojednostavljene logike *pro et contra*, ne samo uzimanjem u obzir divergencije različitih diskursa (naučnih, umetničkih, moralnih, religijskih, političkih i pravnih) u kojima se teze o singularnosti pojavljuju, već i tako što ćemo imati u vidu mnogostrukost značenja.

Samim tim, ne smemo zanemariti istorijsku genezu i periodizaciju teza o singularnosti. Tvrditi da je Holokaust singularan prvenstveno je značilo konfrontaciju sa hegemonijom antifašističkog narativa o logorima, deportacijama i sličnim stvarima koji je – na Zapadu, kao i na Istoku – uglavnom ignorisao judeocidne aspekte dotičnih istorijskih dešavanja i njihovu specifičnost (termin „Holokaust“ nije ni postojao). Tako npr. na spomeniku u Birkenauu (1967) Jevreji kao Jevreji nisu bili pomenuti. Što se Nemačke tiče, pre prvog talasa singularizacije bilo je vrlo malo istraživanja i istorijskih radova o onome što se desilo evropskim Jevrejima. Razlozi su bili mnogobrojni: među istoričarima je još uvek bilo bivših nacista, nedostajala je adekvatna metodologija, zatim se Holokaust naprosto smatrao sramnim nasleđem o kojem treba ćutati, a istorijski radovi često su pokušavali da naglase ulogu građanskog otpora, ne bi li (barem malo) skinuli moralni teret sa nemačke nacije. Nadalje, interpretacije različitih oblika fašizma i nacizma bile su podređene nekim širim teorijama i ideološkim namerama, između ostalog, teorijama o totalitarizmu u kontekstu hladnog rata ili marksističkim teorijama o poreklu fašizma i nacizma iz krize kapitalizma. Sve u svemu, prvi talas singularizacije predstavljao je reakciju na nedostatak govora o sistematičnom ubijanju *Jevreja*, dakle na *dejudaizaciju*.

Drugi period singularizacije bio je sasvim različit: sa jedne strane, bilo je reči o negativnoj reakciji u odnosu na trud da se *ubijanje Jevreja* tretira kao samo jedan od momenata neke celine ili kao puki ishod nečega sasvim drugog (naravno, taj trud je bio često

denunciran zbog revizionizma i apologije, posebno u tzv. *Historikerstreit*-u). Sa druge strane, bilo je reči o tome da je potrebno suprotstaviti se retoričkoj hiperinflaciji reči „Holokaust“, u kojoj je „izuzetak“ zapravo postao standard. Holokaust je postao izvanredno fleksibilna i upotrebljiva metafora, kao što pokazuju izrazi poput „crveni holokaust“, „jermenski holokaust“, „*Black Holocaust*“ itd., a ponekad se i država Izrael optužuje za to da je upravo ona kriva za „holokaust Palestinaca“. Osuđivanje ove hiperinflacije je sa sobom često nosilo i kritiku njene političke i svakidašnje instrumentalizacije, kritiku njene komodifikacije i „amerikanizacije“ u „industriji identiteta“, odnosno kritiku simboličke akumulacije moralnih privilegija. Prekomernom metaforizacijom, Holokaust je postao centralna referenca, ali je na paradoksalan način samim tim i gubio na značaju. Upravo kao što je Žan Ameri (Jean Améry) nagovestio, Holokaust je postao samo tragedija među mnogim tragedijama u „varvarskom 20. veku“.

Simptomatičan je bio način na koji je Finkelkrot (Finkelkraut) kritikovao pomenute strategije: otkad se zna za Holokaust, može se reći da, ukoliko neka grupa nije bila žrtva genocida, onda ne zaslužuje pažnju sveta ili saosećanje – genocid je postao sredstvo legitimacije i kolektivnih mehanizama identifikacije (Finkelkraut 1982). Bodrijar (Baudrillard) je bio još ciničniji: „mi smo svi poput Jermena koji očajno pokušavaju da dokažu da su bili masakrirani 1917. godine“ (Baudrillard 2002: 90). Pitanje se sastojalo u tome da li će teza o singularnosti usred mnogobrojnih kritika biti odbačena ili će se na „normalizaciju“ Holokausta reagovati dodatnom singularizacijom. Valja naglasiti da su neki mislioci povlačili tezu o jedinstvenom karakteru Holokausta i predlagali alternativne termine (između ostalog: *distinctiveness, ultimate evils, particularity, unprecedentedness...*), ali se čini da su i te alternative nasledile probleme koje je teza o singularnosti nosila sa sobom.

Iz istorijsko-epistemološke perspektive gledano, dok je u prvom periodu naglasak bio na nemogućnosti objašnjenja, na „ak-

tivnom ćutanju“ i na granicama razumevanja (u tim stvarima su se složili toliko različiti mislioci, kao Isak Dojčer (Isaac Deutscher) i Eli Vigel (Elie Wiesel)), drugi period singularizacije se odvijao usred hipertrofije „komparativne genocidologije“ i onoga što se ponekad kritički zove „takmičarska žrtvenost“ i „demonstrativna samoviktimizacija“. Gest singularizacije prvenstveno je negativna reakcija na nešto drugo: u prvom periodu, koji se može shvatiti kao epoha kritičkog *Vergangenheitsbewältigung*-a, arhineprijatelji jesu ignorisanje judeocida i indiferencija, a u drugom periodu su glavni predmeti kritike relativizacija i hiperinflacija reči. Sasvim sažeto, dok je u prvom periodu teza o singularnosti moguća zahvaljujući otporu istorizaciji ili ukazivanjem na njene granice, u drugom periodu teza o singularnosti postaje moguća upravo kroz istorizaciju.

Pomenimo najzad da se ovde ne radi samo o intelektualnim raspravama, nego su u pitanju šarene društvene prakse: od sećanja u muzejima do pravnih lekova, od govora o „postholokaust identitetu“ do političkih konflikata, teze o singularnosti Holokausta, odnosno njihovo osporavanje, igraju veoma opipljivu ulogu. Skandali poput onog povodom francuskog komičara Dijedonea (Dieudonné) pokazuju da su rasprave i dalje veoma aktuelne i imaju neposredan uticaj i na svakidašnje odnose. Borba oko singularnosti, dakle, još nije završena.

Da bi rasprava o singularnosti izašla iz slepe ulice u kojoj se nalazi, čini nam se da je potrebno semantičko razjašnjenje i određivanje kriterijuma prema kojima se može tvrditi da je Holokaust singularnog karaktera, uzimajući u obzir heterogenost iskaza, polisemiju reči „singularnost“ i različitost sfera u kojima se dotični iskazi pojavljuju. Jasno je da postoje sasvim različiti nivoi argumenata u korist teze o singularnosti. Ima mnogo zastupnika teze o singularnosti Holokausta, ali se do nje na veoma različite načine dolazi i zapravo joj se pripisuju prilično ili potpuno različita značenja. Dovoljno je da se podsetimo da singularnost može da referira na različite aspekte

Holokausta: na intencionalnost (primera radi, kada se tvrdi da je Holokaust jedinstvenog karaktera zato što nikada ranije nije postojala namera da se eliminišu svi članovi neke grupe, a to je bila svrha po sebi; često se naglašava da je postojao totalni plan); na prirodu same stvari (recimo, kada se smatra da industrijalno-birokratski aspekt predstavlja pravu specifičnost Holokausta i naglašava se uloga „instrumentalnog uma“ na planu prava, nauke, medicine, univerziteta i istraživačkih centara); na iskustvo žrtava (zato što su žrtve bile *living dead*, *Muselmänner* – „smrt je postala način života“, a žrtve su bile brutalno lišene i moralnog statusa); na posledice (kada se npr. tvrdi da Holokaust predstavlja istorijski diskontinuitet nakon kojeg nove generacije moraju da slede novu vrstu morala, u duhu onoga *fabula docet*).

Jedna od glavnih dilema sastoji se u eksplikaciji odnosa singularnosti Holokausta prema drugim istorijskim događajima. Videli smo da u filozofskoj problematizaciji pojam singularnosti nužno nosi sa sobom i problem mnoštva singularnosti. Žan-Lik Nansi plastično je sažeo o čemu je reč u pogledu ontologije: „egzistencija može da se zahvati samo u paradoksalnoj simultanosti zajedničkosti (a koja je anonimna, konfuzna i zaista obimna), odnosno diseminirane singularnosti (ovi ili oni ‘ljudi/narodi’ ili ‘neki momak’, ‘neka devojka’, ‘neki klinac’). ... singularnost svakoga je neodvojiva od bivstvovanja-sa-mnogima i *zato*, uopšte, važi da je singularnost neodvojiva od pluralnosti“ (Nancy 2000: 7, 32).

Što se tiče istorije i istoričnosti, odnos singularnosti i mnoštva je još složeniji. Naime, ukoliko se tvrdi da ima istorijskih singularnosti (da se poslužimo primerima već pomenutih autora: u Francuskoj revoluciji, 1968. godine ili događajem serijalne muzike...), onda to pretpostavlja neku radikalnu potencijalnost (virtuelnost, prazninu, aleatorne odnose, *commons*...) koja se suštinski razlikuje od aktualnosti, ali ipak mora da „stoji na raspolaganju“, to jest zaista mora postojati mogućnost da se ona aktualizuje više puta. Poznato

je da se teza o singularnosti Holokausta često pojavljuje zajedno sa upozorenjem da Holokaust bilo kada može da se ponovi (kao kod Prima Levija (Primo Levi): „desilo se, dakle ponovo može da se dogodi“). Na taj način kontingencija i ponovljivost relativizuju značaj singularnosti i uvodi se, makar kao mogućnost, mnoštvo: implicitno se priznaje da Holokaust zapravo potiče iz neke već postojeće potencijalnosti (tako se govori o radikalnom Zlu koje se krije u konačnosti čoveka). Utoliko singularnost nije novum, nego proizlazi iz nečega što je zapravo „uvek već tu, sa nama“.

Značenja latinskog izraza *singularis* mogu da nam budu od pomoći u razumevanju paradoksa koji okružuju pojam singularnosti. Dotični izraz je na suštinski način ambivalentan: on predstavlja posebnost stoga što se radi o momentu koji je izvanrednog karaktera u okviru nekog skupa, ali može da označava i sasvim neobičan izuzetak u odnosu na ono što mu je prethodilo i što mu sledi. Ova ambivalentnost je prisutna i u raspravama oko teze o singularnosti Holokausta: ukoliko se istorijski događaj interpretira kao nešto izvanredno *unutar* nekog datog skupa (kao vrhunac ili nužan ishod „industrializovanog sveta“, moderne, totalitarizma, Zapada ili jevrejske istorije patnje...), onda se istim gestom i relativizuje njegova singularnost (kao i univerzalni značaj). Sa druge strane, ukoliko se preneglašava singularni karakter istorijskog događaja, onda se poriče ili osporava njegova *istorijska* relevantnost, odnosno cela je konstelacija osuđena da se tretira kao puko ispoljavanje radikalnog Zla. Ova dilema ima i praktičke implikacije: ukoliko se singularni događaj, kao nešto izvanredno u okviru već datog skupa, izvodi iz ostalih elemenata tog skupa (ili drugačije rečeno: ako se on smešta u poretku kauzalnosti), onda se *etički* značaj singularnosti smanjuje ili nestaje (kao u francuskoj izreci *tout comprendre c'est tout pardonner*, odnosno lokalizacijom u nekom partikularnom svetu smanjuje se mogućnost da se singularnost tumači kao događaj koji ima univerzalni značaj), a sa druge strane, ukoliko se preneglašava nesvodivi karakter singularnog događaja,

onda on gubi *istorijsku* relevantnost kao mistična manifestacija neke aistorijske mogućnosti (Žižek 2002: 64, 68).

Uzmimo kao primer iskaz „Aušvic ne liči ni na šta i ništa ne liči na njega“. U konceptualizaciji istorijske singularnosti uvek bi trebalo da imamo u vidu kompleksni odnos između utvrđivanja singularnosti i upoređivanja, kao što piše Rajnhart Kozelek (Reinhardt Koselleck): „teorijski uslov moralnih ili socioloških eksplanacija naravno može da bude samo mogućnost upoređivanja [...] Jer, ako ne mogu da upoređujem, onda ne mogu da odredim šta je bilo jedinstveno i singularno“ (Koselleck 1999: 6). Kozelek na drugom mestu dodaje: „procesualni karakter novovekovne istorije ne može se drugačije razumeti osim međusobnim objašnjenjem događaja na osnovu struktura i struktura na osnovu događaja“ (Koselleck 1973: 565). Valja citirati i reči Hansa Roberta Jausa (Hans Robert Jauss): „istorijsku singularnost je moguće interpretirati jedino pomoću onoga što je prevazilazi, pomoću alteriteta, dakle na osnovu upoređivanja i različitosti sličnog“ (Jauss 1999: 207). Prema tome, ako se zastupnici teze o singularnosti Holokausta ne zadovoljavaju strategijom *ex negativo*, dakle, ako prevazilaze puku deklaraciju o singularnosti koja ništa ne govori o drugim događajima i strukturama, oni su na ovaj ili na onaj način osuđeni na aporetičnu praksu davanja argumenata za singularnost uz upotrebu komparativnih serija (F događaj je jedinstven za razliku od X_1 , X_2 , X_3 ... događaja zato što...): kao da na kraju upravo singularizacija desingularizuje... To bi značilo da teza o singularnosti makar implicitno sadrži i zaključak o skupu drugih događaja. Koja je onda moguća cena upoređivanja? Na osnovu rasprava oko teze o singularnosti Holokausta jasno se može videti šta se rizikuje sa terminom singularizacije. Piter Novik (Peter Novick) je zaključio da je teza o singularnosti nužno ofanzivna i uvredljiva, iako je inače prazna: „Šta bi drugo to moglo da znači, osim toga da je ‘vaša katastrofa, za razliku od naše, sasvim obična‘“ (Novick 1999: 9). Najoštriji kritičari teze o singularnosti, kao protivnici moralnog rangiranja, odnosno

sudova o boljem i lošijem, poput Keneta Siskina (Kenneth Seeskin 1988) i Lorenza Tomasa (Laurenc Thomas 1993), sugerisali su čak da zastupnici te teze čine isti relativizujući gest kao neki od onih koji promovišu *Holocaust denial*, samo u pogledu drugih događaja. Taj argument se pojavio i u kritici Čerčila Vorda (Churchill Ward 1997) na račun Debore Lipštat (Deborah Lipstadt), a simptomatičan je i naslov članka Dejvida Stanarda (D. E Stannard 2001): *Uniqueness as Denial*. Na taj način je i Žan-Mišel Šomon (Jean-Michel Chaumont) govorio o protivrečnim i perverznm posledicama teze o singularnosti judeo-cidnih aspekata Holokausta: ona je antiegalitaristička zbog toga što pravi hijerarhiju između žrtava (Chaumont 1997).

Vensan Engel (Vincent Engel) je s pravom naglasio da nije svejedno da li se tvrdi da je Aušvic singularnog karaktera (u potpuno ekskluzivnom smislu) ili je Aušvic događaj koji deli neke singularne karakteristike sa drugim događajima (prema inkluzivnoj perspektivi) (Engel 1992). Ipak, valja naglasiti da ta dva aspekta upoređivanja nisu u simetričnom odnosu. Naime, nije svejedno da li se neki drugi događaji upoređuju sa Holokaustom (X_1, X_2, X_3, \dots su poput Holokausta) ili se Holokaust upoređuje sa drugim događajima (Holokaust je poput X_1, X_2, X_3, \dots). Ovo prethodno itekako može da ima funkciju singularizacije, jer time Holokaust može da zadrži status modela: u tom slučaju Holokaust i drugi događaji nemaju neki *tertium comparationis*, već Holokaust ostaje u ulozi apsolutne referencijalnosti. Međutim, kada se Holokaust upoređuje sa drugim događajima, ta praksa nužno ima upravo suprotne posledice: komparacija Holokaust lišava singularnosti.

Videli smo koliko je značajan pojam reprezentacije u filozofskim raspravama o singularnosti. Govor o logici singularnosti bio bi nedosledan ako se ne bi naglašavala nereprezentabilnost singularnosti: nemoguće je pred-stavljanje onoga što se ne može podvesti pod partikularni kontekst, pod neku opštost ili individualnu delatnost. Utoliko su reprezentacije i u najboljem slučaju samo osiromašene aktualizacije koje se suštinski razlikuju od samih singularnosti. Ipak, ako

se singularnost nužno manifestuje u nekim partikularnim svetovima i ako ona može da bude efikasna u tom smislu što njene posledice mogu biti i trajne, neki oblici predstavljanja čine se nužnima. Ovaj problem se pokazuje i u slučaju singularnosti Holokausta. Teze o singularnosti Holokausta oduvek su bile zaokružene dodatnim metaiskazima o tome da su neki diskursi o Holokaustu nemogući ili nelegitimni. Takve napomene bile su mnogostruke: ukazivalo se na nemogućnost teologije i teodiceje posle Holokausta (ili su se pojavile radikalno nove teologije, poput one vezane za Rubenštajna (Rubenstein) ili Eliezera Berkoviča (Eliezer Berkovits)), zabranjivala se svaka vrsta reprezentacije, analogije i tropološkog mehanizma u odnosu na njega (i time se ponavljaju gestovi izvesnih monoteizama, odnosno mistika: *Bilderverbot*, *Sprachverbot*...), Adornove primedbe bile su hiperbolički interpretirane kao dijagnoza nemogućnosti poezije (štaviše, Eli Vizel je u nekom trenutku zaključio da Holokaust ne sme da ima nikakvu književnu obradu, a Berel Lang (Berel Lang) je smatrao da se o Holokaustu može govoriti samo doslovno), zatim se ponekad poricala kompetencija istoriografije u pogledu „metaistorijskog događaja Holokausta“ ili se ukazivalo na njenu suštinsku ograničenost, itd. Uvek je na delu svojevrсни paradoks koji se sastoji u tome da, što se više tvrdi da je Holokaust nereprezentabilan događaj, to više mu se pripisuje neki smisao – prekomerni *Sinngebung* i osuđivanje svake „domestifikacije traume“ kroz reprezentaciju nastupaju ruku podruku.

Čini se da se deskriptivni i preskriptivni nivo često mešaju na neobičan način, kao da zabrane izvesnih načina reprezentacije ili reprezentacije kao takve proizlaze iz konstatacije o nemogućnosti predstavljanja Holokausta. Međutim, nije li nužno da se otpor tropološkim mehanizmima izražava hiperretorizovanim jezikom? Metafore koje se često pojavljuju povodom osuđivanja predstavljanja („crna rupa“, „vakuum“... ili u Liotarovo (Lyotard) napomeni: Aušvic je bio „zemljotres koji je uništio svaku seizmografsku mašinu“), pokazuju kakvi su stvarni rezultati nasilne redukcije predstavljanja. Sa jedne

strane, ovde možemo pomenuti da su se i same žrtve Holokausta ponašale drugačije. Umetničke obrade Holokausta su i na licu mesta bile mnogobrojne, od italijanskog slikara Alda Karpija (Aldo Carpi) do mađarskog pesnika Mikloša Radnotija (Miklós Radnóti), a ima i novijih istraživanja koja otkrivaju, između ostalog zahvaljujući preostalim dnevnicima, kakvim strategijama su se logoraši služili. Primera radi, logoraši ne samo što nisu smatrali da je teološko-teodicejsko opravdanje onoga što im se dešava „teološki sadizam“, nego su im takva objašnjenja bila od terapijske pomoći. Dnevni su puni metafora i drugih tropoloških mehanizama, s onu stranu puke kognitivne funkcije i puke dekoracije: metaforizacija je bila pomoćno sredstvo u odnosu prema neočekivanom iskustvu, pomoću nje su mogli da pripitomljavaju strepnju. U koncentracionom logoru ne samo što nije bilo potpunog „lingvicida“, nego je postojao razrađeni logoraški žargon sa samosvesnim eufemizmima. Ispostavlja se da zabrane koje se pojavljuju kod mnogih zastupnika teze o singularnosti nisu važile kod većine žrtava. Pomenimo najzad da su kasnije generacije okrenule leđa zabrani predstavljanja; štaviše, eksperimentisale su čak i sa hiperbanalizacijom u predstavljanju Holokausta, od bojanke Rama Kacira (Ram Katzir) do lego kockica Zbignijeva Libere (Zbigniew Libera) i Špigelmanovog (Spiegelman) stripa, očekujući da će eksces u pogledu reprezentacije aktivirati primaoce umetničkih dela. Što se tiče istoričara, oni koji su propagirali tezu o singularnosti, morali su da se zadovolje nekolicinom hiperretorizovanih rečenica o izvanrednom karakteru Holokausta, ne bi li odmah posle njih nastavili u uobičajenoj prozi historiografije.

Ekskurs. Kertes i književni otpor paradoksima singularizacije

Kada je reč o singularnosti Holokausta, problem tropoloških mehanizama je od centralnog značaja. Ključno pitanje koje se

u tom pogledu postavlja jeste kako je moguć govor o Holokaustu koji svojom formom neće biti u suprotnosti sa svojim sadržajem, to jest sa tezom o singularnosti Holokausta. Dovoljno je podsetiti se filozofskih kritika metafore (poput one kod Ničea (Nietzsche)) koje su sugerisale da tropološki mehanizmi stvaraju privid da neke opštosti postoje: utoliko su metafore i drugi mehanizmi istaknuti neprijatelji strategija singularizacije. Primera radi, funkcionalni oblici onoga „kao“ već prete desingularizacijom i nije moguće zadržati tezu o singularnosti bez izvesnog otpora prema njima.⁶

I sam izraz „Holokaust“ je iznutra podeljen procesima metaforizacije i metonimizacije. Tako se na primer ime „Aušvic“ koristi kao metonim (jedan deo se pomoću simboličke geografije poistovećuje sa celinom; setimo se toga da taj metonim nije bio samorazumljiv sve do 60-ih godina i prvenstveno je bio korišćen u Nemačkoj); tako npr. jezička etnicizacija u izrazu Šoa redukuje Holokaust na njegove judeocidne aspekte (kao što je moguća i kontraetnicizacija u izrazu porajmos), ali se i u samom imenu „Holokaust“ ispoljava izvestan tropološki mehanizam: ono „biti potpuno spaljen“ identifikuje se sa celinom istorijskih događaja. Izraz Hurban, koji upućuje na uništenje Drugog hrama, takođe krije u sebi tropološki mehanizam.

