

Feministička etika odgovornosti

*Čitanka za feministički diskusioni kružok
Feministička etika odgovornosti*

Čitanka/Reader



Žene u crnom, 2014.
Jug Bogdanova 18/5
Telefon i fax: 011 26 23 225
zeneucrn@gmail.com
www.zeneucrn.org
Beograd

Uredile/i:
Staša Zajović i Miloš Urošević

Tehnička obrada:
Zinaida Marjanović

Štampa:
Art print – Novi Sad

Tiraž:
200

Publikacija je realizovana zahvaljujući solidarnoj podršci:
Charles Stewart Mott Foundation i
Frauen für Frieden

Sadržaj

Uvod	5
I poglavlje:	
Ne u naše ime	9
Stasa Zajović, Uvek neposlušne: feministička etika – otpor Žena u crnom	11
Edrijen Rič, Beleške prema politikama lokacije	27
Ivon Dojč, Možemo li usred ratnog sukoba nadići odnos okupirani-okupator? Razmišljanja okupatorke koja pruža otpor	35
Žarana Papić, Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji	53
II poglavlje:	
Ne dajmo se od svojih prevariti	63
Atena Atanasiu, Poetika otpora i politička hrabrost Žena u crnom	65
Adriana Zaharijević, Feminizam i pacifizam u Srbiji – pitanje odgovornosti	79
Nenad Dimitrijević, Konstrukcija kolektivnog zločina i konstrukcija kolektivne moralne odgovornosti	95

III poglavlje:

Neposlušna sam, dakle odgovorna sam	107
Daša Duhaček, Odgovornost: Hana Arent i Karl Jaspers	109
Lepa Mladenović, Pismo Igbali Rogova: Beleške o lezbejskim telima u našim heteronormativnim državama	135
Igbale Rogova, Ljubav iznad granica: Pismo Lepi, mojoj feminističkoj mentorki	141
Primo Levi, Potonuli i spaseni	146
Primo Levi, Zar je to čovek	155
Žan Ameri, S onu stranu krivnje i zadovoljštine	162
Ivan Milenković, Đorđo Agamben: biopolitika i paradoks	176
Roberto Esposito, Nacizam i mi	186
Biografije autorki/autora	194

Uvod

Interna čitanka pod naslovom *Feministička etika odgovornosti* pre svega služi kao teorijsko-aktivistička podloga i podsticaj za zajedničko promišljanje važnih pitanja kojima se bavimo. To su u prvom redu pitanje o odgovornosti, feministički pristup pravdi, kreiranje novih vidova odgovornosti i pravednosti iz feminističke perspektive. Priređena je za feministički diskusioni kružok istog imena, koji realizujemo u okviru edukativnog programa *Ženski sud: feministički pristup pravdi*.

Neki od radova su ranije objavljeni, uglavnom u izdanjima *Žena u crnom*, neki radovi su prevedeni ranije i zahvaljujući ljubaznosti saradnika/ca su nam ustupljeni za ovu *Čitanku*. Neke radove smo odabrale iz već objavljenih dela (Primo Levi, Žan Ameri). Međutim, neki su od autora, kao što je Ivan Milenković, za ovu *Čitanku* posebno napisali svoje priloge, na čemu specijalno zahvaljujemo.

U vremenima neoliberalne depolitizacije, nvo projektizacije, rodne tehnokratije, fragmentacije feminističkog pokreta zajednička kritička i proizvodnja znanja izuzetno važna i kao čin vraćanja feminističkoj praksi (pre svega iz revolucionarne 68', ali ne ne samo iz '68) čitalačkih/diskusioh kružoka – diskursnih zajednica. *Feministički diskusioni kružoci* podstiču razmenu među ženama: kako među onima koje su direktno pretrpele nasilje, bilo tokom rata ili nakon njega, tako i s drugim ženama (kao i muškarcima) iz aktivističke i akademske zajednice.

U skladu sa feminističkom praksom, *Čitanka* je namenjena za zajedničko učenje, upoznavanje sa radovima relevantnih autorki i autora, kao i za proizvodnju znanja uključivanjem aktivistkinja u stvaranje analiza i teorija na osnovu iskustva. Deljivost (demokratizacija) znanja podrazumeva širenje zajedničkog prostora žena i muškaraca iz aktivističke i akademske zajednice, radi kritičke refleksije; preispitivanja, postavljanje pitanja, uvećanja kolektivne moći i političke snage feminističkog pokreta.

Čitanka se sastoji od 15 eseja i drugih radova domaćih i inostranih autorki i autora (iz regije i sveta) koji se bave pitanjima etike odgovornosti, naročito sa feminističkog stanovišta.

Čitanka ima tri poglavlja koja nose imena po etičkim principima mirovne politike *Žena u crnom*. Ona sadrži sledeće tekstove:

Ne u naše ime – prvo poglavlje

Staša Zajović, Uvek neposlušne: feministička etika – otpor Žena u crnom: o ovom tekstu autora govori o feminističkoj etici odgovornosti kroz tri etička principa mirovne politike Žena u crnom: ne u naše ime, ne dajmo se od svojih prevariti i uvek neposlušne, ali i o otporu prisustvom u javnosti, crninom i ćutanjem, a kroz prakse uličnih akcija, posećivanja mesta zločina počinjenih u naše ime, angažovanu umetnost kao obliku otpora patrijarhatu, ratu, nacionalizmu i militarizmu.

Edrijen Rič, Beleške prema politikama lokacije (politics of location): u ovom tekstu autorka preispituje svoju poziciju i bele i žene i Jevrejke u rodno i rasno segregiranom društvu Sjedinjenih Američkih Država. Autorka označava „politička opredeljenja koja su zasnovana na odgovornosti i polaganje računa (accountability) za mesto, konkretan prostor političke zajednice kojoj pripadamo“ (Daša Duhaček). To podrazumeva, jednako kao u slučaju Žena u crnom, „direktnu nenasilnu intervenciju“ u kontekst, političku odluku i moralni imperativ da se imenuje mesto iz kojeg se dolazi tj. lokacija za koju lično mora da se preuzme odgovornost: „Kao žena imam državu; kao žena neću se otarasiti te države ako osudim njenu vlast ili tri puta ponovim: „Ženi je ceo svet njena zemlja“. Status svedokinja politike zla, obavezuje da se preokrene misao pripisanu Virdžiniji Vulf: „Kao žena, nemam zemlju. Kao žena, ne želim zemlju. Kao ženi, ceo svet je moja zemlja.“

Ivon Dojč, Možemo li usred ratnog sukoba nadići odnos okupirani-okupator? Razmišljanje okupatorice koja pruža otpor: u ovom tekstu autorka promišlja svoju poziciju žene i aktivistkinje jevrejskog porekla koja živi na okupiranim palestinskim teritorijama, nudeći kroz svoj tekst primere saradnje palestinskih i jevrejskih žena, uprkos okupaciji, sve vreme podsećajući da Jevrejke moraju da imaju svest o svojoj poziciji moći u odnosu na Palestinke.

Žarana Papić, Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji: u ovom tekstu autorka piše o ratu i etničkom čišćenju na Kosovu, o manifestacijama fašizma u srpskom društvu i o čišćenju svih drugačijih i različitih, kao i o feminističkim politikama solidarnosti Žena u crnom i Autonomnog ženskog centra, kao retkim i usamljenim glasovima koji su učinili sve što su mogli protiv politika zla države u kojoj žive.

Ne dajmo se od svojih prevariti – drugo poglavlje

Atena Atanasiu, Poetika otpora i politička hrabrost Žena u crnom: u ovom radu autorka piše o uličnim akcijama Žena u crnom, posvećenim komemoracijama žrtvama zločina počinjenih u naše ime. „Žene u crnom „izvode“ svoje akcije, na trgu/ulici na kojima su locirane relevantne nacionalne institucije – mesta patrijarhalne moći“ i preko saosećanja sa

drugima, pozivaju na odgovornost društva i države. „ Autorka u eseju da „ŽuC – akterke nenasilne pobune sa telima koja vrište, misle, sa/osećaju i dinamički intervenišu u statični kontekst, otimaju prostor dominantnom diskursu i onima koji ga promovišu po javnim prostorima, čine subverziju patrijarhalnih tradicionalnih simbola“.

Adriana Zabarijević, Feminizam i pacifizam u Srbiji – pitanje odgovornosti: u ovom tekstu autorka govori o odnosu feminizma i pacifizma u Srbiji, o odnosu feministkinja prema Srbiji/Jugoslaviji, o odnosu feministkinja/žena prema državama i ratu, o antiratnom aktivizmu Žena u crnom. Politiku nepristajanja, preuzimanje odgovornosti, insistiranje na drugačijim, transnacionalnim oblicima solidarnosti – temeljnim principima feminističko-pacifističkog angažmana ŽuC-a – autorka označava kao „politiku izgradnje drugačijih načela na kojima počiva društvo – politika u kojoj žene čine nešto što žene inače po *prirodi* ne čine, čime, dakle, dovode u pitanje samu „prirodnost“ i sva očekivanja koja nalaže (patrijarhalno) društvo“.

Nenad Dimitrijević, Konstrukcija kolektivnog zločina i konstrukcija kolektivne moralne odgovornosti: u ovom svom tekstu autor preispituje mogućnost postojanja kolektivne moralne odgovornosti za kolektivne zločine u ratovima devedesetih na teritoriji bivše Jugoslavije. Autor ne piše o prošlosti, nego o sadašnjosti koja je pod teretom nasleđa zločina iz prošlosti. Polazeći od razlike između kolektivnog zločina i režimskog zločina, a preko konstrukcije kolektivnog zločina, autor tvrdi da je kolektivna moralna odgovornost nužan oblik moralne odgovornosti za kolektivni zločin.

Neposlušna sam, dakle odgovorna – treće poglavlje

Daša Duhaček, Odgovornost: Hana Arent i Karl Jaspers: u ovom tekstu autorka se bavi pitanjem krivice u istoimenom delu nemačkog filozofa Karla Jaspersa (objavljenog 1945. i obeleženog razlikovanjem više nivoa individualne i kolektivne krivice i odgovornosti). Kritički se suočivši s Jaspersovim pristupom krivici i odgovornosti, Hana Arent oblikuje svoju političku teoriju, koja se zasniva na iskustvu političkog zla nemačkog nacizma, a ta je teorija višestruko upotrebljiva i pri analizi uloge Srbije u zbivanjima od 1991. do 1999. godine.

Lepa Mladenović, Pismo Igbali Rogova: Beleške o lezbejskim telima u našim heteronormativnim državama: u ovom tekstu autorka piše o svom odnosu sa svojom drugaricom, a kroz taj odnos čitaju se razlike između jedne žene srpskog i druge žene albanskog imena na Kosovu, u nekadašnjem aparthejdu, o emocijama, o ženskim žurkama, o politici jednog prijateljstva izvan svih granica, izvan svih podela.

Igballe Rogova, Ljubav iznad granica: Pismo Lepi, mojoj feminističkoj mentorki: u ovom svom tekstu piše o odgovor na pismo svoje drugarice, govoreći u njemu o svojoj lezbejskoj egzistenciji na Kosovu, o susretima na stajanjima Žena u crnom, na lezbejskim žurkama, o razgovorima telefonom tokom bombardovanja, o izbegličkom kampu Čegrane, u Makedoniji.

Primo Levi, Zar je to čovek: ovo su fragmenti iz istoimene knjige, koja predstavlja autorovo svedočanstvo o njegovom iskustvu preživljavanja u koncentracionom logoru Aušvic. Fragmenti govore o dolasku u logor, o životu u logoru, o razlici između tzv. potonulih i tzv. spašenih, i o jednom intervjuu sa autorom.

Primo Levi, Potonuli i spaseni: ovo su fragmenti iz istoimene knjige zbirke eseja autora u kojima on piše o svojim iskustvima vezanim za boravak u Aušvicu. Fragmenti sadrže predgovor, priču o osećanju sramote/stida i krivice preživelih, nasilju bez svrhe, pismima Nemaca upućenih autoru povodom njegove knjige *Zar je to čovek*.

Žan Ameri, S onu stranu krivnje i zadovoljštine: ovo su fragmenti iz knjige eseja autora koji je preživeo nemačke koncentracione logore i koji u njima govori upravo o tome. Odredivši dostojanstvo kao pravo na život koje nam daje društvo, autor razmišlja o tome šta znači biti žrtva nacizma, posebno ako je reč o jevrejskim intelektualcima koje su nacisti zatočili u logorima, o nedostatku duha i o egzistencijalnom položaju žrtve koja je preživela mučenje i logor, kako bi osporio poznatu tezu Hane Arent prema kojoj je zlo banalno.

Ivan Milenković, Đorđo Agamben-biopolitika i paradoks: u ovom tekstu autor analizira i komentariše knjige italijanskog filozofa Đorđa Agambena koje govore o golom životu, o suverenosti i vanrednom stanju, o izbeglicama i biopolitici. Postavivši pitanje šta životu daje vrednost, Agamben ukazuje na to da se tek u 18. veku život počinje shvatati kao pozitivna vrednost koja treba da se štiti. Time se društvo emancipuje od klasičnog patrijarhalnog prava oca na oduzimanje života sinovima, ali se u koncentracionom logoru 20. veka obnavlja praksa nekažnjivosti oduzimanja života zatočenicima, a elementi takvog pristupa danas se očituju u situacijama vanrednog stanja, kao i u odnosu prema izbeglicama, azilantima i licima bez državljanstva.

Roberto Esposito, Nacizam i mi: u ovom svom tekstu autor govori o politikama istrebljenja u nacističkoj Nemačkoj, a kroz odgovornost lekara, biologije kao nauke i medicine. Objasnjava razliku između nacističkog i komunističkog totalitarizma, pri čemu se nacizam iskazuje kao primenjena biologija (viđenje Jevreja kao bakterija i parazita, koje treba da se odstrani biomedicinskim sredstvima). U nacionalsocijalizmu je uspostavljena čvrsta veza između politike, prava i medicine, što je rezultiralo genocidom, a u nacističkoj koncepciji biomedicine nestala je granica između lečenja i ubijanja.

Staša Zajović i Miloš Urošević

I Poglavlje
Ne u naše ime

Staša Zajović

Uvek neposlušne

Feministička etika – otpor *Žena u crnom*

Sažetak: U ovom radu iznose se etički principi *Žena u crnom*. Suprotstavljajući se zločinačkom režimu Slobodana Miloševića, a nakon pada tog režima denuncirajući izostajanje suštinskog raskida s tim režimom što obeležava nove vlasti, *Žene u crnom* izgradile su koncepte odgovornosti zasnovane na feminističko-pacifističkoj ideji pravde. Bitni elementi koncepta iskazani su sloganima „*Ne u naše ime!*“, „*Ne dajmo se od svojih prevariti!*“ i „*Uvek neposlušne*“, te simbolikom crnine i ćutanja. Posebna pažnja posvećena je angažovanoj umetnosti kao obliku otpora patrijarhatu, ratu, nacionalizmu i militarizmu.

Ključne riječi: feministička etika, suočavanje, odgovornost, svedočenje, otpor

Oktobra 2011. godine navršilo se dvadeset godina od kada smo izašle na ulicu. I dalje smo na ulicama. I dalje rukovođene moralnim imperativom: *Ne u naše ime!* Prvih deset godina živele smo u zemlji državno organizovanih zločina, zemlji poricanja zločinačke stvarnosti „Srbije koja nije u ratu“. Nakon pada diktatorskog režima, oktobra 2000. godine, prošle smo kroz period nade i neispunjenih očekivanja. Otada se smenjuju vlade i koalicije na vlasti. Poslednjih godina živimo u Srbiji na putu „evropskih integracija“ shvaćenih isključivo u funkciji održanja koalicija na vlasti, kroz besomučno prepisivanje i štancovanje „evropskih“ zakona, promovisanje „pomirenja“ bez odgovornosti, primenu tranzicionih zakona i saradnje sa Haškim tribunalom koja se ogleda u razmeni dobara i usluga, kao tržišni artikal i finansijska transakcija. Ukratko, tzv. evropski standardi veoma često služe ne za suočavanje sa zločinačkom prošlošću već za potiranje, pa i pranje zločinačke prošlosti. Normativni optimizam obeležava najveći deo državnih institucija, ali i dobar deo organizacija civilnog društva u tzv. partnerskim odnosima sa državom.

Uvek smo bile neposlušne: od 1991. godine zločinačkom režimu Slobodana Miloševića, a nakon 2000. godine vlastima koje nisu napravile suštinski raskid sa politikom rata i ratnih zločina. Nismo nekritički prihvatile pragmatičnu politiku „pomirenja odozgo“ bez odgovornosti, bez ozbiljnog preispitivanja zlodela iz prošlosti, tj. pomirenje u ime „viših nacionalnih interesa“. Aktivno smo nastavile da stvaramo politiku poverenja i pravednog mira „odozdo“ – kroz direktan odnos sa zajednicama žrtava, sa srodnim organizacijama civilnog društva iz cele regije, kreirajući zajedno modele pravde sa feminističko-pacifističkog stanovišta.

U ovom radu biće izneti etički principi *Žena u crnom* (ŽuC-a), način na koji su aktivistkinje i aktivisti ŽuC-a oblikovale/i i oblikuju, stvaraju te percipiraju ove principe, kao i stavovi drugih, tj. način na koji nas one/i percipiraju. Budući da u oblikovanju nismo imale mnogo teorijskih referenci, u nedostatku „oslonca“ odnosno „*ohne Geländer*“ u iskazu Hane Arent (Duhaček, 2010: 46), rukovođene moralnim imperativom i aktivističkom „obavezom“ da osećanja besa, ozlojeđenosti i stida pretvaramo u činove građanske odgovornosti, gradile smo, uglavnom na osnovu iskustva, skromne teorijske postavke i koncepte odgovornosti. Iz dužnosti da stalno reagujemo na politike zla često nismo imale vremena da proučavamo ono što je napisano o sličnim situacijama, ali smo nailazile na podudarnost sa našim teorijskim aktivizmom. Kao što je izjavila jedna od *Žena u crnom*: „Smatram da je ovo izmicanje oslonca – uprkos tome što izaziva strah – jedini način da se uspostavi politička odgovornost. To postaje na bolan način očigledno u graničnim situacijama, u slučajevima krajnjeg užasa kakve donose totalitarne politike zla“ (Vera Marković, na edukativnom seminaru *Žena u crnom – O tranzicionoj pravdi sa feminističkog stanovišta*, april 2006.).

Etički principi

Navodim neke od najvažnijih etičkih principa *Žena u crnom* koji su kontinuirano i istrajno ključne odrednice našeg nenasilnog otpora. U ovom poglavlju biće pre svega reči o etičkim principima u vezi s odgovornošću za rat i ratne zločine budući da je to najvažnija tačka političke aktivnosti *Žena u crnom*.

Ne u naše ime

Ne u naše ime za nas znači stalno, javno, jasno i glasno distanciranje od onih koji govore u naše ime, vode ratove ili vrše nasilje; ako to ne činimo, oni mogu pomisliti da imaju naš pristanak, saglasnost pa i saučesništvo u zlodelim. Sada, nakon ratova, ako im ne kažemo jasno, javno i glasno, mogu pomisliti da imaju našu saglasnost i saučesništvo u poricanju i relativizovanju zločinačke prošlosti. Ili pak, da uznemiravamo pitanjima o odgovornosti za zlodela iz prošlosti, koja se ogledaju u pristajanju na projektno partnerstvo sa državom u ime evropskih integracija.

Srebrenica – paradigma srpskih zločina

Premda su srpske vojne i paravojne formacije počinile bezbrojne zločine, i ne praveći hijerarhiju među njima, u ovom tekstu će najviše reči biti o Srebrenici kao paradigmi svih srpskih zločina. Srebrenica je, kao i Aušvic, najdublji etički problem, „povijesna razdjelnica“ (Agamben, 1998: 56), mesto „fabrikacije leševa“ (Agamben, 1998: 57) tj. poniženja smrti. Ili, kako je napisala jedna mlada aktivistkinja ŽuC-a suočivši se po prvi put s tim/takvim prizorom tokom komemoracije u Srebrenici: „Odjednom sam primetila da se nešto kreće kroz masu. Bili su to mrtvi. Spakovani u kutije, ne duže od jednog metra i ne šire od kutije za cipele, kretali su se kao voz na rukama živih. Neko je ovo radio jednog dana i sutradan se nije pokajao. Ni preksutra, ni dan posle. Serijska proizvodnja. Kao kutije nekog proizvoda

na pokretnoj traci.“ (Tomić, 2009: 92) Pokretna traka za fabrikovanje kulture smrti se nastavlja: „Mi u Srbiji treba da znamo da negiranjem genocida u Srebrenici zapravo i sami živimo u Srebrenici i da ćemo dok god ne otvorimo ovo pitanje i ne suočimo se sa njim i dalje ostati da živimo u njoj.“ (Alonso, 2009)

Moralni sunovrat i emocionalni slom – raspolučenost društva – nastavljaju se sve dok neka zajednica ne stekne sposobnost da prizna zločine počinjene u njeno ime. „Tehničko okrivljavanje (ili presude) pred sudovima moraju biti praćene emotivnim preispitivanjem: podizanjem svesti i interiorizovanim osećanjem o nanetoj šteti i to osećanje se razvija kao stvar društvene zajednice, dok se ono ne može pojaviti u emocionalno obezglavljenom društvu.“ (Zajović, 2007:11)

Autoritet svedokinja vremena gradi se intervencijom u kontekst, intervencijom iz konteksta, zauzimanjem javnog prostora za obelodanjivanje onog što se poriče jer Kasandrinim glasom: „Hoću da budem svedokinja, makar nijednog živog čoveka ne bilo koji bi od mene svedočenje zaiskao.“ (Fridman, 2009:90)

„Borba za sećanje na Srebrenicu na ulicama Beograda je metafora borbe za sećanja na ratove, žrtve i ratne zločine. Poruka *Žena u crnom – Ne u moje ime* – znači da će one i dalje biti na ulicama, stalno podsećajući na ono što se stvarno dogodilo – u njihovo ime. Što je upravo suprotno opštoj tendenciji da se ide dalje, gleda samo unapred, ne osvrće, da se izbegavaju problematična i teška pitanja odgovornosti i krivice, održavaju festivali mira obojeni potrošačkim duhom. Dok ulice i ljudi teže normalizaciji, poruka antiratnih aktivista/kinja podseća prolaznike da nije sve bilo normalno. Time oni predstavljaju pretnju koja ugrožava prijatno i lepo nedeljno veče u Beogradu.“ (Zajović, 2009)

Kao što je to svojedobno formulisala jedna od osnivačica *Žene u crnom*: „To je moja moralna odgovornost i obaveza. Stajala sam i stojim na ulici svog grada kao svedokinja moralnog sunovrata, ali to ljudi nisu želeli i dalje ne žele da vide, zato se osećaju neprijatno zbog našeg prisustva. Ja mogu da razumem želju ljudi da ne znaju, ali ne mogu da je prihvatim!“ (*Žene za mir*, 2007)

Veza odgovornosti i stida prisutna je u stavovima mnogih članica/ova ŽuC-a, a u daljnjem tekstu navodim samo neke:

„Stid je ništa manje nego temeljni osjećaj biti subjekt.“ (Staša Zajović, 2009) (9) ili „Mi možemo osuđivati zločine svoje ili bilo koje zemlje, ali mi se možemo stideti i osećati krivim samo zbog zločina naše zemlje. Zbog onoga što su učinili u naše ime.“ (Staša Zajović, 2009)

„U Srebrenici najviše osećam stid. Videla sam tamo natpis: ‚Narodi neka se stide koji čine genocide‘. Ja nisam narod, ja sam pojedinka, ali stidim se...“¹

1. Izjava aktivistkinje Marine iz Kruševca (Zajović, 2008:75).

„Naše iskustvo, iskustvo građanki države koja je vodila hegemonu, zločinačku politiku i rat u ime srpske nacije, stvarao je u nama osećaj krivice, stida, i očaja. Od feministkinja sam naučila da je osećaj krivice koji imamo mehanizam društvene kontrole nad ženama, ali od Jovane Vuković (ŽuC) sam naučila da me i taj osećaj vodi da se pobunim protiv zločina počinjenih u moje ime. Potpuno proterivanje osećaja krivice iz mog života učinilo bi me neosetljivom na nepravdu.“ (Perković, 2007).

Naglašavale smo i naglašavamo: *Odgovorna sam ne samo za ono što ja činim već i za ono što čine u moje ime* – javni otpor prema poricanju zločinačke prošlosti, ozlojeđenost zbog negiranja, minimiziranja i relativizovanja zločina počinjenih u naše ime.

„Refleksije Hane Arent navele su me da pomislim na *Žene u crnom* iz Beograda koje su se odupirale i odupiru se nacionalističkoj politici svoje vlade nastavljajući da se sećaju genocida u Srebrenici i zahtevajući da se zločinci izvedu pred Haški tribunal. One su javno izjavile da kao Srпкиnje prihvataju kolektivnu odgovornost za ono što je počinjeno i u njihovo ime, ali, odbacivši politiku svoje vlade, potvrdile su da neće prestati da prelaze ratom stvorene granice kako bi se u Srebrenici sretale s bosanskim ženama od kojih su zamolile oprostaj i s kojima pokušavaju da stvore niti koegzistencije čime pokreću ono *započinjanje* koje se zbiva u znaku rodnosti i budućnosti.

Njihova politička akcija (ŽuC-a) jasno pokazuje dijalošku strukturu odnosa odgovornosti, a to se može izraziti na sledeći način: *Preuzimanje kolektivne odgovornosti znači da se odgovori drugoj, pozove je da kao sagovornica izađe na svetsku scenu, da se ona prepozna u bolu koji joj je nanet, u uvredi koja je povredila njeno dostojanstvo, u njenom pravu na pravdu i na naknadu, a da se u isto vreme oseće kao članice jedne zajednice predvođene vladom koja je počinila nasilje, ali članice koje sprovode unutrašnju diferencijaciju u kolektivnom Ja budući da nisu učestvovala u delima koja su nanela ozledu, i koje stoga mogu da kažu žrtvama: ‚Ovo zlo nije počinjeno u naše ime; u svoje ime mi želimo da iznova tkamo niti brutalno prekinutog dijaloga, da pređemo put koji će nam omogućiti da vas iznova sretnemo jer vi niste neprijateljice, nego ste druge koje žive u ovom našem zajedničkom svetu.’*“ (13) (Longoni, 2009: 88-89)

Politike mesta/lokacije – Odgovornost je nužno locirati, smestiti u određeno vreme, kontekst i prostor: „Feministička etika mi nalaže da uvek imam na umu odakle dolazim, iz koje emotivne, moralne i političke tačke se obraćam.“ (15) (Zajović, 2007:47)

Etički principi ŽuC-a izrastaju iz „direktne nenasilne intervencije“ u kontekst, iz političke odluke i moralnog imperativa da se imenuje mesto iz kojeg se dolazi tj. lokacija za koju lično mora da se preuzme odgovornost. (Rič, 2011) „Kao žena imam državu; kao žena neću se otarasiti te države ako osudim njenu vlast ili tri puta ponovim: ‚Ženi je ceo svet njena zemlja.‘“ (Zajović, 2007: 45) Status svedokinja politike zla obavezuje da se

preokrene misao Virdžinije Vulf: „Kao žena, nemam zemlju. Kao žena, ne želim zemlju. Kao ženi, ceo svet je moja zemlja.“

„Dolazim iz glavnog grada države – naslednice agresorskog zločinačkog režima, iz glavnog grada u kojem se i danas glorifikuju i poriču zločini počinjeni u naše ime.

Odluka da se tome suprotstavljam neprestano, jasno i javno sastavni je deo moje feminističke etike. Moja odluka je da znam, da ponavljam i da tražim odgovornost za bezbrojne zločine počinjene u moje/naše ime.“ (Traubman, 2009: 158)

„Uvek moramo da imamo na umu odakle smo mi. Mi smo sa okupatorske strane, a oni su okupirani. Ne živimo u istim uslovima, ali da bismo mogle da gradimo zajedničke odnose moramo da se odrekemo paternalizma.“ (Vučić, 2009:92)

Od svedokinje vremena preko buntovne građanke do aktivistkinje koja umesto po/mirenja neprekidno uznemirava, ispostavlja zahteve i društvu i državi...

Budući da ni na četrnaestu godišnjicu genocida u Srebrenici Srbija još nije pokazala da to osuđuje, niti se iskreno i nedvosmisleno izvinila kao što nije pokazala da poštuje dostojanstvo žrtve i razumevanje za bol i patnju njenih najbližih, te nije uhapsila zločince ni predala Haškom tribunalu, svaka od *Žena u crnom* eksplicitno u Ja-formi:

„Ja antifašistkinja, antimilitaristkinja, feministkinja, građanka, žena i majka“, zahteva:

– Da u svim malim, većim i velikim naseljenim srbijanskim mestima glavna ili jedna od glavnih ulica (ili bulevara) i trgova dobije (i preimenovanjem!) naziv Ulica (Bulevar, Trg) žrtava srebreničkog genocida i da u mestima u kojima postoji više škola, jedna škola (i preimenovanjem!) dobije pomenuto ime i da odluka o (pre)imenovanju bude obavezna i na zakonskim aktima doneta.

– Da u okviru obaveznog nastavnog plana i programa u udžbenicima iz istorije ili sociologije bude ustupljeno onoliko prostora koliko je potrebno da se opširno i tačno piše o genocidu u Srebrenici i svim drugim srpskim zločinima počinjenim u toku devedesetih godina dvadesetog veka i vizuelno (fotografije logoraša, fotografije umetničkih dela koja govore o genocidu i drugim srpskim zločinima) dodatno ilustruju genocid i drugi zločini i da publikovane ispovesti preživelih zatočenika/ca srpskih logora i očevidaca sa drugih mesta zločina budu obavezan deo lektire i deo iz istorije i sociologije, itd. (Duhaček, 2007: 9)

„Par cipela – jedan život“ – „Estetika otpora i obraćanje žrtvi“

Politika estetike otpora odvija se kroz zauzimanje javnog prostora za obelodanjivanje onoga što se poriče jer: „Ti se činovi odvijaju u određenom vremenu i zbog toga veličina, ili specifično značenje samog čina, može počivati u samom provođenju, izvođenju ‘i otuda

značaj i neophodnost (javne) scene ili pozornice na kojoj treba da se odigra otkrivanje pred drugima’.“ (Calloni, 1987: 519-532)

Proces kreiranja estetske dimenzije otpora sagledaćemo kroz jednu od uličnih akcija „Par cipela – jedan život“ izvedenu 7. jula 2010. u Knez-Mihailovoj. Ova umetničko-aktivistička akcija sastojala se u doniranju cipela sa porukama žrtvama genocida u Srebrenici, a imala je decentralizovan karakter jer su tokom deset dana pre akcije, 7. jula, aktivistkinje Mreže ŽuC-a po celoj Srbiji cipele prikupljale od građanki i građana.

Akcija je predstavljala prvu fazu kampanje za podizanje trajnog spomenika u Beogradu u spomen žrtvama genocida u Srebrenici, a tom prilikom je prikupljeno više stotina cipela iz cele Srbije. Cela akcija se nastavlja prikupljanjem 8732 pari cipela što odgovara zvaničnom broju ubijenih u genocidu. Akciju su osmislile i realizovale *Žene u crnom*, zajedno sa brojnim angažovanim umetničkim udruženjima i umetnicama/ima (Škart, Dah teatar, grupa Spomenik, Art klinika/Novi Sad, Centar za kulturnu dekontaminaciju).

Akcija donacije cipela artikulisana je na više nivoa, vezano uz obraćanje žrtvama, obraćanje građankama i građanima zemlje u kojoj se živi i obraćanje državi. Politički, emotivni i moralni „ritual“ obraćanja žrtvi/žrtvama² predstavlja aktivnu politiku mira i solidarnosti *Žena u crnom*, a to je za veliki broj ljudi, uključujući i one koje dele naše moralne vrednosti, veliki problem. „Sučeljavanje sa njima (žrtvama) verovatno je najteži korak koji (treba da) sledi nakon erupcije zla: po svemu sudeći, to je zato što odgovornost za sopstvena dela, nedela ili čak i za izostanak činjenja, postaje konkretna jer dobija lik. A kako nas podseća Levinas, „pristup licu je izravno etički’.“ (19). (Marina Calloni, 519-532) ili Staša Zajović – (broj 20)

Proces obraćanja žrtvama nije jednokratni simbolički čin, odvija se uvek na više nivoa, ali su žrtve uvek naš prvi adresat. Ovim činom pokazujemo da *znamo da je genocid počinjen i ko je počinio genocid te da je zločin vršen u ime nacije, a istovremeno uvažavamo dostojanstvo i ljudskost žrtava*, izražavajući žaljenje zbog uništenja života i solidarnost i saosećanje sa patnjama žrtava *jer su ostavile trag u našim životima*.

Postavljanjem cipela negujemo sećanje i popunjavamo prazninu koju su ostavili oni koji su proterani, ubijeni, mučeni...

Obraćanjem građanima/kama države u kojoj živimo postičemo ih da zajedno reflektiramo i gradimo jer je Srebrenica (kao i Aušvic) istorijska vododelnica i da se zajedno prema tome moramo odrediti jer od toga zavisi naša budućnost. Ovim obraćanjem želimo da sa našim sugrađanima/kama podelimo žaljenje, saosećanje, solidarnost i odgovornost prema žrtvama genocida i zajednički izgradimo drugačiji moralni poredak moguć jedino delima protiv kulture

2. Obraćamo se prvenstveno žrtvama zločina počinjenim u naše ime, a tek kad to uradimo stičemo legitimitet da govorimo o žrtvama koje su drugi naneli nama (op. S.Z.).

zaborava i poricanja genocida, normalizacije zločina, nasilja ponižavanja i laži te prekidom kulture neosetljivosti i ravnodušnosti.

Zato cipele koje nam građani i građanke doniraju postaju vrednost, a time se pokazuje poštovanje ne samo prema zajednici žrtava već i prema zajednici u kojoj živimo.

Obraćanjem državi zahtevamo da ispuni obavezu i dodeli lokaciju jer čin dodele lokacije za izgradnju trajnog spomenika predstavlja ne samo odnos prema žrtvama već i prema članovima vlastite zajednice koji su izrazili svoju građansku odgovornost i solidarnost – (dar/donirana cipela mora biti zaštićena) već i uspostavljanje vladavine zakona, političke kulture kažnjivanja zločina, uvažavanja dostojanstva žrtava, i onih koji se solidarišu sa njima, i *poštovanje države prema onima koji se zalažu za pluralitet drugosti, dobrosusedske odnose, mir, solidarnost. Izgradnjom spomenika počinje i proces javnog žaljenja*, a iznošenjem bola na javnu scenu to ne bi bila više stvar „intime i privatnosti“, već javna kulturna, moralna i politička činjenica. Naš je zahtev da *trajni spomenik* bude podignut na mestu koje oličava stradanje žrtava i antifašističko nasleđe (naprimer, Sajmište, bivši nacistički konc-logor u II svetskom ratu, ili Arhiv Jugoslavije), a *postavljanjem trajnog spomenika žrtvama genocida* Beograd bi stekao status *postgenocidnog grada*.

Marta 2011. godine nadležni organi su konačno odgovorili na našu inicijativu, i to negativno. Pokretači/ce inicijative su u saopštenju kazali/e da država nema političku volju ni moralni kapacitet za saosećanje sa žrtvama i da mi nastavljamo sa našom kampanjom.

Ne dajmo se od svojih prevariti!

„*Ne dajmo se prevariti, prvo od svojih a potom ni od drugih*: to su činovi neposlušnosti militaristima i nacionalistima države u kojoj živimo, a potom i svima ostalima. Neophodno je odreći se prvo svojih heroja ne zaboravljajući pri tom da na prostoru bivše Jugoslavije (a i šire) nismo sve u istoj poziciji. Konkretno, mi dolazimo iz države koja je vodila ratove; dakle, naša odgovornost je najveća, ali to ne isključuje odgovornost drugih.“ (Calloni, 1987: 519-532)

Etički principi *Žena u crnom* nastajali su kao odgovor na stvarnost koja nas okružuje, kroz živu akciju i intervencijom u kontekst.

Tragajući za „osloncem“ („*gelenderom*“), našle smo „utočište“ u antičkoj figuri Kasandre. Kasandra je bila kći trojanskog kralja Prijama i kraljice Hekabe, koja je živela u 12. veku pre nove ere. Svojim je proročanstvima pokušavala da zaustavi Trojanski rat, objašnjavajući ljudima da uzrok rata nije otmica Helene, nego borba za prevlast Grčke i Troje (Volf, 1987). Kasandra ljudima saopštava ono što njen otac Prijam i drugi muškarci kriju, da je uzrok rata lažan, da on zapravo i ne postoji, a da oni ratuju da bi na vlasti očuvali patrijarhalni/muški princip življenja. Kasandra je prorekla tragičan kraj grada Troje i tada ju je otac zatvorio proglašavajući je ludom. Međutim, ona ne prestaje da se bori protiv

gluvoće „svojih“, već nastavlja da proriče i nastavlja svoju beskompromisnu borbu protiv rata; ona protestuje, traži da bude saslušana u veću u kome bi mogla da kaže istinu o ratu. Postaje „tuđinka“, izgnana među „svojima“. Nije se slagala sa ratom i nije ćutala; javno je govorila i svedočila protiv njega.

Kasandra je priča o otporu žena protiv rata, o borbi za autonomiju žena. Kasandra je stvarna žena koja živi u svim vremenima i na svim prostorima. Kasandra je tokom vekova postala simbol za „tragična i istinita, ali i neslušana proročanstva. Na predlošku Kasandre kao glavnog lika romana nemačke književnice Kriste Volf utemeljuje se ‚kasandrizam‘ označavajući intelektualna strujanja koja s jedne strane zauzimaju kritički, pa i pesimistički stav u odnosu na sistematsku stvarnost uništavanja, a s druge, zastupaju etiku otpora i civilne/građanske odgovornosti. (Calloni, 1987: 519-532)

Kasandra nam je u duhovno nasleđe ostavila jedan od ključnih i temeljnih principa naše ženske mirovne politike: „Ne dajmo se od svojih prevariti!“. Performans *Kasandra sa nama, Žena u crnom* u saradnji sa Dah-teatrom izveden je 1997. godine kao dijalog između *Žena u crnom* i Kasandre kao omaž ženskom otporu ratu i militarizmu, na svim mestima na svetu, u svim epohama.

„Kasandra postaje moderna figura tamo gde uspravan hod i ljudska čast postaju glavne teme estetike emancipirajuće buntovne subjektivnosti čiji je osnovni zadatak reći NE. Metafora uspravnog hoda postaje etička i politička figura solidarnog, nameravanog, praktičnog otpora subjekta – figura dostojanstva.“ (Calloni, ibid.)

Žene u crnom, dezertanke iz „svoje zajednice“, iz svih nametnutih identiteta, večne disidentkinje, usamljenice i tuđinke među „svojima“, prekršiteljke svih vidova konsenzusa, preskakačice zidova i podela imaju u svom aktivizmu, politici transgresije, značajke Kasandre. „ (...) u svetu u kojem se identiteti i pripadnosti nameću, u kojem me svojataju oni koje ja ne želim, nije dovoljno reći ‚ja neću‘ i okrenuti se na drugu stranu. Sloboda izbora u ovom slučaju ne znači nadmeno napuštanje zajednice koja me prisvaja već preuzimanje odgovornosti za moje mesto u toj zajednici, odnosno, kritički odnos prema njoj. I bez obzira da li je ta zajednica nametnuta/nasleđena (kao što je etnička, verska ili državna/teritorijalna) ili pak izabrana (kao što je profesionalna, politička pa i emotivna) od *Žena u crnom* sam naučila da odgovornost u svim tim slučajevima znači ne dajmo se od svojih prevariti.“ (Perković, godina: 30)

„Kao i Kasandra, Jelena Šantić je, između raznorodnih grupa – raznorodnih kako po socijalnoj tako i etničkoj pripadosti – uspostavljala odnose sa manjinama, gradeći mostove među njima, svesna da nedostatak solidarnosti među potlačenima samo služi moćnicima a da je solidarnost građanska vrlina i da je ona zasnovana na empatiji.“ (23)

„Nikad ne praveći hijerarhiju u ljudskim pravima i u solidarnosti, Biljana (Kovačević Vučo) je branila sve marginalizovane/potlačene/progonjene... dezertanke i vojne begunce, prigovarače savesti, pobunjenike/ce protiv Miloševićevog režima, romsko stanovništvo, LGBT aktiviste/kinje, albanske političke zatvorenike/ce...“ (Zajović, 2010)

„Zajedno sa *Ženama u crnom* stajali smo na Trgu Republike 10. jula držeći transparente Odgovornost i Solidarnost i Beograđanima projektovali film *Žene Srebrenice* govore, autorke Milice Tomić. Čudno je bilo to – Trg u mraku, Srebreničanke se obraćaju Srbiji, Beograd čuti, tek poneko priđe i pljune nas.“ (2009:65)

Etika feminističke solidarnosti

Politika prenošenja „simboličke i etičke zaraze“ *Žena u crnom* iz Beograda stvara zajedničku etiku feminističke solidarnosti i internacionalizma sa ženama iz Izraela, Andaluzije, Baskije, Rusije.

„*Žene u crnom* iz Izraela i iz Srbije dale su sebi u zadatak da se solidarišu sa nestalima i zatočenima u Palestini i sa žrtvama na Balkanu, zavetovale su se da će to obelodanjivati, o tome pisati, svedočiti a to ih čini otpadnicama, isključenima iz njihovih zajednica.“ (25)

„Aktivistički i mirotvorni rad osmislile smo prema onome što ste vi, *Žene u crnom* iz Beograda, radile prvih godina vašeg aktivizma, a zatim smo usvojile vaše iskustvo posećivanja mesta zločina. Ja nemam prijatelje, jer se bavim Čečenijom. Ljudi ne vole da im pričam o Čečeniji. Fondacije koje nam pomažu kažu nam da se ne bavimo Čečenijom. Evropskim parlamentarcima koji se bave Čečenijom i idu u Čečeniju zabranjuju ulazak u Rusiju.“ (Vilenskaja, 2009:163)

„Pre petnaest godina odlučila sam da promišljam kao Baskijka, kao *Žena u crnom* i kao antinacionalistkinja. U tom kontekstu ‚*druga, različita nepripadajuća*‘ ili još gore ‚*on ili ona koja se odvajaju*‘ postaje neprihvatljiva pretnja. Izjasniti se kao nepripadajuća partija jeste jedina moguća pukotina kroz koju se odgovara i reaguje na onemelost, disciplinovanje ili ušančivanje koje takva društvena struktura zahteva od tebe.“ (Idoja, 2007:101)

Uvek neposlušne: patrijarhatu, ratu, nacionalizmu, militarizmu...

Najjači vid nenasilnog otpora dolazi iz osećaja lične odgovornosti a planetarno je prihvaćen sloganom *uvek neposlušne*, koji su usvojile *Žene u crnom* u Beogradu devedesetih godina. *Žene u crnom* su tako reagovala na optužbe srpskih nacionalista da su kao disidentkinje zajedno sa prigovaračima savesti – *nelojalne*, a to su ponosno i subverzivno prisvojile, ističući slogan na majicama i banerima. (Johnson, 2010)

Aktivistkinje *ŽuC-a* doživljavaju neposlušnost kao odgovornost, autonomiju, slobodu i dostojanstvo, i obratno poslušnost kao neodgovornost, ropstvo, neslobodu, a i kao način *delovanja* protiv autoriteta, crkve, države, porodice.

To se vidi u njihovom ličnom pozicioniranju:³

„Otkad sam postala neposlušna, mnogo mi je bolje, neposlušnost mi je glavna reč u rečniku...“ (Borka, Beograd)

3. Iskazi koji se navode zabeleženi su u zbornicima *Žene za mir*: (izdanja od 1995. do 2009-op.S.T)

„Sve dok sam bila poslušna osećala sam se loše, a kad sam postala neposlušna lepo se osećam, mogu sve da kažem, uradim...“ (Milka, Leskovac)

„Kad sam osam godina kao poslanica u parlamentu Vojvodine javno protestovala protiv rata bila sam neposlušna i to mi je bilo jako važno.“ (Julija, Bečej)

„Neposlušnost kao ekces na svim nivoima, neposlušnost kao delovanje spram države, crkve, porodice...“ (Jelena, Bor)

„Neposlušnost je stalno osvajanje slobode, teško je i mnogo košta, ali ako si poslušna onda si ponižena i ropkinja.“ (Senka, Beograd)

„Odbijanje lojalnosti svemu nametnutom; biti neposlušna znači aktivno živeti, preuzimati odgovornost. Dajmo otkaz svemu nametnutom.“ (Ana, Beograd)

„Istina je naša neposlušnost, treba ih primorati da nas čuju.“ (Jasna, Beograd)

Simbolika Žena u crnom (tokom rata i posle rata)

Ovde će biti reči isključivo o komemorativnim ritualima, činovima politike pamćenja i sećanja u javnom prostoru *Žena u crnom*, budući da se u drugim akcijama *ŽuC*-a iznosi na javnu scenu mnoštvo boja, zvukova, slika.

Žene u crnom baštine tri simbola: crninu, ćutanje i telo što u njihovom tumačenju i delovanju ima posebno značenje.

Crnina

Crnina je važna kao svedočenje, opomena, ali i kao transgresija, subverzija, kidnapovanje tradicionalnih simbola i njihovo preokretanje za političke poruke dijametralno suprotne tradicionalnim, patrijarhalnim:

Crnina je svedočenje u trenutku dok rat traje o ratu, dok se zločin dešava o zločinu; ona je intervencija u stvarnosti i iznošenje onog poricanog u domen javne sfere, na Trg.

Nekoliko iskaza članica *Žena u crnom* govori o tome:

„Crna boja kao nemogućnost izbora, paradigma života bez boja i nijansi. Moja crnina nije samo oplakivanje bliskih osoba, već svih žrtava ovog i svih ratova. To nije prepuštanje oplakivanju i tugovanju kao sastavnom delu ženske uloge; to je otpor ubijanju gradova i ljudi, nasilju u svakodnevnom životu, pobuna protiv militarističkog režima koji proizvodi smrt, nesreću, razaranje (...) To je javna boja pobune, to je primer kako se tradicionalni simbol pretvara u nešto subverzivno i ja volim da ih iritiram, a nešto na šta oni misle da imaju monopol, na kulturno nasleđe i tradiciju a to je crnina, ćutanje, simboli njihovi, a ti im to oduzimaš i potpuno menjaš sadržaj i formu. Ti si deo te kulture, ukorenjena si u toj kulturi, jer crna boja je toliko tradicionalna boja i iz te ukorenjenosti ti izlaziš svojim telom.

Jer žene u crnini su samo po grobljima nad kovčezima, ženama u crnini je zabranjeno da budu na javnim mestima, i zato je to veliko iritiranje.“ (Staša, 2002 i 2007)

„Tradicionalni simboli crnine i ćutanja skroz su preokrenuti. Crnina je skoro deo tradicionalne ženske uloge, istorijska, porodična dužnost koju žene, da bi izrazile bol, upražnjavaju isključivo u nevidljivoj, porodičnoj sferi. Mi smo crninu iznele na trg kao vidljivu, političku boju.“ (ŽuC, *Žene za mir*, 2007.)