Pitanje koje nas zanima jeste sledeće: da li su moguće i pozitivne strategije otpora spram tropoloških mehanizama? Za takvu strategiju može biti primer Besudbinstvo (Sorstalanság), roman čiji je autor Imre Kertes (Imre Kertész), koji je za to delo dobio Nobelovu nagradu 2002. godine. Besudbinstvo spada među najradikalnija književna dela o Holokaustu, jer se u njemu neprestano upotrebljavani metajezički kodovi: upotreba konvencionalnog jezika se dekonstruiše upravo hipertrofijom svakidašnjih fraza i citata, kanonizovani narativi o Holokaustu tretirani su ironično upravo time što su dosledno i ozbiljno shvaćeni,

6 O problemu metonimija i metafora u kontekstu istoriografije i teze o singularnosti Holokausta: Kansteiner 2001: 272–273, 287.

a tradicionalni oblici bildungsromana ili autobiografije preokrenuti su sistematičnom parodizacijom ličnog razvoja, svrhovitosti, motiva bitnih stanica, kauzalnosti i hijerarhizacije događaja. Kertes se sa jedne strane suprotstavlja načinu na koji su metonimijske veze pretvorene u totalizirajući svet metaforičnih veza. Sa druge strane, on se suprotstavlja i načinu na koji se pomoću sinegdohe različite individue predstavljaju kao puko sredstvo u reprezentaciji celine, dok je kroz prosopopeju jedna bezlična grupa (npr. jevrejski narod) individualizovana.⁷ Na ograničenost jezika ne ukazuje se nasilnom deretorizacijom ili hiperretorizacijom, nego strpljivim razgrađivanjem preformiranih ideja, a mikronarativ o potpuno deheroizovanom glavnom junaku služi tome da se makronarativi (o humanizmu, modernom meliorizmu itd.) dovode u pitanje – iskustvo Holokausta polako opovrgava sve horizonte očekivanja. Kako Đerđ Šomljo (Somlyó György) kaže, Kertesov roman može se shvatiti kao parafraza Gertrude Štajn (Gertrude Stein): koncentracioni logor je koncentracioni logor je koncentracioni logor je koncentracioni logor (Somlyó 1980: 41). Može se reći da Kertes implicitno zastupa tezu o singularnosti Holokausta, ali on to radi samo na negativan način, time što parodizuje svaku komparaciju, razotkriva procese tropološkog kodiranja i svaki pokušaj da se Holokaust smesti u neki metanarativ. Prema tome, Kertes izbegava paradoksalne strategije koje proizlaze iz afirmativne singularizacije. Kod njega je „otvorena nemogućnost razumevanja“ poetična funkcija koja čitaocima navodi na suočavanje sa Holokaustom. Utoliko je singularizacija čist otpor desingularizaciji i ništa drugo.

Umesto zaključka

Varijacije teze o singularnosti Holokausta i filozofske problematizacije pojma singularnosti dele veoma slične dileme i izazove.

⁷ O tome detaljnije na tragu Pola de Mana (Paul de Man) i Hejdene Vajta (Hayden White): Vári 2002: 12–32.

Kako je moguće govoriti o singularnom novumu ako taj događaj pretpostavlja neku potencijalnost koja mu prethodi? Kako singularnost kao nereprezentabilni događaj može da se pojavi u partikularnosti sveta i kako može da ima posledice *post eventum*? Da li se osporavaju univerzalni i etički značaj singularnosti ako se ima u vidu i kontekst u kojem se singularnost pojavljuje? Sa druge strane, ne osporava li se istorijska relevantnost odnosno istorijski karakter nekog događaja ako se naglašava njegova neobjašnjiva singularnost? Ipak, pojam singularnosti koji se pojavljuje u varijacijama teze o singularnosti Holokausta razlikuje se od pojma koji se koristi u filozofskim raspravama: u pitanju je pojam singularnosti koji se potpuno odvajava od mogućnosti mnoštva singularnosti. Videli smo kakve teškoće proizlaze iz toga: zastupnici teze o singularnosti Holokausta osuđeni su makar na implicitne komparacije, a barem implicitno se i te kako mora priznati mogućnost da se potencijalnost koja stoji iza Holokausta manifestuje više puta. Zatim treba imati u vidu da se radi o singularnosti u kojoj se nipošto ne otelovljuje neka kreativnost. Čak i kod Agambena, singularnost se odnosi na ono što moć čini neoperativnom i što otvara put ka bogatim mogućnostima, a ostali mislioci koji su afirmativno govorili o singularnosti, upućivali su na ono što je povezano sa samorazlikovanjem, aktivnošću, slobodom ili kreativnošću. Čini nam se da je filozofska upotreba pojma singularnosti daleko doslednija: iza novuma ili različitosti singularnosti stoje kreativni procesi ili prakse. Iz ove perspektive gledano, Holokaust nije naprosto „pseudodogađaj“, već je čak i onemogućavanje singularnosti: kontrasingularizacija.

Literatura

Agamben, Giorgio (1993), *The Coming Community*, Minneapolis: University of the Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (2009), *The Signature of All Things*, New York: Zone Books.

- Badiou, Alain (2003), *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Caen: Nous.
- Badiou, Alain (2006), *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2, Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (1989), *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: PUF.
- Basso, Luca (2012), *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*, London: Brill.
- Baudrillard, Jean (2002), *The Transparency of Evil*, London: Verso.
- Casarino, Cesare, Negri, Antonio (2008), *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis: University of the Minnesota Press.
- Chaumont, Jean-Michel (1997), *La concurrence des victimes. Génocides, identité, reconnaissance*, Paris: La Découverte / Poche.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari (2003), „Mai 68 n'a pas eu lieu“, u D. Lapoujade (prir.), *Deux régimes de foux*, Textes et entretiens 1975–1995, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1991), „A Philosophical Concept“, u E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (prir.), *Who comes after the Subject?*, New York / London: Routledge: 94-95.
- Deleuze, Gilles (1990), *Logic of Sense*, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1995), *Negotiations 1972–1990*, New York: Columbia University Press.
- Dosse, François (2007), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une biographie croisée*, Paris: La Découverte / Poche.
- Engel, Vincent (1992), *Pourquoi parler d'Auschwitz?*, Bruxelles: Les Épeuronniers.
- Finkielkraut, Alain (1982), *L'Avenir d'une négation. Réflexions sur la question du génocide*, Paris: Seuil.
- Hallward, Peter (2001), *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester: Manchester University Press.
- Hallward, Peter (2003), *Badiou, a Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hallward, Peter (2006), *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London: Verso.

- Jameson, Fredric (2015), „The Aesthetics of Singularity“, *New Left Review* 92 (3–4): 101–132.
- Jauss, Hans Robert (1999), *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart: Reclam.
- Kansteiner, Wulf (2001), „The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust“, u A. S. Rosenbaum (prir.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder: Westview Press.
- Koselleck, Reinhart (1999), „Az emlékezet diszkontinuitása“, *2000* 11: 3–8.
- Koselleck, Reinhart (1973), „Ereignis und Struktur“, u R. Koselleck, W. Stempel (prir.), *Geschichte-Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik V*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Lošonc, Mark (2012), „Bergson i virtuelnost memorije“, *Filozofija i društvo* 23 (3):371–387.
- Marquet, Jean-François (2013), „Y a-t-il un fil directeur de l'histoire de la philosophie moderne?“, u Patrick Cerutti (prir.), *La philosophie et le sens de son histoire*, Bucarest: Zeta Books.
- Nancy, Jean-Luc (2000), *Being Singular Plural*, Minneapolis: University of the Minnesota Press.
- Novick, Peter (1999), *The Holocaust in American Life*, Boston: Houghton Mifflin.
- Sartre, Jean-Paul (1988), *L'idiot de la famille*, Paris: Gallimard.
- Seeskin, Kenneth (1988), „What Philosophy Can and Cannot Say about Evil“, u A. Rosenberg, G. E. Myers (prir.), *Echoes from the Holocaust: Philosophical Reflections on a Dark Age*, Philadelphia: Temple University Press.
- Somlyó György (1980), *Philoktétész sebe. Bevezetés a modern költészetbe*, Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Stannard, D. E. (2001), „Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship“, u A. S. Rosenbaum (prir.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder: Westview Press: 245–290.
- Thomas, Laurenc M. (1993), *Vessels of Evils. American Slavery and the Holocaust*, Philadelphia: Temple University Press.

- Traverso, Enzo (1997), „La singularité d’Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique“, (internet) dostupno na: <http://www.anti-rev.org/textes/Traverso97b8/> (pristupljeno 4. marta 2014).
- Vári György (2003), *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*, Budapest: Kijarat Kiadó.
- Ward, Churchill (1998), *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*, San Francisco: City Lights.
- Watkin, William (2014), *Agamben and Indifference*, London: Rowman and Littlefield International.
- Žižek, Slavoj (2002), *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London: Verso.

Misao posle užasa: problemi znanja i pamćenja

I Znanje i pamćenje

Sve ono što se između 1933. i 1945. godine dogodilo na evropskim ulicama, u koncentracionim logorima, u getoiziranim jevrejskim četvrtima, na otvorenim poljanama istočne Evrope – za svoju najefemerniju posledicu imalo je još i to što se toliko cenjena zapadna misao o povesti našla pred svršenim činom. Posle 1945. užas je postao najočiglednija činjenica povesti, činjenica koja, s jedne strane kao da pada u kontinuitet ljudske povesti, dok s druge strane taj kontinuitet razbija ili preseca. Svako shvatanje Aušvica kao *još jednog* događaja, u kontinuitetu sa svim ostalim, postaje problematično onog momenta kada se glasno izgovori ono *još jednog*. Nemoćnost odgovora na pitanje – u odnosu na šta bi to iskustvo Aušvica bilo mišljeno kao još jedno iskustvo, nužno već upućuje na misao o koncentracionim logorima kao žiletu koji asimetrično preseca dotadašnju povest, na nesagledivo prostrano *pre* i gotovo punktualno *posle*. Utoliko, bilo bi pogrešno pretpostaviti kako je filozofiju povesti, u bilo kojoj formi, posleratna svest direktno dovela u pitanje – ono što je direktno dovedeno u pitanje, jeste misao o povesnom, vremenskom i jezičkom kontinuitetu, koji je dotadašnja tradicija uzimala uglavnom zdravo za gotovo.

Upravo misao kontinuiteta nasuprot kojoj je Valter Benjamin (Walter Benjamin) tokom tridesetih godina prošlog veka

pokušavao da misli – tokom četrdesetih već je bila razorena užasavajućom stvarnošću. Ne samo da je postalo očigledno kako je bilo neophodno dovesti u pitanje misao o kontinuitetu povesti, već se povrh toga samo povesno vreme sredinom dvadesetog stoleća pokazalo kao diskontinuirano, potreseno i prelomljeno. Odatle je nužno sledila kritika filozofije povesti kao *Velike priče*, kao loše postavljene teodiceje, kao narativa legitimacije etc.¹

Možda bi se moglo reći kako je za filozofsku svest povest prestala da napreduje sa statičnošću rovovskog ratovanja u Prvom svetskom ratu, i kako je ideja napretka ostala rastrzana na žicama po

1 Naslov Liotarovog (Jean-François Lyotard) *Postmodernog stanja* upućuje na direktno priznavanje diskontinuiteta između *modernosti* i *savremenosti* – ono što je između ostalog dovedeno u pitanje bila je mogućnost celovitog kontinuiranog narativa iz teleološke perspektive. U svakom slučaju, nije teško ekstrapolirati Liotarovu kritiku *Grand récit-a* na klasičnu filozofiju povesti, kao što to čini Herta Nagl-Docekal (Nagl-Docekal 2005: 177). Interesantno je kako Liotar u *Postmodernom stanju* skreće pažnju na tehnološke i ekonomske uslove posle Drugog svetskog rata kao na ono što je uticalo na delegitimaciju velikih priča (Lyotard 1984: 37), ne navodeći pritom iskustva stradanja kao centralni motiv – četiri godine kasnije, *Le différend* donosi drugačiju sliku. Dovodeći u pitanje *znanje o povesti*, govoreći o Aušvicu, Liotar piše: „Njegovo ime označava granice u kojima se poriče kompetencija istorijskog znanja. Odatle ne sledi da se tu pada u besmisao. Alternativa nije: signifikacija koju nauka (*science*) uspostavlja, ili apsurdnost, makar ona bila mistične vrste“ (Lyotard 1988: 58). S druge strane Adorno (Theodor W. Adorno), ukazujući jednako nepoverenje prema filozofiji povesti kao narativu legitimacije, kritikujući nemogućnost jedne savremene teodiceje, u *Negativnoj dijalektici* podvlači upravo Aušvic, kao *katastrofu* koja je paralisala našu metafizičku sposobnost. Posebno je indikativno to što Adorno naglašava Aušvic apropo *metafizičke sposobnosti*: „...aktuelni događaji potresli su samu osnovu njenog odgovaranja iskustvu“ (Adorno 1966: 352), što će reći da svaka savremena *kritika* metafizike, teodiceje ili klasične filozofije povesti, podrazumeva svojevrsno mimoilaženje, u nedostatku samog tla na kojem su takve misli bile moguće.

obodima praznih i napuštenih rovova 1918. godine.² Ipak, 1945. godina je dovela u pitanje mnogo više od napretka: samu osnovu na kojoj je nešto kao napredak uopšte mislivo – upravo svest o povесnom kontinuitetu. Zahvat koji je svakoj devetnaestovekovnoj dijalektici inspirisanoj Hegelom (G.W.F. Hegel) još uvek bio moguć: kroz izlaganje kretanja svesti ka samoj sebi, gde je u medijumu povесnog događanja svest prepoznavala sebe – i opis ovog događanja kao *napretka svesti u slobodi* – sa očiglednošću totalne neslobode, najradikalnije je bio doveden u pitanje.³ Drugim rečima: Belzec nije predstavljao podnošljiv odraz svesti koja je na povest gledala kao na svoje ogledalo. Šta bi sve bilo potrebno žrtvovati, kako bi svest mogla sebe da prepozna u užasima Treblinke i Majdaneka? Moguće je da je odbijanje priznanja *katastrofalne istine* najskorije povesti, kao *povesti naše svesti*, zapravo znak da događaji iz sredine dvadesetog veka nikad ne mogu biti mi-

2 Ilustrativne su reči Ernsta Jünger (Ernst Jünger) napisane u *Borbi kao unutrašnjem doživljaju*: „Tako smo mi živeli, i bili smo ponosni na to. Kao sinovi jednog od materije opijenog vremena, napredak nam se činio kao naše dovršavanje, mašine kao ključevi božanstva, teleskop i mikroskop kao organi saznanja. Ali ispod uglancane i ispolirane školjke, ispod svih haljina, sa kojima se mi ponašamo kao mađioničari, ostali smo nagi i sirovi kao ljudi šuma i stepa. To se pokazalo kada je rat razorio zajednicu Evrope, kada smo stali jedni naspram drugih, iza zastava i simbola, među kojima su nam se oni u koje odavno nismo više verovali, smejali...“ (Jünger 1928: 3).

3 Takav stav možemo primetiti kod Adorna: „Jedan mistični impuls, koji je sebe u dijalektici sekularizovao, bio je učenje o relevantnosti unutarsvetskog, povесnog, za ono što je tradicionalna metafizika uzdigla kao transcends – ili, u najmanju ruku, manje gnostički i radikalnije, za stav svesti o pitanjima koja je kanon filozofije dodeljivao metafizici. Posle Aušvica, naše osećanje se suprotstavlja svakom pretpostavljanju pozitiviteta postojećeg, kao brbljanju, kao nepravdi prema žrtvama kojoj se odupire, da se iz njihove sudbine može istisnuti još nekakav, ma koliko istrošeni smisao, to osećanje ima svoju objektivnu stranu u događajima, koji su konstrukciju jednog smisla imanencije, koji isijava iz afirmativno postavljajuće transcendencije, osudili kao lakrdiju“ (Adorno 1966: 352).

šljeni bez ostatka, bez nivelacije – užasi Helmna i Sobibora, sobom su povlačili izvestan *Denkverbot*, u smislu svesti o tome da se bez nečiste savesti krajnje poklapanje između *misli* i *povesti* ne može dogoditi.

Utoliko, možda je čak nemoguće govoriti o *kritici klasične hegelijanske filozofije povesti* – jer zajedničko tlo na kojem bi se našli kritičar i kritikovana misao, izgleda da više uopšte nije postojalo. Dela poput Adornove i Horkhajmerove (Max Horkheimer) *Dijalektike prosvetiteljstva* najdirektnije upućuju na to. Tu se nije radilo samo o prostom razračunavanju sa konceptima prosvetiteljstva ili sa Hege-lovom koncepcijom povesti – mnogo pre je na delu bilo jednostavno ukazivanje na činjenicu kako posle Kristalne noći i događaja koji su usledili, više ne postoji faktički osnov koji bi savremenoj svesti mogao da dopusti govor o napretku. U tom duhu mimoilaženja, možda bi trebalo čitati i odeljak o *Kritici filozofije istorije iz Dijalektike prosvetiteljstva* – koji, štaviše, svedoči o svesti o nemogućem kritičkom susretu:

„.....neobično izgleda želja da se svetska povest konstruiše, kao što je to Hegel učinio, imajući u vidu pojmove kao što su sloboda i pravednost. Oni proizlaze iz dela čudnih individua, koje nisu značajne sa stanovišta velike celine, osim ukoliko ne potpomažu dolazak prolaznih društvenih stanja, u kojima bivaju proizvedene posebno velike količine mašina i hemikalija za ojačavanje roda i podjarmljivanje drugih.“ (Horkheimer, Adorno 1947: 264)

U skladu sa ovim rečima, često se, i to možda s pravom, podrazumeva da je mišljenje povesti nešto što se danas nužno nalazi u *poteškoćama*, da je možda moguće misliti *povest*, ali sada *posle filozofije povesti* i kako bi filozofiji povesti, ukoliko bi trebalo da je bude, bila neophodna *rehabilitacija*.⁴ Pritom se zaboravlja da je filo-

4 Indikativni su naslovi kao što je čuvena studija Oda Markvarda (Odo Marquard) *Poteškoće sa filozofijom povesti* (*Schwerigkeiten mit der Geschichts-*

zofska misao o povesti kao *napretku*, ipak samo jedan, doduše krajnji i određujući, pol na spektru mogućih filozofskih zahvata problema – drugi, suprotni pol na tom spektru, može se izraziti Benjaminovom kratkom beleškom iz *Central parka*: „Pojam napretka osniva se u ideji katastrofe. Da je to ‘i dalje tako’, to je katastrofa. Ona nije uvek nadolazeća, već je uvek već postojeća“ (Benjamin 1997a: 683). Taj drugi pol ne treba shvatiti samo kao reakciju *na* ideju *napretka* ili njenu kritiku – Benjamin nema mnogo toga zajedničkog sa idejom da je pojmom napretka ugrožena i misao o povesti – već ga treba shvatiti pre svega kao mogućnost za mišljenje povesti van tradicionalnih okvira u kojima se kretala povesno-filozofska misao. O Benjaminovoj svesti o originalnosti ideje o povesti kao katastrofi, govori još jedan fragment iz *Central parka*:

„Tok povesti, koji se predstavlja pojmom katastrofe, jednostavno ne može pretendovati na pažnju mislilaca više nego li kaleidoskop u dečijim rukama, koji sa svakim okretom sve uređeno razbija ka novom poretku. Ova slika ima svoje temeljno pravo. Pojmovi onih koji vladaju, uvek su bili ogledala koja su dozvoljavala da jedna slika ‘poretka’ bude postavljena. – Kaleidoskop mora biti smrvljen.“ (Benjamin 1997a: 660)

Nacrt filozofije takvog kaleidoskopa ponuđen nam je u tekstu *O pojmu povesti*. Taj tekst u prvom redu ne predstavlja kriti-

philosophie), ili *Filozofija povesti posle kraja filozofije povesti (Philosophie der Geschichte nach dem ende der Geschichtsphilosophie)* Mihaela Baumgartnera (Michael Baumgartner). Johanes Robek (Johannes Rohbeck) navodi pomenute studije kao primere svesti o tome kako je govor o filozofiji povesti danas moguć samo u paradoksima (Rohbeck 2005: 188) – ipak, Robek direktno pledira za jednu *rehabilitaciju filozofije povesti*, koja bi podrazumevala budućnosno orijentisano mišljenje, koje napredak ne posmatra kao ono što se može predvideti, već kao ono što se može prepoznati kao poželjna tendencija (Rohbeck 2014: 1). Interesantno je što *napredak* i dalje biva mišljen kao kategorija čije opovrgavanje ili potvrđivanje automatski legitimise ili delegitimise povesno mišljenje.

ku *filozofije povesti* uopšte, ili Benjaminov konačni *dissilusionment* u pogledu komunizma (De Wilde 2004: 178); pogotovo je upitno, kako to primećuje Andreas Griert (Andreas Greiert), svođenje Benjaminovih pogleda na reakciju povodom pakta Molotov–Ribentrop (Griert 2012: 1). Pored jasne kritike ustaljenih povեսno-filozofskih i istorističkih matrica, u tekstu *O pojmu povesti* nailazimo na jasan predlog alternative, odnosno programa za jednu filozofiju povesti koja bi odgovarala savremenoj situaciji. Filozofija povesti *per se* nikad kod Benjaminu nije dovedena u pitanje, a njeno izjednačavanje sa filozofijom *nach hegelianische Art*, kod njega se ne događa. Umesto kritike Hegela ili Marksa (Karl Marx), Benjamin pristaje na izazov mišljenja povesti, ne samo uprkos *filozofiji povesti* – već nasuprot ustaljenoj povեսnoj svesti, i to u trenutku opasnosti, u kojem povest preta da bude izmaknuta misli kao njen mogući predmet. Pitanje o filozofiji povesti tako nije pitanje o održivosti dostupnih filozofsko-povесnih perspektiva, već je to pitanje u formi *krizisa*, kao odluke između zaoštrenih alternativa: da li misao ima šta da traži u pogledu povesti ili ne?