„Četiri godine opominjemo crnom bojom u koju smo obukle naša tela – rat je krenuo iz našeg grada.“ (Jadranka, Beograd/Sarajevo)

„Ja pre svega nosim crninu zbog uništavanja multikulturalnog života na ovim prostorima.“ (Neda Božinović /1917-2001/, jedna od osnivačica *Žena u crnom*)

„Već je ustajanje sa crnom bojom bila naša lična i javna činjenica – ne slažemo se sa nacionalizmom, ne slažemo se sa ubijanjem.“ (Lepa, Beograd)

Crnina nakon rata dobija novo značenje, predstavlja simbol borbe protiv zaborava zločina od strane oficijalne politike i protiv poricanja zločinačke prošlosti. Crnina kao sećanje na zločine i crnina kao pamćenje zločina počinjenih u naše ime. Kao i izraz solidarnost sa žrtvama rata.

„Ne želimo da se zaboravi rat, da se ukine sećanje na žrtve rata, da se nastavi amnezija u odnosu na ratne zločine – našim protestima podsećaćemo na to.“ (Zinaida, Beograd)

„Želimo da opominjemo, da zahtevamo odgovornost za rat: ne prihvatamo opštu odgovornost koja izjednačava krivce za rat. Mi znamo: ‚Srbija je bila u ratu‘ i ovaj režim je najodgovorniji za rat, a veliki deo opozicije snosi moralnu odgovornost za rat.“ (ŽuC, 4. mart 1997.)

„Crna je meni simbol pobune i nakon rata, mi smo drugačije. Crna boja je iščitavanje pobune.“ (Senka, Beograd)

„Crna boja je politika i meni je to užasno važno za prepoznavanje. Crno je politika koju učimo i koje se pridržavamo, to je baza *Žena u crnom*. Što se tiče komemoracija to se mora zadržati.“; „Njih iritira crna boja jer ona uvodi i neke žrtve koje nisu politički podobne da se za njih zna, pa kažu: ‚Kako ti našom crnom bojom žališ druge žrtve?‘“; „Meni je lično crna boja, boja empatije. To jako iritira ljude i ja to jako volim, boja koja nije tužna nego je boja razumevanja patnje drugih, ja sebe lišavam nečeg drugog i prihvatam to, ja razumem.“ (Boban, Beograd)

„Mi smo mnogo vidljivije kada smo u crnom, veća nam je snaga. Crna boja je politički izbor.“; „Kada nosim crninu ja saosećam, izražavam tugu. Za mene bi bilo neprimereno i neumesno da se obučem drugačije; osećam saosećanje sa stradalim žrtvama, njihovim srodnicima upućujemo da osećamo neku empatiju, ništa ne govorimo.“ (Ljilja, Beograd)

„Mi nosimo crninu jer smo drugi i kao takvi nevidljivi, a crnina za mene znači postati vidljiv, ostaviti utisak, biti primećen i sagledan, naterati neme posmatrače da reaguju.“ (Miloš, Beograd)

„Oni žele da kažu da mi nismo deo ovog naroda, ,vi nemate veze sa našim narodom'. Ja imam veze sa ,tvojim' narodom jer ja definišem šta je moj narod, ja radim sa crnom bojom šta hoću i ne određuješ ti meni za kojim ću ja narodom žaliti, ja žalim za onim za kojim ja odredim, ne za tvojim narodom, već za mojom zajednicom naroda a to su svi narodi koje ste vi ubili.“ (Staša, Beograd)

Ćutanje

U trenutku dok rat traje, dok se dešavaju zločini – ćutanje je još jedna intervencija u stvarnost.

Kao i izraelske *Žene u crnom* odlučile smo da ćutimo kako bismo izbegle provokacije ljudi koji su nas na ulici šikanirali. Kako kaže Haja Šalom: „Ćutanje je takođe iskorišćeno kao sredstvo nenasilne tehnike protesta. Osim toga, znale smo da muškarci na demonstracijama retko ćute, ako ih neko isprovocira uvek žele da reaguju. Ćutanje je jedna dimenzija ženskog života koju smo svesno odabrale da iskoristimo kao način protesta. Dakle, ćutanje je bilo i način da se muškarci održe izvan grupe.“ (Haja Šalom, na panelu „Istorija pokreta *Žene u crnom*“, *Žene za mir*, 2002)

„Mi smo odlučile da ne izgovaramo suviše reči i zato smatramo da se važna iskustva i osećanja iskazuju i doživljavaju ćutanjem. Ćutanjem kao protestom ovde, odakle je rat vođen, uočljivim ćutanjem kao krikom i opomenom. Ćutanjem i crninom želimo iskazati i stid i saosećanje.“ (*ŽuC*, *Žene za mir*, 2007)

Simbolika ćutanja je važna i posle zločina, posle završetka ratova. Ćutanje simbolizira poštovanje, ozbiljnost, dostojanstvo, saosećanje; ono je prostor drugih, i prostor nenasilja. O tome svedoče sledeća razmišljanja:

„Šaljemo jaku poruku kada ćutimo, pokazujemo dostojanstvo, poruku saosećanja, a i s onima koji posmatraju ne želimo da ulazimo u duele.“ (Ljilja, Beograd)

„To je poštovanje prema onome za šta tog dana stojimo.“ (Fika, Beograd)

„Mislim da je važno držati se simbolike ćutanja jer tako naš performans dobija na rečitosti.“ (Ana, Beograd)

„Od devedesetih to je bio način distance i metod odbrane, način da pokažemo da smo drugačije.“ (Lina, Beograd)

„Ćutanje kao sredstvo nenasilne odbrane je jako važno. Ti ne vodiš ratove u koje oni žele da te uvuku, na provokacije ne odgovaraš. Značajno je za učenje nenasilja. To je dekonstrukcija, ti ćutiš, ne želiš da ponavljaš ono što oni od tebe traže.“ (Staša, Beograd)

„Ćutanje kao moj izbor; ćutim jer sve je već rečeno; u svetu i vremenu u kome i kada svi pričaju, a niko se međusobno ne čuje zbog nedostatka prostora u kome bi se čuli glasovi drugih, ja sam izabrao ćutanje.“ (Miloš, Beograd)

Telo na Trgu

„Telo na Trgu, izlaganje tela je simbolički provokativan način na koji žene, izlažući sebe i vlastito telo, izražavaju krik protiv rata želeći da probude savest. Svojim telima, kao krikom i opomenom, iskazivale smo ogorčenje i odbojnost prema svima koji žele i vode rat.“ (ŽuC, *Žene za mir*, 2007)

Sada, kada su ratovi prestali, a ostali samo zločini da o njemu svedoče, i dalje na Trg iznosimo svoja tela. Svedokinje smo sopstvenom rukom ispisane istorije. Izlaganjem tela na trgu članice/vi *Žena u crnom* upisuju tela u istoriju antiratnog otpora, „otimaju“ prostor dominantnom diskursu i onima koji ga promovišu po javnim prostorima, čine subverziju patrijarhalnih tradicionalnih simbola.

Simbolična poruka izlaganja tela je: mi smo vidljive, samim tim, mi postojimo, ili *Mi stojimo – dakle postojimo*, ili kako je aktivistkinja Jelena 2010. godine kratko i jasno izložila politiku kontinuiteta, istrajnosti, dežurstva u solidarnosti i nenasilnoj borbi ŽuC-a.

„Ja sam svoje telo izložio na Trgu; moje telo kao medijum, recipijent reakcija koje dolaze od vani; pokušaj telesne transgresije, biti negde tamo sa drugima. Sva tri simbola: telo, crnina i ćutanje sam preuzeo jer želim da baštinim tradiciju *Žena u crnom*, jer ja to jesam i u emotivnom, moralnom, kulturnom i političkom kontekstu. Iako sam iskorenjen iz svih mi zadatih kategorija, osećam snažnu ukorenjenost u ideji *Žena u crnom*.“ (Miloš, Beograd)

Angažovana umetnost i otpor ratu

Od početka delovanja *Žene u crnom* zajedno rade sa umetnicima i umetničkim udruženjima na estetskom oblikovanju otpora. Nasuprot ravnodušnosti većine umetnika/ca koji su sledili oficijelni stav „Srbija nije u ratu“, odnosno za vreme rata nisu reagovali na stvarnost rata a sada ne reaguju na stvarnost poricanja zločina. Većina umetnika/ca je bežala i sad beži u eskapizam, u tzv. lepu umetnost, neutralnu, depolitozivanu, u stvari nemoralnu, etički nedopustivu. Za razliku od njih, umetnici/e i umetnička udruženja sa kojima radimo (Škart, Dah teatar, Hor proba, Art klinika, Grupa Spomenik, Četiri lica Omarske, itd.) dele sa nama iste etičke vrednosti, odbacuju komercijalizovanu umetnost, ne pripadaju oficijelnom svetu umetnosti, odbacuju i ne prate „modne/projektne tendencije“ (tj. „Ako pratiš modu, uvek si u zaostatku“ – Škart), već radimo zajedno, dvosmerno, dugoročno, učeći jedni/e od drugih, proizvodeći činove otpora.

Političko-etičko-estetska platforma ŽuC-a jasno je podvučena i na izložbi povodom dvadeset godina postojanja *Žena u crnom*, *Uvek neposlušne – Mi ostavljamo trag*.

Izložba je re/akcija, re/prezentacija konteksta u kojem dvadeset godina dominiraju politike zla, unutar homogenizovane uniformne javnosti:

– iz koje su iz/brisane teme koje dominantna politička/društvena javnost i kulturna produkcija nije želela niti želi da zna: bezbrojna zlodela počinjena u naše ime (na primer genocid u Srebrenici);

– iz koje su bile i dalje jesu isključene, proterane, iz/brisane one/i pojedinke/ci, kolektivi izvan dominantnog nacionalnog/državnog/estetskog koda/modela;

– iz koje su iz/brisane u ime „lepe umetnosti“ ili u ime tržišnog neoliberalnog modela ili integracionih prostora, kao nepostojeće i nevidljive teme, a svima vidljive i znane – beda, pljačkaška privatizacija...

Izložba je i *aktivno stvaranje* drugačijeg konteksta, re/prezentacija pluraliteta javnosti u Srbiji i šire; *uključivanje/inkluzija* onih „otpisanih“ (Škart), onih na marginama, izvan i iznad konsenzusa, večnih disidenata/kinja, autsajderki milom ili silom, prekršiteljki svih patrijarhalnih normi; *pamćenje* naspram organizovanog zaborava glasova, osećanja, misli, akcija... protiv politika zla – rata, nacionalizma, militarizma.

Izložba je, takoreći, poput celokupnog angažmana *Žena u crnom, istrajno insistiranje na istom* – na etičko-političkim vrednostima, principima, odgovornosti... u vremenima kulturnog relativizma, moralnog cinizma, pa i građanskog nihilizma, predstavljaju provokaciju i subverziju naspram modnih-projektnih neoliberalnih tržišnih tendencija.

Ili kako smo navele u saopštenju povodom 20 godina:

„ 20 godina smo svedokinje politike zla, ali i akterke nenasilnog otpora, što je ostavilo duboke i neizbrisive tragove u svakoj od nas, u našoj aktivističkoj zajednici, ali i u društvu.

20 godina gradimo politiku mira, nenasilja, solidarnosti, feminizma, antimilitarizma, antifašizma, antihomofobije, alterglobalizma...“ (*Žene u crnom*, Saopštenje, 2011).

Bibliografija:

- Agamben, Giorgio. 2008. *Ono što ostaje od Auschwitza*. Zagreb: Antibarbarus. Str. 75.
- Marković, Vera. April 2006. Edukativni seminar *Žena u crnom* (u daljem tekstu *ŽuC*) – O tranzicionoj pravdi sa feminističkog stanovišta.
- Duhaček, Daša. 2010. *Breme našeg doba – Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*. Beograd: Beogradski krug i Centar za ženske studije i istraživanje roda. Str. 46.
- Dimitrijević, Jovana. 2009. Iskaz preuzet iz članka „Srebrenica i mi“. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 60.
- Tomić, Milica. Sa marša „Trasom smrti do slobode“, *Žene za mir*, 2009. str. 92.
- Alonso, Martin. 9. jula 2009. Debata *ŽuC*-a, održana u Beogradu.
- Zajović, Staša (ur.). 2007. „Razgovor sa Kasandrom“. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 11.
- Fridman, Orli. 2009. „Javno gradski prostori i alternativni glasovi – slučaj *Žena u crnom*“. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 90.
- Zajović, Staša. Maj 2009. Na javnom obraćanju na komemoraciji povodom zločina nad bošnjačkim stanovništvom u Višegradu.
- Perković, Marija. 2007. „Od pobune do alternative“. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 28.
- Zajović, Staša. 2008. *Tranziciona pravda – feministički pristup – iskustva Žena u crnom*. Beograd: *ŽuC*. Str. 75.
- Longoni, Gracijela. 2009. „Hana Arent o odgovornosti“. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 88. i 89.
- Zajović, Staša. 2007. „Ne u naše ime! Ne dajmo se od svojih prevariti!“ *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 45.
- Rič, Adrijen. 2011. *Politika lokacije*, neobjavljeni prevod Tamare Kaliterne, eseja Adrienne Rich, „Notes Toward a politics of Location“.
- Zajović, Staša. 2007. „Ne u naše ime! Ne dajmo se od svojih prevariti!“ *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 47.
- Traubman, Lili. 2009. „Stanje permanentnog sukoba Izrael-Palestina“. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 158.
- Vučić, Persa. 2009. „Ja, građanka Persa Vučić, zahtevam...“ *Žene za mir*. Str. 92.
- Duhaček, Daša. 2007. Kako do političke odgovornosti: Hana Arent i slučaj Srbija. *Genero*, Beograd, br. 10-11. Str. 9.
- Calloni, Marina. 1987. „Etika i estetika otpora – Kasandra po Ernstu Blochu i Christi Wolf“. *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 7. Str. 519 – 532.
- Zajović, Staša. 2002. „10 godina *Žena u crnom* – Etički principi naše mirovne politike. *Žene za mir*. Beograd: *ŽuC*. Str. 6.

- Calloni, Marina. 1987. „Etika i estetika otpora – Kasandra po Ernstu Blochu i Christi Wolf“. *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 7. Str. 519 – 532.
- Perković, Marija. 2007. „Od pobune do alternative“. *Žene za mir*. Beograd: ŽuC. Str. 30.
- Zajović, Staša. 29. april 2010. Omaž Biljani Kovačević-Vučo.
- Stojanović, Boban. 2009. „Kakvo je vreme u Srebrenici?“ *Žene za mir*. Beograd: ŽuC. Str. 65.
- Valdes, Ana Luisa. *Žene Srebrenice i Žene u crnom*. Sa Marša za nestale. Tuzla, 11. novembar 2010.
- Vilenskaja, Elena. 2009. „Čečenija ili bol zaboravljenog konflikta“. *Žene za mir*. Str. 163.
- Romano, Idoja. 2007. „Bez rezignacije“. *Žene za mir*. Beograd: ŽuC. Str. 101.
- Johnson, Rebecca. 2010. *Veštice protiv ratova: Feminističko nenasilje, demokratija i promene*. Neobjavljeni manuskript, objaviće se u ediciji *Žena u crnom* – Beograd.
- „Razgovor sa Kasandrom“, 1997. i „Antimilitarizam i žene“, 2009. *Žene za mir*. Beograd: ŽuC.
- Zajović, Staša. Mart 2010. Omaž Jeleni Šantić: Jelena – građanka sveta, buntovna aktivistkinja, osećajna umetnica...
- Forel, Mireja. 2007. Na skupu Međunarodne mreže *Žena u crnom*. Valensija.
- „Uvek neposlušne – naših 15 godina“. 2007. *Žene za mir*. Str. 9.
- Zajović, Staša. Urošević, Miloš. „Simbolika Žena u crnom“. *Monografija Žena u crnom*, 2002. i *Žene za mir*, 2007.
- Volf, Krista. 1987. *Kassandra*. Sarajevo: Svjetlost.

*Objavljeno u časopisu Treća, u izdanju
Centra za ženske studije, Zagreb, 2012.
i u Žene za mir, u izdanju Žena u crnom,
Beograd, 2012.*

Adrienne Rich/Edrijen Rič

Beleške prema politikama lokacije

Pre nekoliko godina govorila sam o opštoj represiji nad ženama, pokretima na planeti koji okupljaju žene, skrivenoj istoriji ženskog otpora i povezivanja, odbijanju svih politika da priznaju univerzalnu senku patrijarhata, uverenju da se žene danas, u vreme porasta svesti i globalne opasnosti moraju udružiti bez obzira na nacionalne i kulturne granice kako bi stvorile društvo bez dominacije u kome će se transformisati „seksualnost, politika, rad, intimnost, razmišljanje”¹ Govorim kao feministkinja koja je slučajno bela državljanka SAD, svesna da je moja država dokazala da je sposobna za nasilje i aroganciju moći. Odvojila sam se od takve vlasti i citiram šta je Virginia Woolf napisala u “Tri gvineje”: “Kao žena, nemam zemlju. Kao žena, ne želim zemlju. Kao ženi, ceo svet je moja zemlja”

Vaša kuća je i sitna mrlja na velikom pejzažu i centar svega od koga se krugovi šire u nepoznati beskraj. Zaokuplja me pitanje centra. Centra čega?

Kao žena imam državu; kao žena neću se otarasiti te države ako osudim njenu vlast ili tri puta ponovim “Ženi je ceo svet njena zemlja”. Bez obzira na plemensku lojalnost, i iako su danas nacionalne države samo pretekst u službi interesa multinacionalnih konglomerata, moje mesto na mapi i položaj u istoriji određuje to što sam žena, Jevrejka, lezbejka, feministkinja. Tako sam stvorena i takva pokušavam da stvaram. Razmišljajte o geografiji, a ne o državi ili domu. Znam da sam živa ljudska individua koju je mladi Marx nazivao “prva premisa čitave ljudske istorije.”² Ali, ovo nisam prihvatila iz filosofije, literature, nauke i teologije kao marksistkinja, već kao radikalna feministkinja. Trudnoća, materinstvo, orgazam. Silovanje i incest, abortus, kontrola rađanja, prisilna sterilizacija. Prostitucija i seks u braku. “Seksualno oslobađanje”.

Heteroseksualnost. Lezbejstvo. U tome su prednjačile marksističke feministkinje. Znam žene koje su polazile od vlastitog tela, ne da bi primenile marksističko načelo na žene, već da bi imale polazište sa koga žena može govoriti sa autoritetom. Ne da bi se telo transcendiralo, nego da bi se vratilo svrsi. Da bi se naše razmišljanje i govor ponovo povezali sa ženom, ljudskim bićem – “materijal, matter, mma, madre, mutter, moeder, modder” i tako dalje (“majka” na različitim jezicima, opaska prevoditeljke) .

Početi sa materijalnim. Ponovo se boriti protiv teške i privilegovane apstrakcije. Možda je to suština revolucionarnog procesa, bez obzira da li je marksistički, ili pripada trećem svetu, ili feministički, ili svo troje. Mnogo pre 19. veka empirijske veštice evropskog sre-

dnjevekovlja su verovala osećajima, ratovala protiv anti-materijalnih, anti-osećajnih, anti-iskustvenih dogmi crkve. Milioni njih su za to umrle. Da li je to seljačka buna koju su vodile žene? To je pobuna protiv idolatrije čistih ideja, verovanja da ideje imaju vlastiti život i lebde nad glavama siromašnih, neposvećenih žena iz naroda.³ Apstrakti iz dela živih su se drugim živima vraćale kao slogani. Nudile su se teorije i o šumi i o drveću, kao izmaglica koja se sa zemlje neprestano sakuplja u kišnim oblacima i vraća na zemlju. Ali, ona nije dobra za zemlju, ako ne miriši na zemlju.

Čak i kada su ih plašili apstraktnim idejama, žene su razumele borbu protiv apstrakcije. Ne pišem “žene su uvek...”. Odbacujem sentence koje počinju sa “Žene oduvek imaju instinkt za materinstvom”, ili “Žene su uvek i svuda potčinjene muškarcima”. U poslednjih 20 godina feminizma saznale smo da “uvek” odvlači pažnju od bitnog: kada, gde i pod kojim uslovima je ocena o podređenosti žena tačna?

Gde, kada i pod kojim uslovima su žene delovale i sa njima se postupalo kao sa ženama? Treba govoriti o podređenosti ženskog tela, a ne preporučivati ili prisiljavati na ćutanje o tome. Treba govoriti o aktivnom ženskom prisustvu i delovanju. Verovala smo (ja i dalje verujem) da je oslobođenje žena rez u radikalnom mišljenju i da stvara strukture otpora, oslobađa maštu, povezuje razdvojeno. Obratimo pažnju na žene: učinimo da i žene i muškarci pažljivo slušaju šta žene govore; omogućimo da što više žena govori; vratimo se na zemlju ne kao paradigmu za “žene”, već kao na lokaciju.

Potreban je moratorijum za “telo”, jer se “telo” može učiniti apstraktnim, teoretskim. Kad napišem “telo” to nije ništa posebno. Kad napišem “moje telo” to me uvodi u iskustveno: vidim ožiljke, nepravilnosti, gubitke, oštećenja, ali ima i ono što mi se dopada na njemu. Dobro negovane kosti, zubi osobe iz srednje klase koja od detinjstva dva puta godišnje odlazi zubaru. Bela koža koju su obeležile tri trudnoće, svesna sterilizacija, progresivni artritis, četiri operacije zglobova, naslage kalcijuma, nije silovana, nije abortirala, mnogi sati za pisaćom mašinom, ali ne u daktilo birou...

Telo. Belo, žensko; ili žensko, belo. Očite, doživotne činjenice. Rođena sam na odelenju za belce porodilišta u kojem su se razdvajale bele i crne žene, bele i crne bebe, bela i crna tela u mrtvačnici. Definisana sam kao belkinja pre nego sam definisana kao žensko. Politike lokacije. Moje telo nema samo jedan identitet. Kada su me iz bolnice izneli u svet, i crnci i belci su me gledali i tretirali kao ženu i kao belkinju. Definisana sam bojom i polom, kao i crno dete, uz mistifikaciju da su belci centar univerzuma. Locirati sebe u vlastitom telu ne znači da sam shvatila da imam polne organe, klitoris, matericu i grudi. Shvatila sam šta bela koža dopušta, a šta ne.

Moje telo nije samo žensko i belo, već i jevrejsko. Geografska lokacija je u doba kada sam se rodila bila odlučujuća. Bila sam “mischling”, mešanka Arijevke, imala sam četiri

godine kada je nastao Treći Reich. Da sam rođena u Pragu, Amsterdamu ili Lođu, a ne u Baltimoru, kao desetogodišnjakinja ne bih imala adresu. Da sam preživela Prag, Amsterdam, Lođ i železničke postaje sa kojih se deportovalo, bila bih neko drugi. Moj centar bi možda bio Bliski istok ili Latinska Amerika, govorila bih drugi jezik. Ili me ne bi bilo. Ali, ja sam severnoamerička Jevrejka, rođena i odrasla 3.000 milja daleko od evropskog rata.