Interesantno je, i gotovo banalno, primetiti kako je karakterizacija povesti kao jedne jedinstvene katastrofe, nespojiva sa tradicijom moderne filozofije povesti. Ipak, još je interesantnije, što slika same povesti, onako kako je Benjamin prikazuje u svom tekstu *O pojmu povesti*, u nekim pojedinostima odgovara slici koju imamo, recimo, u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske povesti*. Dok jedna jedinstvena katastrofa pred očima Kleovog (Paul Klee) *Angelusa Novusa* „gomila ruševine preko ruševina i baca mu ih pred noge“ (Benjamin 1997a: 697) – kod Hegela nailazimimo na mesta na kojima on priznaje mogućnost da se na povest gleda kao na „... klanicu na kojoj sreća naroda, mudrost država i vrline pojedinaca, bivaju podnete kao žrtva...“ (Hegel 1995: 157). Ono što ipak nepomirljivo razlikuje Benjaminov stav od Hegelovog, jeste to što Hegel, posle konstatacije katastrofe, odmah nastavlja sa pitanjem: „...kome, kojoj finalnoj svrsi...“ (Hegel 1995: 157), i čak primećuje kako nam

se to pitanje nameće *samo po sebi*. Benjamin odbija upravo ono što se Hegelu čini kao sasvim legitimno pitanje o svrhovitosti stradanja, i pažnju zadržava na samoj *katastrofi*, kao na momentu sa kojim filozofska misao o povesti otpočinje – samim tim, bilo kakvo objašnjenje slike patnje i stradanja u vidu lukavstva uma, čak bi nužno vodilo skretanju pogleda sa same povesti.

Takođe, i ne manje bitno, ono u čemu se sastoji katastrofa, za Benjamin nikako nije propast *sreće naroda, mudrosti država i vrlin pojedinaca*, već je to pak činjenica da ono što se konvencionalno smatra *srećom, mudrošću i vrlinom*, podrazumeva stradanje i patnju potlačenih i pobeđenih. Sama kultura u kojoj su otelotvorene te najviše vrednosti, moguća je isključivo pod pretpostavkom varvarizma, i u tome leži jedan deo smisla čuvenih reči: „Ne postoji dokument kulture, koji nije u isto vreme i dokument varvarizma“ (Benjamin 1997a: 696)⁵ – dakle, iz Benjaminove perspektive, klanica nije samo pojava povesti – ona predstavlja njen temelj; katastrofa nije ono preko čega moramo da mislimo, već je upravo ono s obzirom na šta treba da se misli.

Prema tome, izgleda da dva krajnja pola na spektru mogućih povesno-filozofskih rešenja, na jedan način stoje i bliže nego što se to isprva čini – utoliko što oni nude dva različita odgovora na centralno pitanje: *kako misliti povest, s obzirom na to da nam je ona dostupna u slici stalnog stradanja i patnje?* Ipak, ta dva različita odgovora, jedan devetnaestvekovni, a drugi dvadesetovekovni, upućuju

5 U tom pogledu, možda nije beznačajno primetiti kako je pojam kulture, kako to primećuje Norbert Elijas (Norbert Elias), u Nemačkoj posle 1919. godine pojam koji je bio oživljen kao „nemački pojam“, a radi formiranja nacionalne samosvesti (Elijas 2001: 59). Antisemitizam se tako vrlo brzo počeo izdavati za stvar kulture. Još je Ojgen Diring (Eugen Dühring), pred kraj devetnaestog veka, jevrejsko pitanje proglasio pitanjem kulture: „U svakom slučaju, ono što dolazi u pitanje u našoj modernoj kulturi i društvu, nije čitava semitska rasa, već jedno pleme, koje je razvilo svojstva jedne rase, u najizraženijoj suprotstavljenosti spram ostatka ljudskog roda“ (Dühring 1881: 3).

na temeljno drugačiji odnos spram prošlosti, koji se ogleda u razlici između *znanja* i *pamćenja*. Posle Janovske i Terezina, *znanje o povesti*, bilo ono filozofsko ili istorijsko, ne može zaobići problem pamćenja. Prema tome, za savremenu filozofsko-povesnu svest, ovaj problem uvek mora biti pivotalno mesto – jer, ukoliko je savremena svest najtemeljnije obeležena Dahauom i Buhenvaldom, Varšavskim getom i masovnim grobnicama Storova i Vinice, ukoliko se užas i patnja najdirektnije opiru, kako istorijskoj klasifikaciji, tako i zahvatu svesti – onda je pitanje o pamćenju stradanja transcendentalno pitanje u pogledu same mogućnosti mišljenja povesti. To je pitanje koje direktno suprotstavlja naše savremeno iskustvo povesti modernom iskustvu – dok su devetnaestovekovni mislioci operisali pretpostavkom kontinuiteta, dvadeseti vek je doživeo iskustvo diskontinuiteta. Moglo bi se reći da je dijalektika pomirenja Kantove (Immanuel Kant) dihotomije između empirijskog fenomenalnog sveta nužnosti, i noumenalnog carstva slobode – sa 1945. godinom doživela zastoj, time što je iskustvo najdirektnije prodrlo u nedodirljivu sferu noumenalnog.

U skladu sa tim, *misлити povest kao jednu jedinstvenu katastrofu*, naprosto ne sačinjava prazan opozit misli o *povesti kao o napretku svesti u slobodi*. Ne sme nam se učiniti kako u okviru Benjaminove filozofije postoje alternative za mišljenje povesti, koje su valjane prosto zbog toga što odgovaraju činjeničnom stanju katastrofične povesti. Upravo suprotno, značaj koji za nas danas može imati Benjaminova misao povesti, ogleda se u tome što u njenim okvirima možda možemo naći motive za filozofski odnos spram povesti koji ne podrazumeva sakralnost kontinuiteta kao podloge povesno-filozofske misli – upravo onog istog kontinuiteta koji se sa 1945. godinom pokazao kao nepopravljivo razoren – a u isto vreme ne podrazumeva ni odustajanje od mišljenja povesti. Ukoliko Gros-Rozen i Jasenovac ne predstavljaju mesta na kojima povesna svest prepoznaje vlastiti lik, ukoliko se takođe opiru istorističko-pozitivističkoj karakterizaciji *još jednog dogođenog u nizu*, onda je pamćenje ono što ostaje kao još

uvek mogući odnos – a to je ujedno i odnos od kojeg dobrim delom zavisi i sama mogućnost filozofskog mišljenja povesti.

II Pijetet i instrumentalizacija

Naravno, Crveni krst i Staro sajmište ne smeju biti mišljeni kao test za povեսno-filozofsku misao; takav zahvat direktno bi zaboravljao stradanje, koje bi bilo prosto mišljeno kao *dogadaj* u *povesti* koji poput gotovog objekta stoji na raspolaganju istorijskoj konceptualizaciji i filozofskoj refleksiji. Umesto toga, pitanje bi trebalo da bude postavljeno u pogledu dominantnih modusa sećanja na stradanje. Ipak, problem sa kojim se susreće sam pokušaj postavljanja takvog pitanja, ogleda se u krajnje tankoj granici koja postoji između pijeteta prema stradalima i direktne instrumentalizacije. Dakle, neophodno je pitati se o tome u kom modusu sećanje ne prerasta u instrumentalizaciju žrtava? Kako održati ravnotežu i ne upasti u ambis zloupotrebe, ili pak, s druge strane, tabuiziranja ili prostog svođenja na kuriozitet? Forme sećanja, uopšte, održavanja uspomene na nepojmljivo stradanje između 1933. i 1945. godine, danas su toliko mnogobrojne, da bi svaki pokušaj da se o njima položi potpuni račun, predstavljao pretencioznost. Ipak, ukoliko je reč o problemu klizavog terena između zloupotrebe i poštovanja, onda je moguće govoriti pre svega o dva najdominantnija uzusa: o sećanju u okvirima javne edukacije, s jedne strane, i o odnosu prema *prošlom* stradanju u okviru javne politike, s druge. Obe forme sećanja odvijaju se u modusu čuvenog *Nie wieder!*⁶ Dakle, podrazumevaju praktikovanje odnosa koji

6 U tekstu o *Vaspitanju posle Aušvica*, Adorno je istakao: „Svaka debata o idealima vaspitanja je ništavna i neosetljiva, naspram sledećeg: da se Aušvic više nikad ne ponovi“ – i može se reći da ovaj Adornov stav odgovara savremenoj svesti. Ipak, već Adornove rečenice koje su usledile, izgledaju previše revolucionarno, previše opasno, da bi ih edukatori ozbiljno shvatili: „Govori se o pretećem padu u varvarizam. Ali to nije pretnja – Aušvic je *bio* taj pad,

za cilj ima sprečavanje *ponavljanja* onoga što se u *prošlosti* dogodilo. Prošlost tako biva *prostor opasnosti*, kojem se mora prilaziti obazrivo, kako sadašnjost ne bi ponovila iste greške, što savršeno odgovara Santajaninoj (George Santayana) čuvenoj modifikaciji izreke o istoriji kao učiteljici života: „Oni koji ne pamte prošlost, prokleti su da je ponavljaju“ (Santayana 1906: 285).⁷

Prvo, takvim pristupom, uloga obrazovanja postaje defanzivna, i paradoksalno se izriče na sledeći način: kako je moguće odbraniti sadašnjost od prošlosti? Drugo, „istorijska situacija“ koja je dovela do zločina, sa svim mogućim „faktorima“, izlaže se kao ono što upravo treba zaobići. Tako faktori poput „nacionalizma“, „militarizma“, „totalitarizma“ etc. bivaju citirani kao potencijalni okidači koji bi ponovo mogli da izazovu ono što se *jednom dogodilo*. Istorističko *Es war einmal* tako ostaje netaknuto, sada spojeno sa novim *Nie wieder*. Ipak, ono što stoji kao kontrateža pomenutom *bilo jednom*, jeste insistiranje na suočavanju sa mestima na kojima se zločin odigrao. Na primer, ture po memorijalnim centrima nisu retkost. Učenici i studenti tako bivaju naizgled ponovo dovedeni u situaciju u kojoj su se nalazili nemački civili 1945. godine, kada su uz oružanu pratnju savezničkih vojnika bili vođeni u obilaske tek oslobođenih koncentracionih logora. Ipak, s jednom suštinskom razlikom. Civili koji su obilazili logore 1945. zaticali su užas koji je budio svojevrsan *Verfremdungseffekt* spram sveta u kojem su živeli i za koji su makar lažući sebe verovali da se njegova istina ne krije iza žica obližnjih logora. Danas, to više nije slučaj: radi se o obilasku *memorijalnog mesta*, na kojem društvo, priznajući vlastitu odgovornost, proklamuje *Nie*

i varvarizam se nastavlja dokle god fundamentalni uslovi koji su vodili ka takvom padu, i dalje opstaju“ (Adorno 1970: 93).

⁷ Santajanine reči danas se nalaze ispisane na tabli zakačenoj u memorijskom centru Aušvic. Pomalo je ironično što Santajana u paragrafu u kojem se nalazi ta tako često citirana rečenica, nju upošljava kako bi objasnio na koji način je moguće *napredak*.

wieder! – postavljajući nepremostivu razliku između sveta u kojem je nešto kao što je Janovska bilo moguće, i sveta u kojem danas živimo.

Na strani popularne politike, pak, imamo vršenje dužnosti obeležavanja i održavanja memorijalnih mesta, komemoracija, i aktivnog delovanja u pogledu toga *Da se ne ponovi!* Sećanje u kojem edukatori ostavljaju buduće građane, u areni politike danas vrlo lako postaje povod za akciju. Jedan od briljantnih primera kolapsa politike *Nie wieder*, i kratkog spoja između dva velika pokliča *Nie wieder Auschwitz* i *Nie wieder Krieg*, navodi Mark de Vilde (Marc de Wilde), parafrazirajući reči Joške Fišera (Joschka Fischer), kojima je nemački vicekancelar 1999. godine legitimisao prvo ofanzivno angažovanje nemačke vojske posle drugog svetskog rata: „Ja nisam naučio samo: *Nikad više rat*. Ja sam takođe naučio: *Nikad više Aušvic*“ (De Wilde 2009: 191).⁸ De Vilde dalje analizira na koji način je *užasavajuća slika prošlosti*, umesto da izaziva naše samorazumljive pojmove o povesti i politici, 1999. godine bila iskorištena kao instrument legitimizacije vojne akcije (De Wilde 2009:191–193).⁹ Ono što je ipak važno dodati,

8 Ono što je Joška Fišer u Bilefeldu 1999. izneo – konfrontiran spram *levih struja unutar Zelene partije*, i *aktivista za mir*, kako je u razgovoru sa Fricom Šternom (Fritz Stern) sam nazvao vlastite oponente iz 1999. godine (Fischer, Stern 2013: bez paginacije) – u stvari su bile sledeće reči: „Ja stojim na dva osnovna stava: nikad više rat, nikad više Aušvic, nikad više istrebljenje naroda, nikad više fašizam. Oba mi pripadaju zajedno“ (Fischer 1999). Kasnije, prisećajući se vlastitih reči, Fišer je sam sebe, ne sasvim tačno, citirao, ne govoreći sad o *osnovnim stavovima*, već o *onome što je naučio*: „Ja sam naučio dve stvari, naime: nikad više rat, nikad više istrebljenje naroda, nikad više Aušvic“ (Fischer, Stern 2013). Interesantno je kako uvek kada Fišer govori o *dve naučene stvari* ili o *dva temeljna stava*, on navodi nešto više od dva označitelja: tako rat postaje sinonim za *istrebljenje*, dok fašizam postaje sinonim za Aušvic. U razgovoru sa Šternom, Fišer je između ostalog primetio kako su ratovi na Balkanu njegove naučene lekcije doveli do međusobne *konfrontacije* (Fischer, Stern 2013).

9 De Vilde posebno naglašava suprotnost ovakve upotrebe sa Benjaminskom idejom pamćenja: „Preciznije: slika sećanja kojom se vodi Benja-

jeste „link“ koji postoji između takve političke instrumentalizacije na jednoj strani, i edukacije sećanja na drugoj, koji se oslikava u onom: *Ich habe gelernt*. Ono što je omogućilo *akciju* upravo je dobro naučeno *sprečavanje istorije da se ponovi*, a na osnovu detektovanja potencijalnih znakova opasnosti: *totalitarni režim, rastući nacionalizam, društvo traumatizovano ratom, sa vrlo nesigurnim ekonomskim uslovima, teritorijalni sporovi i nesiguran status manjina* – slika Jugoslavije devedesetih godina, u Fišerovim očima je slika istorijske situacije koja se ponavlja, i poziva na direktnu nasilnu akciju, kako ono što je ostalo zatomljeno u hodnicima povesti ne bi ponovo isplivalo na površinu. Stradali Aušvica odjednom iskrsavaju na drugom mestu, i u drugom vremenu, a savremena svest je tu da ih spreči, sasecajući u korenu ono što omogućava njihov povratak – krajnji rezultat je još jedna nasilna vojna akcija, u kojoj su u najvećoj meri stradali upravo civili.

Ovo poslednje svakako ne znači da je edukacija o sećanju pogrešna ili nepotrebna – naprotiv! To samo znači da je začuđujuće što danas postoji jasna svest o tome kako Bergen-Belzen predstavlja i dalje realnu mogućnost – dok ne postoji jednako jasna svest o tome da se svet u kojem je nešto kao što je Bogdanovka moguće, nije značajno promenio. Ukratko, skandal predstavlja to što društvo u kojem su nejednakost i eksploatacija norma, ne shvata da je nivo i beskrupuloznost iskorišćavanja i nasilja, u krajnjem, samo pitanje stepena. Odvojeni od standardnih fašističkih, totalitarističkih, šovinističkih označitelja, koncentracioni logori se između ostalog pojavljuju i kao mesta eksploatacije. Ne sme se zaboraviti da su *logori smrti* u isto vreme bili i mesta najbezočnijeg izrabljivanja, mesta na kojima se višak

minova politika pamćenja, ne može služiti legitimaciji sadašnjih političkih pozicija, već pre tome da ih poremeti. To je jedna ‘uznemirujuća slika’, ne samo zbog toga što nas doslovno ‘uznemiruje’, jer mi ne možemo da se pomirimo sa njom, onemogućeni da je usvojimo i instrumentalizujemo kao pojam, već takođe zbog toga što izaziva naše ‘izmirene’ stavove o povesti i politici“ (De Wilde 2009: 192).

vrednosti stvarao najbezobzirnijim iskorišćavanjem tela i najnasilnijim poništavanjem duha. „Predmeti“ napravljeni od tela žrtava, koji nisu bili retkost u koncentracionim logorima, ne govore nam samo o poremećenim umovima njihovih tvoraca, već takođe i o jezivom imperativu *upotrebljivosti i iskoristivosti* svega. Ljudi nisu bili dovođeni u koncentracione logore samo da bi bili ubijeni – oni su dovođeni kako bi bili iskorišćeni.

Vežba *neponavljanja prošlosti* često to previđa, i tako ne samo da zatamljava prošlost u horizont transcendencije, koji stalno preti da razbije sigurnosno staklo, i prodre u sadašnjost, već najdirektnije ugrožava smisleno političko delovanje u sadašnjosti, svodeći političku akciju na puki korektiv i eradikaciju mogućih ugrožavajućih faktora: *kako se ono prošlo ne bi više ponovilo!*

III Govor pamćenja

Ukoliko su dva upravo navedena modusa sećanja na stradanje sve što nam danas preostaje, onda smo osuđeni na večitu klackalicu između pijeteta i zloupotrebe – kao dva Janusova lica savremenog sećanja. Mogli bismo možda čak govoriti o dijalektici koja postoji između odnosa prema povesti u modusu svugde prisutnog *Nie wieder*, i njegove zloupotrebe od strane promenljivih političkih agendi. Tim putem potresno iskustvo užasa stradanja i istrebljenja ponovo biva nivelisano na kontinuiranu svakidašnjicu, postavljeno kao jedno užasavajuće *Es war einmal*, dok kontinuitet tehnološkog i ekonomskog progressa biva obožavan i nedodirljiv – osnova na kojoj je moguće ono što se uobičajeno razume pod označiteljima kao što su *ekonomska stabilnost* ili *tehnološki napredak*, tu se ne dovodi u pitanje.

Ipak, moguće je da postoji i odnos koji preseca prostor između pijeteta i instrumentalizacije, i koji lomeći kontinuitet nama savremenih navika sećanja, razbija u isto vreme i iluzije naše samora-

zumljive svakidašnjice. Možda bi kao motiv mogla da nam posluži Benjaminova kritika istorizma iz teksta o Eduardu Fuksu (Eduard Fuchs):

„Istorizam postavlja večnu sliku prošlosti; istorijski materijalizam predstavlja istaknuto iskustvo sa prošlošću, koje ostaje jedinstveno. Izbavljenje epskog elementa kroz konstruktivni preokreće se u preduslov tog iskustva. U njemu bivaju oslobođene nesagledive sile, koje su u onom ‘bilo-jednom’ istorizma, ležale sputane. Zadatak istorijskog materijalizma je postavljanje u dejstvo iskustva sa povešću koje je izvorno za svaku sadašnjost. On [istorijski materijalizam] se okreće ka svesti o sadašnjosti koja razbija kontinuum povesti.“ (Benjamin 1991b: 468)

Dakle, zadatak istorijskog materijaliste bio bi upravljen protiv svake etablirane politike sećanja koja u modusu onog *bilo jednom* završava sa prošlošću; on bi podrazumevao skretanje od uobičajenog modela mišljenja koji samorazumljivo pretpostavlja da ono prošlo više nije delujuće u sadašnjosti. To ne-delatno prošlo se u istorističkom pristupu ispostavlja kao ono što treba naknadno ponovo proživeti, sa njim se saživeti, opet ga dovesti u sadašnjost. Upravo kretanje koje dovodi do eksplozije takvog modela, koji operiše sa pojmovima kao što su *Es war einmal* i apropo toga ili zajedno sa tim, *Nie wieder*, predstavlja možda još jedno od retkih preostalih mesta na kojima je u kontekstu povesti još uvek moguće misliti slobodu – iskustvo sa prošlošću oslobađa sile zarobljene u umrtvljujućoj utrobi istorističke večne slike prošlosti.

Takva eksplozija pak podrazumeva jasnu svest o do sada anonimnoj povesti, o nepriznatoj patnji podjarmljenih predaka, o jednoj *tradiciji potlačenih* (Benjamin 1991a: 697). Takođe, ona podrazumeva da je „vanredno stanje“ u kojem trenutno živimo, u stvari norma, a ne izuzetak (Benjamin 1991a: 697). Možda bi se moglo primetiti da je upravo ovaj poslednji Benjaminov savet savremeni svet najtemeljnije zaboravio. Shvatiti našu savremenost kao vanredno stanje, kao stanje odluke, često se čini dalekim i suludim: pa zar

poslednje pravo vanredno stanje nije prošlo sa 1945. godinom – a sada je samo potrebno raditi na tome da se ono više nikad ne ponovi? Upravo takvoj svesti istorizam je najkorisniji saveznik; on na jednu stranu odvaja prošlost u modusu jednog *Es war Einmal*, i zatamljuje je u zapečaćene odaje, dok s druge strane direktno dozvoljava svaku instrumentalizaciju, kroz lažni *Vergegenwärtigung* upravo te zarobljene prošlosti. Najdalje što takva svest dobacuje jeste osavremenjavanje prošlosti, a posebno svakog traumatičnog iskustva, kroz potrebu za pijetetom i empatijom, na jednoj strani, i upotrebom sentimenta dobijenih na taj način, na drugoj. Utoliko opominjuće zvuči Benjaminov stav iz *Paralipomene za tekst O pojmu povesti*:

„Saosećanje sa prošlošću ne služi samo njenom posavremenjivanju. Nije slučajno to što se ta tendencija veoma dobro slaže sa pozitivističkim shvatanjem povesti... Lažna životnost tog posavremenjivanja, uklanjanje iz povesti svakog nasleđa 'lamenta', označava konačno potčinjavanje istorije modernom shvatanju nauke.“
(Benjamin 1991a: 1230–1231)

Istorizam tako čini temeljnu nepravdu. Neprijatelj od koga „čak ni mrtvi neće biti pošteđeni“ (Benjamin 1991a: 695) nije samo fašizam u svom obliku iz prve polovine dvadesetog veka – pamćenje je već ugroženo u onom momentu u kojem navodno mirna i sigurna savremenost kalkuliše sa tim kako da se očuva ne ponavljajući prošlost. Time se onemogućava ono na šta je Benjamin ciljao kao na *iskustvo sa prošlošću*. Oni koji su tako *bili jednom* bivaju *uvek iznova* ubijani, ničim drugim do li time što bivaju svedeni na senke, koje se stalno nadvijaju nad sadašnjošću, koja je suviše dobra da bi mogla sebi da dozvoli bilo šta više od toga da bude njima opomenuta – uznemirujuća je pomisao kako će se stradanja sećati neka buduća sadašnjost, kada čak ni potomci stradalih više neće moći da govore.

Prema tome, odgovarajuća povesno-filozofska forma pitanja o pamćenju užasa, možda nije: kako se sećamo onoga što se dogodilo – već: kakvo je naše iskustvo *sa prošlim* stradanjem kao

aktualnošću? Aktualnošću, u onom smislu u kojem je teško mirno preći preko toga da je posle oslobođenja Mathauzen-Gusena, društvo eksploatacije i nejednakosti i dalje norma.¹⁰ Upravo takvo iskustvo bi moralo da proizvodi brehtovski *Verfremdungseffekt* koji bi činio da namerno, ili nenamerno, nereflektovane matrice savremene svakidašnjice, uvek iznova bivaju dovedene u pitanje, koji bi putnike u vozu samozvanog postindustrijskog, postmodernog, postkolonijalnog sveta, morao da navodi na povlačenje kočnice.¹¹ Benjamin je bio svestan potencijala Brehtovog (Berthold Brecht) koncepta:

„Dejstvo svake rečenice’ govori Breht u jednoj od svojih didaktičkih poema o umetnosti drame ‘očekivano je i otkriveno, a očekivanje bi bilo produženo dok svetina ne bi dobro odmerila rečenice’. Ukratko, komad bi bio prekinut. Ova misao se može proširiti, i u skladu sa tim može se promisliti kako je prekidanje jedan od glavnih postupaka svakog oblikovanja.“ (Benjamin 1991b: 535–536)

Efekat, koji ono što se nalazi u prednjem planu odmiče i time ga čini stranim, kako bi moglo da bude reflektovano, izgleda kao

10 Moguće je da je u ovome smisao često citiranih Adornovih reči o tome kako je pisanje stihova posle Aušvica nemoguće. Gotovo je nemoguće ne pomisliti kako Adorno nije imao na umu upravo Benjaminove reči o *kulturi i varvarizmu*, kada je tekst iz 1949. godine, *Kritika kulture i društvo*, zaključio rečima: „Čak i krajnja svest o propasti preti da se pretvori u brbljanje. Kritika kulture nalazi sebe suočenu sa poslednjim stupnjem dijalektike kulture i varvarizma: pisati poemu posle Aušvica, to je varvarski, i to takođe izjeda saznanje o tome zašto je danas nemoguće pisati poeziju. Apsolutnom postvarenju, koje pretpostavlja napredak duha kao jedan od svojih elemenata, i koje se danas priprema da ga potpuno apsorbuje, kritički duh nije dorastao, sve dok on ostaje u samozadovoljnoj kontemplaciji“ (Adorno 1963: 26).

11 U *Paralipomeni za tekst O pojmu povesti*, Benjamin je na sledeći način objasnio svoje shvatanje revolucije: „Marks je rekao da su revolucije lokomotive svetske povesti. Ali možda je to potpuno drugačije. Možda su revolucije pokušaj ljudskog roda, kao putnika tog voza, da povuče kočnicu za slučaj nužde“ (Benjamin 1991a: 1232).

više nego pogodan alat svake društvene kritike. Benjamin kao prvi primer primene misli o *Verfremdung*-u navodi *citiranje*, kao momenat koji je *per definitionem* prekidanje teksta (Benjamin 1991a: 536) i samim tim, otvaranje mogućnosti da tekst bude postavljen u kontekst koji mu nije familijaran, što implicira destrukciju primarnog konteksta. Problem koji je time postavljen zapravo se ogleda u paradoksalnosti svakog *čuvanja*, jer pretpostavka *čuvanja* je upravo destrukcija originalnog konteksta.¹² Ono što je ovde ipak najznačajnije, jeste momenat u kojem ono što je citirano, navedeno, na šta se referiše, biva postavljeno spram novog okvira, dovodeći upravo taj okvir u pitanje. Ono što citiranje čini, tako, nije destrukcija tradicije, već je mnogo pre – dovođenje u pitanje sadašnjeg momenta kroz pamćenje prošlosti. Upravo takav model pamćenja, koji stradanje u koncentracionim logorima, kao i na otvorenim poljanama širom istočne Evrope, ne shvata niti kao završenu prošlosti, niti kao puki elemenat sadašnjosti, već kao momenat koji prošlosti garantuje kritički potencijal spram sadašnjosti, zaobilazi istorističko zatumljavanje i popularno političko iskorišćavanje stradalih – njima biva omogućeno da govore. To ne znači *osvetiti ubijene*, to ne znači *ne ukaljati uspomenu*, to znači imati iskustvo *sa* prošlošću.

12 O tome na koji način autori inspirisani Benjaminom, u skladu sa vlastitim filozofskim stavovima i političkim opredeljenjima, krajnje suprotno akcentuju polove *čuvanja* i *destrukcije*, interesantno piše Vivijan Liska (Vivian Liska) u studiji *The Legacy of Benjamin's Messianism: Giorgio Agamben and Other Contenders*, primećujući da, dok Hana Arent (Hannah Arendt) insistira na čuvanju dragocenih fragmenata prošlosti, koji se skupljaju poput bisera i korala, Agamben (Giorgio Agamben), naprotiv, insistira na momentu stvaralačke destrukcije: „Gde Arent stvara prostor, Agamben vidi prekid; gde ona otvara put, on se susreće sa tačkom preokreta; gde ona primećuje mogućnosti za ljudsku intervenciju u povesti, on izvodi zaokret koji kao da ga katapultira iz celokupnog kontinuuma vremena. Za Arent, prekid omnipotentnog kontinuuma vremena događa se zbog ljudske intervencije. Za Agambena, nijedan čovek ne stoji na mestu gde se prošlost i budućnost susreću“ (Liska 2009: 199–200).

Možda u tom kontekstu treba razumeti i Benjaminovu ideju o slaboj mesijanskoj moći koju su nam predala prethodna pokolenja (Benjamin 1991a: 694). Ta moć, upravo je moć *prethodnih*, koja biva ostvarena u modusu pamćenja kao iskustva *sa* onim *prošlim*, koje sadašnjost čini stranom – ne zbog toga što se Nojengame i Koldičevo čine neuklopivim i nezamislivim za našu stvarnost, već upravo suprotno, u tome što se takvo uverenje pokazuje neosnovanim. Takva slaba mesijanska moć ne podrazumeva sposobnost da se profana povest identifikuje sa poveću spasenja; ona takođe ne znači ni volju da se od profane povesti odustane.¹³ Naprotiv, Benjamin pod nasleđem slabe mesijanske moći misli na odustajanje od traženja *mesije* u profanoj povesti, ali i delovanje s obzirom na to da nas pamćenje obavezuje da na svaku sekundu sadašnjosti gledamo kao na *kapiju* ka prekidu kontinuiteta katastrofe. Benjaminovim rečima:

„Dobro je poznato kako je Jevrejima bilo zabranjeno da istražuju o budućnosti. Tora i molitve podučavali su ih pamćenju. To je za njih raščaralo budućnost, kojoj su podlegli oni koji su skup-

13 U *Paralipomeni* za *Teze o pojmu povesti*, Benjamin primećuje: „U predstavi besklasnog društva, Marks je sekularizovao predstavu mesijanskog vremena. To je bilo dobro učinjeno. Nesreća se dogodila kada su socijaldemokrate podigle tu predstavu u ‘ideal’“ (Benjamin 1991a: 1231). Tako, *mesijansko vreme* nije postavljeno s one strane povesti, i ono u skladu sa tim upućuje na konkretnu delatnost s obzirom na to da je naše vreme *neiskupljeno*, štaviše s obzirom na to da je naše vreme – vreme *katastrofe* koju treba *prekidati*. Takođe, *mesijansko vreme* nije ni ideal ka kojem spontano teži čitava svetska povest i koji se sa manjom ili većom izvesnošću može spokojno dočekati. Utoliko bi iz Benjaminove perspektive čuvena *teza o sekularizaciji* kao pokušaju kritike filozofije povesti, predstavljala ne samo upitan, već potpuno promašen poduhvat. Reči Karla Levita (Karl Löwith) kako je *istorijski materijalizam povest spasa u jeziku nacionalne ekonomije* (Levit 1990: 73) – iz Benjaminove perspektive, izgledale bi kao da promašuju pravu metu, a to bi bila ne samo ideologija nemačke socijaldemokratske partije na prelazu iz devetnaestog u dvadeseti vek, već i svaka druga misao koja bi naivno utapala *mesijansko vreme* u profanu povest.

ljali odgovore od vračeva. Upravo zato budućnost za Jevreje nije postala homogeno i ispražnjeno vreme. Tako je svaka sekunda postajala mala kapija, kroz koju Mesija može da kroči.“ (Benjamin 1991a: 704)¹⁴

Na tom tragu, moglo bi se primetiti kako je filozofija povesti u svom klasičnom obliku mislila prošlost, a mislila je i o budućnosti, osmišljavala je prošlost, možda je čak i kritikovala ono što je prošlo, i to joj zapravo niko nije zamerao – ipak, možda je upravo to mesto na kojem se pokazala njena najveća jednostranost. Ne zbog toga što je bila fokusirana na prošlo, ne zbog toga što su joj ostale uskraćene druge *vremenske dimenzije*, nego zbog toga što je prošlosti prilazila kao pasivnom elementu. To, naravno, ne znači da prošlost nije bila mišljena kao formativna u pogledu sadašnjosti; to ne znači da značaj tradicije nikad nije bio uziman u obzir – naprotiv, čak je svojevremeno istina bila konačno razumljena kao ono što je moguće misliti samo u povesnom izlaganju. Pasivnost prošlosti, pak, ogledala se u tome što njena kritička funkcija gotovo da nije sagledavana. To je bilo onemogućeno postavljanjem *prošlosti* kao objekta filozofsko-povesne misli – taj objekat se ne može svesti na prošlost, budućnost ili sadašnjost. Umesto toga, možda bi trebalo obratiti pažnju na način na koji prošlost *govori* o sadašnjosti: moguće je da je Benjamin ciljao upravo na opasnost da prošlost bude učutkana kada je upozoravao na gubljenje svakog traga *lamenta* iz našeg pogleda na povest.

U pogledu najskorijih i najužasnijih stradanja, to bi značilo da je kretanje na liniji *Bilderverbot-Denkverbot* – kretanje na površini možda nerešivog problema. Možda ne bi trebalo da se pita samo o

14 Ovaj fragment uvek treba čitati zajedno sa upozorenjem iz *Paralipomene*: „Istorijski materijalista, koji prati strukture povesti, izvodi na svoj način neku vrstu analize spektra. Kao što fizičar određuje prisustvo ultraljubičastog u solarnom spektru, tako on određuje prisustvo mesijanske sile u povesti. Ko god želi da zna u kakvom stanju bi se ‘iskupljeno čovečanstvo’ našlo, koji uslovi su potrebni za nastupanje takvog stanja, i kada se sa njim može računati, postavlja pitanje na koje nema odgovora. Isto tako bi mogao da se pita koje boje su ultraljubičasti zraci“ (Benjamin 1991a: 1232).

tome kako *mi* treba da mislimo, ili kako *mi* treba *sebi* da predstavimo ono što se dogodilo, ili, da li uopšte to možemo? Možda bi umesto takvog pitanja, bilo prikladnije: Kako dozvoliti prošlosti da govori? To možda podrazumeva destruktivan odnos prema tradiciji – možda podrazumeva rušenje *originalnog konteksta*, ali samo utoliko što upravo fragmenti tradicije dovode sadašnje samorazumljivosti pred sud kritike – to svakako ne podrazumeva instrumentalizaciju, već je najjasnije isključuje. To ne znači ispričati stvari onako kako su se *zaista* dogodile, jer već sam gest navođenja isključuje takvu mogućnost; to znači – ne negirati prošlosti pravo glasa s obzirom na sadašnjost – to znači priznati za skandal to što je svet, pored jasne potrebe za diskontinuitetom spram 1945. i dan danas, posle Flossenburga i Štuthofa, i dalje ostao mesto uglavnom slično onom pre 1933. godine.

Drugačije rečeno, Stara Gradiška i Mali Troscjanec, najdirektnije su negirali mogućnost imperijalnog odnosa spram prošlosti. U nedostatku jasnih alternativa istorizam se lako nametnuo kao opšta povesna svest – i to ne kao pravac u mišljenju, koji je, naravno, teorijska svest dovodila u pitanje, ali svakako kao *modus operandi* sećanja u pogledu edukacije i politike. U tom smislu, kritika istorizma je i dalje više nego pertinentna i određujuća u pogledu mogućnosti mišljenja povesti. Možda bi trebalo ići u pravcu u kojem bi prošlost dolazila do reči ne samo govoreći nam istinu o onome što se dogodilo, već dovodeći u pitanje svaku samorazumljivu sliku sadašnjosti. Takav pogled ne bi nužno pitao o suštini povesnih događaja samih po sebi, ili uzetih u kontinuitetu kauzalnog sklopa – a on sigurno ne bi postavljao pitanje o tome kako da imenujemo i predstavimo ono što se dogodilo. Takav pogled bio bi konačno oslobođen imperativa *određenja* u pogledu prošlosti – on više ne bi određivao ili zabranjivao da se nešto odredi – on ne bi čak ni išao za tim da izloži na koji način *prošlost* određuje nas. Njegov gest bi podrazumevao minimalnu intervenciju spram tradicije, to bi bio samo jedan gest *navođenja*, omogućavanja da se iz tamnica zarobljene prošlosti još jednom čuje echo lamenta, od kojeg poigravaju temeljni stubovi sadašnjosti.

Literatura

- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1970), „Erziehung nach Auschwitz“, u G. Kadelbach (prir.), *Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Helmuth Becker 1959–1969*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 92–109.
- Adorno, Theodor W. (1963), *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, München: Deutsche Taschenbuch Verlag.
- Benjamin, Walter (1991a), *Gesammelte Schriften I*, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (prir.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b), *Gesammelte Schriften II*, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (prir.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nagl-Docekal, Herta (2005), „Why Kant’s Reflections on History Still Have Relevance“, u P. Koslowski (prir.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*, Berlin: Springer, str. 172–186.
- De Wilde, Marc (2004), „Benjamin’s Politics of Remembrance: A Reading of ‘Über den Begriff der Geschichte’“, u R. J. Goebel (prir.), *A Companion to the Works of Walter Benjamin*, Rochester, New York: Camden House, str. 177–194.
- Dühring, Eugen (1881), *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*, Karlsruhe / Leipzig: H. Reuther.
- Elias, Norbert (2001), *Proces civilizacije: Sociogenetička i psihogenetička istraživanja*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, prev. Dušan Janić.
- Fischer, Joschka (1999), „Auszüge aus der Fischer-Rede“, (internet) dostupno na: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/wortlaut-auszuege-aus-der-fischer-rede-a-22143.html> (pristupljeno 5. novembra 2017).
- Fischer, Joschka, Fritz Stern (2013), *Gegen den Strom: Ein Gespräch über Geschichte und Politik*, München: C. H. Beck.
- Greiert, Andreas (2012), „Geschichte als Katastrophe: Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64 (4): 359–376.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995), *Vorlesungsmanuskripte II*, Walter Jaeschke (prir.), Hamburg: Felix Meiner.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1947), *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido.
- Jünger, Ernst (1928), *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin: E. S. Mittler und Sohn.
- Löwith, Karl (1990), *Svjetska povijest i dogadanje spasa*, Zagreb / Sarajevo: August Cesarec / Svetlost, prev. Mario Vukić.
- Liska, Vivian (2004), „The Legacy of Benjamin’s Messianism: Giorgio Agamben and Other Contenders“, u R. J. Goebel (prir.), *A Companion to the Works of Walter Benjamin*, Rochester, New York: Camden House, str. 195–215.
- Lyotard, Jean-Francois (1984), *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean-Francois (1988), *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press.
- Rohbeck, Johannes (2005), „Rehabilitating the Philosophy of History“, u P. Koslowski (prir.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin: Springer, str. 187–211.
- Rohbeck, Johannes (2014), „Für eine neu Geschichtsphilosophie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (1): 1–22.
- Santayana, George (1920), *The Life of Reason*, New York: Charles Scribner’s Sons.

Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja?

U filmu *Vudija Alena* (Woody Allen) *Hana i njene sestre* jedna od Haninih sestara zove se Li. Posle kratkog ljubavnog izleta sa Haninim suprugom, ona se vraća kući, iz koje inače ne mrda njen partner Frederik, ostareli, siromašni i povučeni slikar. On joj prepričava šta je radio te večeri: gledao je naime još jednu emisiju o Holokaustu, u kojoj su bezuspešno pokušavali da odgovore na pitanje kako je to bilo moguće. „Propustila si vrlo dosadan televizijski program o Aušvicu. Opet jezivi filmski klipovi, opet zapitani intelektualci koji objavljuju svoju zbnunjenost nad sistematskim ubistvom miliona. Razlog zbog kojeg nikada neće moći da odgovore na pitanje ‘Kako je to uopšte moglo da se dogodi?’ jeste što je to pogrešno pitanje. S obzirom na to šta su ljudi, pravo je pitanje ‘Zašto se to ne događa češće?’“ (Lee 2002: 155).

Dijagnoza ne mora biti ovako cinično intonirana kada je reč o intelektualcima, za koje se već te 1986. godine nalazi da bi, zaslepljeni pretpostavkom dobre ljudske prirode, hronično da ukažu na nerazaberivost i demonstriraju neraspravlјivost Aušvica, a sve za račun istine koja se otkriva tek u suprotstavljenom polazištu.¹ U naučnu oblandu umotana, ona predstavlja Holokaust kao „ekstremni slučaj

1 Rad nastao na projektu „Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“ (br. 43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

široko rasprostranjene i poznate kategorije društvenog fenomena, kategorije koja je svakako odvratna i odbojna, ali sa kojom možemo (i moramo) da živimo: on je naprosto, možda drastičan, ali ipak tek „još jedan element u obimnoj klasi koja obuhvata mnoge ‘slične’ slučajeve konflikta, predrasuda ili agresije“. U najgorem slučaju ovog „frederikovskog“ pristupa, Holokaust se razumeva kao „prvobitna i kulturno neizbrisiva, prirodna predispozicija ljudske vrste“.² U „najboljem“ pak slučaju ovog pristupa koji favorizuje odgovornost pred društvenih faktora za Holokaust, on se sklanja u „najstrašniju i najgoru, ali ipak teorijski prilagodljivu kategoriju genocida“ ili se „razgrađuje u široku i odveć poznatu klasu etničkog, rasnog ili kulturnog ugnjetavanja i progona“ (Feingold 1983: 398). Ishod ovakvog tumačenja Holokausta, međutim, u bitnom je „uglavnom isti“: „Holokaust je preusmeren u poznati tok istorije“ i, posle istorijskih užasa religioznih pohoda, pokolja jeretika, turskog desetkovanja Jermena, britanskog izuma koncentracionih logora tokom Burskog rata, postaje niukoliko jedinstven i – „normalan“ (uporediti Kren & Rappoport 1994: 2).

Postoji, međutim, i onaj drugi pristup, čije objašnjenje ne smera na univerzalnost; naprotiv. On predstavlja Holokaust kao jevrejsku priču, kao događaj u jevrejskoj istoriji, najčešće kao „produžetak antisemitizma drugim sredstvima“, kao kulminaciju onog evropskog hrišćanskog antisemitizma koji je zbog svoje „nečuvene sistematičnosti“ i „snage ideologije“, svog „nacionalnog i nadteritorijalnog“ zahvata, zbog mešavine lokalnih i ekumenskih izvora i poklonika –

2 Za primer se uzimaju koncept instinktivne agresije Konrada Lorenca (Konrad Lorenz), re-konstrukcija Artura Kestlera (Arthur Koestler) da neokorteks ne uspeva da kontroliše drevni deo mozga kojim upravljaju emocije (videti Lorenz 2005; Koestler 1978), te teorija o imanentnoj naopakosti ljudske prirode koju Izrael Čarni (Israel Charny) – obuhvatno pretresajući hipoteze da je „čovek po prirodi zao“, da je „sklon ubijanju tuđe ljudskosti da bi sačuvalio sopstvenu“ – neposredno stavlja u službu objašnjenja Holokausta (Charny 1982).