Napisala sam: "Politika postavljanja ženskih pitanja"⁴ Mi nismo "žensko pitanje" koje postavlja neko drugi; Mi smo žene koje pitaju, koje pokušavaju da mnogo vide, svesne da ima mnogo toga da se vidi, osvetli, promeni. Neprestano razarajući lažni muški univerzum. Slažući komad po komad iskustva, upoređujući, otkrivajući sheme. Ljute, frustrirane zbog marksističkog ili levičarskog zanemarivanja ženskih pitanja, borbe žena. Lako je gubiti iluzije, ali u ličnim odnosima i političkim organizacijama bes je bio veliki, frustracija stvarna. Napisala sam 1975: "Ono što se usko definiše kao "politika" je žudnja za analizom koja se ne može dovesti u pitanje, čak ni na račun poštenja. Žene to smatraju ćorsokakom marksizma u našem vremenu".⁵ Ćorskokak postoji kada je politika eksternalizovana, odsečena od života muškaraca i žena, uvrštena u žargon elite, u enklavu koju čine male sekte koje se međusobno hrane greškama onih drugih. Čak i kada se udaljimo od Marxa, akademskih marksista i sektaških levičara, neke od nas, radikalne feministkinje, pod oslobađanjem žena ne smatraju samo stvaranje društva bez dominacije već promenu svih odnosa. Ali, nismo znale na koga mislimo kad kažemo "mi". Pedesetak i nešto godina gledam kako se kriju i najmanji detalji istorije. Nisam spremna, kao nekada da tragam za jednim "uzrokom" ili izvorom međuljudskog delovanja. Može se reći da je patrijarhat bio opšti model. Šta sada? Patrijarhata više nigde nema; poslednji smo koji vidimo vekovne posledice nasilja. Mnoge žene na svetu se na više frontova istovremeno moraju boriti za život.

Teško je razlučiti rasnu od klasne i seksualne opresije jer ih uglavnom doživljavamo u isto vreme. Rasno-seksualno ugnjetavanje nije ni samo rasno ni samo seksualno. Nekima rasno i seksualno ugnjetavanje determiniše radni i ekonomski život. Saopštenje Kolektiva reke Combahee iz 1977, značajni dokument američkog ženskog crnačkog pokreta je jasna i beskompromisna ocena jedinstvenog ugnjetavanja.⁶ Marksisti i radikalne feministkinje su uopštile i našu borbu protiv slobodnog uopštavanja.

Definišimo prirodu (naše) beline.⁷ Marginalizovane smo kao žene, belkinje. Kao zapadne teoretičarke, mi marginalizujemo druge, jer je naše iskustvo tvrdoglavo belo, jer su naše "ženske kulture" ukorenjene u zapadnu tradiciju. Priznanje naše lokacije, obaveza da priznamo odakle dolazimo, dati uslovi, stvaraju zbrku između belackog i zapadnjačkog, nasuprot ženskom oku,⁸ strah da nećemo biti centar čak ni kada govorimo o drugom.

Kako bela, zapadnjačka feministkinja definiše teoriju? Kako "ideju"? Da li to radi samo kao bela žena, spisateljica? Kako izgraditi svest bele, zapadnjačke feministkinje koja nije usredsređena na sebe, koja neće da se definiše kao belkinja?

U zapisima, govorima, propovedima i delima crnih građana SAD videla sam šta znači moja beloputost i zašto moram preuzeti odgovornost za nju. Iz stihova savremene Kubanke shvatila sam kako je Severna Amerika, za šta sam i ja odgovorna, oblikovala moja shvatanja i ideje. Otputovala sam u Nikaragvu, malu, osiromašenu zemlju, koja je odlučila da za četiri godine iskoreni siromaštvo. U brdima na granici Nikaragve i Hondurasa fizički sam na leđima osetila težinu SAD, njene vojne i finansijske sile, medija; osetila sam šta za nekoga, bez obzira da li jeste ili nije disident, znači biti deo mašinerije moći čija se hladna senka oseća svuda na jugu. Četiri decenije smo u SAD slušali da smo čuvari slobode, dok je sve ono iza “gvozdene zavese” dvoličnost, manipulacija ili najobičniji teror. Nasleđe straha nakon lova na veštice 50-ih godina (prošlog veka, opaska prevoditeljke) se još oseća kao miris paljevine. Neiskrenost, misterioznost, paranoja zahvataju američku Komunističku partiju nakon Hruščovljevog izveštaja 1956: partija je za nekoliko nedelja izgubila 30.000 članova, a oni koji su ostali ćutali su. Sumnjalo se da su Jevreji, homoseksualci i sve marginalizovane osobe “komunisti.” Snežni pokrivač zastire radikalnu istoriju SAD. Delovi severnoameričkog feminističkog pokreta proizašlog iz crnačkog pokreta šezdesetih i studentske levice, sakrivali su i iskrivljavali iskustva žena i velikih društvenih pokreta.⁹

Pokret za promene živi u osećanjima, delima i rečima. Apstraktno mišljenje, uska plemenska lojalnost, uverenje da smo u pravu, arogantno verovanje da smo u centru, sve ono što definiše ili sakati naša osećanja otežava delovanje, rutinizira akcije. Teško mi je što sam pre godinu, pet godina videla bez gledanja, čula bez slušanja. Teško je biti velikodušan prema sebi ranijem. U SAD su identiteti i lojalnost bezbolno izmenjeni u korist “Amerikanca”. Samo preko sebe možemo otkriti šta nagoni druge ljude da se menjaju. Da li nam naši stari strahovi i poricanja pomažu da ih razumemo? Šta obrazovane tera da uče? Politizovani život jača osećanja i memoriju.

Teško je reći “ja” – piše Christa Wolf iz Istočne Nemačke.¹⁰ Ali, kad jednom to izgovorimo, osetimo potrebu da idemo dalje, iako nam je teško da kažemo “mi”? Vi ne možete da govorite za mene. Ja ne mogu da govorim za nas. Nema oslobođenja za onoga ko ume da kaže samo “ja”; nema kolektivnog pokreta koji neprestano govori u ime svakog od nas. Običan izgovor postaje politički problem.

Povezivanje militarizma sa patrijarhatom, a patrijarhata sa osnovnom osobinom muškog roda demoralise, pa i parališe. Ne treba se koncentrisati na “izvorne uzroke”, već zapitati kako su se ove vrednosti i ponašanja ponavljale iz generacije u generaciju?¹¹

Vojska kao otelotvorenje patrijarhalne porodice. Arhaična predstava o ženi kao o “kućnom frontu”. Anti-nuklearni, anti-militaristički pokret treba da bude feministički, socijalistički, anti-rasistički, anti-imperijalistički. Anti-nuklearni, anti-militaristički

pokret ne može uništiti rakete i spasiti belu civilizaciju Zapada. Pokret za promene se menja, demaskulinira sebe, “odzapadnjuje se”, postaje kritična masa koja govori različitim jezicima, glasovima, gestovima, delima. Mora da se promeni, mi sami ga možemo promeniti.

Mi koji nismo isti. Mnogo nas je i ne želimo biti isti. Dok ovo pišem, vraćam se Sheili Rowbotham, britanskoj socijalističkoj feministkinji, koja je napisala u “Iza fragmenata”: “Pokret pomaže da prevaziđete teoretsko udaljavanje koje ugnjetava i to je neprestani kreativni napor ženskog oslobađanja. Ali, neke staze nisu obeležene, a uporišta nestaju. To što pišem je početak zahteva, ali teškoće ostaju”.

Iako sam u to čvrsto uverena, osećanja mi ne dozvoljavaju da kažem kako beli čovek vidi iz centra. Osećam se kao zatvorenik, kao da moj mozak i moje srce međusobno ne komuniciraju. Moj ženski mozak trijumfuje kada razbija tabue o “ženskom mišljenju”. Ja sam žena koja pita. Moje srce je skromnije i radnije – osećanja su beskorisna bez činjenica, sve privilegije su u suštini ignorantske. SAD nisu nikada bile zemlja belih, iako su dugo služile interesima belaca. Mediteran nije nikada bio beo. Engleska, severna Evropa, ako su nekada bile, danas nisu apsolutno bele. U levičarskoj knjižari u Manchesteru, Engleska, okačen je poster iz “trećeg sveta”: MI SMO OVDE JER STE VI BILI TAMO. U Evropi je oduvek bilo Jevreja, stanovnika geta, koje su identifikovali kao posebnu rasu, posebna pravila o slobodi kretanja i preseljavanja su se primenjivala na njih, kao i takse za ulazak, ne zaboravimo masakre: bili su žrtvena jagnjad, tuđini, nikada nisu prihvaćeni kao istinski Evropejci, nego kao deo tamnijeg sveta koji treba kontrolisati, možda istrebiti. Danas su u evropskim gradovima novi žrtveni jarci dijaspora iz starih kolonijalnih carstava. Da li je anti-semitizam model rasizma, ili obrnuto? Dugo sam razmišljala o opsesnutosti poreklom. To je način da se zaustavi vreme. Sveti neolitski trouglovi, minojske vaze sa začuđenim očima i grudima, ženske figurine iz Anadolije dokazuju, kao i fragmenti Safo da su ranije kulture afirmisale ženu i stolicima živele u miru. Međutim, one su nas istovremeno imobilisale i vezivale. Ljudska aktivnost ne završava na Kritu ili na neolitskim iskopinama u centralnoj Turskoj. Društvo bez dominacije se ne može izgraditi ako se usredsredimo na pradavno pleme ili grad. Duhovna moć slike je međuigra između onoga na što nas slika podseća i naše sadašnje akcije. Kada je labris postao znak kulta minojskih boginja, kada je nositeljka labrisa prestala da se pita šta radi na zemlji, kada ju je obuzimala ljubav prema ženi, labris je postao apstrakcija. Jevrejska zvezda na mom vratu služi i kao podsetnik i kao stimulan za odgovornost.

1913. su masovni marševi žena u Južnoj Africi izmenili zakone o ulasku u zemlju; 1956. je 20.000 žena u Pretoriji protestovalo zbog zakona o ženama. U usamljenim selima su na žene koje su se bunile pucali, tukli ih i spaljivali; 1959. je 2.000 žena demonstriralo u Durbanu protiv zakona koji je Afrikancima dozvoljavao pivnice, a žene kažnjavao ako su proizvodile pivo kod kuće; u to doba su Afrikanke sa muškarcima protestovale zbog aparthejda. Zašto mi je trebalo toliko vremena da naučim ova poglavlja iz istorije žena,

zašto su učenja belih feministkinja tako dugo prećutkivala vođe i stratege ovih Afrikanki. (U knjizi dva muškarca “Južnoafričke politike” koja je objavljena 1982. samo se jednom pominju “žene” i nema reference o njihovom političkom rukovodstvu i grupnim akcijama.)¹² U konfliktima poslednje decenije u Libanu glavne su bile ženske političke organizacije kojima su rukovodile žene. Bez obzira na plemensku ili religioznu pripadnost, žene su zajedno radile i podučavale u izbegličkim kampovima i u naoružanim zajednicama. Građanski rat i izraelska invazija su umanjile njihov napor. Iman Kalif, mlada učiteljica pokušala je da organizuje tihi mirovni marš na liniji razdvajanja hrišćanskog i muslimanskog dela Bejruta. Ona i žene poput nje postoje, ali mi, zapadnjačke feministkinje, koje smo odrasle pod drugačijim uslovima, nismo stimulisane da to znamo.

Podsećam na kratku, izuzetnu priču Etel Adnan “Sitt Marie Rose” o hrišćanki iz libanske srednje klase koju su mučili jer se priključila palestinskom pokretu otpora: “Bila je žrtva druge velike iluzije – da su žene zaštićene od represije i da se samo muškarci politički sukobljavaju”. Kad su žene imale pristup nekim oblicima moći, muškarci su počeli da ih posmatraju pažljivije i neprijateljski. Svaka aktivnost žene, pa čak i humanitarni rad bez političkih primesa, smatrao se pobunom u svetu u kome su žene imale samo ulogu slugu. Marie Rose je inspirisala prezir i mržnju i pre nego je uhapšena.

Na čitavoj planeti neke žene ustaju u mraku, pre zore; ustaju pre muškaraca i dece da razbiju led, pomuzu, skuvaju kafu, pirinač, opeglaju, napune sudove vodom iz bunara, zagreju vodu, okupaju decu za školu, oljušte povrće, odu na pijacu, uhvate autobus za posao. Ne znam kada neke žene spavaju. U velikim gradovima one se u zoru vraćaju kući, jer su čitavu noć čistile urede, glancale holove u bolnicama, ili sedele pored starih, bolesnih i preplašenih dolaskom smrti. U Perù: “Žene satima čiste kamenčiče, ili ljušte pasulj, pšenicu i rižu; sakupljaju kruške i začine, čiste ribu. Na pijaci kupuju kosti ili škembiće i kuvaju jeftine, hranljive supe. Krpe odeću do nove zakrpe. Traže najjeftinije školske uniforme, razmenjuju stare žurnale za plastične lavore, kupuju upotrebljene igračke i cipele. Dugo traže jeftiniji konac”. Radni dan se ne menja, neplaćeni ženski rad za siromašne znači preživljavanje. Pri slabom svetlu vidim kako je njen unutrašnji sat isteruje iz kreveta, iako je otežali udovi možda bole, njen dah pali peć, zagreva kuću, porodicu, oduvava hladnoću noći iz njenog tela. U mom belom severnoameričkom svetu kazuju da ona ne razmišlja o životu. Da njene ideje nisu realne kao ideje Karla Marxa i Simone de Beauvoir; da su njene kalkulacije, njena duhovna filosofija, talenat za pravo i etiku, samo ishitrene dnevne političke odluke, instinktivne ili uslovljene reakcije. Da samo neki mogu biti teoretičari; da obrazovani belac može sve da formuliše; da bela feministkinja iz srednje klase zna u ime “svih žena”; da ozbiljno treba shvatiti samo ono što formuliše beli um. U SAD se teoretičari belog centra još nisu adekvatno angažovali oko onoga što su više od decenije pisale, štampale autorke političke teorije crnog američkog feminizma: Zajedničko saopštenje reke Combahee, eseji i govori Glorie I. Joseph, Audre Lorde, Bernice Reagon, Michele Russell, Barbare Smith, June Jordan, samo su neke od najpoznatijih. Feministkinje belkinje su čitale i

učile iz antologije “This Bridge Called My Back: spisi radikalnih obojenih žena”, ali su ih shvatile samo kao ljutit napad na pokret belkinja. Osećanja belih ostaju u središtu. Moram se usredsrediti na svoja osećanja uz opasku da ona nisu centar feminizma. Kad čitamo Audre Lorde, Gloriju Joseph ili Barbaru Smith, shvatićemo da intelektualno poreklo ove feminističke teorije nisu liberalizam belaca ili beli evro-američki feminizam, već analize afro-američkog iskustva koji su, između ostalih, artikulisali Sojourner Truth, W.E.B. Du Bois, Ida B. Wells-Barnett, C.L.R. James, Malcom X, Lorraine Hansberry, Fannie Lou Hamer. Crni feminizam ne treba marginalizovati i odrediti kao odgovor na feministički rasizam ili reakciju na jačanje belog feminizma. Njihova praksa i spisi pokazuju organski razvoj crnih pokreta i filosofija prošlosti. Feminizam crne Amerike sve češće razgovara sa drugim pokretima obojenih žena u i izvan SAD. Ako beli feminizam potisne ili potceni taj izazov biće izolovan od drugih velikih pokreta za samoopredeljenje i pravdu u kojima se i prema kome definišu žene.

Ovo je kraj beleški, ali nije istinski kraj.

Prevela Tamara Kaliterna

-
1. Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*/ Od žene rođena: majčinstvo kao iskustvo i institucija (New York:W.W. Norton, 1976), p. 286.
 2. Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology*/ Nemačka ideologija, ed. C. J. Arthur (New York: International Publishers, 1970) p.42.
 3. Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers/ Veštice, babice i medicinske sestre: istorija žena Kozme* (Old Westbury, n.y.: Feminist Press, 1973).
 4. Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence/ O lažima, tajnama i ćutnji*, Selected prose/ odabrana proza 1966-1978 (New York: W.W. Norton 1979) p. 17.
 5. *Ibid*, p.193. A.R. 1986: For a vigorous indictment of dead-ended Merxism and a call to “revolution in permanence,” see Raya Dunayevskaya, *Women’s Liberation and the Dialectics of Revolution/ Oslobođenje žena i dijalektika revolucije* (Atlantic Highlands, N.J.:Humanities Press, 1985).]
 6. Barbara Smith, ed. *Home Girs: A Black Feminist Anthology* (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983), pp.272-283. See also Audre Lorde, *Sister outsider: Essays and Speeches/ Sestre autsajderke: eseji i govori* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984). See Hilda Bernstein, *For Their Triumphs and for Their Tears: Women in Apartheid South Africa/ Za njihove uspehe i za njihove suze: Žene I aparthejd u Južnoj Africi* (London: International Defence and Aid Fund, 1978), for description of simultaneity of African women’s oppression’s under apartheid. For a biographical and personal account, see Ellen Kuzwayo, *Call Me Woman/ Zovite me žena* (San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1985).
 7. Gloria I. Joneph,, “The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism and Racism,”/ Nekompatibilni brak utroje: marksizam, feminizam i rasizam in *Women and Revolution/ Žene i revolucija*, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981).
 8. See Marilyn Frye, *The Politics of Reality/ Politike stvarnosti* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983), p.171.

9. See Elly Bulkin, „Hard Ground: Jewish Identity, racism, and Anti-Semitism,”/ Teška zemlja: jevrejski identitet, rasizam i antisemitizam in E. Bulkin, M.B.Pratt, and B. Smith, Yours in Struggle: *Three feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism/ Tri feminističke perspective za borbu protiv rasizma i antisemitizma* (Brooklyn, N.Y.: Long Haul, 1984; distributed by Firebrand Books, 141 The Commons, Ithaca, NY 14850).
10. Christa Wolf, *The Quest for Christa T/ Potraga za Kristom T*, trans. Christopher Middleton (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1970), p.174
11. Cynthia Enloe, *Does Khaki Become You? The Militarism of Women's Lives/ Militarizam ženskih života* (London: Pluto Press, 1983), ch.8.
12. *Women under Apartheid/ Žene u aparthejdu* (London International Defence and Aid Fund for Southern Africa in cooperation with the United Nations Centre Against Apartheid, 1981), pp.87-99; Leonard Thompson and Andrew Prior, *South African Politics/ Južnoafričke politike* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982)). An article in Sechaba (published by the African National Congress) refers to „the rich tradition of organization and mobilization by women” in the Black South African struggle ([October 1984]: p. 9).

Yvonne Deutsch/Ivon Dojč

Možemo li usred ratnog sukoba da prevaziđemo odnos okupirani – okupator? Razmišljanja okupatorke koja pruža otpor⁴

Originalan naučni rad

Rezime:

Politička saradnja Izraelki i Palestinki protiv okupacije za vreme prve intifade, koja je počela u decembru 1987., pokazala je svu kompleksnost procesa odnosa između okupatora/ki i okupiranih. Ne bivajući svesne odnosa moći koje takav proces nosi, Palestinke su mogle da ga dožive kao tlačiteljski odnos. Od vremena usvajanja Sporazuma iz Osla (1993.), palestinsko se civilno društvo, uz nekoliko izuzetaka, suprotstavljalo izraelsko-palestinkoj saradnji, koja je mogla da znači normalizaciju pogoršane političke situacije. Istovremeno, Palestinke iz ruralnih sredina sve vreme saraduju s novoosnovanom jevrejskom ženskom grupom Lo Metsaytot/Lo Metsajtot iz Izraela, koja se protivi okupaciji. Pitanje koje ovaj rad postavlja jeste hoće li Izraelke da nauče kako da dekonstruišu sopstvenu povlašćenu poziciju da bi došlo do oslobađanja i okupiranih i okupatora/ki.

Ključne reči:

Feminizam, mir, solidarnost, povlašćenost, okupiran/a, okupator/ka, građanska neposlušnost

Posvećeno Amal, Rani, Riti, Subi, Suadu, Mahi, Naderi, Remi, Sadiji i Amal – s ljubavlju i nadom u bolje dane.

Ako si došla da mi pomogneš,

Tada gubiš svoje vreme – i moje.

Ako si došla zato što je tvoje oslobođenje povezano s mojim,

Tada udružimo snage i počnimo da radimo zajedno.⁵

4. Želela bih da se zahvalim Ariane Brunet/Arijani Brunet na njenim promišljenim komentarima i Andreju Rosenthalu/Andreju Rozentalu na njegovom pažljivom lingvističkom uređenju teksta (op. Ivon Dojč).

5. Pisma koju je Arijan Brunet uključivala u svaki svoj e-mail nakon što ju je čula od Ajše Imam pri

Pitanju otpora posvećeno je toliko mnogo reči u prozi, poeziji i akademskim istraživanjima. Šta bih tome još mogla da dodam? To da je duboko ukorenjeni unutrašnji otpor povezan s ugnjetavanjem svake vrste, ugnjetavanjem koje povređuje, zadaje bol, muči telo, duh i dušu, čini se poput arhetipa. To je deo mog „bivanja“. To je deo našeg „bivanja“. Kada osluškujemo dubinu naših duša, prepoznamo ono unutrašnje koje žudi za slobodom, kreativnošću i radošću. Žene u celom svetu željno iščekuju pojavu božanskog ženskog koje bi nam vratilo dubinski smisao svetosti ženskih tela i slobodu. U celom svetu, zajedno s drugima, one učestvuju u različitim načinima borbe za slobodu, pravdu i mir. Ova snaga posvećenosti radi preobražaja i zaceljenja prisutna je i ovde i onde, svuda. Koliko god bile različite – žudnja da živimo sasvim slobodne, deo je naše ljudskosti.

Ona je prisutna i ovde, među nama – okupatorima/kama. Budući da sam Aškenazi⁶, Jevrejka iz zapadnog Jerusalima, ja pripadam onima povlašćenima. Pre mnogo godina postala sam feministička mirovna aktivistkinja, pripadnica pokreta koji se protivi cionizmu, i otada hodam po margini jevrejskog izraelskog društva, odmaknuvši se od njegovog nacionalizma, militarizma, rastućeg fundamentalizma i nasilja. Nekada sam vodila neke akcije i inicijative. Angažujući se već niz godina u mirovnom pokretu, protestima za mir, te akcijama solidarnosti, sebe volim da odredim kao „okupatorku koja pruža otpor okupaciji“. U tome se ogleda moja privilegija kao članice okupatorskog društva, a odnosi se i na moju odgovornost da se oduprem okupaciji.

Pre mnogo godina inspirisale su me reči Carol Cohn/Kerol Kon, još ih se uvek često prisetim: „Verujem da mi feministkinje, kao i drugi koji zahtevaju pravedniji svet i svet mira, pred sobom imamo dvostruki zadatak – projekat dekonstrukcije i projekat rekonstrukcije, a oni su blisko povezani. Pri našem zadatku dekonstrukcije posebnu pažnju moramo obratiti na tehnostategijski diskurs i na njegovo onesposobljavanje. Dominantan glas militarizovane muškosti i onaj dekontekstualizovane racionalnosti u našoj kulturi govore toliko glasno da će drugi glasovi i nadalje ostati prigušeni, sve dok taj glas ne izgubi nešto od svoje moći pri određivanju onoga što čujemo i načina na koji imenujemo svet, sve dok se taj glas ne deligitimiše. Zadatak rekonstrukcije zahteva stvaranje moćnih alternativnih vizija mogućih budućnosti, prepoznavanje i razvijanje alternativnih koncepcija racionalnosti, te stvaranje kreativnih alternativnih glasova širokoga raspona; različitih glasova čije će međusobne rasprave dovesti do osmišljavanja tih budućnosti“. (Kon 1989:39)

Budući da sam radikalna feministkinja, osećam poriv za kreiranjem jasnih i prodornih mnogostrukih glasova koji promovišu pravdu i mir. Premda nam je lakše da definišemo naše protivljenje patrijarhatu i prostvovati protiv njegovog ugnjetavanja, naš otpor mora biti

Centru za globalno liderstvo žena i organizaciji Žene koje žive pod muslimanskim zakonima (Center for Women s Global Leadership and Women Living Under Muslim Laws), Istanbul, septembar 1998. (op. I.D.).