„neuporediv i sa čim u obimnom i raznovrsnom inventaru etničkih ili religioznih predrasuda i agresija“ i, stoga, „jedinstven, udobno nekarakterističan“ slučaj kolektivnog antagonizma, „skup od jednog člana“, „jednokratna epizoda“. U toj varijanti Holokaust se prati unazad do viševjekovne tradicije geta, pravne diskriminacije, progona i pogroma Jevreja u hrišćanskoj Evropi i ustanovljuje kao „užasavajuća, ali ipak potpuno logična posledica etničke i religiozne mržnje“.³

Ali to je tek prva deoba. Ova dva naizgled suprotstavljena smera interpretacije Holokausta – prema Zigmundu Baumanu (Zygmunt Bauman), čiji smo opis njihovih karakteristika prethodno sledili – može da obuhvati jedno natkriljujuće stanovišta koje svedoči o njihovom na koncu ipak istovetnom odredištu: umanjenju, pogrešnoj proceni ili zanemarivanju značaja Holokausta za društvenu teoriju. „Na jedan ili drugi način, bomba je deaktivirana; nije nužna nikakva velika revizija naše društvene teorije“ – postojeći metodi i pojmovi su i bez novih sagledavanja dovoljni da odgovore na izazov Holokausta, objasne ga i/ili učine smislenim. Nije se dogodilo ništa što bi narušilo naše „teorijsko samozadovoljstvo“ (Bauman 1996: 1–3).⁴

3 To su, ugrubo, i orijentiri „normalizacije“ i „inkomenzurabilizacije“ u savremenoj debati o „singularnosti“ Holokausta (videti prilog Marka Lošonca u ovom zborniku). Za pitanje (ne)jedinstvenosti Holokausta i unutar bogate istorije poniženja i pogibelji Jevrej(stv)a (uništenje jerusalimskog hrama, krstaški masakri, Kmelnikovi pogromi, rasprostranjeni masakri u Ukrajini neposredno posle Prvog svetskog rata...), u svetlosti žanra ili senzibiliteta „antiteodiceje“ jevrejske teološke misli posle Holokausta, uporediti Braiterman 1998: 15–16.

4 Odnosno, navodno se dogodilo „privremeno suspendovanje onog shvatanja civilizovanosti u kojem se normalno odvija ponašanje ljudi“, jedan „kvar“ u društvenoj organizaciji (videti Fein 1979: 34). Delatna društvena regulacija moderne civilizacije – nametanje moralnih ograničenja inače obesnoj sebičnosti i urođenom divljaštvu onog životinjskog u čoveku – smanjuje verovatnoću da se to ponovi. Holokaust je, prema ovim tumačenjima, jednostavno bio „greška, a ne proizvod moderne“ (Bauman 1996: 7).

Ali, u jednoj potpodeli, Bauman zapaža da se, s druge strane, može detektovati i „bankrot etabliranih socioloških vizija“, odustatu od teorijskog okvira razumevanja iskustva Holokausta kao kvara moderne i „isuviše lako preterano reagovati“, obrnuti stvar i podleći iskušenju izlaska iz teorijskog ćorsokaka proglašavanjem Holokausta „paradigmom“ moderne civilizacije, njenim „prirodnim“, „normalnim“ produktom, njenom „istorijskom tendencijom“: „U ovoj verziji Holokaust bi bio promovisan u istinu moderne (umesto da se prepoznaje kao mogućnost koju moderna sadrži)“. To gledište, pošto je navodno uzdiglo istorijski i teorijski značaj Holokausta, može samo da na perverznan način opet umanju njegovu važnost, budući da se užasi genocida neće moći stvarno razlikovati od „drugih patnji koje moderno društvo nesumnjivo generiše dnevno i u izobilju“ (Bauman 1996: 8).

Ime bezimenog

Nasuprot ovom ili onom „teorijskom samozadovoljstvu“, sada na jednom novom nivou, nalazi se ne ni tek prolazno nezadovoljstvo niti obnovljeno zadovoljstvo uspešno izvedenom samokritikom i inverzijom normativnih temelja teorije, nego, u kardinalnoj varijanti, besprizivno priznanje njenog potpunog stećaja, njene nemoći, njena suspenzija. Holokaust je, ne samo kod intelektualaca koje je Frederik Vudija Alena gledao u prigodnim televizijskim emisijama, zaista izazvao i takvu reakciju. Njeni protagonisti ili, bolje, agonisti, tražili su i nalazili različite izraze kojima bi označili razorno dejstvo Holokausta na teoriju ili njegovu nepojamnu predstavu u njoj.

Jedan takav izraz, takvo jedno ime, bilo bi „radikalno zlo“. Ono, međutim, već dovoljno dugo stoji na raspolaganju tradiciji moderne filozofske misli – da se dâ unedogled poopštiti. Džejms Finlison (James Finlayson) tako veruje i uverava da je „Aušvic samo živopisan i stravičan primer radikalnog zla društvenog sveta“ (Finlayson

2002: 2). Takva demonizacija čitavog društvenog sveta pokazala se, međutim, nedalekosežnijom od vizije Aušvica koja, umesto da ga (po)smatra kao egzemplarni slučaj radikalnog zla, insistira na nemogućnosti njegovog zahvatanja dosadašnjom refleksijom. Holokaust je onda radije ona „apsolutna negativnost“ (Adorno 1997b: 354) koja zahteva mišljenje – ovog puta nužno, doduše naknadno, kao Hegelov let Minervine sove u suton – ali mišljenje onog „potpuno drugačijeg“ (Marx 2014: 97). I/ili potpuno drugačije mišljenje.

Na istom tragu, neposredno suočena sa Holokaustom, Hana Arent (Hannah Arendt) zaključuje da ni religijsko ni filozofsko nasleđe nije uspevalo da pojmi „radikalno zlo“, uključujući i tvorca tog izraza, Imanuela Kanta (Immanuel Kant), koji ga je hitro racionalizovao u predstavu „izopačene zle volje“ – objašnjive razumljivim motivima. Stoga nas je to kantovsko nasleđe – rečima Ričarda Bernstina (Richard Bernstein), koji nastoji da rekonstruiše misaonu putanju Arent – ostavilo bez ikakve „potpore kada pokušavamo da razumemo fenomen koji nas suočava s nadmoćnom stvarnošću i koji ruši sva nama poznata merila“ (Bernstin 2002: 83; uporediti Bernstin 2005: 388–389). Kao što klasična politička teorija ne objašnjava totalitarizme dvadestog veka, tako klasične etičke kategorije više nisu dovoljne za mišljenje Holokausta – sasvim nove pojave, za koju nemamo odgovarajuće pojmove.

Kant, istina, nije mogao imati u vidu Holokaust kada je skovao termin „radikalno zlo“, ali ni onaj stepen apsolutizacije zla koji mu se posle njega pridao: on zaista govori samo o zlu (iz) „samoljublja“ a ne o onom „apsolutnom zlu“ koje se čini zarad samog zla i koje, prema njegovom mišljenju, „ne pripada području čovekovih mogućnosti“: „Kant ga naziva ‘đavolskim’ i tvrdi da se ono ne dešava među ljudima“ (Zafranski 2005: 133–134; uporediti Lolić 2011). Ridiger Zafranski (Rüdiger Safranski) bi dodao da je u tom slučaju zlo cena slobode, odnosno ona njena samoljubiva zloupotreba iz koje „izsrastaju velike i male strahote u čovekovom zajedničkom životu“

(Zafranski 2005: 133). Te „Kantove“ strahote, međutim, danas, odnosno posle Holokausta, zaista izgledaju, „neobično bezazleno“. Ali diskurzivna pozicija takvog zla, srećom ili ne, preživljava.

„Bez mogućnosti radikalnog zla, krivokletstva, apsolutnog zločina“, piše Derida (Derrida 1997: 219), „nema odgovornosti, nema slobode, nema odluke“. Ili je upravo, takoreći, obrnuto: pretpostavka te „etike drugog“, da zlo proizvodi dobro, iza ozbirnosti krije licemerje, a iskrenija i verodostojnija je upravo suprotna formula: „iz naše pozitivne sposobnosti za Dobro... identifikujemo Zlo“ (Badiou 2001a: 6). Hronično zabrinut za neutralizaciju političkog potencijala mišljenja, Alen Badju (Alain Badiou) u „doktrini ‘Zla’“, čije poreklo smešta u kantovski univerzalizam, pronalazi i osnov „retorike ‘ljudskih prava’“, koja je vezana za pravo na „ne Zlo“, za privilegiju pasivnog, patetičnog i refleksivnog subjekta da, u posvemašnjem „poštovanju“ života, bude pošteđen povrede ili napada (Badiou 2001a: 9). To pravo je, prema Badjuovom razumevanju, neposredno povezano sa svim slučajevima državno sponzorisanog nasilja – otkada je Holokaust postao „negativni primer“ radikalnog zla: on se i nakon Drugog svetskog rata koristio kao moralno opravdanje anglo-francuske invazije na Egipat 1956, prvog Zalivskog rata, NATO bombardovanja Srbije... Logiku racionalizacije u ovim i drugim slučajevima sačinjava zlo kao „mera [koja] sama mora biti nemerljiva, a ipak se neprestano mora meriti“ (Badiou 2001a: 63).⁵

Osim toga, i verovatno važnije od toga, Kantovo „zlo“ je „nesupstancijalno“ i zavisi od karaktera maksima koje slobodno usva-

5 Ta logika je smeštena u samo funkcionisanje liberalne demokratije: tu je pasivni subjekt fiksiran u regulatorne šeme čija je paradigma bezbednost i sasvim doslovno parazitira na njenim institucijama, a konsenzus – za koji Badju tvrdi da se mora razbiti, skupa sa „duhovnim dodatkom“ koji mu je priuštila „etika drugog“ formirana u njegovom središtu – zbija redove oko pretpostavke „varvarina“ kao drugog koji može biti ubijen u ime ljudskih prava (Badiou 2011a: 32; uporediti Mattessich 2008: 311).

jamo (uporediti Kant 1990a: 56; 1990b: 34). A „radikalno zlo“ nije neka posebna ne(sa)merljiva manifestacija zla, na koju ciljaju teoretičari zla druge polovine dvadesetog veka, već urođena sklonost da se u slobodi (i stoga odgovornosti) usvoje zle maksime i postupaju prema njima (Kant 1990b: 31; Bernstein 2002: 82). Ali ta „nesupstancijalnost“ je upravo problem, i zla i Kantovog morala inače. „[T]okom policijskog ispitivanja [Ajhman] je iznenada i naročito izražajno izjavio da je čitav život živio prema Kantovim moralnim propisima, a posebno prema Kantovoj definiciji dužnosti“ (Arendt 1964: 135–136). Tako Hana Arendt, na suđenju sa kojeg izveštava, svedoči o odbijanju Adolfa Ajhmana (Adolf Eichmann), glavnog administratora „konačnog rešenja“, da preuzme odgovornost za pokolj kojem je doprineo.

Arendt isprva odbacuje povezivanje Kanta i Ajhmana kao „nečuveno“ i „nezamislivo“ – slepu poslušnost i instrumentalizaciju drugih ljudi, uostalom, izričito zabranjuje *Kritika praktičkog uma* – ali ne može tako lako da odbaci Ajhmanovu tvrdnju da se pokorava kategoričkom imperativu i shvata da je Ajhman „iskrivio kantovsku formulu i ispunio je svojim opscenim sadržajem“ (Busse 2002: 49). Umesto postupanja u skladu sa maksimumom za koju se istovremeno želi da postane univerzalni zakon, Ajhman je iz Kantovog kategoričkog imperativa izгнаo Kantov duh i prepevao ga u formulu „Postupaj kao da je princip tvog delovanja isti kao princip zakonodavca zakona te zemlje“ (Arendt 1964: 136). Izvesno oklevanje Arendt ipak svedoči o potencijalnoj „istini“ Ajhmanovog samorazumevanja. Arendt ukazuje na formalizam Kantove etike, na univerzalnu ali praznu formulu imperativa – koja je stoga podložna i ajhmanovskom tumačenju: „potpuno pražnjenje od svakog sadržaja kantovskog imperativa priziva takvo izopačeno čitanje kakvo je Ajhmanovo“ (Busse 2002: 50).

„Skandal je ovde manje u tome što Kantovi principi nisu odoleli volji da se prekrše, već u tome da se nešto u samom Kantovom principu učinilo jednom Ajhmanu pogodnim... da ga na taj

poseban način iskrivi“ (MacCannell 1996: 74). Kod Ajhmana se čak može pronaći i Kantovo istrajavanje na univerzalnosti važenja normi. On se ponosi time što nikada nije prekršio zakon, nikada dopustio da postoji izuzetak od pravila. „Bez izuzetka – to je bio dokaz da je uvek postupao protiv svojih ‘sklonosti’, bilo da su bile sentimentalne ili nadahnute interesom, da je uvek vršio svoju ‘dužnost’“ (Arendt 1964: 137). Naglašavanje važnosti bezuslovnog poštovanja zakona, kao i dosledno apstiniranje od ličnih uloga i interesa u izvršenju dužnosti,⁶ definitivno približavaju Ajhmana Kantu – jer su ta nečela zaista „duboko kantovska“ (Busse 2002: 54).

I ne približava samo Ajhmana već, verovatno pre svih, Markiza de Sada (Marquis de Sade).⁷ Horkhajmer i Adorno, Lakan,

6 Ajhman, šaviše, razlikuje puko sleđenje naredbi nadređenih i sam zakon: „On je vršio svoju dužnost, kao što je govorio policiji i sudovima stalno iznova; nije se samo pokoravao naređenjima, on se pokoravao i zakonu“ (Arendt 1964: 135).

7 U članku objavljenom iste, 1963. godine, kada i *Ajhman u Jerusalimu*, Žak Lakan (Jacques Lacan) Kantu pridružuje tog neslućenog ortaka. De Sad je tu Kantov dvojnjak, a *Filozofija u budoaru* verno prenosi Kantovu maksimu: „Recimo da je dijatriba data maksimumom koja postavlja pravilo uživanja bizarna, utoliko što se čini ispravnom na Kantov način, što se naime ispostavlja kao univerzalno pravilo“ (Lacan 1966: 768). Kantov formalizam bez ikakvog sadržaja dozvoljava i Lakanu da De Sada čita kroz ili čak kao Kantovu etiku: i De Sadov pristup seksualnosti potpuno je formalizovan i ispunjava zahtev univerzalnosti Kantove maksime. De Sad je tako na koncu kantovac. A Kantova etika „legitimno“ podložna svakoj, i najnemoralnijoj, pa recimo i nacističkoj, (re)interpretaciji. Dve decenije pre Lakana, Horkhajmer (Horkheimer) i Adorno (Adorno) u *Dijalektici prosvetiteljstva* dozivaju De Sada kao egzemplarnu instancu opasnosti formalističkog izгона sadržaja iz moralnog okvira: Kantovi etički principi i tu se sameravaju sa njihovim (De Sadovim) preobličanjem. I Kant i De Sad forsiraju (prosvetiteljski formalizovani) um, koji je u svom najdubljem elementu puka koordinacija i naprosto „organ kalkulacije i plana“, samo „intelektualni izraz mašinskog načina proizvodnje“ koji fetišizuje sredstvo do izгона cilja. Kantovo geslo – razum bez vodstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – po-

kao i Fuko (Foucault), vraćaju se stoga Kantu, uviđajući da se izvor Holokausta ne može lagodno pripisati antimodernom mišljenju, već se mora pronaći u srcu modernog uma. Ajhman onda nije bio daleko od istine kada se pozivao na Kantov rukovodeći princip. Iako izopačena verzija kantovskog imperativa, on još uvek može da se utemelji u njegovom projektu. Stoga, „jedina opcija koju filozofija ima pred priznanjem te dileme jeste neprestano propitivanje i podrivanje filozofske putanje koju je Ajhman tako lako mogao da zloupotrebi“ (Busse 2002: 66).

Drugi izraz za ono što nadilazi mogućnost razumevanja, izraz koji je u tradiciji jevrejske religiozne misli, bio bi „tremendum“. Istoimeno delo Artura Koena (Arthur Cohen), sa podnaslovom „teološko tumačenje Holokausta“, pojavljuje se 1981. godine. Koen smatra da izrazi poput „radikalnog“ ili „apsolutnog“ zla ne provociraju ili ne provociraju u dovoljnoj meri onu vrstu kritičkog mišljenja koju zahteva Holokaust. Stoga njegovo označavanje Holokausta „tremendumom“ doziva sliku doživljavanja božanskog, projavljivanja Božjeg prisustva ljudima, sliku nedokučive i/ili strašne, jezovite tajne (*mysterium tremendum*) koju je ponudio Rudolf Oto (Rudolf Otto). Ali nasuprot Otu (Otto 1983), Koen preinačuje značenje tremenduma lišavajući Holokaust tajne Božjeg prisustva i poistovećujući ga sa manifestacijom čistog terora, sa neuporedivim ponorom, sa prekidom istorije i zapadne kulture, sa zlom ne samo bez presedana, već sa sa-

kazuje se, zapravo, tek u delu De Sada, kao što se pravo kalkulišućeg poretka pokazuje tek u totalitarnom režimu, čiji je kanon „vlastita krvava sposobnost učinka“ (Horkheimer & Adorno 1997: 106). Racionalan subjekt prosvetiteljstva, potpuno slobodne volje, umesto da se pokorava etičkim pravilima, oslobodio se i tih ograničenja. Pravu prirodu prosvetiteljstva ne otkrivaju njegovi amblematični mislioci, već De Sadova „prosvećena Žilijeta“, to „dete agresivnog Prosvetiteljstva“. Njen „prosvećeni um“ je ekstremna manifestacija vrednosno neutralnog instrumentalnog uma, ukazuju Horkhajmer i Adorno, zbog čega Kant može ili mora ići sa De Sadom (uporediti Horkheimer & Adorno 1997: 111–116, 107, 124).

vršenom figuracijom onog demonskog (Cohen 1981: 6–7, 32–33, 48). Takvo razumevanje Holokausta predstavlja izazov za tradicionalnu koncepciju jevrejskog Boga, izazov na koji se može odgovoriti, ali koji se svakako prethodno mora u potpunosti prihvatiti.⁸

Preživljava dakle Bog, ali ne pod vidom poslovično sveznajućeg i svemogućeg oca. Načelno bi se moglo reći da se, kada je reč o pitanju „Kakav je to Bog bio koji je tako nešto dopustio?“, jevrejski teolozi nalaze u težem položaju nego hrišćanski: „za hrišćanina, koji istinski spas očekuje tek na onom svetu, ovaj svet je ionako samo đavolji i uvek predmet nepoverenja, a naročito je to ljudski svet zbog naslednog greha. Međutim, za Jevrejina koji u ovom svetu vidi mesto božanskog stvaranja, pravednosti i spasenja, Bog je nesumnjivo gospodar istorije. I tu sam ‘Aušvic’ za one koji veruju dovodi u pitanje ceo tradicionalni pojam Boga. Tom uistinu jevrejskom iskustvu istorija dodaje nešto čega nikada nije bilo, nešto što se ne može savladati starim teološkim kategorijama“ (Jonas 2001: 27).⁹ Jevrejski religiozni mislioci su, u svakom slučaju i u svojim značajnijim predstavnicima – suočeni sa problemom kako orijentisati misao i život, kako preoblikovati kulturnu i intelektualnu praksu posle Holokausta – imali dovoljno hrabrosti da priznaju potresenost i kardinalno se zapitaju nad

8 Koenov odgovor insistira da Holokaust temeljno menja odnos Boga prema jevrejskom narodu. Za razliku od razaranja hramova ili izгона iz Španije, Holokaust se ne može objasniti božanskom odmazdom – tradicionalna jevrejska teodiceja više nije dovoljna. „Koenov“, u dobroj meri revidirani i obezličeni Bog, ima sada ograničenu kontrolu nad svetom i ne upliće se aktivno u istoriju: on se „lako može pokazati manje zapovedničkim i autoritarnim, ali može dobiti na verodostojnosti i istini ono što je izgubio na bezuslovnoj apsolutnosti“ (Cohen 1981: 93).

9 I Jonasov (Jonas) odgovor je sasvim sličan Koenovom: „Ko, međutim, naprosto ne želi da zanemari pojam Boga (na to pravo ima samo filozof) taj mora, kako ne bi bio prinuđen da ga zanemari, o njemu iznova da razmisli i da na staro pitanje o Jovu potraži novi odgovor. Pritom će, naravno, morati da se oprostí od ‘gospodara istorije’“ (Jonas 2001: 27).

smislom istorijskog kretanja u odsustvu ovako ili onako postavljene Promisli (videti, na primer, Rubenstein 1966; 1978; 1992; Berkovits 1973; Fackenheim 1978; 1982).