6. Jevrejima Aškenazima smatraju se oni koji su pristigli iz Evrope, oni povlašćeni. Narod Mizrahi oni koji su u Izrael emigrirali iz arapskih ili muslimanskih zemalja (op. I.D.).

propraćen feminističkim vizijama i delovanjima za pravdu i mir. Naš otpor postao bi tim više celovit, kada bismo poduprle tu vezu, dekonstruišući patrijarhat, dok se istovremeno bavimo rekonstrukcijom novih i alternativnih feminističkih vizija.

Nema sumnje da bi putem takvih kreativnih težnji žensko delovanje s svojim različitim oblicima došlo u potpunosti do izražaja. Trebale bismo da unutar sebe osmislimo nameru življenja ovih vizija, te onda, koliko god je to moguće unutar zona sukoba, prema njima i delovati.

Gubitak civilnih i društvenih prava pod okupacijom

Razmišljajući o ugnjetavanju Palestinaca na Zapadnoj obali u kontekstu izraelskog Osnovnog zakona „Ljudsko dostojanstvo i sloboda“ (Basic Law: Human Dignity and Freedom), koji je donesen 1994., Ilana Hammerman/Lana Hamerman u svom tekstu „U odbranu dostojanstva i slobode“ (In Defence of Dignity and Freedom), kaže:

Životi Palestinaca, njihovo dostojanstvo i vlasništvo bivaju povređeni; njihova se privatnost i intimnost ne poštuju, i na njihove privatne posede ulazi se bez njihovog dopuštenja (i to se najčešće odvija usred noći, za vreme volnih racija - op. I.D.). Ali, pre svega, njihova je sloboda ta koja je ograničena: nisu slobodni da napuste svoju zemlju, da se kreću unutar nje ili da po želji biraju mesto stanovanja. Uskraćuje im se sloboda, i to hapšenjem i zatvaranjem. Uistinu, od 1967. godine otprilike 800 000 Palestinaca pod izraelskom je vojnom jurisdikcijom kojoj su podčinjeni bivalo hapšeno i zatvarano na različit vremenski rok. Sva ta ograničenja i kršenja prava – koja se sastoje od zaplene zemlje, kontrolnih tačaka, ograda i zidova te zaista zamršene birokratske procedure oko dobivanja ulaznih i izlaznih dozvola - dovode do ozbiljnog kršenja još jednog ljudskog prava obećanog građankama i građanima te stanovnicima Izraela, a to je: „pravo na bilo kakvo zanimanje, profesiju, zaposlenje ili trgovinu“ koje je temelj Osnovnog zakona: “Sloboda izbora zanimanja” (Basic Laws: freedom of Occupation, 1992). Kako, primera radi, palestinski poljoprivrednik može da se brine za svoj život, kad je sva njegova zemlja zaplenjena u svrhu gradnje i proširenja izraelskih naselja? Na koji bi način palestinski građevinski radnik mogao da nastavi da se bavi svojim poslom ako mu je radno mesto u Izraelu, a zatvaranja graničnih prelaza koja se neprestano zbivaju na okupiranim teritorijama lišavaju ga mogućnosti stizanja na njegovo radno mesto? Kako na stotine hiljada drugih radnika mogu da se „posvete svojim poslovima“ kada na područjima u kojima žive ne postoji tržište rada, te ih Zakon o ulasku (Law of Entry) u Izrael sprečava u tome da stignu na mesta u kojima postoji mogućnost zaposlenja, odnosno na svoje radno mesto? (Hamerman 2010b)

Hamerman ovde ne spominje isključivo žene, odnosno ženske živote. Ali kao feministkinje znamo da u zonama sukoba i u drugim ugnjetavanim društvima žene prolaze kroz posebnu, rodno obeleženu patnju, jer moraju da se nose s teškim socijalnim

i ekonomskim problemima te nasiljem nad ženama, koja u svakom delu sveta poprima drugačije oblike. Istovremeno, žene takođe moraju da se posvete sebi i da se organizuju kako bi se nosile sa specifičnim teškoćama i kreirale promenu.

Delimičan uvid u savremeno žensko organizovanje protiv okupacije u Izraelu

Prvi libanski rat 1982. godine na ulice je izveo feministkinje koje su se tada po prvi put suprostavile militarističkom delovanju Izraela, posebno njegovim ratnim akcijama. U narednih se pet godina pokrenuo ženski mirovni pokret. Unutar konteksta otpora okupaciji želela bih spomenuti tri ženske grupe koje su imale vrlo važnu ulogu u protestima solidarnosti s Palestincima/kama, demilitarizaciji izraelskog društva i traženju međunarodne podrške. Grupa Novi profil (New Profile) osnovana je 1998. godine kao feministička antimilitaristička grupa koja se aktivno bavi demilitarizacijom izraelskog društva.

Premda su nas učili da verujemo u to da se zemlja susreće s velikim pretnjama izvan dosega moći države Izrael, sada razumemo da su sintagme poput “nacionalne sigurnosti” često maskirale proračunate odluke o vojnim akcijama u svrhu postizanja političkih ciljeva.

U takvim odlukama vlasti više ne želimo da učestvujemo. Više nećemo da nastavljamo s njihovim omogućavanjem, pokorno, nekritički snabdevajući militarističku mašinu vojnicima i vojnkinjama koji ih onda upotrebljavaju. Više nećemo da se damo da nas mobilišu, odgajajući našu decu za mobilizaciju, podržavaju mobilisane partnere, braću, očeve, dok oni koji su odgovorni za zemlju olako uposljavaju vojsku, umesto da kreiraju drugačija rešenja.⁷ (Novi profil)

Izbijanje druge intifade 2000. godine dovelo je do drastičnih tipova nasilja, zbog žena i muškaraca bombaša samoubica, pojačavajući time osećaj beznadežnosti Palestinaca/ki zbog ugnjetavanja velikih razmera koja su se od Sporazuma u Oslu (Oslo Accords) 1993., odigravala pod krinkom “ere mira”.

Istovremeno Izrael preduzima oštrije ratne poteze i pokreće politiku aparthejda, razdvajajući dva društva te istovremeno nastavljajući da uskraćuje Palestincima njihova osnovna socijalna i građanska prava. U to vreme počelo se s radom na konstrukciji „zida” (zid aparthejda Apartheid Wall) – fizičke, cementne brane sagrađene unutar Zapadne obale - pripajajući pritom određena “naselja” unutar granica države Izrael i zatvarajući Zapadnu obalu. Pojas Gaze – koji je pod opsadom – takođe je okružen fizičkom barijerom, uključujući i blokadu izlaza na more.

7. Ovaj rad odnosi se na Palestinke na Zapadnoj obali i u istočnom Jerusalimu (Palestinke iz 1967). S mojim palestinskim sestrama koje imaju izraelsko državljanstvo (Palestinke iz 1948) imam više prilika da se sretnem i vodim dijalog – lični i politički. Pitanja su moći, ugnjetavanja i stvaranja veza takođe složena i imaju neke sličnosti, ali to nije predmet ovog teksta (op. I.D.).

Premda marginalizovana manjina u Izraelu, nismo samo ćutke posmatrale. Koalicija Źena za mir (Coalition of women for Peace) osnovana je 2000. godine neposredno nakon izbivanja druge intifade, te je društveno aktivna kako u Izraelu tako i na međunarodnoj mirovnoj sceni. U nekoliko poslednjih godina odlučna je u tome da se transformiše u jevrejsko – palestinski pokret žena, građanki Izraela, koji bi preispitivao nove načine struktura moći. U poslednje vreme, Koalicija Źena za mir uzela je u zadatak da podrži borbe lokalnih Palestinki u Jaši, Lodu i Ramali, gradovima izmešane jevrejsko – palestinske populacije, u kojima se, kao i na mnogim drugim mestima, kao ključna pitanja za rešavanje pojavljuju pitanja stanovanja, pitanja osnovnih prava i ona koja se tiču proširenja jevrejskih naselja.

Među većim su akcijama s kojima je Koalicija počela poslednjih godina: kampanja za okončanje opsade Gaze, masovne demonstracije protiv Drugog libanskog rata i protiv izraelskog napada na Gazu, koalicija od dvadeset ženskih organizacija koje protestuju protiv seksualnog nasilja nad ženama od izraelskih zvaničnika u vladi i vojsci. Koalicija je učestvovala i u lokalnim i međunarodnim kampanjama koje zahtevaju odgovornost za ratne zločine počinjene od strane Izraela...

Koalicija je uložila zahtev britanskoj vladi, koji je potpisalo sto organizacija širom sveta, kako se ne bi ograničavala univerzalna jurisdikcija za ratne zločine, a saradnja Koalicije s norveškim organizacijama civilnog društva dovela je do najvećeg evropskog javnog razotkrivanja pronevere fondova za penzionere, od strane kompanija upletenih u okupaciju.

Koalicija takođe vodi istraživački projekat „Ko profitira od okupacije“ (Who Profits from the Occupation), koji omogućuje jedinstvenu i sveobuhvatnu internetsku bazu podataka međunarodnih i izraelskih firmi koje direktno profitiraju zbog izraelske okupacije palestinskih teritorija i sirijske Golanske visoravni. Projekat, pokrenut 2007., središnji je i pouzdani izvor razotkrivanja korporativne i ekonomske umešanosti u okupaciju, te je važno uporište međunarodnim i izraelskim akcijama i organizacijama za ljudska prava koja se zalažu za korporativnu odgovornost i prava radnika. (Coalition of Women for Peace, 2011.).

Suočavajući se s dubokim razočaranjem i očajem te osećajem nemoći zbog nemogućnosti da, nakon izbivanja intifade, utiču na društvenu stvarnost, mnoge žene, pripadnice grupe Źene u crnom (Women in Black) se priključuju novonastaloj grupi Machsom Watch/ Mačsom Voč.

Tristotinak članica Machsom Watcha svakodnevno deluju u okviru pokreta: neprestano bdiju na kontrolnim školama, pred graničnim zidovima, ogradama, na putevima aparthejda i zapuštenim putevima koje koriste lokalni poljoprivrednici, pri vojnim sudovima, pri kancelarijama za upravljanje okrugom (District Coordination Offices) te održavaju kontakt s Palestincima u njihovim domovima i na njihovim područjima.

Trenutno živimo u vremenu kad se otuđenje, slepilo, ućutkavanje, rasizam i mititarizam šire poput epidemije. Izraelsko političko vođstvo raspiruje egzistencijalne strahove kako bi

učvrstili svoju vlast, neprestano se koristeći zastrašivanjem. Tako delegitimacija Drugoga postaje normom, dok zakon i Pravda bivaju pregažene, a demokratija trpi. Sve to omogućava trajanje okupacije. (Itiel 2011.).

Delovanjem, ove aktivistkinje šire poruke o nepravdi, spremne da o njoj svedoče, da pregovaraju s vojskom oko specifičnih slučajeva kad Palestinci/ke prelaze kontrolne tačke, da organizuju obilaske Zapadne obale kako bi više Izraelaca moglo da svedoči stvarnosti koja se krije ispod poricane okupacije, preko Zida aparthejda.

Prepreke saradnji Izraelki i Palestinki

Duže vreme nisam bila uključena u saradnju Izraelki i Palestinki koje deluju protiv okupacije.⁸ Početak mog uključivanja bio je u ranim osamdesetim, unutar Odbora solidarnosti sa Univerzitetom Bir Zeit (The Committee Solidarity with Bir Zeit University), s palestinskim profesorima i studentima, muškarcima i ženama. Tamo sam saznala kako izraelske vlasti i samu ideju o saradnji smatraju opasnom. Opasno je otkriti da među Palestincima/kama postoje saveznici za mir.

Prva intifada⁹ koja je počela u decembru 1987. godine, na ulice Izraela izvela je stotine žena koje nikad prije nisu bile politički aktivne. Tokom 1988. godine one su pristupile novonastalim ženskim grupama, kao što su: Žene u crnom, Šani – Žene Izraela protiv okupacije (Shani – Israeli Women Against The Occupation), Žene za političke zatvorenice (Women for Women Political Prisoners), te prvoj ženskoj koaliciji protiv okupacije – Žene i mir (Women and Peace).

Saradnja Izraelki i Palestinki postupno se širila. Italijanske aktivistkinje, koje su u avgustu 1988. godine po prvi put došle u našu regiju, njih šezdeset osam, delovale su kao katalizator u tom procesu.¹⁰ Zajedno smo organizovale proteste, marševe, političke obilaske okupiranih teritorija, konferencije, kućne sastanke te održavale predavanja u inostranstvu.

Sve više žena u Izraelu i u svetu pridruživalo se ženskom mirovnom pokretu. Žene u crnom prerasle su u međunarodni grassroots ženski pokret protiv militarizma, nasilja, rata, okupacije i nasilnika protiv žena.

U decembru 1989., pre dvadeset dve godine, kad su Jevrejke i Palestinke iz Izraela – ženska i mirovna koalicija (Women and Peace Coalition), Palestinke s okupiranih područja

8. Ovaj se rad odnosi na Palestinke na Zapadnoj obali i u istočnom Jerusalimu (Palestinke iz 1967.). Sa svojim palestinskim sestrama koje imaju izraelsko državljanstvo (Palestinke iz 1948.) imam više prilika da se sretnem i da vodim dijalog – lični i politički. Pitanja moći, ugnjetavanja i stvaranja veza takođe su složena te dele neka zajednička obeležja, ali to nije predmet ovog teksta (op. I.D.).

9. Palestinski ustanak (op. I.D.).

10 Žene iz grupa Casa delle Donne (Torino), Centro di Documentazione di Donne (Bologna), te Associazione per la Pace (Rim i druga mesta u Italiji) (op. I.D.).

okupljene u Federaciji odbora za akciju Palestinki (The Federation of Palestinian Women's Action Committees), Unija odbora palestinskih radnica (Union of Palestinian Working

Women's Committees), Ženska veća za socijalni rad (Women's Committees for Social Work) udružene s palestinskom oslobodilačkom organizacijom i ženama iz međunarodnih aktivističkih grupa (uglavnom iz Italije i Švedske) izvele na ulice istočnog i zapadnog Jerusalima 5000 Palestinki/aca, Izraelki/aca i međunarodnih aktivista i aktivistkinja, protestujući zajedno protiv okupacije, zahtevajući pregovore s PLO-om i dvo-državno rešenje. Premda je među nama bilo i žena koje još uvek teže stvaranju jedne demokratske i sekularne države, u ono vreme dvo-državno rešenje bio je uobičajen politički program i okosnica ženske saradnje.

U to su vreme vrata i prepreke bile srušene, pa su se žene različitih nacionalnih, religijskih, klasnih, profesionalnih i ličnih identiteta sretale i razgovarale o miru. Susreti su bili dirljivi, osnažujući i od posebne važnosti. Za vreme mirovnog marša (Peace March) čak su i one skeptične među nama bile preplavljene silinom tog iskustva i saznanjem o postojanju jedinstvene moći nas žena kada delujemo zajedno. Ipak, za vreme zajedničkog procesa približavanja bilo je mnogo znakova nedostatka poverenja i sumnje. (Deutsch 1992.)

Mnogo je energije bilo uloženo u menjanje političke svesti jevrejskih Izraelaca, kako bi se uklonila blokada u njihovom razmišljanju te kako bi podržali pregovore s PLO-om i dvo-državno rešenje. Palestinke su uložile izuzetnu snagu posećujući gotovo svako mesto u Izraelu, kako bi govorile o palestinskoj stvarnosti pod okupacijom i obznanile palestinsku želju za promenom, pravdom i mirom.

Zadatak nije bio jednostavan. Svedočila sam emocionalnoj "ceni" koju su za to morale da plate kao i unutrašnjim previranjima Palestinki pri borbi protiv okupacije te njihovoj ustrajnosti kako bi se došlo do uzajamno prihvatljivog političkog rešenja. Toliko su često morale da se brane pred optužbama Jevrejki; toliko su često morale da u svoju obranu odgovaraju: "Mi, palestinski narod, nismo teroristi." Na sastanku u kući prijateljice Palestinke bila sam svedokinjom teškog unutrašnjeg tereta koji one nose pri svakom putovanju Izraelom.

Putujući s njom, mogla sam da osetim njena sećanja na uništena palestinska sela i živote 1948. godine, zajedno s njom prizovem Nakbu¹¹. Celom izraelskom zemljom rasprostranjeni kaktusi sabre i rasuti kameni ostaci uništenih kuća podsećaju nas na petsto ili više tada sasvim savršenih palestinskih sela.

Spremajući se na susret s aktivistkinjama iz zemlje okupatora, moja je prijateljica znala da će se prvo postavljeno pitanje odnositi na teror. Naravno, teror je goruće pitanje za sve.

Ovo nije pravo mesto za raspravu o upotrebi nasilja okupatora i okupiranih za vreme dugih godina sukoba, te o razlici u moći između njih. Premda je neprestano nasilje Izraela brutalno i okrutno, mnogim je jevrejskim Izraelcima još uvek za nasilje lakše da okrive

11. Katastrofa – opisuje progon oko 750.000 Palestinaca 1948. godine.

Palestinke, te time sopstveno nasilje da preusmere na okupirane. To se događalo i za vreme prve intifade, među jevrejskim Izraelkama, koje su počinjale svoj angažman u grassroots političkom aktivizmu.

1993. godine, sa Sporazumom iz Osla (Oslo Accords), iza krinke govora o miru nastavilo se indirektnom okupacijom. Izraelsko-palestinska saradnja snaga bezbednosti, zajedno s povećanjem ekonomske saradnje izraelskih i palestinskih kapitalista, sledom neoliberalne doktrine, proizvela je dodatno kršenje radničkih prava, a među palestinskim aktivistima/kinjama dovela je do suprodstavljanja svakom tipu normalizacije odnosa između izraelskog i palestinskog naroda.

Normalizacija bi značila saučesništvo s ugnjetavačkim strukturama te bi služila kao prepreka promeni.

Uprkos tome, kao rezultat šestogodišnje intenzivne izraelsko-palestinske međunarodne ženske saradnje, 1994. godine osnovana je organizacija Jerusalimska veza (The Jerusalem Link), s još dve nezavisne ženske organizacije: palestinskim Jerusalimskim ženskim centrom. (Jerusalem Women's Center) i izraelskom organizacijom Bat Šalom, radi odvojenih i zajedničkih aktivnosti. Njihova saradnja dostiže vrhunac 1997. godine međunarodnim projektom „Zajednički Jerusalim“ (Sharing Jerusalem). Ali svake se godine politička situacija pogoršavala, postajući očiglednom preprekom za nastavak saradnje.

U projektima izraelsko-palestinske saradnje poslednji sam put bila direktno uključena 2005. godine kada je međunarodni pokret Žene u crnom zahtevao da našu međunarodnu konferenciju, koja se održavala u Jerusalimu, organizuju Izraelke i Palestinke zajedno. Premda ta saradnja nije odražavala stvarne odnose među nama, oslanjajući se na već uspostavljene sponove poverenja, mi – Žene u crnom, Koalicija Žena za mir i Jerusalimski ženski centar - uspele smo da organizujemo podsticajnu konferenciju. Konferencija je ugostila sedamsto međunarodnih aktivistkinja koje su saznajući i dobivši uvide o dosegima okupacije, postale saveznicama u palestinskoj borbi za nezavisnošću i samoodređenjem.

Saradnja oko zajedničke konferencije pokazala se odličnim iskustvom za izraelsko-palestinski pododbor koji je bio odgovoran za njen program. To je od jevrejskih Izraelki zahtevalo da Palestinkama priznaju pravo prednosti, da se same suoče s političkim preprekama i ograničenjima, te ograničenjima nametnutim aktivistkinjama koje žive u patrijarhalnom društvu pod okupacijom¹².

Budući da se konferencija održavala u palestinskom istočnom Jerusalimu, Palestinke nisu mogle da pristanu na to da se u programu nađe i radionica o lezbijском mirovnom aktivizmu. Njihov alternativni predlog da se održi radionica o seksualnoj politici bio je prihvaćen od izraelskih organizatorki nakon tri dana žestoke rasprave. S obzirom na kritiku političkih stranaka od strane Palestinki, one su na kraju ipak morale da odustanu

12. Ovo je trenutak kada se pojavljuju nevladine organizacije, a američki i evropski novac investira u projekte "suživota". Projekti "suživota" ne nastaju izvorno kao uzajamno pitanje njihova izbora, već se podstiču stranim nametanjem lokalnim organizacijama (op. I.D.).

od svog predloga. Imajući na umu da smo mi u tom odnosu bile okupatorke, morale smo da budemo osjetljive na društveni pritisak s kojim su palestinske aktivistkinje bile suočene. Imajući svest o ugnjetavanju i patnji koju lezbofobija može da prouzrokuje, ovo je istovremeno proizvelo bol i kritičke reakcije među lezbijkama kao i među heteroseksualnim aktivistkinjama u Izraelu i na međunarodnom nivou. Nakon bolne rasprave o ovom pitanju, upravo su međunarodne lezbijske aktivistkinje bile prve koje su nas podržale u našoj odluci. Naravno, pitanje neodržavanja lezbijske radionice, kao i doprinos lezbijki miru i pravdi, s naglaskom na međupovezanosti različitih tipova opresije, bilo je vrlo prisutno na odborima i radionicama konferencije. Zahvaljujući tome aktivistkinje Asvata, palestinske ženske lezbijske organizacije osnovane u Haifi u Izraelu 2003. godine, bile su vidljive na konferenciji i u njoj vrlo aktivno učestvovala.¹³

Danas su vidljivi samo ostaci izraelsko-palestinske saradnje žena, i to kroz Međunarodnu komisiju žena (IWC – International Women's Commission), osnovanu 2005. godine, zajedno sa ženama međunarodnih organizacija na visokim položajima. Budući da je utemeljena na zajedničkim političkim dogovorima, njen je osnovni zadatak zagovaranje učestvovanja žena u mogućim mirovnim procesima, utemeljenima u Rezoluciji 1325 Saveta bezbednosti Ujedinjenih nacija (United Nations Security Council Resolution 1325), i drugim međunarodnim konvencijama i merama. S obzirom na složene političke okolnosti i promene koje se tiču ovih pitanja, Palestinke su odlučile da okončaju ovu saradnju.

U sadašnjem trenutku ženska pitanja nisu u fokusu izraelsko-palestinske saradnje koja se u većini slučajeva ne zasniva na zajedničkim političkim rešenjima. Saradnja se uglavnom tiče određenih zločina nastalih pod okupacijom. Najpoznatiji događaji vezani za saradnju jesu nedeljni protesti organizovani od palestinskih narodnih odbora u različitim mestima poput sela Bil'in i Ni'lin zajedno s organizacijom Anarhisti protiv Zida (Anarchists Against the Wall). Palestinske porodice, koje su bile evakuisane iz svojih kuća u istočnom Jerusalimu kako bi se u njih uselili jevrejski doseljenici, tokom cele prošle godine svake su nedelje protestovale u sklopu pokreta Solidarnost u Šeik Jarahu (Sheikh Jarrah Solidarity). Zbog izloženosti stalnim presretanjima vojske na Zapadnoj obali, te s policijskim nasiljem prema protestantima u istočnom Jerusalimu, ovakav tip akcija dobija više medijske pažnje. Međutim, zajedno sa zajedničkim nedeljnim protestima, na Zapadnoj obali odvijaju se različite akcije solidarnosti, uključujući i, među ostalim, pokušaj sprečavanja nasilja između

13. Asvat je "grupa Palestinki koje zajedno deluju kako bi pružile sigurnu, podržavajući i osnažujuću okolinu za lezbijke, biseksualke, transrodne, queer i interrodne žene (LGBTQI), istovremeno preispitujući i menjajući postojeće stavove o seksualnosti i rodnoj orijentaciji." Vidi: www.aswatgroup.org

Al-Kavs je grassroots organizacija na nacionalnom nivou usmerena na zajednicu koja saraduje s Palestinkama i Palestincima LGBTQ orijentacije iz celog Izraela i na palestinskim okupiranim područjima. Uz mnoge druge aktivnosti, oni podržavaju aktivnosti četiri lokalne grupe koje se nalaze u Jerusalimu, Jafi, Haifi i na Zapadnoj obali.