Ali zatečenost i potresenost tim tremendumom pred kojim su nemoćni jezik i razum i koji se nije dao smestiti ne samo u ovu ili onu teodiceju, nego ni u kakvu teleologiju, morala je da zahvati i one sekularne jevrejske mislioce koji su, stigmatizovani kao žrtve svog slučajnog porekla i posebno pogođeni što su „morali dalje da žive sa bolnom ranom da su se izbacili samo zahvaljujući ‘nezasluženoj slučajnosti’“, po pravilu pretočili Holokaust u „svedočanstvo napretka civilizacije“ ili u jedan „civilizacijski lom“ i „dopustili da se izgubi u istoriji čovečanstva, postajući deo nespecifičnog, opšteljudskog pada u varvarstvo“ (Diner 1988: 9) – kao uostalom i nejevrejske pisce i mislioce različitih orijentacija. Krvavi trag jednog nepojamnog zločina postao je tako univerzalna lozinka intrinzično pogubnog civilizacijskog kretanja koje je moderna poprimila i, istovremeno, sablasni simbol kušnje za njene teorijske zahvate. On je suočio mišljenje sa upitnošću njenog daljeg suverenog hoda i opravdanosti svih njenih dosadašnjih protokola. Postao je tačka ogleđanja zamuklosti zbog uvida u temeljnu insuficijenciju teorijskih strategija, jedno ime o kojem svako rasuđivanje maši, ime oko kojeg nema ni suda ni presude, pred kojim svaki diskurzivni pogon staje. Nemoguć i istovremeno neophodan zadatak postavio se pred mišljenje: misliti Holokaust i misliti posle njega, upravo ukoliko je on oznaka za nemislivu, pojmovima neraspoloživu grozotu, ukoliko je svaka njegova adaptacija već jedna zaslepljena ili nepristojna transformacija i eksploatacija neizrecive strave.

Tako izrečeno, to je zapravo priča o Adornovom „Aušvicu“. Ime jednog od mnogih logora istrebljenja će, s njim, postati laička varijanta tremenduma i, istovremeno, signalizirati status onog parališućeg iskustva koje mora da aficira i teorijsku opservaciju. Jer znamenita lozinka „pisati pesmu posle Aušvica je varvarstvo“ (Adorno 1997a: 30) i sam taj iskaz prepoznaje kao samosvest zastoja, kao

saznanje koje je i samo nagrizeno onim razlogom zbog koga je postalo neumesno pisati pesme. Slika „duha“ – za koga ovde stoje „pesme“¹⁰ – slika koju je „Aušvic“ izostrio do potpune transparentije, prikazuje se kao njegova bespovratna kapitulacija, kao njegov bezizgled, ali ne samo zato što bi kritika terora, unifikacije i osakaćujućih dejstava kulture bila u pravu. Svaka strategija, ispostavilo se, radi za neprijatelja: insistiranje na kulturnoj tradiciji, koja je već vrhunila u „Aušvicu“, reprodukuje uslove njegovog obnavljanja, a eskapizam i rezistentnost na pojam kulture završava u političkom relativizmu i, time, u otvaranju prostora za legitimizaciju upravo onih tekovina kulture zbog kojih se kultura odbacila (Adorno 1997a: 30). Ako magistrala kulture vodi u „Aušvic“, i odustajanje od nje, makar i s razloga izbegavanja takvog rezultata, samo ga ozakonjuje.¹¹ Ova obustava samouvereno kloparajućeg duha, ova kognitivno-poetička paraliza, ako je imala dovoljno odvažnosti i odgovornosti, pred Aušvicom mora još i sebe da prozre

10 „Aušvic“ je kod Adorna prelomni momenat za razabiranje situacije, za uviđanje posledica ekskluzivističkog i u svojoj (auto)istorizaciji autističnog razvoja „duha“, odnosno „kulture“ koja vuče njegov balast i koja mora da boluje od sindroma (posle) „Aušvica“, mora da se pita za mogućnost i smisljenost svog preživljavanja. I mora, najzad, da prihvati poražavajući odgovor: „Aušvic je nepogrešivo dokazao neuspeh kulture. Činjenica da je to moglo da se desi usred celokupne tradicije kulture, umetnosti i prosvetčenih nauka, govori više nego samo to da one, odnosno duh, nisu uspele da obuhvate i promene čoveka. Neistina prebiva u samim tim pretincima, u emfatičkom zahtevu za njihovom autarhijom“ (Adorno 1997b: 359). Karakterističnim analitičkim manirom Adornove dijalektike, protivrečnost se instalira u srce fenomena, koji više ne može da se misli kao naknadni rezultat, kao naopakost ili puka devijacija. Upućuje se prosvetiteljska opomena zabludelim prosvetiteljstvu, objavljuje materijalistička osveta pigmalionstvu duha i, na taj način, signalizira i tematizuje aporija nemačke *Kulturkritik* tradicije.

11 „Onaj ko pledira za održanje kulture koja je već pokazala svoju krivicu i otrcanost, čini od sebe saučesnika, dok onaj ko odbacuje samu kulturu, neposredno podupire onakvo varvarstvo kakvim se kultura već pokazala“ (Adorno 1997b: 360).

kao odbranu od one stvarnosti koja izmiče moći komprehenzije i artikulacije, od svog „objekta“ kojem nije dorasla i kojeg falsifikuje čak i ćutanjem o njemu. „Iz toga kruga se ne može izaći čak ni ćutanjem; ono samo racionalizuje sopstvenu subjektivnu nesposobnost putem stanja objektivne istine i na taj način tu istinu ponovo srozava u laž“ (Adorno 1997b: 360).

Adorno nikada nije umanjio ovakvu simboličku vrednost „Aušvica“, jednog „strašnog suda“ koji obavezuje i ono spekulativno mišljenje koje nastupa iza njega. On doduše kasnije, u *Negativnoj dijalektici*, kaže kako je „možda bilo pogrešno reći da posle Aušvica nije više moguće pisati pesme“, ali se ta „greška“ sastoji samo u tome što „perenirajuća patnja ima jednako pravo na izraz kao što mučenik ima pravo na krike“. Samo pitanje (ne)mogućnosti onog „posle Aušvica“ još uvek stoji, čak u mnogo zaoštrenijem, kulturom neparfimisanimem i obuhvatnijem vidu – koji su svojim negativnim odgovorom tragično posvedočili Primo Levi (Primo Levi), Žan Ameri (Jean Améry) i mnogi drugi: „Nije međutim pogrešno manje kulturno pitanje da li je posle Aušvica uopšte još moguće živeti, pogotovo da li to sme neko ko je samo slučajno umakao pogubljenju koje je po pravilu moralo da mu se desi. Da bi se nastavio takav život potrebna je hladnoća, temeljni princip građanske subjektivnosti, bez kojeg Aušvic ne bi ni bio moguć: drastična krivica pošteđenoga“ (Adorno 1997b: 356).¹²

Tu presudnu dimenziju „Adornovog Aušvica“ – koji pro-

12 U radijskom predavanju „Vaspitanje posle Aušvica“, Adorno kazuje koju reč više o „hladnoći uopšte“: „Da ona nije osnovna crta antropologije, dakle i osobenosti ljudi, kao što je to zaista slučaj u našem društvu; da ti ljudi takođe nisu suštinski ravnodušni prema onome što se događa sa svima ostalima – izuzev s onih nekoliko za koje ih usko veže bliskost i neposredni interesi – Aušvic se nikada ne bi mogao desiti, ljudi ga ne bi mogli podneti. [...] Hladnoća društvene monade, izolovanih konkurenata, indiferencija spram sudbine drugih – sve su to bili preduslovi za to da se samo mali broj ljudi pokrene. Mučitelji su to znali...“ (Adorno 1997c: 686–687).

vocira kritičkog teoretičara da u njemu uvidi ne samo amblematični telos, finalnog egzekutora okcidentalne ideje emancipacije, logični dovršetak a ne praskavu opstrukciju istorijskog kretanja, istoriju „obeleženu prekidom a ne kontinuitetom“ (Wessel & Rensmann 2012: 213), nego i tačku posle koje je svaka konceptualizacija, kao i svako odustajanje od nje, osuđena na bezizlazni krug, u kojem duh ostaje nepokretan a svaka teorijska refleksija temeljno insuficijentna – verno autorovoj zamisli će, nasuprot njegovim kritičkoteorijskim nastavljačima, tumačiti i na nju se potom samosvojno nadgraditi Lyotar (Lyotard). On će u „Aušvicu“ prepoznati drugo „ime“ nedovoljnosti svake spekulativne teorije i praktičke pogubnosti optimizma modernih projekata spasa, koji će se zatim pretočiti u antiemancipatorske tradicionalne filozofske postmoderne. „Koja vrsta misli je sposobna ‘otkriti’ Aušvic u smislu riječi *aufheben*, postavljajući ga u opći, empirijski, pa čak i spekulativni proces upravljen prema univerzalnoj emancipaciji?“ (Lyotard 1990a: 106). Posle Aušvica, jednog pojma koji to nije, jednog iskustva u sheme napretka neuklopivog zločina koji otvara postmodernu,¹³ jednog imena koje blokira nastupanje mišljenja, jednog uništiteljskog ataka na svaki narativni suverenitet, nijedna globalna pripovest više ne može biti verodostojna (videti Lyotard 1990a: 36). Posle Aušvica se, štaviše, u svim onim pozakonjujućim instancama Slobode, Socijalizma, Svetlosti i slično, koje iz budućnosti koju „omogućuju“ daju ovlašćenja i usmeravaju ljudske

13 Postmoderna projekt se može odrediti i kao „nastojanje da se razume odnos nacizma i Holokausta, a jedan od njenih [postmoderne] glavnih ciljeva da spreči još jedan Holokaust“, pri čemu je za filozofe postmodernizma Holokaust indikativan za razumevanje moderne: „Zapravo, ako razumemo termin ‘postmoderna’ kao da je kritički orijentisan prema samim temeljima projekta moderne, projekta koji smatra odgovornim za najskoriji filozofski, društveni i politički razvoj, termini post-Holokaust i postmoderna mogu se koristiti sinonimno. [...] Možemo stoga reći da Holokaust ima ključno mesto u postmodernoj misli i da je ključni događaj za rođenje postmodernizma“ (Busse 2002: 67).

realitete, prepoznaje jedan isti „moderni projekt (projekt realizacije univerzalnosti)“, koji tu nije bio privremeno napušten, nego upravo uništen, likvidiran: „Postoje različiti načini uništavanja, postoji više imena koja su simboli uništavanja. ‘Auschwitz’ možemo shvatiti kao paradigmatičko ime za tragično ‘nedovršenje’ moderne“ (Lyotard 1990a: 33).¹⁴

14 (I) Liotar amblematično koristi termin „Aušvic“ kao reprezent Holokausta kao celine, poistovećujući potonjeg neretko sa gasnim komorama. To svodenje Holokausta na ime „Aušvic“ izgleda da je u javnoj svesti nastupilo negde od suđenja Ajhmanu, 1961, a u akademskoj sferi od Adornove *Negativne dijalektike* 1966. godine. Problem predstavljanja Holokausta amblemom „Aušvic“, naravno, može se uočiti kao sinegdoha, zamenjivanje dela za celinu – gasnih komora Aušvica za Holokaust uopšte – čime se druga, makar jednako važna pitanja, poput društvenih uzroka i posledica masovnog istrebljenja, isključuju iz istraživanja (Seymour 2000: 137). Apsolutizacija „Aušvica“ i sličnih logoroloških figura sprečava sveobuhvatno objašnjenje, koje uključuje istorijske, pravne i političke uslove koji su doveli do logora (Levi & Rothberg 2003a: 31). Ali, u odgovoru na ovu tipsku primedbu, nije zgoreg napomenuti da je upravo javna recepcija Holokausta bila početak i stalni pratilac Liotarovih izvođenja. Upravo su društveni skandali koji su u Francuskoj zaokupili pažnju akademske i šire publike osamdesetih godina prošlog veka – kontroverze oko „poricanja“ postojanja gasnih komora Robera Forisona (Robert Faurisson) i oko takozvane „afere Hajdeger“ izazvane objavljivanjem knjige Viktora Farijasa (Farias 1989) – bili neposredni podsticaj za niz Liotarovih tekstualnih reakcija (Liotar 1991; Lyotard 1990b; Liotar 1990c; Lyotard 1993), u kojima je njegovo usredsređivanje na antisemitizam i Holokaust, doduše, postalo i „kritika čitave tradicije ‘zapadnog’ mišljenja i posebno njegovog diskursa napretka i emancipacije“ (Seymour 2000: 128). Štaviše, (tek) Liotar Jevrejima i jevrejskom pitanju daje središnji značaj u diskusijama o moderni: pitanje antisemitizma postaje pitanje same moderne, a Jevreji markeri njenih granica. „Jevreji“ tako predstavljaju osvetničku pravdu čitave zapadne politike, odnosno njene društvene prakse koja je protkana borbom za emancipaciju (uporediti Lyotard 1990b; Liotar 1990c). Uzaludnost svake političke prakse emancipacije, koja se odatle izvodi, razume se da je „politički problematična, ako ne i opasna“, ali s tih razloga ne nužno i manje istinita. Jer, na kraju krajeva, takva primedba vrhuni

Liotar Adorna besprizivno uzima za reč: ukoliko Aušvic zaista „potvrđuje filozofem o čistoj identičnosti kao smrti“ (Adorno 1997b: 355), onda je s njim dostignuta krajnja tačka pomicanja metafizike u ono protiv čega je bila ustrojena, a što je, ispostavilo se, samo potisnula i kamuflirala.¹⁵ Upitan je sada postao ne samo sâm diskurs spekulativne „neohegelovske dijalektike“ koji diskutuje mišljenje i život Zapada posle Aušvica, nego i mogućnost i uspešnost drugačijeg

u izvesnom prerefleksivnom „decizionizmu“: „Istina je, naravno, da posle Holokausta praksa emancipacije mora da se preispita, ali ne na način koji obezvređuje ono što je postignuto. Treba da se pozabavimo, kao što je Liotar učinio, traumama koje je Holokaust naneo našem razumevanju sveta, ali i da budemo odlučni da se filozofija traume ne pretvori u traumatizovanu filozofiju“ (Seymour 2000: 139).

15 Kod Liotara će iščeznuti i Adornova metafizika „gnojišta i otpadnih voda“ (uporediti Adorno 1997b: 359), a preostaje samo njen predmet: „Da li je anonim ‘Aušvic’ model negativne dijalektike? U tom slučaju će morati da probudi očajanje nihilizma, a mišljenje će ‘posle Aušvica’ morati da pojede svoja određenja kao krava ispašu ili tigar svoj plen, bez rezultata. U štali ili jazbini, u šta će se Zapad pretvoriti, naći će se samo ono što pretiče posle takvog obeda: đubre, govno. Tako se kazuje konac beskonačnosti, kao ponavljanje bez kraja onog *Nichtige*, kao ‘loša beskonačnost’. Hteli ste krv, dobili ste govno“ (Lyotard 1981: 290). Julija Kristeva (Julia Kristeva) prati istu putanju recepcije Holokausta u književnosti: posle Aušvica i Hirošime prvo se otkrilo ono što Margaret Diras (Marguerite Duras) naziva „bolest smrti“, bolest koja rađa strašne koliko i intimne krize misli, reči i predstava, i nužno začinje jednu novu „retoriku apokalipse“ koja traga za vizijom onog „monstruoznog ništa“ koje zaslepljuje i uspostavlja tišinu (Kristeva 1994: 271–272, 274): „Istorijski i psihološki moderno, ovo pismo je danas suprotstavljeno postmodernom izazovu. Zar pakao, takav kakav je, do kraja iscrpljen u poslijeratnoj literaturi, nije izgubio svoju paklenu nepristupačnost kako bi postao svakodnevni, transparentni, skoro banalni zgoditak – jedno ‘ništa’ – poput naših ‘istina’ koje su od sada vizuelne, televizijske, i uglavnom ne tako tajne kao to...? Danas želja za komedijom počinje da prekriva – svjesna toga – brigu za istinom bez tragedije, melanholijom bez čistilišta“ (Kristeva 1994: 313–314).

diskursa (Lyotard 1981: 284).¹⁶ „Aušvic“ bi, naime, u Adornovoj negativnoj dijalektici trebalo da „muti figure pojma, koje proishode iz afirmacije“, da „meša imena koja postavljaju etape pojma u njegovom kretanju“, da obeležava iskustvo suočavanja dijalektike sa „negativnim koje se ne može negirati i koje ostaje u nemogućnosti da privede ‘rezultatu’“, da označi „jedno iskustvo jezika koje zaustavlja spekulativni diskurs“, koje onomogućuje da se on nastavi „‘posle Aušvica’, odnosno ‘unutar Aušvica’“. On bi tako predstavljao ime „‘unutar’ kojeg se ne može misliti, ili ne potpuno“: „To ne bi bilo ime u smislu u kojem ga Hegel shvata, ne bi bila figura sećanja koja osigurava trajnost preostalog i pošto mu duh uništi znakove. To bi bilo ime bezimenog. Ime koje označava ono što nema imena u spekulaciji, ime anonimnog. I što za spekulaciju ostaje potpuno anonimno“ (Lyotard 1981: 286–287).

Pojam Holokausta u međuvremenu je počeo već poslovično da predstavlja „granicu teoretizacije“, a termini „nemislivo“ i „nezamislivo“ do te mere da se pridržavaju uz njega da su, kao u prizoru iz filma *Hana i njene sestre*, postali *clichés* – koji više blokiraju

16 Naime, prema Liotaru, nijedan događaj nema značenje po sebi, već se značenja pripisuju tek kada se on „ojeziči“, kada kao „frazu“ uđe u „žanr diskursa“ ili u „jezičku igru“, tek kada je kao događaj/fraza diskurzivno predstavljen. Svi događaji vezani za Holokaust i antisemitizam prkose takvom „fraziranju“, nemoguće im je pripisati značenja, te se o njima ne može govoriti, nepredstavljeni su i neizrecivi (Liotar 1991: 40). U tišini koja prati taj manjak reči, opisa i reprezentacije, suočeni smo sa neodređenom prezentacijom terora i užasa. Ta tišina, nemogućnost razumljivog artikulisanja zbivanja u njegovoj singularnosti, ne upućuje na nekakvo odsustvo, već na prisustvo jednog neizrazivog traga „osećanja“ koje se samo može nagovestiti. To osećanje je dokaz da je zločin Aušvica „znak“, da „znači“ iznenadnu pojavu nečega tako apsolutnog da se može priznati samo kada se moći uma dovedu u pitanje (Liotar 1991: 94–113). (Poželjan) ishod suočavanja sa znakom „Aušvic“ (i) kod Liotara je stanje konfuzije, dezorijentacija primaoca znaka i kardinalna sumnja u njegovu ulogu i status.

nego što podstiču refleksiju (Levi & Rothberg 2003a). Detlef Klausen (Detlev Claussen) stoga nastoji da, verno Adornovoj zamisli, neutrališe i postmodernu obradu izazova „Aušvic“ i primedbe njegovih kritičkoteorijskih saboraca i naslednika za unapređivanje Aušvica u filozofem koji je, neopravdano pretendujući da postane krematorijum filozofskog mišljenja, postao jedan od poslednjih recidiva metafizičkih ili teoloških konstrukcija moderne (na najdirektniji način Habermas 1971: 197; takođe Habermas 1988: 265; Velmer 1987: 156–157; Theunissen 1983: 47–48, 56–57, 60–61), te da nastavi onaj specifični napor prosvetavanja prosvetiteljstva koje se u svom autodestruktivnom dijalektičkom razvoju sudarilo sa „iskustvom Aušvica“, da prizna i da iznova misli zastoј samouverenog hoda svetske istorije i spekulativne teorije koju ono dramatično signalizira (videti Claussen 1988, 2003; uporediti takođe Tiedemann 1997: 27; Ahrens 1998: 49). Klausen, naime, iznova ozbiljno shvata ograničenje koje naporu prosvetiteljskog emancipatorskog projekta postavlja eskalacija paralelne tradicije evropskog antisemitizma. Granica prosvetiteljstva koju Aušvic simboliše provocira mišljenje da se osvesti upravo o tome da se kreće granicom uopšte pojmljivog i za samosvest teorije tako (p)ostaje prekretnički događaj.

Na toј granici, na svojevrsan način, insistira i Agamben (Agamben).¹⁷ Refleksije o statusu „jednog apsolutno novog fenomena“ (Agamben 1999: 51), čiji „znak“ su tumači prevideli i tako ponudili ograničena objašnjenja, preduslov su, prema njegovom uvere-

17 „Ako postoji ‘problem teorije’ u Agambenovom radu, on ne proizlazi iz zabrinutosti za kontinuiranu vitalnost ili ugroženi institucionalni status same teorije, već iz osećaja da teorija jeste i da treba da ostane u nevolji zbog događaja sa kojima tek treba, i očajnički mora, da izađe na kraj, da bi razumela i kritikovala savremeni etički i politički poredak. Ideja Holokausta predstavlja nešto poput konstitutivne granice teorije: onu vrstu problema teorije koji neće da nestane“ (Levi & Rothberg 2003a: 24; detaljnije o „problemu teorije“ vezanom za Holokaust, uporediti Levi & Rothberg 2003b).

nju, za (re)konstrukciju zadovoljavajuće etike posle Holokausta. Taj novi fenomen je *Muselman*, „musliman“, prema svedočenju Prima Levija (Levi 2002: 91), drugo ime za „nepovratno iscrpljenog, istrošenog logoraša na rubu smrti“. *Muselman* markira granice života i smrti, ljudskog i neljudskog, ali njegova figura predstavlja i „granicu“ savremene etike: on zauzima „zonu ljudskog gde pomoć, kao i dostojanstvo i samopoštovanje, postaju beskorisni“ (Agamben 1999: 63). *Muselman* nas, ukratko, podseća da univerzum koncentracionog logora ograničava domen nekih vitalnih moralnih koncepata, da su oni tamo neoperativni. Ali Agamben tvrdi i više od toga, više od sugestije da sa „novom skromnošću“ u pogledu dometa i primenljivosti koristimo naše moralne predstave (Levi & Rothberg 2003a: 27): „[A]ko postoji zona ljudskog u kojoj ti koncepti nemaju smisla, onda oni nisu istinski etički koncepti, jer nijedna etika ne može pretenovati da isključi deo čovečnosti, bez obzira koliko je neprijatno ili teško videti tu čovečnost“ (Agamben 1999: 64). *Muselman* je ovde, očito, simbol one granice koja čitavu teoriju (čini se, ne samo nasleđenu i ne samo etičku) baca u nevolju. On predstavlja granicu koja se opire svim oblicima konceptualnog transcendiranja, i utoliko bi mogao biti još jedno, ovog puta oličeno, „ime bezimenog“. Jer, granica koju signalizira ispostavlja se u svedočenju ili kroz njega, u onom jedinom što, prema Agambenovom uvidu, prečiće posle Aušvica, u njegovom „ostatku“.