Važno da napomenemo da okupacija ohrabruje patrijarhalne stavove o rodnim/seksualnim pravima, kako kod okupiranih tako i kod okupatora. Poprilično liberalna prava homoseksualaca i lezbijki u Izraelu takođe su u službi kamuflaže od strane političara, kako bi se Izrael međunarodnoj zajednici prikazao kao demokratsko društvo (op. I.D.).

naseljenika na poljima, zatim učestvovanje u branju maslina, čišćenje bunara, posete solidarnosti, prevoz dece i porodica s dozvolama u izraelske bolnice.

Učestvujući u nedeljnim protestima u Šeik Jarahua bila sam dirnuta hrabrošću aktivista mlade generacije. Ipak sam često znala da se zapitam o odnosima moći između aktivista i aktivistkinja. Premda se u tim aktivističkim grupama mogu naći predane, strastvene i moćne voditeljice, vođstvo i saradnja uglavnom se odigravaju između muškaraca izraelske i palestinske strane. Čak i kada na izraelskoj strani mlade Izraelke učestvuju u procesima donošenja odluka, njihovi palestinski partneri u pravilu su muškarci. Do paralelnih ženskih susreta između Izraelki i Palestinki ne dolazi ni u Šeik Jarahu ni u borbi protiv podele Zidom. Međutim, postoji potreba za razgovorom o prioritetnim pitanjima, problemima i vizijama, putem kojih bi različiti ženski glasovi mogli da se čuju. Takvi bi susreti pomogli razumevanju načina na koji naša zajednička borba protiv okupacije može postići rezultate, uključivanjem mnogih ženskih grassroots glasova za pravdu i mir.

Lično je političko

Zid aparthejda utiče na palestinsku svakodnevicu, ali on takođe ima važan učinak na sve dublji rascep između dva društava, uglavnom među ženama.

Danas jedva da vidam svoje palestinske sestre i prijateljice iz okupiranih područja. Moj je život u zapadnom Jerusalimu, kako mi se čini, život u getu. Često primećujem kako Zid aparthejda temeljno potresa i moj lični život, jer gubim uporišta koje sam političkim i prijateljskim vezama postupno gradila. Moje palestinske drugarice iz prošlih vremena sve su vreme i dalje sa mnom, volim ih i često mislim na njih. U međuvremenu, sve smo postale žene sredovečne dobi. Razmišljam o njihovoj borbi, snazi, boli i izuzetnoj predanosti. Pitam se kako se nose s teretom svakodnevice u kojoj abnormalnost života postaje normalna. Pokušavam da razumem nivo trauma i patnje koju proživljavaju i kako to utiče na njihovo zdravlje, tela, osećaje i celokupni život. I tada prizivam u sećanje njihov humor kojim one nastoje prebroditi nemoguću stvarnost koju im nameće okupacija.

S nekim od palestinskih aktivistkinja uopšte se više nisam srela. Znaju li one da imaju saveznice među ženama u Izraelu? Pitam se znaju li uopšte bilo šta o našim aktivnostima, budući da smo marginalizovane i nevidljive u medijima. Pitam se bi li me još uvek smatrale sestrom?

Neke od njih vrlo retko srećem, na konferencijama ili demonstracijama. S nekima od njih sretnem se tek katkad, usput razmenjujući poneke misli. Dotičući se tema naših ličnih života, govore mi dokle sežu posledice koje Palestinci/ke podnose zbog saradnje s "voljenim" Izraelcima/kama (i međunarodnim aktivistima/kinjama), koji, premda su aktivno protiv okupacije, izražavaju kolonijalne stavove. U slučaju Izraelki, zadržan je odnos moći okupar/ka – okupirani/a. Iako težimo okončanju okupacije, često izražavamo aroganciju, rasizam,

internalizaciju kolonijalnih stavova i povlašćene moći, katkad posmatrajući Palestinke isključivo kao žrtve (i okupacije i palestinskog patrijarhata), kojima želimo “pomoći” ili delovati solidarno s njima. S druge strane, svedokinje smo internalizovanja ugnjetavanja kod ugnjetavanih, uz prisutnu bojazan od bivanja lišenima moći i ponovnog proživljavanja ugnjetavačkog odnosa kao odnosa moći okupator – okupirani.

Od solidarnosti do građanske neposlušnosti

Budući da je Lana Hamerman dugi niz godina aktivistkinja protiv okupacije, u poslednje je vreme stvorila lične veze s nekoliko palestinskih porodica iz ruralnih područja. Često je, zajedno s drugim Izraelkama koje su iz raznih razloga morale da idu u Izrael a dozvole su im bile odbijene, pomagala Palestinkama da “nezakonito” pređu kontrolne tačke. Ti činovi neposlušnosti, naravno, javnosti nisu poznati.

Aja je mlada žena od osamnaest godina, meni važna. Lin i Jasmin njene su rođake, starije od nje godinu-dve. Sve tri žive u istom selu u “Zemlji Judeje”. Nazovimo ga Tekoa, Bani, Na im, Beit Umar, Batir – pravo ime sela nije bitno. Jednog sam dana tako sedela s Ajom pred njenom kućom u “Zemlji Judeje” i upitala je zašto izgleda pomalo tužno. Zbog dosade, odgovorila je. Bila je umorna od toga što stalno boravi na istom mestu, nikad ne ide nigde, nikad nije doživela nešto novo.

“Gde bi volela da ideš?” upitala sam. Elegantna devojka, s tradicionalnom maramom na glavi koja joj je skrivala i zadnji uvojak kose, natrenutak se zamisli pa potom kaže: “Možda u Istanbul.” Posmatrala me svojim velikim smeđim očima, iščekujući moj odgovor. “Pa”, rekoh, “Ne mogu te odvesti do Istanbula, ali mogu da te odvedem do Tel Aviva!” (Hamerman 2010a).

Silno dirnuta Ajinim rečima, upravo je u tom trenutku Hamerman odlučila da progovori o svojim delima građanske neposlušnosti. Uporno je tvrdila da je stiglo vreme kad će pokret građanske neposlušnosti u Izraelu da dobije pravo značenje.¹⁴

Čitajući u novinama priču o njihovom “nezakonitom” putovanju do Tel Aviva i Jafe, mnoge je od nas ta priča inspirisala. Šestotinak ljudi ubrzo je potpisalo peticiju podržavajući politički time njen čin. Nedugo zatim pridružilo joj se dvanaest jevrejskih Izraelki kako bi zajedno organizovale novo putovanje s Palestinkama iz tri različita sela sa Zapadne obale i njihovom decom.

U prvom oglašavanju te grupe u dnevnim novinama Haaretz stajalo je:

14. Građanska neposlušnost u Izraelu javlja se u mnogo oblika, počevši od odbijanja služenja vojske na okupiranim područjima, što podržava organizacija Yesh Gvul (There is a Limit/Ovde je granica). Poslednjih nekoliko godina takođe raste broj mladih prigovarača savesti u grupi Shministim (High school seniors/Maturanti), koji odbijaju da služe vojsku te zbog toga bivaju osuđeni i služe zatvorske kazne različitog vremenskog trajanja (op. I.D.).

ŽENE SE NE POKORAVAJU

Žene idu koracima Lane Hamerman ne pokoravajući se ilegalnim i amoralnim zakonima

U petak, 23. juna, desetak Jevrejki, desetak Palestinki, jedna beba i troje palestinske dece u šest privatnih vozila krenulo je sa Zapadne obale. Prešle smo nekoliko kontrolnih tačaka, dovezle se do izraelske obale i zajedno obišle Tel Aviv i Jafu. Jele smo u restoranu, plivale u moru i igrale se na plaži. Završetak dana dočekale smo u Jerusalamu. Većina naših palestinskih gošći nikada nije videla more. Većina od njih nije se, celog svog života molila na svojim svetim mestima: posmatrale su ih s čežnjom s visina planine Mount Scopus.

Nijedna od naših gošći nije od izraelske vlasti imala dozvolu za ulazak. Ovde javno objavljujemo da smo se namerno ogrešile o Zakon o ulasku u Izrael (Law of Entry into Israel). To smo učinile po uzoru na Lanu Hamerman, nakon što je država protiv nje podnela tužbu izraelskoj policiji. Ona je 7. maja, izveštavajući o sličnom putovanju, napisala članak objavljen u dnevnim novinama Haaretz.

Ne možemo da damo pristanak tome da Zakon o ulasku u Izrael, koji svakom Izraelcu/ki i svakom Jevreju/ki dopušta da se slobodno kreće svim područjima od Mediterana do reke Jordan, dok se s druge strane to isto pravo uskraćuje Palestincima/kama, bude legalan. Zato što Palestincima/kama nije dozvoljeno slobodno kretanje unutar okupiranih područja, niti im je dozvoljeno da ulaze u mesta i gradove preko zelene granice, gde sežu duboki koreni njihovih porodica, naroda i tradicija.

One i mi, obične građanke, taj smo čin izvele svesno i s punom odgovornošću. Time smo imale privilegiju da doživimo jedan od najlepših i najdirljivijih dana u životu, sresti se i sprijateljiti s našim hrabrim palestinskim komšijama, te zajedno s njima živeti kao slobodne žene, pa makar samo jedan dan.

Nismo pošle s „teroristima/kinjama”, ili neprijateljima, već s ljudskim bićima. Vlasti nas razdvajaju ogradama i preprekama na putevima, te zakonima i uredbama, često tvrdeći da štite našu bezbednost. Zapravo, barijere su tamo postavljene samo kako bi održale i pogodovala međusobnom neprijateljstvu i kontrolisale palestinsku zemlju, ilegalno okupiranu kršenjem međunarodnih zakona, i vrednosti pravde i humanosti.

Nismo mi te koje smo prekršile zakon: država Izrael krši ga decenijama. Nismo mi, žene s demokratskom savešću, one koje smo izvršile prestup: država Izrael izvršava prestupe, povlačeći nas zajedno sve dublje u vir.

Henry David Thoreau/Henri Dejvid Toro piše u svom poznatom eseju “Građanska neposlušnost” (Civil Disobedience) iz 1845. godine sledeće:

„Kada je šestina stanovništva one nacije, koja sebe predstavlja utočištem slobode, roblje,

i kada je celu zemlju nepravедno pregazila i osvojila strana vojska, čineći zemlju podložnom militarističkom zakonu, tada ne mislim da je prerano da pošteni ljudi ustanu i pobune se. A ono što taj zadatak čini još i hitnijim jeste činjenica da tako pregažena zemlja više nije naša, a jedino što je naše jeste vojska koja napada.”

Slušajte te reči, uočite kako prikladno opisuju našu trenutnu situaciju – i činite ono što mi činimo.¹⁵

Nijedna od nas nije mogla da odoli ovom izazovu. Zajedno smo osnovale grupu Lo Metsaytot (Ženska građanska neposlušnost). Malo-pomalo sve se više žena, kako Izraelki, tako i Palestinki, pridružilo ovoj jedinstvenoj inicijativi. Nedavno je grupa od dvesta sedamdeset univerzitetskih profesora/ki objavila još jednu peticiju, podržavajući Izraelke koje je policija privela na ispitivanje zbog činova građanske neposlušnosti.

Srećemo li se s novim izazovima kad je reč o saradnji između Izraelki i Palestinki?

Drugo putovanje Izraelki i Palestinki do Mediteranskog mora, kojem sam se pridružila, za mene je bilo sasvim novo iskustvo. Kako izgledom ne bi odskakale od nas Izraelki, žene koje su nosile tradicionalnu muslimansku odeću morale su da je skinu pri prelazanju kontrolnih tačaka. Neke su tako ostale celi dan, dok su je druge odmah nazad obukle. Tada sam prvi put došla u selo u kojem su nas dočekale tri mlade žene prikrivajući svoju napetost, vidljivo uzbuđene zbog puta. Sve su bile odevene u tradicionalnu odeću – džilbab (kaput) i hidžab (maramu). Nekoliko sati potom na obali u Jafi, koja je prvobitno bila palestinski grad, u isto vreme osetih tugu i razneženost. Kod mladih Palestinki videla sam veliku promenu gledajući ih kako zajedno plešu u moru, slobodne, u farmerkama, majicama, raspuštene kose. Svesna toga da su ovo za njih ukradeni sati radosti, tuga i veselje ispreplele su se u ovom posebnom trenutku.

Prilikom drugog putovanja prelepom i prostranom zoološkom vrtu u zapadnom Jerusalimu, žene i deca bili su srećni što po prvi put mogu da vide razne životinje te da provedu opušten dan izvan zidova geta koje je sagradio Izrael na Zapadnoj obali. Nazivajući ih na arapskom i hebrejskom jeziku, dan smo završile jelom i razgovorom o iskustvima života pod okupacijom.

Saradnja između Izraelki i Palestinki dotad je uglavnom tekla između poslovnih žena, pripadnica srednje klase, i aktivistkinja s kojima smo razgovarale na engleskom. S Palestinkama, građankama Izraela, premda to ogleda odnos moći kolonizator-kolonizovani, razgovarale smo na hebrejskom. Ovog smo puta upoznale Palestinke iz ruralnih područja s kojima smo morale da razgovaramo na arapskom. Neke su od nas znale arapski jezik. One

15. Objavljeno u dnevnim novinama Haaretz 6. avgusta 2010. (“Women Do Not Obey”, 2010.). Potpisali su (abecednim redom): Annelien Kisch, Ramat Hasharon, Daphne Banai, Esti Tsal, Ilana Hammerman, Klil Zisapel, Machal Pundak Sagie, Nitza Aminov, Ofra Yeshua-Lyth, Roni Eliat, Kfar Sava, Ronit Marian-Kadishay, Ruti Kantor (op. I.D.).

druge, među koje ubrajam i sebe, još su se uvek mučile s njim. Svima od nas razumljivo je da, živeći u arapskom području, moramo da naučimo arapski.

Kako pripadam društvu okupatora i ne govorim arapski, pri dolasku u palestinsko selo često osećam sram i nelagodu. Svest o nemogućnosti sporazumevanja na istom jeziku stvara realnu prepreku u međusobnoj komunikaciji. Ipak, s pomoću onih koje govore arapski, uspevamo da počnemo stvarne odnose. Zahvaljujući našim susretima i razgovorima o putovanjima, kao i mogućim različitim opasnostima s kojima se sreću Palestinke i Izraelke, svakodnevni životi ovih žena počinju da se polako otkrivaju. Palestinke, između ostalog, razgovaraju o borbi za ekonomsko preživljavanje, o nedostatku zdravstvenih ustanova za članove/ice njihovih porodica te o svakodnevnim teškoćama.

Polako se među ženama ostvaruje nova izraelsko-palestinska saradnja. S jedne strane, poslovne i povlašćene aktivistkinje srednje društvene klase, okupatorke koje pružaju otpor, različitih političkih uverenja i iskustava, ali dele predanost aktivizmu građanske neposlušnosti. S druge strane, Palestinke iz ruralnih područja kojima su osporena osnovna građanska i socijalna prava. Ove žene koje mukotrpno i vredno rade, uglavnom su domaćice, nekolicina je od mladih žena obrazovana, a pritom se moraju nositi s nezaposlenošću svojih muževa, siromaštvom, ograničenim mogućnostima obrazovanja i posla, te trpe nasilje i opresiju. Ipak, njima imanentna snaga otpora koju dele sa svojim narodom duboko je ukorenjena u području Bliskog istoka, u ovoj palestinskoj zemlji. One se stalno naprežu do krajnjih granica kako bi stvari pokrenule nabolje, kako bi pronašle način za neki napredak u ovom neprestanom tragičnom nacionalnom i verskom sukobu.

Premda su se pojedine Palestinke spremne da se odvaže i pođi s nama iz svoga geta, čin građanske neposlušnosti one uglavnom smatraju političkom odgovornošću Izraelki. Za vreme rasprave o ovom pitanju, jedna Izraelka rekla je kako se ne slaže s njihovim viđenjem stvari. Govoreći o tome, rekla je: „Rekla sam joj kako se ne slažem s njom, te da pokret građanske neposlušnosti mora takođe da bude i politički cilj Palestinki. Naposljetku se ipak složila sa mnom.“

Je li se Palestinka zaista složila s njom? Ili je tu bila reč o neslaganju, pri čemu je Palestinka naposljetku odustala od svojeg istinskog stajališta utemeljenog na njenoj stvarnosti? Je li to zaista bio glas Palestinke? Je li posredi bio dijalog u kojem je Izraelka pomno slušala glas Palestinke? Ili je bila reč o neslaganju između urbane žene iz srednje klase iz grada, uporne okupatorke koja pruža otpor i žilave Palestinke sa sela, koja je takođe izvežbana u odustajanju od svojih istinskih stavova? O onome što se onde stvarno zbilo, nikada nećemo saznati. Ali ako je ovo potonje istinito, tada umesto bivanja osnaživanom zbog toga što se njeno stajalište uzelo u obzir, Palestinka je ponovo proživela dobro znanu patrijarhalnu situaciju u kojoj je morala da odustane od svojih stvarnih uverenja.

Okupirane i okupatorke gledaju na neposlušnost drugačije. Za Palestinke su ovi činovi neposlušnosti često nužnost svakodnevnog preživljavanja. Putem novonastalih veza s Palestinkama tako smo se srele s grupom koja je s nama želela „ilegalno“ preći kontrolne tačke.

Silno su želele da otputuju u svoja rodna sela koja su bila razrušena pre 1948. Nameravale su nakon proživljenih emocija koje takve posete donose da stignu do obale mora, do Jafe, završavajući putovanje u talasima Mediterana, gledajući u horizont i da malo odahnu.

U razgovoru su nam rekle: „Otkad su naši muževi nezaposleni, svake noći pre svitanja, preko kontrolnih tačaka, kroz doline i preko brda, „ilegalno“ prelazimo granice kako bismo čistile kuće jevrejskih porodica. Zaslužujemo valjda jedanput „ilegalno“ s vama da pređemo kontrolne tačke kako bismo učinile nešto za sebe.“ Nedelju dana pre našeg planiranog puta, doživele su izuzetno traumatično iskustvo, kad su ih jevrejsko-izraelski vojnici gonili sa psima, dok su pokušavale da stignu na posao. U svetlu tih događaja, naravno da je naše zajedničko putovanje bilo otkazano.

Većina žena iz pokreta Lo Metsaytot, koje su pretrpane svojim poslovnim i porodičnim dužnostima i aktivne u svojim grupama, žele da naš politički angažman usmere na akcije građanske neposlušnosti. Sve se slažu da je nakon četrdeset četiri godine okupacije vreme da izraelsko društvo proširi: pogled gledanja na građansku neposlušnost i da samo društvo iznedri pokret ljudi koji su spremni da na sebe preuzmu rizik i posledice tog angažmana.

U isto vreme, Palestinke su, izražavajući sopstvene težnje, predložile da se uključimo i u ženski nenasilni aktivizam protiv okupacije kao i u održive ekonomske projekte za osnaživanje žena.

Ono što Palestinke iz ruralnih područja pružaju organizaciji Lo Metsaytoi, potencijalno može da pokrene novu fazu u našem delovanju i onome što smatramo ženskom istorijom. One zapravo predlažu da ženska saradnja objedini građansku neposlušnost i otpor okupaciji s inicijativama koje se sa feminističkog aspekta bave obnovom, odnosno rekonstrukcijom. U težnji za artikulacijom potreba svoje zajednice kako bi na konkretan način delovale doprinoseći obnovi života i vlastitim prihodima, one u okupatoricama koje pružaju otpor vide mogući izvor podrške za svoje projekte. Ovo pruža mogućnost za saradnju koja prelazi izvan okvira same normalizacije života i koja bi se sprovodila unutar političkog konteksta kršenja pravila okupacije. Spajanje tih dvaju koncepata u skladu je i s vizijom Kerol Kon, a to je potreba za povezivanjem projekta dekonstrukcije s onim ponovne izgradnje.

Glasovi mojih palestinskih sestara i prijateljica, sasvim uronjenih u nevladin i politički aktivizam, koji se suprotstavljaju trenutnoj izraelsko-palestinskoj saradnji, celo me vreme prate. Palestinke iz ruralnih područja takođe su te koje imaju inicijative, izražavajući šta žele da učine i kako. Težnja za saradnjom s okupatoricama koje pružaju otpor okupaciji jeste izvorna inicijativa Palestinki iz ruralnih područja. Ona im ovog puta nije nametnuta od međunarodnih organizacija i oslobođena je nadzora međunarodnih projekata. Ona nije deo „projekta za suživot“ kojim bi se zanemarila političnost njihove borbe, već je pokušaj da se žene usaglasu u činovima neposlušnosti protiv okupacije. Palestinke iz ruralnih područja kreirale su ovu novu mogućnost. Hoćemo li znati da iskoristimo ovaj jedinstveni trenutak?

Šta bismo iz ovoga trebale da naučimo?

Na stotu godišnjicu Međunarodnog dana žena, u Beit Omaru, selu između Beit Lehema i Hebrona, koje je poznato po neprestanim nenasilnim demonstracijama protiv okupacije, održala se konferencija na temu građanske neposlušnosti. Na konferenciji je učestvovalo dvesta pedeset Palestinki i Izraelke (više-manje brojčano podjednako zastupljenih, što je izuzetna retkost u našem kraju), a organizovale su je Lo Metsaytot i Odbor Palestinki (Palestinian Women s Committee) iz ruralnih područja uz podršku Centra za slobodu i pravdu u Beit Omaru (Beit Ommar Center for Freedom and Justice) i Projekta solidarnosti s Palestinom (Palestine Solidarity Project). I za Izraelke i za Palestinke ovo je bio jedinstven trenutak. Mnoge Palestinke tada su po prvi put učestvovala na ženskoj konferenciji. Mnoge Izraelke bile su zahvalne i ganute što su kao okupatorke koje pružaju otpor okupaciji bile pozvane u ovo selo. Povezujući diskurs otpora okupaciji i ženska prava s muzikom, poezijom i plesom dotaknule smo iskonski duh ženskog otpora.

Možemo li da na ovu po svim pokazateljima posebnu konferenciju gledamo kao na odlučujući trenutak u ženskoj istoriji odnosa između Palestinki i Izraelke? Koji bi sledeći korak valjalo da se preduzme? Šta možemo mi, kao Izraelke, učiniti ne bi li ova nova energija dobila zamah? Na koji način "bivati" kako bismo mogle da dopremo do Palestine? Kako bismo mogle da učimo jedne od drugih ne bismo li odgovorile ovom izazovu na način da se dekonstruišu kolonijalna i arogantna stajališta koja u nama prebivaju? Većinu vremena nismo ni same toga svesne. Na više načina, kada dolazimo u sela, mi smo još uvek one iste povlašćene žene. Dolazimo s dobrim namerama. Frustrirane smo i besne oko prisutne okupacije i porasta fašizma u Izraelu. Osećamo solidarnost s palestinskim narodom te, naravno, s Palestinkama. Ako ne obratimo pažnju na složenost odnosa moći između okupatora i okupiranog, tada ne možemo da naučimo da prepoznamo našu internalizovanu aroganciju ni kolonijalne stavove.

Uprkos tome, želja za promenom dobro je polazište za nove lične i političke veze koje su stvorene. Činovi neposlušnosti Izraelke pridonose novoj predanosti građanskoj neposlušnosti, zajedno s feminističkim projektima ponovne izgradnje; oni mogu da posluže kao način za rušenje Zida aparthejda među nama. Morale bismo, ipak, u isto vreme da naučimo da dekonstruišemo odnos moći okupator-okupirani.