Primo Levi tako postaje „savršeni primer svedoka“ (Agamben 1999: 16), ali već i prema vlastitom priznanju, ne i savršeni svedok – budući da je preživeo. To preživljavanje njegovo svedočenje čini konstitutivno nepotpunim: „Preživeli su najgori, odnosno oni koji su se najlakše prilagodili; svi najbolji su mrtvi“ (Levi 2002: 75). I sa tim saznanjem, Levi mora da svedoči ali, u begu od profetizma, sumnjiči i vlastito svedočenje i, po čitanju tuđih i naknadno vlastitih sećanja, „postepeno“ dolazi do jednog pouzdanog i „svakako mučnog

saznanja“: „mi, preživeli, nismo pravi svedoci“.¹⁸ Pravi svedoci su tek *Muselmann*-i, koji više ne mogu ni da vide ni da se izraze (Agamben 1999: 82). Priznanje tog „Levijevog paradoksa“ – formulisanog i na sledeći način: „ko god da preuzme odgovornost da svedoči u njihovo ime [ime *Muselmann*-a i ubijenih] zna da on ili ona moraju da svedoče u ime nemogućnosti svedočenja“ (Agamben 1999: 34) – postaje presudno, prema Agambenu, i za razumevanje Holokausta: „razumeti Aušvic – ako je takva stvar moguća – koincidiraće sa razumevanjem smisla i besmisla ovog paradoksa“ (Agamben 1999: 82). I prema Agambenu i prema Leviju, *Muselmann* je prebivališe „apsolutnog znanja“, ali poznavanje lokacije ne obezbeđuje i pristup tom znanju. Svedočenje je moguće utoliko što su Levi i bezbrojni drugi svedočili, ali je i nemoguće utoliko što je ono čemu su svedočili ono za šta nema reči, ono o čemu se ne može govoriti. Prihvatiti Levijev paradoks znači prihvatiti neprekoračivu granicu shvatanja Holokausta. Ova vrsta granice ne dozvoljava viziju zagraničja, već jedino osvešćuje o onome što se ne može ni znati ni misliti. Utoliko ona predstavlja područje trajnih, čak konstitutivnih problema za svaki pokušaj da se teoretizuje iskustvo logora (videti Levi & Rothberg 2003a: 29).

Šta onda preostaje teoriji? Prema Klausenovom zaključku, tek jedno obnovljeno, jedno „novo prosvetiteljstvo koje je, umesto da se pretvori u cinizam, svesno svojih granica“, moralo bi i da „postane svesno univerzalnog straha koji je Aušvic doneo na svet“, da „pojmi patnju“ i proizvede jednu „jasnu svest“, čija polazna tačka i dalje mora da bude nepojamni nacionalsocijalistički zločin, pogled na „brdo leševa“ koje nacisti nisu stigli da uklone, istrajno ukaziva-

18 „Osim što nas je malo, mi preživeli smo nenormalna manjina. Oni koji zbog svog ogrešenja ili umeća ili sreće nisu dotakli dno. Ko ga je dotako, ko je video Gorgonu, nije se vratio da o tome priča, ili se vratio nem; ali su oni, ‘muslimani’, potonuli, zapravo pravi svedoci, i njihov bi iskaz imao sveobuhvatno značenje. Oni su pravilo, mi smo izuzetak“ (Levi 2002: 76; uporediti Agamben 1999: 33).

nje na tu odurnu i rado odgurkivanu materijalnu stvarnost – koja bi provocirala svest da duhovnim radom tek dospe i do vlastitog ograđenja.¹⁹ Ukoliko to ne bude slučaj, savremenost će i dalje ispunjavati potiskivanja i prurušavanja, a ono bezimeno koje s Klausenom dobija nova imena – „odbojni ne-pojam Aušvic“, „dovršeni bemisao“, „iskustvo nemoći i besmisla“ – ostaće postvareno u prigodno pripravljenom „artefaktu Holokaust“ koji sam Holokaust „preobražava, zahvaljujući masovnomedijskim trikovima, u *Success Story* o preživelim“ (Klausen 2003: 16).²⁰

Spoticanje i sablažnjavanje

Takav Aušvic, tremendum, anonim, bezimeno ime nepodložno spekulaciji, pojam koji to nije – nazvaćemo uobičajenijom reči „skandal“. Radi se o skandalu za mišljenje koji se, već i moralnim ulogom koji nadilazi akademsku disciplinarnost, očito razlikuje od onog skandala koji je Kant pripisao inače bogatoj istoriji filozofije:

19 „Misliti o nezamislivom, pojmiti nepojmljivo, ne sme da bude poziv da se odrekemo razuma i prepustimo osećanjima, koja s obzirom na krivicu mogu da budu samo lažna osećanja, nego da u krajnjoj meri napregnemo razum kako bismo izdržali to što je ono nerazumno postalo stvarno kao nezamisliv užas“ (Klausen 2003: 302).

20 Misli se, pre svega, na Spielbergovu (Spielberg) *Šindlerovu listu* i televizijski film *Holocaust* koji se, uprkos deklarativnoj prosvetiteljskoj nameri, uzimaju kao tipske varijante falsifikacije prošlosti i suptilnog rada psihanalitičkog mehanizma kojim se masovni mediji opiru tegobnom uvidu koji Aušvic nalaže. Za skoriju ubedljivu analizu kako proliferacija knjiga, filmova, televizijskih programa, ali i „narastajućeg kadra stručnjaka za Holokaust“, muzeja i javnih komemoracija, dovodi upravo do umanjenja značaja Holokausta, do njegove minimizacije u opštoj percepciji i, za razliku od otrežnjujućih reprezentacija svedoka Holokausta, posledično privodi „kraju Holokausta“, njegovoj drugoj smrti, ako ne i „drugom Holokaustu“, videti Rosenfeld 2011.

da nije uspela da dokaže postojanje spoljnog sveta. Ali ima tu i onog zajedničkog što omogućuje analogiju: u oba slučaja reč je o nečem kao nepremostivoj granici mišljenja koja, stoga, raskrinkava gordo umišljanje njegove omnipotencije. S druge strane bismo, pravdajući konačno rogovatni naslov ovog priloga, mogli kazati i da je reč o nečemu što je, upravo kao skandal mišljenja, njegova nepreskočiva tema ili čak medij u kojem se odigrava, njegov dug ili poziv, ono što ga inspiriše i ono što mišljenje sâmo priziva. U čemu je razlika?

Skándalon (σκάνδαλον), kao što je poznato, u narodskom grčkom jeziku izvorno je značilo klopku, mišolovku, mamac koji mami u zamku, samu zamku za životinje ili za neprijatelja. U Novom zavetu ta reč se, međutim, koristi kao ekvivalent hebrejske reči *mikhshol* ili *zur mikhshol* koja, opet doslovno, znači „kamen spoticanja“, „balvan na putu“ – u svakom slučaju, zapreku o koju se može spotaći i pasti – a u prenesenom značenju bogoslovske mesijanske etike je onda avanzovala ne samo do smetnje na životnom putu, prepreke za dobro i navođenje na zlo, nego najzad i do, kod nas najučestalijeg prevoda, „sablazni“, dakako, zbog moralnog posrnuća. Načelno se uzima da se u Novom zavetu „sablazan“ ili „kamen spoticanja“ koriste figurativno kada se radi o nečemu što predstavlja kušnju na greh, odnosno zavodi na otpadništvo ili krivoverje.²¹

Arent doziva neka od ovih biblijskih značenja kada govori o „najšokantnijem problemu“ tradicije filozofije morala: „izvrđavanju, namernom previđanju ili opravdavanju ljudske pokvarenosti“.²²

21 Kao u Poslanici apostola Pavla Rimljanima (9, 33): „Evo mećem u Sionu kamen spoticanja i stijenu sablazni; i koji ga god vjeruje ne će se postidjeti“.

22 Lično iskustvo tu nije beznačajno za teorijsku tematizaciju. Kada su 1943. godine stigle prve vesti o masovnim ubistvima, Arent je odbila da u njih poveruje, jer je događanje tako nečeg „bilo u suprotnosti sa svim vojnim zahtevima i potrebama“: „Poverovali smo pola godine kasnije, kada je dokazano. Bio je to pravi šok. Ranije se govorilo: ma da, zatvarali su neprijatelje. Što je normalno. Zašto neki narod ne bi imao neprijatelje? Ali ovo je nešto

Filozofska misao od Sokrata (Σωκράτης) do danas, sa značajnim izuzetkom Ničea (Nietzsche), saglašava se, veruje Arent, da „čovjek ne može namerno biti zao, da ne može želeći zlo radi samog zla“.²³ Religija takođe ćuti o namernom činjenju zla: Kain i Juda Iskariotski ne žele namerno da zgreše, kajaju se i čini se da „svima mora biti oprosteno jer nisu znali šta čine“. Jedini izuzetak od ovog pravila Arent pronalazi u učenju onog „starog zaljubljenika u grešnike i prestupnike“, kada na jednom mestu kazuje da postoje neki koji čine *skandala*, „neoprostive prekršaje“. Obraćajući se učenicima, Isus iz Nazareta tu veli: „Nije moguće da ne dođu sablazni; ali teško onome preko koga dolaze. Bolje bi mu bilo da mu se vodenični kamen objesi o vrat i da ga bace u more, nego da sablazni jednoga od ovih malih“ (Jevanđelje po Luki 17: 1–2).²⁴ To, da bi bolje bilo da je taj sa mlinskim kamenom

sasvim drugo. Kao da se otvorio mračni ponor – bilo šta drugo bi se, činilo nam se, nekako moglo ispraviti, kao što se u politici sve nekako može ispraviti. No, ovo ne može. To nije smelo da se dogodi. Nije reč o broju žrtava. Reč je o proizvodnji leševa i ostalom, što ne moram dalje objašnjavati. To nikako nije smelo da se dogodi“ (Arendt 1976: 24; uporediti Diner 1988: 7–8).

23 „Naravno, katalog ljudskih poroka je star i bogat, i tu gde ni pohlepa ni lenjost (sve u svemu minorne stvari) ne nedostaju, sadizam, čisto uživanje u nanošenju i posmatranju bola i patnje, na čudan način nedostaje; to jest, jedan porok koji imamo razloga nazvati porokom svih poroka, porok o kome se vekovima nije govorilo i koji je bio poznat samo kao predmet pornografske literature i perverzno slikarstva. On je uvek bio dovoljno rasprostranjen, ali je bio ograničen na spavaću sobu i samo u retkim slučajevima bio je dovlačen u sudnicu“ (Arendt 2011).

24 U paralelnom tekstu Jevanđelja po Mateju (18: 6) ti „mali“ su oni koji veruju u Isusa: „A koji sablazni jednoga od ovih malih koji vjeruju u mene, bolje bi mu bilo da se objesi kamen vodenički o vrat njegov, i da potone u dubinu morską“. Istorijaska rekonstrukcija utvrđuje da se to odnosilo na vernike iz Galileje, kojima jerusalimski teolozi nisu posvećivali dovoljnu pažnju, a Isus je bio srećan što može svoje vreme da posveti upravo njima (Jevanđelje po Mateju 11: 25–27; Jevanđelje po Luki 10: 21–22). Njihova vera je još nekakva i neuka, ali umišljeni veroučitelji iz metropole bi ih mogli samo pomesti na putu sledbeništva Isusa kojim su krenuli. Isus stoga – zaključuje ovo pra-

vezanim oko vrata bačen u more, Arendt prevodi kao da bi bolje bilo da se „nikad nije ni rodio“, primećujući da, budući da Isus ne kaže kakve su prirode ti skandalozni prekršaji, „osećamo istinu njegovih reči ali ne znamo tačno na šta se odnose“ (Arendt 2011).

Ali znamo na šta se ne odnose: „smrtonosni kamen spoticanja“ nije „puki prekršaj“. Ta razlika „ukazuje na nešto više od distinkcije između običnog i smrtnog greha“: „na to da se ovo kamenje spoticanja ne može ukloniti sa našeg puta kao što se mogu ukloniti puki prekršaji“. Takođe, nastavlja Arendt, tu postoji i jedno „za njega“: sama „priroda“ počinioća skandaloznog prekršaja predstavlja se kao „nepremostiva prepreka“, zbog čega bi bilo bolje da je „samog sebe uništio“. Prema „Isusu Arendt“, zlo se definiše kao onaj „*skandalon* koji se ljudskim moćima ne može ukloniti, tako da se pravi zločinac pojavljuje kao čovek koji nikad nije trebalo da se rodi“.²⁵ To ni od Boga ni od čoveka neoprostivo zlo Isus nije imenovao, ali se Arendt čini izvesnim da je u njemu, šta god ono bilo, naglasak na „povredi učinjenoj zajednici“, na onome što bi ona, znano je, uvek posebno da potencira: na „opasnosti koja preti svima“ (Arendt 2011).²⁶

voverno tumačenje – štiti duhovno slabe („male“) od arogancije jakih.

25 Arendt se, najzad, zalaže za jedan, za razliku od pravnog, „čisto moralni princip“ razlikovanja, jedan kriterijum da se „mora živeti sa samim sobom“, koji omogućava da potencijalni počinilac skandala jedino može reći „Ja to ne mogu učiniti“ ili, u slučaju da je delo već počinjeno, „Ovo nipošto nisam smeo učiniti“: pre toga se „moglo grešiti ali bez fatalnih posledica“. „*Skandalon* je ono što nije u našoj moći da popravimo – ni oprostajem ni kaznom – i što zbog toga ostaje prepreka za svako buduće izvođenje ili činjenje. Počinilac nije neko koga bi, prema platonskom razumevanju, mogla popraviti kazna ili čije bi muke, ako je nepopravljiv, mogle poslužiti kao zastrašujući primer drugima; to je neko ko je počinio zločin prema samom poretku sveta. On je, da uzmemo jednu drugu Isusovu metaforu, kao korov, ‘kukulj u žitu’ sa kojim se ne može ništa drugo do uništiti ga, spaliti ga na vatri“ (Arendt 2011).

26 Najopasnijom stvari se onda, „moralno i čak politički govoreći“, ispostavlja ona moderna tendencija „ravndušnosti“ pri prihvatanju svakog društva, kao i „odbijanje da se uopšte sudi“ o društvu koje (treba da) biramo: „Iz

Skandalon, međutim, ima i drugo, danas rasprostranjenije značenje, toliko pomenog težišta, kako to neretko biva, da je u bitnom inverzija prethodnog – i tako se upotrebljava ne odskora, već takođe u zapisima Novoga zaveta. Nesumnjivo veličajući istog onog Isusa koji govori o sablazni za koju je pravedna kazna „mlinski kamen oko vrata“, apostol Pavle samog Hrista naziva sablazni: „A mi propovjedamo Hrista rassetoga, Judejima sablazan, a Jelinima ludost“ (Prva poslanica Korinćanima apostola Pavla 1, 23). Veza ova dva oprečna značenja reči „sablazan“ ukazuje, međutim, na onu karakterističnu situaciju i/ili figuru koju do danas nasleđujemo: u naopakom svetu samo oni koji dubje na glavi vide i govore istine; u poludjelom svetu samo je dvorske lude saopštavaju. „Ludilo“ tu onda postaje neka vrsta prinudno zaogrnutog objave istine u neistinitom svetu: „istine u onom obliku u koji ljudi zapadaju čim usred neistinitoga ne žele da odustanu od istine“ (Adorno 1997b: 396). Ako je misao „vladajuću opštost sazuala kao ono bolesno [...], onda joj kao ćelija ozdravljenja ostaje jedino ono što se po meri tog poretka prikazuje i samo kao bolesno, nastrano, paranoidno – štaviše kao ‘uvrnutog’, pa kao i u srednjem veku, i danas važi da jedino lude kazuju vlasti istinu“ (Adorno 1997d: 81–82). I ne samo u srednjem veku i danas, nego i pre toga. I antički i možda svaki znani svet prvo obeležava sablazan neprihvatanja svetla istine, svet laži, tame i zla – koja takvo stanje smatra „prirodnim“ ili štaviše promovise u ideal – u kojem tek onaj ko beskompromisno izriče i/ili radikalno živi neku istinu, svetlost ili dobro, nezaklonjen, otvoren, ranjiv i, dakle, provokativan, poput Hrista i njegovih sledbenika, nužno izaziva sablazan, odnosno biva sablazan.

Posle silnih iskustava tih, pravo govoreći, strategija pro-

ove nevoljnosti ili nesposobnosti da se izabere primer i društvo, iz nevoljnosti ili nesposobnosti da se prosuđivanjem saobraća sa drugima, uzdižu se pravi *skandala*, pravi kamenovi spoticanja koji se ne mogu ukloniti ljudskim moćima jer nisu prouzrokovani ljudskim i ljudski razumljivim motivima. U tome se sastoji užas i u isto vreme banalnost zla“ (Arendt 2011; uporediti Arendt 1964).

svetljenja i prosvjećivanja, Adornova filozofija bi da zadrži figuru ali i da se, u savremenom svetu koji nije ostavio nekompromitovanim nijedno svetlo, dragovoljno redukuje na jednu „negativnu poduku“, onu da je „jamstvo izbavljenja u odbacivanju svake podmetnute vere, a saznanje u denuncijaciji ludila“ (Horkheimer & Adorno 1997: 31). Takva orijentacija je jedan od opet najmanje dva puta koja bi, na sledećem i ovde poslednjem (meta)nivou, da demonstriraju zadatak teorije u suočavanju sa Holokaustom. Drugi put, oslonjen na onu potrebu za njenim „samozadovoljstvom“ kao poželjnim rezultatom, koje je detektovao Bauman, zaoštava i pitanje i odgovor: filozofija ništa drugo i ne radi, i inače i u susretu sa Holokaustom, nego se na svoj način trudi da pripitomi probleme, nego se uvek i svuda brani od onog haosa nadražaja, prirodnih koliko i društvenih, koji ostaju neobjašnjeni i skidaju smisao sa sveta. Samouzdzivanje koje je pritom prati odgovara značaju tog neizrečenog posla koji obavlja. Njena samosvest bi zahtevala onda ne samo raskrinkavanje, nego sada i unižavanje one svemoći koju je teorija sama sebi pripisala, nego i ograničavanje vidokruga i delokruga njenih kvalifikovanih zahvata. Kada je reč o (ne)razumevanju Holokausta, kao i značaja koji mu se pridaje, to je otprilike primedba Alena Badjua (Alain Badiou).

Badju bi našao da oni intelektualci koje kritikuje Frederik Vudija Alena neosnovano polaze od toga da su se „povijesni i politički zločini stoljeća, i stoljećima od Platona naovamo, postavili kao prepreka svakom nastavljanju djelovanja, zbog kolektivne i duhovne izdaje“. Umesto toga, bilo bi uputno da se odreknu „spekulativnog totalitarizma“ i „nadmenosti zagovornika slijepe ulice u filozofiji“ i da prestanu da patetično najavljuju ili objavljuju njen kraj, da odustanu od neskromne koliko i istrajno rabljene ideje prema kojoj „sve“ proizlazi iz filozofije“ i prema kojoj je „jedino ona odgovorna za sva utjelovljenja politike tijekom stoljeća, bila ona uzvišena ili gnusna“ – i da određenju nacizma kao politike uskrate „pravo na znanstveno osmišljenje u filozofiji“ (Badiou 2001b: 9). Badju, preciznije, sugerir-

še napuštanje hegelijanske pretpostavke postojanja „duha vremena, temeljne odrednice“, koje bi filozofija bila „načelo obuhvaćanja i prihvaćanja“, i kretanje od „postavke da nacizam kao takav nije moguć predmet filozofije, da uvjeti njegove opstojnosti nisu takvi da bi ga filozofska misao mogla uvrstiti u svoj poredak, da on nije događaj primjeren toj misli, što ne znači da nije misliv“: „Predlažem da žrtvu-jemo imperativ i kažemo: ako filozofija nije kadra misliti o istrebljenju europskih Židova, to znači da nije njezin zadatak, niti je u njezinoj moći misliti o tome. Djelotvorno mišljenje te misli, zadaća je drugog misaonog reda...“ (Badiou 2001b: 10).

S druge strane, nije ništa novo reći da je svako objašnjenje ili razumevanje jedna strategija preživljavanja. I da se uvek manje ili više ogrešuje o svoj predmet. Pitanje je samo da li uvid u tu potrebu sugerise obustavu svakog nadležstva? Odnosno, nema li „odgovorna“ teorija, ponajviše filozofska, drugačije, upravo suprotno opredeljenje: da istrajno i samoprokazujuće ili samoproždiruće, ako se hoće (filozofska mitologija bi verovatno rekla: „samosvesno ograničavajući domet vlastitih nalaza“), ukazuje na nedovoljnost, na laž spekulativnih konstrukcija, na nezahvatljivost stvarnog, na skandal nerazumevanja i pogrešnih razumevanja ovog ili onog fenomena? Holokaust bi onda bio jedna takva stvarnost, čije previđanje ili odbacivanje kao predmeta istraživanja predstavlja izdaju naloga. Kao što je reagovao na „neoprostivo vulgarnu“ Vitgenštajnovu (Wittgenstein) izreku „O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti“ (Adorno 1979b: 20, 77; videti Wittgenstein 1987: 189), braneći istinsko iskustvo i specifično filozofsku težnju da se izrazi upravo ono što se ne može izraziti, da se govori upravo o onome o čemu nije moguće govoriti, Adorno je, hotimice koristeći Holokaust kao opomenu, obavezivao i mišljenje na onu hrabrost da – ako mu je uopšte stalo do istinitosti – ne samo „misli jasno“, nego misli i protiv samog sebe: „Ukoliko ono samo sebe ne suočava s onim krajnjim što izmiče pojmu, ono je već unapred od iste sorte kao propratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krike svojih žrtava“ (Adorno 1997b: 358).

Očito, imamo posla sa različitim razumevanjem filozofije i različitim lojalnostima mišljenju koje odatle slede. Jedno njenim zadatkom smatra operisanje od „onog mističnog“, precizno razgraničenje „smislenog“ govora i valjano izvođenje stavova, a druga bi i u odstupanju od protokola mišljenja, i u njegovom padu, ili tek tamo, da mu ostane verna i na sebi praktikujući vrtoglavu spiralu ekstatične kritike. Za potonju autorefleksivnost šifra „Aušvic“ opominje i obavezuje upravo na jedno takvo preduzeće koje stavlja na kocku sve normativne tradicionalne mišljenja, i ne samo mišljenja, Zapada: humanizam i sliku čoveka, karakter racionalnosti, prosvetiteljsku veru u progres i religijsku veru u Boga, smisao moderne i modernizacije i tako dalje. Za prve, „Aušvic“ ne predstavlja nikakav inspirativan rez, usek u tkivo ili zastoj Istorije, ne zahteva neku posebnu hrabrost suočavanja, niti njegovo iskušavanje ima presudan značaj za naučna uverenja. Sve i da je zaista reč o lomu, o opstrukciji, o nedovoljnosti operatora koji stoje na raspolaganju, na ovaj način „odgovorna“ teorija to ne treba da shvati kao priliku za izmaštavanje novih diskursa zastoja, paralize ili nagoveštaja preokreta, koji su nastajali na nesumnjivo neprijatnom fonu Holokausta, nego upravo kao veto na njihovu (re)produkciju. Za jedne, ukratko, skandal mišljenja, budući da ono uopšte gubi vreme na bavljenje nečim što nije, ne može biti ili ne treba da bude njen predmet ili, još zaoštrenije, budući da se pod vidom mišljenja, usto i posebno pretencioznog, proizvodi njegova u najboljem slučaju književna, a u svakom slučaju neodgovorna perverzija, nešto što i nije mišljenje. Za druge – skandal za mišljenje, budući da ono ništa drugo i ne radi u svojim najboljim istorijskim izdancima nego sopstvenim ulogom skandalizuje svet i sebe; umesto da krijumčari, ono lovi i proizvodi skandale, paradokse, žrtvujući se i hraneći istovremeno instaliranjem i demontažom uvek upitnih koncepata i koncepcija. Ne najmanje i zbog toga, s Holokaustom ili pred Holokaustom, odlučuje se i misija filozofije.

Literatura

- Adorno, Theodor W. (1997a), *Kulturkritik und Gesellschaft*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10.1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c), „Erziehung nach Auschwitz“, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 674–690.
- Adorno, Theodor W. (1997d), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (1999), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York, Zone Books.
- Ahrens, Jörn (1998), „Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz“; u Dirk Auer, Thorsten Bonacker & Stefan Müller-Doohm (prir.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Primus Verlag, str. 41–60.
- Arendt, Hannah (1976), „Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus“, u Adelbert Reif (prir.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München: R. Piper, str. 9–40.
- Arendt, Hannah (1964), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (2001 [1965–1966]), „Neka pitanja filozofije morala“, *Peščanik*, 27. jun, <http://pescanik.net/neka-pitanja-filozofije-morala/> (pristupljeno 27. marta 2017).
- Badiou, Alain (2001a), *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London: Verso.
- Badiou, Alain (2001b), *Manifest za filozofiju*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bauman, Zygmunt (1996), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

- Berkovits, Eliezer (1973), *Faith after the Holocaust*, New York: KTAV Publishing House.
- Bernstin, Ričard (2002), „Refleksije o radikalnom zlu: Arent i Kant“, u Daša Duhaček & Obrad Savić (prir.), *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*, Beograd, Beogradski krug, str. 76–88.
- Bernstin, Ričard (2005), „Kant u ratu sa samim sobom“, u Slobodan Divjak i Ivan Milenković (prir.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd: Zavorod za izdavanje udžbenika, str. 195–241.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (1981), Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Braiterman, Zachary (1988), *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Busse, Kristina (2002), *Imagining Auschwitz: Postmodern Representations of the Holocaust*, doktorska disertacija, Tulane University, 15. april.
- Charny, Israel W. (1982), *How Can we Commit the Unthinkable? Genocide: The Human Cancer*, Epping: Bowker.
- Claussen, Detlev (1988), „Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos“, u Dan Diner (prir.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer, str. 54–68.
- Claussen, Detlev (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Cohen, Arthur A. (1981), *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York: Crossroad.
- Derrida, Jacques (1997), *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Diner, Dan (1988), „Vorwort des Herausgebers“, u Dan Diner (prir.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer, str. 7–9.
- Fackenheim, Emil L. (1982), *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York: Schocken.
- Fackenheim, Emil L. (1978), *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York: Schocken.

- Farias, Victor (1989), *Heidegger and Nazism*, Philadelphia: Temple University Press.
- Fein, Helen (1979), *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, New York: Free Press.
- Feingold, Henry L. (1983), „How Unique is the Holocaust?“, u Alex Grobman & Daniel Landes (prir.), *Genocide: Critical Issues of the Holocaust. A Companion to the Film Genocide*, Los Angeles: The Simon Wiesenthal Centre, str. 397–401.
- Finlayson, James Gordon (2002), „Adorno on the ethical and the ineffable“, *European Journal of Philosophy* 10 (1): 1–25.
- Habermas, Jürgen (1988), „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta* 3–4: 253–266.
- Habermas, Jürgen (1971), „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, u Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 184–199.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (2001), „Pojam Boga posle Aušvica“, *Istočnik* 10 (37–38): 25–35.
- Kant, Imanuel (1990a), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (1990b), *Religija u granicama čistog uma*, Beograd: BIGZ.
- Klausen, Detlef (2003), *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek.
- Koestler, Arthur (1978), *Janus: A Summing Up*, New York: Random House.
- Kren, George M. & Leon Rappoport (1994), *The Holocaust and the Crisis of Human Behavior*, New York: Holmes & Meier.
- Kristeva, Julija (1994), *Crno sunce. Depresija i melanholija*, Novi Sad: Svetovi.
- Lacan, Jacques (1966), *Kant avec Sade*, u Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris: Seuil, str. 765–790.
- Lee, Sander H. (2002), *Eighteen Woody Allen Films Analyzed: Anguish, God and Existentialism*, Jefferson: McFarland.
- Levi, Neil & Michael Rothberg (2003a), „Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland“, *Symploke* 11 (1–2): 23–38.

- Levi, Neil & Michael Rothberg (prir.) (2003b), *The Holocaust: Theoretical Readings*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Levi, Primo (2001), *Potonuli i spaseni*, Beograd: Clio.
- Lolić, Marinko (2011), „Da li je Kantovo shvatanje radikalnog zla dovoljno radikalno“, *Filozofija i društvo* 28 (4): 23–36.
- Lorenz, Konrad (2005), *On Aggression*, London: Routledge.
- Liotard, Jean-François (1981), „Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’“, u Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (prir.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, str. 283–310.
- Liotard, Jean-François (1990a), *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec, Naprijed.
- Liotard, Jean-François (1990b), *Heidegger and ‘the jews’*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotar, Žan-Fransoa (1990c), „Evropa, Jevreji i knjiga“, *Treći program* 85: 246–251.
- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Novi Sad: Dobra vest.
- Liotard, Jean-François (1993), „The Grip (Mainmise)“, u Jean-François Lyotard, *Political Writings*, London: UCL Press, str. 148–158.
- MacCannell, Juliet Flower (1996), „Facing Fascism: A Feminine Politics of Jouissance“, Willy Apollon & Richard Feldstein (prir.), *Lacan, Politics, Aesthetics*, Albany: SUNY Press, str. 65–99.
- Marx, Stefan Alexander (2014), *Ethik der Dissidenz: Kritische Theorie und öffentliche Kritik*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Mattessich, Stefan (2008), „Self-Critical Theory: Discursive Strategies in an Era of Real Universality“, *New Literary History* 39 (2): 301–320.
- Otto, Rudolf (1983), *Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Sarajevo: Svjetlost.
- Rosenfeld, Alvin H. (2011), *The End of the Holocaust*, Bloomington: Indiana University Press.
- Rubenstein, Richard L. (1966), *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York: Bobbs-Merrill.

- Rubenstein, Richard L. (1978), *The Cunning of History: The Holocaust and the American Future*, New York: Harper.
- Rubenstein, Richard L. (1992), *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Seymour, David (2000), „Lyotard: Emancipation, Anti-Semitism and 'the Jews'“, u Charles Turner & Robert Fine, *Social Theory After the Holocaust*, Liverpool: Liverpool University Press, str. 125–140.
- Silber, John R. (1991), „Kant at Auschwitz“, u Thomas E. Ryan & Denes Monostory (prir.), *Word and Deed: German Studies in Honor of Wolfgang F. Michael*, New York: Peter Lang, str. 229–263.
- Theunissen, Michael (1983), „Negativität bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg & Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 41–65.
- Tiedemann, Rolf (1997), „Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte. Anmerkungen zum Denken Adornos“, u Theodor W. Adorno, *„Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“: Ein philosophisches Lesebuch*, Rolf Tiedemann (prir.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 7–27.
- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Wessel, Julia Schulze & Lars Rensmann (2012), „The Paralysis of Judgment. Arendt and Adorno on Antisemitism and the Modern Condition“, u Samir Gandesha & Lars Rensmann (prir.), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*, Palo Alto: Stanford University Press, str. 197–225.
- Wittgenstein, Ludwig (1987), *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, Svjetlost.
- Zafranski, Ridiger (2005), *Zlo ili drama slobode*, Beograd: Službeni list.

Beleška o autorima

Lazar Atanasković

Asistent na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Polje njegovih interesovanja obuhvata filozofiju istorije, ontologiju i klasičnu nemačku filozofiju. Dobitnik je nagrade „dr Zoran Đinđić“ za najbolji završni rad, diplomski rad na master akademskim studijama ili magistarski rad iz oblasti filozofskih i socioloških nauka za 2012. godinu. Objavljivao zapažene radove u stručnoj periodici i učestvovao na brojnim naučnim skupovima.

Igor Cvejić

Istraživač saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Doktorirao 2017. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu na temu „Kantova teorija osećaja“. Oblasti njegovog interesovanja obuhvataju filozofiju emocija, Kantovu filozofiju, estetiku, filozofiju angažmana i probleme kolektivne intencionalnosti. Priredio je nekoliko zbornika, potpisao desetine priloga u stručnim publikacijama i prezentacijama, preveo značajne tekstove iz filozofske baštine i, saopštenjima i prezentacijama, učestvovao na nizu domaćih i međunarodnih konferencija.

Vladimir Gvozden

Istoričar književnosti, književni kritičar i teoretičar, prevodilac, zaposlen na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Bio je gostujući profesor na Univerzitetu u Regenzburgu i lektor na Univerzitetu u Poznanju. Predavanja po pozivu držao na univerzitetima u Bambergu, Gisenu, Pragu, Segedinu, Londonu i UPF Barselona. Gostujući istraživač bio je na univerzitetima u Torontu, Inzbruku, Brnu i UPF Barselona, a trenutno je saradnik u istraživačkoj grupi Seminara za slavistiku UPF Barselona. Radovi su mu prevedeni na mađarski, makedonski, bugarski, španski, poljski i nemački jezik. Član uredništava časopisa *Zlatna greda* i *Zbornika za jezik i književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*. Dobitnik je nagrade Društva književnika Vojvodine za prevod godine (2005), Nagrade „Laza Kostić“ (2012) i nagrade Društva

književnika Vojvodine za knjigu godine (2012). Objavljene knjige: *Jovan Dučić putopisac: ogled iz književne imagologije* (2003); *Činovi prisvajanja: od teorije ka pragmatici teksta* (2005); *Srpska putopisna kultura 1914–1940* (2011); *Književnost, kultura, utopija* (2011); *Nine Serbian Poets: Anthology of Contemporary Serbian Poetry / Devet srpskih pesnika: Antologija novije srpske poezije* (2012), *Gordost* (grupa autora, 2014); *Književnost i otpor* (2015); *Pohlepa* (grupa autora, 2015); *Lenjost* (grupa autora, 2016); *Anatomija robe: ogled iz kritike političke ekonomije* (sa A. Lošoncom, 2016). Kourednik *Preglednog rečnika komparatističke terminologije u književnosti i kulturi* (2011).

Predrag Krstić

Naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Laureat nagrade „Nikola Milošević“ za dela u oblasti teorije književnosti i umetnosti, estetike i filozofije za 2008. godinu. Oblasti njegove stručne kompetencije obuhvataju kritičku teoriju, modernu teoriju subjekta, filozofsku antropologiju, filozofiju prosvetiteljstva i filozofiju obrazovanja. Polja njegovog trenutnog profesionalnog interesovanja protežu se od savremene filozofske, društvene, antropološke i obrazovne teorije do radikalne tekstualne prakse i studija popularne kulture. Pored jedanaest teorijskih knjiga – *Primati, pojedinci i pohlepnici: (d)evolucija u tri pokretne slike* (2017), *Strategije odrastanja: prosvetćenost i reakcije* (2016), *O čemu govorimo kad govorimo o prosvetiteljstvu* (2016), *O čemu govorimo kad govorimo o psovanju* (2014), *Kud plovi ovaj brod: teorijske staze Enterprajza* (2014), *Pohvala naivnosti* (2012), *Asocijativni filozofski rečnik: preliminarni nacrt* (2011), *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja* (2010), *Postapokaliptika: ničemu više filozofija, kao i dosad* (2009), *Filozofska životinja: zoografski nagovor na filozofiju* (2008), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta* (2007) – i brojnih članaka, monografskih studija i uredničkih priloga u akademskim publikacijama, autor je i dve knjige poezije – *Psihokosmografija pesme* (1992), *Uknjiženje poezije* (2005) – i jednog romana: *Povedanje* (2006).

Mark Lošonc (Losoncz Márk)

Istraživač na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i koordinator Regionalnog naučnog centra u Novom Sadu Institu-

ta. Doktorirao je na Odseku za filozofiju Univerziteta u Novom Sadu sa temom „Pojam vremena u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji“. Deo doktorskih istraživanja realizovao je na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) u Parizu. Dobitnik više stipendija i nagrada: bio je Boursier du gouvernement français – Campus France, stipendista Fondacije Konrad Adenauer, stipendista Fondacije „Délvidekért“... Polje njegovih interesovanja zahvata savremenu metafiziku (metafiziku relacije, meontologiju), filozofiju duha (intencionalnost), te teorije sistema i kompleksnosti. Član je Grupe za studije angažovanosti. Osnivač je Filozofskog kolegijuma (*Filozófiai Kollégium*) u Budimpešti. Radovi su mu objavljeni na engleskom, francuskom, nemačkom, srpskom/hrvatskom, slovenačkom i mađarskom jeziku. Autor je, odnosno urednik, četiri knjige: *Vakító gépezetek – Filozófiai írások* (2013), *Thinking Beyond Capitalism* (2016 – sa Igorom Krtolicom i Aleksandrom Matkovićem), *Engaging Foucault, vol. I* (2015 – sa Adrianom Zaharijević i Igorom Cvejićem), *Ki vagy te, vajdasági magyar?* (2017).

Aleksandar Pavlović

Radi kao naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Završio je osnovne i magistarske studije komparativne književnosti i teorije književnosti na Filološkom fakultetu u Beogradu, a doktorirao je na temu srpske epske tradicije na Katedri za slavistiku na Univerzitetu u Notingemu, gde je nekoliko godina i predavao. Bio je gostujući istraživač u Centru za studije Jugoistočne Evrope u Gracu i Nju Jurok koledžu u Bukureštu. Objavio je niz naučnih radova u domaćim i stranim časopisima i zbornicima i knjigu *Epika i politika* (Edicija XX vek, Beograd, 2014), a priredio je i zbornik radova *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Beton/IFDT 2015).

Dragan Prole

Redovni profesor na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu. Studijski boravci na Univerzitetu Humbolt u Berlinu, u Vajmaru, u Huserlovom arhivu Instituta za filozofiju u Luvenu, na Univerzitetu Karl Frances u Gracu, na Univerzitetu Karl Ruprecht u Hajdelbergu i na Institutu za nauke o čoveku u Beču. Laureat nagrada: „Nikola Milošević“ za najbolju knjigu u 2011. iz oblasti filozofije, teorije umetnosti i teorije

književnosti (*Humanost stranog čoveka*), „Stevan Pešić“ za najbolju knjigu u 2013. i Nagrade Društva književnika Vojvodine za knjigu godine 2013. (obe za *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*). Nagrada „Sreten Marić“ za esejistiku iz filozofije i književnosti u 2016–2017. (*Pojave odsutnog. Prilozi savremenoj estetici*). Oblasti njegovog interesovanja i istraživanja obuhvataju ontologiju, filozofiju povesti i istoriju filozofije, fenomenologiju, ksenologiju, estetiku, teoriju medija. Po pozivu učestovao na prestižnim naučnim skupovima. Saradnik je Odeljenja za društvene nauke Matice srpske i član Srpskog filozofskog društva i Društva književnika Vojvodine. Pored preko sto studija, ogleđa i poglavlja u knjigama i pet priređenih tematskih zbornika, preveo je nekoliko kapitalnih dela modernog i savremenog filozofskog nasleđa – Bernard Valdenfels, *Topografija stranog* (2005), Gunter Hiršfelder, *Evropska kultura hrane* (2006), J. V. F. Šeling, *Prvi nacrt sistema filozofije prirode* (2009), Bernhard Valdenfels, *Osnovni motivi fenomenologije stranog* (2010), Edmund Huserl, *Prva filozofija. Kritička povest ideja* (2012) – autor je i zapaženih monografija: *Huserlova fenomenološka ontologija* (2002), *Um i povest. Hajdeger i Hegel* (2007), *Stranost bića. Prilozi fenomenološkoj ontologiji* (2010), *Humanost stranog čoveka* (2011), *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma* (2013), *Tradicija nastave filozofije* (2014), *Pojave odsutnog. Prilozi savremenoj estetici* (2016).

Željko Radinković

Naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Doktorat „Hermeneutika budućnosti“ rađen i promovisan na Univerzitetu u Štutgartu. Laureat nagrade DAAD-a (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*) za najboljeg stranog studenta na Univerzitetu u Štutgartu u 2006. godini. Saradnik na interdisciplinarnim projektima *Nexus* i *Adipositas* na Institutu za filozofiju u Štutgartu. Koordinator je Grupe za praktičnu filozofiju i socijalnu ontologiju Instituta za filozofiju i društvenu teoriju i član Udruženja za filozofiju i društvenu misao u Banjoj Luci. Oblast njegove kompetencije zahvata modernu evropsku filozofiju, hermeneutiku, fenomenologiju i egzistencijalnu ontologiju, a oblast specijalizacije – filozofije Hajdegera, Huserla, Gadamera i naratologija, dok polje njegovih trenutnih istraživanja tome pridodaje interesovanje za filozofije Miša,

Keniga, Lipsa, Fukoa, Agambena, Lumana, te filozofiju tehnike, biopolitiku, institucionalizam i teorije sistema. Preveo je brojne tekstove pretežno filozofske literature sa nemačkog jezika. Članci su mu objavljeni u relevantnim akademskim publikacijama, priredio je nekoliko zapaženih zbornika – *Politiken des Lebens. Technik, Moral und Recht als institutionelle Gestalten der menschlichen Lebensform* (2015), *Phänomenologische Ontologie des Sozialen* (2015), *Vertrauen und Transparenz. Für ein neues Europa* (2013), *Horizonti bioetike. Moral u doba tehničke reprodukcije života* (2012) – i objavio knjigu *Narativna modifikacija Hajdegerove fenomenologije* (2013).

Stejn Vervat (Stijn Vervaet)

Vanredni profesor bosanskog/hrvatskog/srpskog jezika i balkanskih studija na Institutu za književnost, evropske jezike i regionalne studije Humanističkog fakulteta Univerziteta u Oslu. Studirao slavistiku u Gentu, Pečuju, Moskvi i Beogradu. Doktorirao na Univerzitetu u Gentu sa disertacijom na temu konstrukcije nacionalnih identiteta u bosanskohercegovačkoj periodici austrougarskog razdoblja. Pored kulturne i književne istorije Bosne za vreme Austrougarske, u stručnim časopisima objavljivao članke o reprezentaciji nedavne prošlosti i problemima kulturnog pamćenja u postjugoslovenskoj književnosti. Autor je knjige *Centar i periferija u Austro-Ugarskoj. Dinamika izgradnje nacionalnih identiteta u Bosni i Hercegovine od 1878. do 1918.* (Sarajevo/Zagreb: Synopsis, 2013) i *Holocaust, War and Transnational Memory: Testimony from Yugoslav and Post-Yugoslav Literature* (London/New York: Routledge, 2018).

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

341.485(=411.16):1](082)
82.09:341.485(=411.16)(082)

HOLOKAUST i filozofija / [priedili Mark Lošonc, Predrag Krstić]. -
Beograd : Univerzitet, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2018
(Beograd : Donat Graf). - 236 str. ; 21 cm

“Izdanje knjige pomogao Savez jevrejskih opština Srbije” str. 4. -
Tiraž 300. - Beležka o autorima: str. 231-235. - Napomene i
bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-80484-18-1

a) Холокауст - Филозофски аспект - Зборници b) Књижевност -
Мотиви - Холокауст - Зборници
COBISS.SR-ID 258502668