Žene su svestrane u pronalaženju novih načina za menjanje ličnih nemogućih svakodnevnica. Za vreme prve intifade, Palestinke su bile zainteresovane za saradnju samo oko zajedničkog suprotstavljanja okupaciji i dogovora o političkom rešenju. Danas, kada moraju da se nose i s izraelskom okupacijom i s jačanjem nezadovoljstva prema palestinskim vlastima (Palestinian Authority PA), Palestinke iz ruralnih područja tragaju za novim izvorima i smerovima na putu prema promeni. Njihovu izdržljivost čini i potraga za novim

načinima kako bi potpomogle svoje porodice, i nadam se sebi samima, kako bi došlo do napretka. Ali ako im prilazimo s namerom da im, „pomognemo“, bez svesti o tome da u našem zajedničkom procesu svaka od nas takođe nalazi i svoje oslobođenje, ponovo ćemo proizvesti ugnjetavačku vezu okupator/ka-okupirani/a a da to i ne primetimo.

Ako dolazimo sa željom da “pomognemo”, tada dolazimo s pretpostavkom da smo mi one koje smo nositeljke znanja, one koje ćemo ga preneti. Tada posmatramo Palestinke uglavnom kroz prizmu žrtve i na mnogo načina zadržavamo svoju poziciju moći. S takvim stavom moć ostaje u našim rukama, stoga nikada ne može da dođe do promene. Kako bismo dovele do istinske promene i doprinele početku zaceljenja povreda prouzrokovanih odnosom okupator-okupirani, trebamo tome da prilazimo s pažnjom i otvorenošću za učenje. Neke od nas to zaista i čine. Zapravo, toliko slabo poznajemo strategije palestinskih žena za rešavanje problema, ili njihovu ustrajnost, kao i unutrašnju snagu i kreativnost.

Kako bismo stvorile novu sponu između okupiranog/e i okupatora/ke, moramo da promišljamo o sopstvenim načinima bivanja, o našim namerama i nesvesnim nitima kojima držimo moć. Samo putem volje za promenom nas samih možemo da doprinesemo nekom tipu promene sveta.

Palestinke trebaju da prepoznaju našu duboku spoznaju da je tu reč i o sopstvenoj slobodi, iako smo povlašćene. Zar ne želimo da budemo oslobođene položaja okupatora? Ne želimo li da se oslobodimo od ugrađenog jevrejskog straha koji se tragično iskazuje u vidu nacionalne paranoje? Ne želimo li da se oslobodimo zatvorenog kruga u kome se prethodne žrtve kasnije pretvaraju u ugnjetavače?

Ne želimo li da se oslobodimo rastućeg nasilja i rasizma u našem društvu? Ne želimo li da se oslobodimo militarizacije našeg društva? Ne žele li majke da se oslobode toga da budu majke vojnika? Ne želimo li da se oslobodimo osećaja beznađa zbog sukoba? Ne želimo li da se oslobodimo raznih tipova patrijarhalnih okova? Ne želimo li da se oslobodimo rascepa između tela-uma-duha?

Žene već prelaze preko Zida aparthejda zbog goruće želje da stvore alternative i da iskažu neposlušnos okupaciji. Želimo li da ponovno izgradimo oslobađajuće spona između Izraelki i Palestinki, to zahteva i našu transformaciju. Nemamo više puno vremena. Palestinci/ke žude za sadašnjošću i budućnošću ispunjenima nadom, da žive u dostojanstvu, pravdi i miru. Svet žudi za novom ženskom vizijom pravde, mira i zaceljenja. Jesmo li spremne?

Prevela Sofija Vrbaški

LITERATURA

Itiel, Amira. 2011. "Occupation as it is reflected in Machsomwatch reports late 2010, early 2011". Vidi: www.machsomwatch.org; posećeno 20. decembra 2011.

Cohn, Carol. 1989. "Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals" ("Spol i smrt u racionalnom svijetu intelektualaca branitelja"). U: *Peace: Meanings, Politics, Strategies*. Ur. Rennie Forcey, Linda. New York: Praeger Publishers, str. 39-71.

"About CWP". Vidi: www.coalitionofwomen.org; posećeno 20. juna 2011.

Deutsch, Yvonne. 1992. "Israeli Women: From Protest to Culture of Peace". U: *Walking the Red Line*. Ur. Hurwitz, Deena. New Society Publishers.

Hammerman, Ileana. 2010a. „Ako postoji raj“ (If there is a Heaven), *Haaretz Magazine*, 14. maja.

Hammerman, Ileana. 2010b. „U odbranu dostojanstva i slobode“ (In Defence of Dignity and Freedom), *Haaretz Magazine*, 11. juna.

„Women do not Obey“. 2010. *Haaretz Magazine*, 6. avgusta.

Žarana Papić

Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji¹⁶

Polazeći od teze da je društvo doživelo višestruke strukturne mutacije, Žarana Papić se 1999. godine osvrće na društvene i političke procese koje tumači kao konačni čin „fašizacije“ srpskog društva, otvarajući time prostor za različite kritike i nesuglasja. Taj konačni čin se, kako ističe, ne ogleda jedino u samom procesu etničkog čišćenja na Kosovu, „mestu rođenja“ rata u bivšoj Jugoslaviji, nego i u različitim oblicima isključenja svih nacionalnih/etničkih Drugih – što će postati jedan od ključnih pojmova srpske teorijske misli krajem devedesetih godina XX veka. Od samih početaka svog teorijskog angažmana, Žarana Papić je kritički pisala o pojmu i načinima proizvodnje/stvaranja/konstituisanja normalnosti. Međutim, taj pojam u ovom tekstu potpuno se značenjski transformiše, postavši deo sintagme „nova kultura normalnosti“. Od kritike buržoaskih vrednosti u tobože egalitarnom socijalističkom društvu koje normalizuje patrijarhat, normalnost će se ovde pretvoriti u „konsenzus o fašističkoj politici“. Tom konačnom vidu političke mutacije društva, prema Žarani Papić, bile su u stanju da se usprotive jedino feminističke, antimilitarističke grupe. Ovaj tekst će 2003. godine biti ponovo objavljen na engleskom jeziku, li ovoga puta pod još sugestivnijim naslovom koji direktno asocira na rad „Žena u crnom“ („Bosanke, Albanke i Romkinje su naše sestre: feministička politika u Srbiji“).

Kriza na Kosovu je u srcu desetogodišnje ratne drame pokojne zemlje koja se zvala Jugoslavija. Simboličan znak veoma površnog (ne)razumevanja sudbine mrtve zemlje je (za one koji se još uvek sećaju) danas bolno vidljiva u naslovima na CNN-u: „Rat u Jugoslaviji“.

O kojoj to *Yugoslavia* svet danas govori? Trik sa ljudskim pamćenjem i amnezijom je možda nenameran, ali ne manje zavodljiv. „Jugoslavija“ o kojoj danas govori CNN je upravo „fantomska Jugoslavija“ za koju bi Milošević želeo da je prihvatimo zdravo za gotovo, kao daje još uvek živa i zdrava. „Jugoslavija“ više ne postoji. Srbija i Crna Gora su se 1992. godine samoproglasile za Saveznu Republiku Jugoslaviju, ali ih Ujedinjene nacijenikada

16. „Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji“, *Žene za mir*, Beograd, 1999, str. 341-348. Ovaj tekst je objavljen u prevodu na albanski („Lufta ne Kosove, politikat feministe dhe fashizmi ne Serbi“), engleski („Kosovo War, Feminists and Fascism in Serbia“) i islandski jezik („Kosvosvostríð, femínistar og fasisimi í Serbí“).

nisu priznale. Miloševićeva srbocentrična težnja da bude jedini pravi „naslednik“ bivše Jugoslavije je još uvek neostvarena, kako je njeno mesto u Ujedinjenim nacijama i dalje prazno.

Štaviše, rat na Kosovu uopšte nije rat samoproglašene Savezne Republike Jugoslavije, nego rat samo Miloševićeve Srbije. Crna Gora je, u ironičnom smislu, dvostruka kolateralna civilna žrtva: Miloševićog sistema moći koji je drži u statusu marionetske republike, i NATO-a koji bombarduje vojne snage pod kontrolom Miloševića u Crnoj Gori.

Seriya ratova u bivšoj Jugoslaviji je praktično počela kada je Milošević, po svom preuzimanju Komunističke partije Srbije u staljinističkom stilu 1987. godine, odlučio da izgradi svoj sistem moći na makijavelijanskoj mutacionoj dinamici komunističkog totalitarnog principa „klasne borbe“, u još smrtonosniji princip „etničke borbe“, zasnivajući na društvenoj snazi *proizvodnje-stvarnosti-i-moći*: hraniti antagonizme među ljudima – beskrajne nizove antagonizama između Srba, Hrvata, Slovenaca, Bosanaca – kulturne, istorijske, etničke, nacionalne i rasne antagonizme; i u isto vreme, bestidno tvrditi da je on jedini „istinski“ branilac „jugoslovenske ideje“. To se predstavlja kao ne-ideologija, kao „prirodno stanje stvari“, sušta/istinita stvarnost koja prethodi bilo kom društvenom činu predstavljanja. Njegov ideološki sadržaj je veoma dobro sakriven pošto nije prikazan kao „borba ideja“, ali umesto toga ideje postaju Krv, Koža, Geni, itd. Ideologija pred-društvenosti Nacije proizvodi, prema tome, čak još totalitarniji „Režim Tela“: politika isključenja vodi nihilizaciji Drugog – ratu, raseljenosti, uništenju i smrti Drugog Tela.

Štaviše, princip „etničke borbe“ je baziran na politički i kulturno konstruisanom rasističkom antagonizmu. Da, prvo rasističkom jer „rasa/etnička pripadnost/nacionalnost“ danas zapravo predstavlja političku kategoriju– instrument „definitivnog Drugog“ sa kojim dalji život nije moguć. Zato je Kosovo u srcu desetogodišnje ratne drame pokojne zemlje koja se zvala Jugoslavija. Sudbina bivše Jugoslavije je bila usmerena na seriju ratova kada je Milošević počeo da hrani i usmerava mržnju Srba prema Albancima kao „legitimno“ osećanje, pa čak i kao „osnovni“ deo srpskog nacionalnog identiteta. Kada je ova velika i neporeciva mržnja (pošto Srbi i Albanci nisu iste „rase“) puštena sa lanca, serija manjih mržnji je bila neizbežna i na taj način su omogućeni ratovi u Sloveniji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Sada je krug zločina došao na svoju početnu poziciju.

Seriya ratova u bivšoj Jugoslaviji je serija kulturno, politički i vojno prozvedenih mržnji. Miloševićev sistem moći se zasniva na proizvodnji, transformaciji i upravljanju mržnjama, radi samih sebe, i to pre svegamedu muškarcima. Preciznije rečeno, ratovi u bivšoj Jugoslaviji su serija „slomljenih bratstava“ osuđenih na propast, neuspešnih i smrtonosno osvetničkih. Titova Jugoslavija je polagala sve nade u multinacionalnu, multietničku i multikonfesionalnu vitalnost federacije na jednom ekskluzivnom muško-dominirajućem principu identitet/razlika pod sloganom: „Bratstvo i jedinstvo“.

Posle više od jedne decenije „bratskog ubijanja i razjedinjavanja“, danas je više nego očigledno da su bivša jugoslovenska „braća“ bila najlakši mamac i najefikasnije oruđe za uništavačku politiku „etničke borbe“. Hrabreći profašistički nacionalizam, Milošević je (zlo) upotrebio srpsku „traumu“ pod Titom (i tragičnu sudbinu Srba tokom Drugog svetskog rata) i iskoristio je kao najsmrtonosnije oruđe protiv svih drugih nacija. Umesto laganog demokratskog oslobađanja Srba od iluzije *Šangri La* ideološkog bratstva i jedinstva, i naročito od njihove istorijske hegemonijske pozicije i disperzivne lokacije, njihovo buđenje je bilo kao iz „nekontrolisanog“ kulturnog *delirium tremens*-a: posle 1987. godine Srbi nisu znali tačno ko su, ali su bili potpuno spremni da to otkriju mrzeći druge, ili bivajući hladno nezainteresovani za njihovu sudbinu. Poslednja decenija pa (čak i ranije) u Srbiji bi mogla biti definisana kao specifična istorijska procesualnost, kao „tranzicija“ od projugoslovenskog komunizma u politički autističan, agresivan, profašistički kolektivizam.

To je razlog zbog čega, između ostalog, nikada nije bilo značajnije demokratske alternative Miloševićevoj politici rata zasnovanoj na „etničkoj borbi“ protiv svih. Čak i takozvane opozicione „vođe“ nisu mogle da se uzdrže i da ne učestvuju, svako prema svojim sposobnostima, u ovoj igri, „meni-ne-smeta-ako-ste-očišćeni“. Jedini politički subjekti u Srbiji koji su se usudili da upute izazov toj smrtonosnoj igri, od početka ratova 1991. godine, bile suneke (sada veoma marginalizovane) političarke i određene feminističke i pacifističke grupe.

„Žene u crnom“ iz Beograda su bile jedine koje su, još od 1991. godine, podigle glas protiv nove kulture normalnosti – ignorisanja, distanciranja, nestajanja i elimisanja Drugog sa mržnjom. One su bile jedine kojima je bilo dovoljno stalo i koje su se očajnički protivile muškoj politici mržnje bivše „braće“ govoreći: „Bosanke, Albanke i Romkinje su naše sestre“.

Sada, kako je serija ratova od 1991. godine došla na Kosovo, na svoje pravo mesto „rođenja“, profašistička kolektivizacija Srba pod NATO bombama postala je opšti fenomen, dosežući svoj cilj više nego ikada ranije, čak i među prethodno deklarisanim demokratama, antinacionalistima ili pacifistima, i tako učinila da ravnodušnost prema uništenju Drugog postane najdominantnija politička, kulturna, javna i privatna činjenica stvarnosti današnje Srbije. Novi Zakon o ratnom stanju, pod krilaticom „srećan-sam-što-progonim-izdajnike“, na brzinu uveden da bi se osiguralo da će se strah u potpunosti interiorizovati i da će paralizovati bilo koji značajan otpor krajnjem činu fašizacije celokupnog javnog/privatnog života u Srbiji, mediji su iskoristili da bi legitimizovali ne samo poricanje etničkog čišćenja na Kosovu, nego da bi nametnuli eksplicitni „tabu“ čak i na pamćenje u tišini, da i ne govorimo o otvorenom govoru o tome da su Albanci, punopravni građani SRJ, brutalno čišćeni sa Kosova. A zavodljivi srpski narcizam o tome kako su (konačno) žrtva NATO bombardovanja, pokazuje, nikad jasnije, pravo lice svih prethodnih ratova, lice rata na Kosovu i ono što je politički i istorijski postalo od Srbije danas.

Faze u dugom procesu fašizacije simboličkog i materijalnog društvenog sveta u Miloševićevoj Srbiji bi se mogle definisati kao serija višestrukih strukturnih mutacija: od državnog socijalizma do državnog nacionalizma; od državnog nacionalizma do mafijaškog etatizma, od mafijaškog etatizma do orijentalnog despotizma; od orijentalnog despotizma do fašizovane tiranije.

Neizbežno, ovi procesi su se odigrali na četiri nivoa identiteta: na nivou samoidentita, građanskog/urbanog identiteta, rodnog identiteta i identiteta Drugog. Sva četiri nivoa identiteta su bila pod ekstremnom pometnjom, pod sistematično nasilnom i (samo naizgled) haotičnom i nekontrolisanom varavarizacijom unutrašnjeg/spoljnog, javnog/privatnog kulturnog modela.

Ova sistematska proizvodnja „neizbežnog varvarizima“ pokazuje do koje mere su ratovi u bivšoj Jugoslaviji bili rezultat sistematske simboličke proizvodnje nasilne reprezentacije/naracije pre i tokom faktičkog naslja. Društveni svet u Srbiji je bio sistematski konstruisan kao diskurs isključivanja Drugosti: eksteriorizacijom Drugog, brisanjem empatije, poricanjem tolerancije, amnezijom istorije suživota. Da bi bila efektivna, ova opšta praksa negacije Drugosti i naposljetku tolerisano uništenje Drugog tela se moralo pripremati sistematičnom (diskurzivnom, simboličkom, ikoničkom, itd.) kulturnom produkcijom raznih nivoa stvarnosti iz kojih bi konsenzus o fašističkoj politici nastajao kao specifična „kultura normaliteta“. U Srbiji su, neke od efektivnih karakteristika ove fašističke kulture normaliteta legitimizovane kroz dominantni politički/kulturni diskurs sve od 1988:

– svi Drugi su imenovani kao „nemogući“: sumnjivi, izdajnički, u zaveri protiv „Srpstva“, ili kao sama negacija ljudskosti, kao nevredna životinja, automatski i poslušni kolektivni agent, itd.

– društveni svet je prošao kroz sistematsku transgresiju „civilizovanih“ tabua i njihove radikalne inverzije (koju su proizvodili mediji) u tabue protiv Drugosti – protiv mira i tolerancije, protiv kontakta sa Drugim Telom, protiv empatije, međusobnih veza, multietničkih prijateljstava; mešanih susedstava, međuetničkih brakova, individualnih emocija, itd.

– depersonalizacija društvenog života, nasilni kolektivititet Nacije, teritorije, porekla, tradicije, kulture, itd.

– žene kao nereprezentativni Drugi u sopstvenoj naciji, i reprezentativni Drugi i meta nasilja neprijateljske nacije (hiperseksualizacija druge nacije; demaskulinizacija „ratničkog“ muškog tela kao poslušnog sluge, itd.).

Do koje mere je profašistička kulturna, politička i psihološka (javna i privatna) *état d'esprit* dominirala u političkom životu Srbije tokom više od jedne decenije, pokazuje jedan kratki dokument naslovljen „Priznajem“, koji su zajednički sastavile aktivistkinje Centra

za kulturnu dekontaminaciju i „Žena u Crnom“ iz Beograda, u oktobru 1998. godine, povodom sedme godine antiratne aktivnosti „Žena u crnom“.

Žene u crnom protiv rata, Beograd

Sedam godina Žena u crnom – *i dalje smo na ulicama*

9. oktobar 1991. – 9. oktobar 1998. Trg Republike (18:30-19:30)

PRIZNAJEM

- svoju dugogodišnju antiratnu aktivnost
 - da se nisam složila sa višestrukim mlaćenjem ljudi drugih naroda i nacionalnosti, političkih uverenja, veroispovesti, rasa, seksualne orijentacije
 - da sam izostala sa svečanog čina bacanja cveća na tenkove za Vukovar 1991. godine, i za Prištinu 1998.
 - da sam se suprotstavila politici represije, aparthejda i rata srpskog režima protiv albanskog stanovništva na Kosovu
 - da sam hranila žene i decu u izbegličkim kampovima, školama, crkvama, džamijama...
 - da sam slala pakete za žene i muškarce u podrumima u okupiranom Sarajevu 1993, 1994, 1995...
 - da sam sve vreme rata prelazila zidove balkanskih etnodržava jer je solidarnost politika koja me interesuje
 - da sam demokratiju shvatila i kao podršku antiratnim aktivistkinjama/prijateljicama/sestrama Albankama, Muslimankama, Hrvaticama, Romkinjama, apatritkinjama
 - da sam permanentno dovođila u pitanje prvo krvoloke iz države u kojoj živim, a onda one druge jer to smatram odgovornim političkim ponašanjem jedne građanke
 - da sam kroz sva godišnja doba zahtevala da se prestane sa klanjem, rušenjem, etničkim čišćenjem, proganjanjem, raseljavanjem, silovanjem – da sam brinula za druge dok su patrioti brinuli za sebe
9. oktobra 1998. godine u 18:30h potpisivaćemo se na Trgu Republike da bismo obelodanile naš antiratni nenasilni otpor.

Sve smo mi žene u crnom!

I sam ovaj dokument, u obliku neuobičajene javno/privatne naracije, svedoči o složenoj interakciji kontinuiteta kulture nasilja nad Drugim u Srbiji, i o neophodnosti vanredne etičke mobilizacije pojedinaca i političkih subjekata. Ekskluzivnost ovog dokumenta leži u njegovoj „diskurzivnoj usamljenosti“. On predstavlja jednu od retkih javnih izjava koja se suprotstavlja kulturi isključivanja. Štaviše, ovaj dokument transparentno pokazuje daje

dominantni tabu u političkom/društvenom životu Srbije, već godinama, tabu poštovanja Drugog: „vrlina“ je isključenje, a „zločin“ je uključivanje Drugog. Njegova diskurzivna usamljenost pokazuje skriveni efekat tolerisanog nasilja nad Drugim, i ističe nevidljivost destrukcije ličnog i društvenog tkiva u Srbiji.

Zato, izraz „Priznajem“ u dokumentu „Žena u crnom“ označava fundamentalnu inverziju dominantnih profašističkih kodova, i istovremeno artikulaciju političkog senzibiliteta kojim se zahteva individualna odgovornost i javno protivljenje. On nam pokazuje kako se osnovno preplitanje ličnog i političkog/istorijskog u traumatičnim vremenima može pretvoriti u artikulirano feminističko političko delovanje, prilično marginalno, ali snažnog simboličkog potencijala. On nas čini svesnima da u trenucima kada kultura nasilja i isključenja postaje „legitimna naracija“, postoji izuzetna potreba za etičkom mobilizacijom subjekta, za stalnim promišljanjem sebe i govorom u svoje ime.

Drugi dokument, koji je sastavio Autonomni ženski centar protiv seksualnog nasilja u toku NATO bombardovanja SRJ, predstavlja još jedan primer feminističkog otpora unutrašnjem procesu fašizacije, koji se ogledao u suprostavljanju „novom“ zaboravu Drugog i indiferentnosti prema sudbini kosovskih Albanaca, „narcističkoj homogenizaciji“ mnogih Srba pod NATO bombama, poricanju organizovanih zločina nad kosovskim Albancima pre i u toku NATO bombardovanja, i konačnoj dominaciji vandalske kulture koja je agresivna prema svemu što se shvata kao strano, Zapadno, nepravoslavno, nesrpsko, mešano, građansko, civilno, itd. Ali, iznad svega, ovaj dokument ne svedoči samo o političkim i psihološkim efektima NATO bombardovanja, već mnogo više o realnosti pod ratnim stanjem koje je uvedeno čim je bombardovanje počelo kao izraz strukturnog državnog nasilja koje treba da parališe svaki otpor politici etničkog čišćenja.

Autonomni ženski centar protiv seksualnog nasilja

Izveštaj o radu od 25. marta – 24. aprila 1999. godine.

Aktivna telefonska podrška u prevazilaženju straha

Nakon prvih bombi, 24. marta 1999, u zemlji je objavljeno ratno stanje. Strah je preko noći postao činjenica svakodnevice. Aktivistkinje Ženskog centra su odlučile da počnu da pozivaju žene da ih pitaju kako su, da im daju prostor za prevazilaženje strahova. Do tada, već šest godina, Ženski centar je radio u skladu s etičkim principom da svoju podršku daje ženama kada *one* zovu i kada *one* dođu da traže podršku. Strah je pomerio granice ličnog i javnog i tako su pomereni i naši principi rada. Svaka žena je postala moguća klijentkinja, makar na trenutak. Povezivanje, telefoniranje, razgovaranje je postalo legitimna aktivnost. Još jednom, vrednost ženske solidarnosti i inicijative koje iz nje proizlaze inspirisale su mnoge žene. Tako je nastala aktivna telefonska podrška ženama u prevazilaženju straha nastalog u ratnom stanju.

Aktivno telefonsko savetovanje

U prvih mesec dana pet aktivistkinja za podršku ženama je 25 radnih dana obavljalo savetovanja na telefonu. Od samog početka rad na telefonu je organizovan na osnovu feminističkih principa psihološkog savetovanja kao i iskustava rada sa strahovima u ratu psihološkinja iz Bosne i Hercegovine, iz ženske organizacije „Medica Zenica“.

Telefonsko pozivanje je nastalo iz više razloga: jer se žene u ratnim stanjima manje kreću, jer su sigurnije u svojoj kući, jer telefonski račun ide na račun Ženskog centra, jer je koncentracija s obe strane telefona intenzivnija.

Dokumentovanje osećanja straha

Autonomni ženski centar, od svog osnivanja 1993. godine, veruje u antiratnu i antimilitarističku politiku, kao i u podsticanje solidarnosti prema ženama s one strane linije fronta. U trenutnoj ratnoj situaciji Ženski centar beleži osećanja žena od straha od NATO bombardovanja i čitave ratne situacije, kao i osećanja žena iz Prištine, i sa Kosova, koje prolaze kroz posebne procese straha i terora.

Beleženje poziva

U prvih 25 radnih dana Ženski centar je imao 378 telefonskih savetovanja sa ženama iz 34 grada. Statistike pokazuju da su 232 razgovora obavljena sa ženama iz Beograda, a ostali sa ženama iz drugih gradova, uključujući Vojvodinu, Sandžak, Crnu Goru i Kosovo. Od svih razgovora, 87% poziva je krenulo iz Ženskog centra.

Beleženje iskaza o strahu

Beleženi su iskazi o svim oblicima strahovanja i načina na koji se strah ispoljava... u telu, u snovima, u ponašanju, u mislima... Iz iskaza se vidi da se život svake žene promenio, dalje, da se emotivna stanja jako često menjaju, da prevlađuje očajanje i nerazpoloženost, kao i neprekidna izdržljivost i sposobnost navikavanja na oskudne uslove. „Uplašena sam strašno“, „plaši me noć“, „bojim se da izađem daleko“, „ne izlazim napolje“, „spavam kod drugarice“, „ne mogu da se koncentrišem“, „osetljiva sam na zvuke, na svaki reagujem“, „imam strah od mobilizacije zbog svog brata“, „kad počne da svira sirena, onda mi je muka“, „oslabila sam, psihički sam pukla“, „svaku noć sam u skloništu, grozno sam“, „kad vidim vojsku, pijem pilule“, „ispala sam iz koloseka, sve mi se poremetilo“, „zabrinuta sam za budućnost“, „stalno sam na pilulama za spavanje“, „spavam obučena“, „deca u skloništu su uznemirena“, „na poslu su muškarci počeli da piju“, „nervozna sam“, „ne bojim se smrti ali se bojim iznenadnog zvuka“, „ubija me to što ne mogu ništa da radim“, „emotivno stanje mi se menja svaki sat“, „kiselina mi se javlja kao nikad do sada“, „imam odlive od napetosti“, „izbacila sam televizor, ne mogu više da ga slušam“, „komšije stalno pričaju neke strašne stvari“, „nervozna sam, idem iz skloništa do stana po tri puta u jednoj noći“, „bojim se

Rakovice ko đavola“, „prosto mi dođe da odem iz ove zemlje i da više nikad ništa ovde ne radim“, „idu novi strahovi“...

Beleženje iskaza o mehanizmima preživljavanja

Aktivna uloga ekspertkinja Ženskog centra je da podstaknu mehanizme preživljavanja i pozitivna iskustva žena. Podržavanje zdravih dimenzija ponašanja, osećanja i mišljenja su osnovni oblik aktivne podrške žena. „Dobro sam jer sam već jedan rat preživela“, „sabrana sam, ima dosta informacija“, „dobro sam, podržavam druge žene“, „ribam kuću po ceo dan“, „šetam po gradu“, „non-stop sam na e-mailu“, „zasadila sam puno biljaka“, „pribrana sam, skupljam decu i vodim ih u brda“, „po ceo dan obilazim drugarice“, „grlimo se po ceo dan“, „uzimam pilule za spavanje i to mi koristi“...

Beleženje iskaza o osećanjima žena albanske nacionalnosti na Kosovu

Ženski centar je aktivno pozivao aktivistkinje i druge žene u Prištini da ih pita kako su i da bi izrazio solidarnost. Žene srpske nacionalnosti su izražavale strahove od bombardovanja, žene albanske nacionalnosti su izražavale brojne strahove od bombardovanja, ali mnogo više od srpske policije i vojske i isterivanja iz kuća. Nakon dve nedelje, mnoge od žena albanske nacionalnosti bile su prisiljene, od vojnika sa mašinkama koji su govorili srpski jezik da napuste svoje kuće, nakon čega su odvođene vozovima prema makedonskoj granici. Par žena nas je zvalo iz Makedonije da nam kažu da se ne brinemo, da su žive i zdrave, ali i da su prošle kroz velika poniženja i teror: „strašno sam uplašena“, „čudna tišina me plaši“, „sedimo u mraku svake noći, ne mogu da spavam ni da jedem, ali imam cigare i kafu“, „ne izlazimo ni preko dana jer po gradu je strahovlada“, „ne znam šta da radim ni šta da kažem, još sam živa“...

Radionice o osećanjima

Prvih mesec dana organizovane su četiri radionice „Kako se osećamo“, na kojima su se razmenjivala iskustva. Posebno se razgovaralo o telesnim reakcijama na strah, glavoboljama, srčanim smetnjama, drhtanju, i o mehanizmima s kojima žene izlaze iz situacije straha.... o optimizmu, smirenosti, smehu, razgovaranju.

Autonomni ženski centar nastavlja aktivnu podršku ženama i objavljuje izveštaje i analize podataka.

Tim: Biljana Maletin, Bobana Macanović, Bosiljka Janjušević, Lepa Mladenović, Sandra Tvitić

Ovi primeri feminističkog političkog otpora unutrašnjem procesu fašizacije političkog života i svesti ljudi, pokazuje u kolikoj je meri „normalnost“ isključivanja i eliminisanja Drugog postala dominantan obrazac, čak specifični normativni standard javnog i privatnog života u Srbiji. U toku 77 dana NATO bombardovanja, u Srbiji smo svedočile

i proživljavaleno iskustvo „ratnog stanja“, koje je kod svake od nas trebalo da proizvede interiorizaciju straha od državnog nasilja, te da paralizuje svaku ćeliju u telima. To je bilo iskustvo organizovane represije u kojoj sunasilje i strah bili toliko snažno upleteni u mnoštvo sfera, i defragmentisali i narušavali svaki sloj realnosti. Atmosfera instrumentalizovane pretnje totalnim terorom terala nas je ka veoma preciznom cilju: samofiksaciji na isključivo „našu“ žrtvu pod NATO bombama. Ratni zakoni u Srbiji imali su prvenstvenu nameru da parališu politički otpor, fašizuju „obične“ ljude, od kojih su neki „demokrate“, i da očiste Kosovo od Albanaca.

Dva meseca ratnog stanja u Srbiji moglo bi se tačnije definisati kao stanje fašizma. Fašizam je, zapravo, veoma aktivan proces, kooperacija koja se stalno ponavlja kroz propisivanje vlastitih kodova normalnosti, netransparentan ali moćan zahtev da baš svaka individua, svaki politički subjekt, deli upravo te iste norme, sve do tačke bez povratka kada se dostiže konsenzus/ćutanje o poništenju Drugog, a učestvovanje u tome postaje „prisilno voljno“ (*forcement volontaire*).

Beograd, od 20. maja do 5. avgusta, 1999.

Prevod s engleskog: Aleksandra Majstorac-Kobiljski, Teodora, Lepa Mladenović

*Objavljeno u Feministkinje pod paljbom, u izdanju Ženske infoteke, Zagreb 2004.
i u Žarana Papić Tekstovi (1977–2002), u izdanju Centra za studije roda i politike,
Rekonstrukcija ženski fond i Žena u crnom, Beograd, 2012.*

II Poglavlje
Ne dajmo se od svojih prevariti

Athena Athanasiou/Atena Atanasiu

Poetika otpora i politička hrabrost Žena u crnom

1. Pomeranje granica senzibilitnosti javnosti

Kako je dvadeset godina politike ulice *Žena u crnom* (ŽuC) artikulisalo, inoviralo i transformisalo jezik političkog? Kako politika otpora ŽuC-a pomera ograničenja mogućnosti slušljivosti i pojmljivosti u diskursima političkog? Kako menja ono što se može čuti i izgovoriti u javnom prostoru savremene Srbije? Kako dislocira opšta mesta nacionalnog sećanja i odgovornosti? Moj zadatak u ovom radu je da istražim načine na koje uznemirujuća i agonistička politika ŽuC-a izbacuje iz koloseka etnocentrične, falogocentrične i heteronormativne pretpostavke o tome koji životi i smrti vrede da se zapamte u vremenu i mestu nacionalne pripadnosti.

Od pojave pokreta ŽuC je preplitao feminizam sa antinacionalizmom kako bi otelotvorio politiku kontra-sećanja. Boreći se u javnosti protiv zvaničnog poricanja i priznajući mrtve “suprotne strane” (neprijatelje nacije), ove su aktivistkinje potkopale normativno povezivanje žaljenja sa ženskim, porodičnim i patriotskim, ukazujući u isto vreme na ćutanje koje je pokrivalo štetne nacionalne i rodne istorije. Zapravo, kao što argumentujem ovim esejem, poetika i politika otpora izvedena od strane ŽuC-a, stvara krizu u regulatornim nacionalnim diskursima, a u isto vreme oživljava značenje kritike kao značajne prakse upornog ponavljanja ali i ispravljanja predmeta spora.¹⁷

2. ŽuC kao antimilitaristički, antinacionalistički i feministički politički subjektivitet

Ratovi koji su doveli od raspada SFRJ postavili su neke ključne izazove savremenom promišljanju politike i političkog. Politički subjektiviteti koji su nastali iz tog istorijskog trenutka, upozorili su nas na važnost distinkcije koju je pravio Žak Derida (Jacques Derrida) između pravde i formalnih pravnih režima (t.j. birokratskih, administrativnih zakonodavnih institucija i legislative) (1990:977). Oni su pokušavali su da ukažu na karakter nasilja i

17. Analizu *Žena u crnom* sam napravila na osnovu istraživanja na terenu, počevši od mog kratkog prvog boravka u Beogradu 2005. godine. Intenzivno istraživanje sam uradila 2010. kada sam se uključila u ŽuC-ove akcije na sistematičniji način. Želim da se zahvalim svim aktivistkinjama ŽuC-a koje su me počastvovala poverenjem i prodelile sa mnom svoje priče. Tekst je deo knjige na kojoj trenutno radim

zakona, rata i mira, lokalnog konflikta i međunarodnih čuvara mira, dehumanizacije i humanitarne intervencije. Ali, iznad svega, pokušavali su da nas suoče sa različitim dilemama u pogledu međunarodnih ograničenja tranzicione pravde, preopterećene politike sećanja i zaborava, mogućnosti i nemogućnosti svedočenja, kritičkog diskursa ljudskih prava, kao i ambivalentnog čina svedočenja (Savić 2010).

Raspad Jugoslavije, naročito nacionalističke politike, militarizacija konflikta i normalizacija nasilja sredinom devedesetih manifestovali su ključnu ulogu rodni normi u konstituisanju nacionalističkih diskursa. Od kasnih osamdesetih kad su uspostavljeni diskurzivni uslovi za vojni sukob koji je usledio, različite grass roots feminističke i ženske grupe u regionu uključile su se u antimilitaristički i antinacionalistički politički rad. Feminističke grupe učestvovala su u aktivnostima solidarnosti sa žrtvama ratnog nasilja i ženama izbeglicama, u glavnim gradovima bivših jugoslovenskih republika, od samog početka rata (Cockburn 1998). Kada se saznalo za masovno silovanje žena u Bosni, avgusta 1992. godine, grupe su odmah reagovala i bile uporne u organizaciji brojnih protestnih akcija, borile su se za demistifikaciju i denaturalizaciju pitanja ratnog nasilja nad ženama i pokušavale da ga stave na agendu međunarodnih institucija (Đurić-Kuzmanović, Drezgić i Žarkov 2008). Elisa Helms (Elissa Helms) i druge su smatrale da ove grupe strateški koriste rodni esencijalizam, to jest reprezentaciju brižne i mirotvorne ženstvenosti, u artikulisanju antinacionalističkih zahteva i u angažovanju u antiratnim aktivnostima (2003).

U tom kontekstu ja posmatram istorijske okolnosti u kojima je mogao da se pojavi *ŽuC* kao jedna forma političkog subjektiviteta, izrastao iz tradicije radikalne feminističke i antinacionalističke misli ranih devedesetih, razvije se u kritiku politike „tranzicije“ u 2000-im, a danas se bori da ne bude apsorbovan depolitizovanom rutinom postkonfliktne, postjugoslovenske NVO-izacije. U istraživanju sam naročito bila zainteresovana za načine na koje *ŽuC* strateški koristi idiom „žene koja oplakuje“, da bi dekonstruisao militarističku diskurzivnu matricu koja je, kroz istoriju, stereotipu ženskog oplakivanja pridodavala svoju normativnost. Interesovali su me uslovi u kojima se pojavio *ŽuC*, njihovi modaliteti diskursa, forme zajednice, poetika političkog subjektiviteta i iznad svega njihov konstantan poziv na protestna stajanja i sećanje putem svedočenja. Linija istraživanja koju predlažem organizovana je oko veze preplitanja ključnih koncepata: oplakivanje i čin svedočenja, sećanje i kontra-sećanje, javni prostor i heterotopija, politike tela i uznemirenost ćutanja, afektivnost i redistribucija osetilnog, obnova otpora u politici i aktivizam kao antagonistička rekonfiguracija političkog.

Od samog početka, *ŽuC* je predstavljao hrabru i alternativnu priliku za antiratni, feministički subjektivitet. Kao što jedna od *Žena u crnom* priča o svom prvom susretu sa *ŽuC-om*: „Za mene su *Žene u crnom* porodica koju sam izabrala. To je sasvim jasno čvrsta i jaka veza po srcu. Bila sam u potrazi za njima i pre našeg susreta. Još tada sam bila jedna od njih. I kada smo se susrele bila sam spašena u trenutku u kojem se sve oko

nas rušilo. To su bila žestoka vremena [...] Žene iz svih krajeva Jugoslavije, izbeglice iz Hrvatske, Bosne, one koje su izgubile svoje bliske, žene koje su bile silovane. Ne možete ni da zamislite stepen ženske patnje. Ali, čak i u tim gorkim okolnostima, ja sam našla ono za čim sam tragala, što me je tešilo. Uhvatile smo se u koštac sa ženskim svedočanstvima o progonstvu i gubitku integriteta: povesti koje zvanična istorija uporno prećutkuje“, (intervju sa autorkom, 2010).

Druga aktivistkinja *ŽuC*-a se priseća svog prvog angažovanja u *ŽuC* pokretu antiratne građanske opozicije: “Kada sam im se pridružila, shvatila sam da sam godinama na mikroplanu svog života radila ono što je *ŽuC* praktikovao na širem nivou, antinacionalističku i antimilitarističku akciju. Ja sam protiv bilo kojeg oblika diskriminacije. Uvek sam se suprotstavljala duhu nacionalnog heroizma. Kada je izbio rat osećala sam gađenje, a ne ponos“ (intervju sa autorkom, 2010).

Još jedna aktivistkinja *ŽuC*-a je naglasila performativnost kao svedočenje koje je u osnovi izlaganje tela aktivistkinja u javnosti, performativnost kojom se bori protiv kolektivne kulture političke amnezije: “Na najzvaničnijem mestu, u centru Beograda, mi suočavamo građanstvo ove zemlje licem u lice sa onim što žele da zaborave [...] Naša je politika istovremeno nehijerarhijsko antinacionalistička, antiseksistička i antihomofobična [...] U protestu mi stojimo u ime žrtava nacionalizma, onih koje/i nemaju mogućnosti da govore a, u to isto vreme, u ime onih koji su živi ali na koje se obično gleda kao na one koji ne bi trebalo da žive“, (intervju sa autorkom, 2010).

3. A/efekti komemoracije: preuređivanje javnog prostora nacionalnog sećanja

Aktivizam *ŽuC*-a treba razmeti u okvirima heterogenog i rastegljivog domena otpora u kontekstu devedesetih u Srbiji (Erdei 1997, Jansen 2000, Lazić 1997, Spasić i Pavićević 1997, Torov 2000). Jasno je da u okolnostima čudne mešavine jugoslovenskog federalizma i srpskog populističkog nacionalizma koju je fabrikovao Miloševićev režim, moramo uzeti u obzir ne samo unutrašnje heterogenosti diskursa otpora (koji idu od antikomunista do reformista, jugoslovenskih disidenata levičara, i antinacionalista) ali i političkih tenzija i hijerarhijskih razlikovanja unutar samog antinacionalističkog diskursa (u rasponu od elitističkih liberalnih kosmopolita do alter-globalista, pacifista, feministkinja i queer aktivista/kinja) (Jansen 2008). *ŽuC* je pak formirao još jedan polivalentni i heterogeni diskursni sloj solidarnih u otporu unutar već višeslojnog pejzaža antiratne i antirežimske građanske opozicije tokom devedesetih (Fridman 2006).

U sklopu šireg konteksta feminističkog i antinacionalističkog otpora koji je postojao pre, tokom, uprkos i protiv ratova koji su doveli do raspada bivše Jugoslavije, moj glavni fokus je na načinima na koje se politički subjektivitet *ŽuC*-a performirao u aktivnosti i

afektivnosti komemoracije koja je uključivala redefinisane nacionalnog sećanja i preuređenje javnog prostora. Moja polazna tačka je da osetilni i afektivni intenzitet njihove politike povraćaja javnog prostora provocira krizu u fundamentalnom zaboravu na kojem se zasniva mnemonička normalnost zajednica i topografija. Štaviše, naglašavam da je moje centralno pitanje kako gest oplakivanja drugog može biti upreden sa procesom razgrađivanja žalosti koja je društveno propisan ženski idiom.

Mreža *ŽuC*-a je u javnom prostoru postala poznata uglavnom po svojim nedeljnim protestnim stajanjima u centru Beograda i u drugim mestima bivše Jugoslavije, kojima su naročito naglašavale ratne zločine počinjene od strane srpskih vojnih i paravojnih formacija. Bile su aktivne u masovnim demonstracijama protiv Miloševića u martu 1991. u Beogradu, pre početka rata, u masovnim demonstracijama protiv granatiranja Sarajeva 1992, često u saradnji sa drugim disidentskim grupama kao što je 1992. osnovano udruženje intelektualaca "Beogradski krug", kao i u zimskim protestima 1996/7. protiv Miloševićevog režima. Njihova politika, otvoreno feministička i antinacionalistička unutar šireg spektra saveza protiv Miloševića, koji nije bio uvek jednoglasno antinacionalistički, upućivala je uvek na njihova dva principa: "Ne u naše ime", „Ne dajmo se od svojih prevariti“.

Istorijski centar grada, Trg Republike, je simbolička pozicija *ŽuC*-ovih akcija. U stvari, to je jedna od istaknutih pozicija akcija ovog pokreta od 1991. Trg je takođe bio pozicija svih važnih događaja u savremenoj političkoj istoriji zemlje. To je bila simbolička tačka okupljanja prvih demonstracija protiv Miloševića 1991, studentskih protesta 1996/7. i masovnog mitinga u jesen 2000. godine. Ali, takođe, kada je Milošević optužen u Hagu, njegove pristalice su organizovale demonstracije na Trgu, a nacionalisti su tu izveli protest kada je ratni predsednik bosanskih Srba Karadžić uhvaćen u leto 2008. Tu je organizovana i prva gej parada juna 2001. koju su ultranacionalisti nasilnički napali. Druga po redu beogradska gej parada je zabranjena u septembru 2009. u okruženju straha od nasilja nakon fatalnog napada na francuskog navijača od strane huligana, kada je centar grada bio prepun pretećih grafita i plakata Obraza koji je upozoravao potencijalne učesnice i učesnike parade: "Čekamo vas!"

ŽuC izvodi akcije na Trgu Republike u sugestivnom pozicioniranju tik uz spomenik knezu Mihailu. Visokoparni spomenik zauzima inauguralno mesto u nacionalističkoj mejnstrim istoriji. Posvećen je veličanju rođenja srpske nacije, podignut krajem XIX veka u čast ovog srpskog heroja koji je oslobodio sedam preostalih srpskih gradova koji su bili pod otomanskom vlašću. Podcrtavajući konstitutivnu ulogu muškosti u proizvodnji nacionalnog označavanja, deklarativna arhitektura ovog spomenika prati kod po kojem se vertikalnim spomenicima simbolizuje vojna čast (Sturken1997). Skulptura predstavlja kneza na konju, koji prstom navodno uperenim ka Konstantinopolju pokazuje Turcima da odu gestom prkosnog isterivanja osvajača u kojem odzvanja nacionalna ideologija XIX veka. Uprkos njegovom očiglednom prisustvu, ova herojska figura nije zadržala mnogo od svoje

komemorativne i deklarativne svrhe. Čak je izgubila i svoje „pravo ime“, jer je poslednjih godina poznata kao jednostavno i anonimno *kod konja*: izostavljanje imena ovog čuvenog jahača dvosmisleno znači i gubitak aure koji prati pad u sramotu zaborava, i intimnost deminutiva, žestine lišenog opšteg „kućnog ljubimca“ – intimnosti tako duboke da nije potrebno ni njegovo ime izgovoriti. I tako je sinegdoha u kojoj muški heroj predstavlja naciju uparena - i izmeštena - sinegdohom u kojoj životinja predstavlja jahača. Ratno sećanja se ponovo ispisuju kroz ambivalentnu intimnost na koju ukazuje muškost srpskog vojnika.

U ovoj ordenjem okićenoj areni nacionalne komemoracije, aktivistkinje *ŽuC*-a nastoje da uznemire tu monoličnu proizvodnju nacionalnog sećanja i uzdrmajaju njene rodne temelje, kroz akcije kontra-sećanja koje se suprotstavljaju zaboravu nanetih trauma, pre nego one herojske i narcistički podnete - u ime etnosa. Akcija žena obučenih u crno privremeno prekida i tok prolaznika koji oživljavaju Trg i nacionalnu naraciju ovekovečenu u njegovoj arhitekturi. Performativno orodnjavanje i denormalizovanje uspostavljene topografske i historiografske strukture je srodno konfliktnom i neodređenom statusu heterotopije: „Heterotopije su uznemirujuće“, pisao je Fuko (Foucault), „jer one onemogućavaju da se ovo ili ono imenuje, jer remete i ruše uvreženost imena“, (1994: xviii).

U srcu ove ćuteće intervencije čiji je cilj da protrese jezike nacionalnog suvereniteta, leži zahtev za odgovornost Srbije za nacionalističke zločine koje su počinile vojne i paravojne snage u ratovima bivše Jugoslavije. U ovoj intervenciji je u pitanju način na koji se srpsko društvo seća spornog događaja svoje nedavne prošlosti, a koji je izazvao podele i imao traumatski efekat čija su se narativizacija i učutkivanje pretvorili u arenu žestokog spora.

„Zahtevamo... da se građani Srbije suoče sa nedavnom prošlošću i preuzmu svoj deo odgovornosti za beščašće u koje su nas gurnute zločinačke vođe i zločinački branioci nacionalnih interesa, ali i za nedostatak snažnog otpora zlu koje nas okružuje...“ (*Žene za mir* 2001: 103-104).

Prvi *ŽuC*-ovi protesti u ćutanju bili su inspirisani akcijama žena Izraela/Palestine. Feministička, antimilitaristička organizacija *Žena u crnom* Izraela i Palestine, pojavila se januara 1988, mesec dana nakon početka prve Intifade. Tada je mala grupa Izraelki Jevrejki, aktivno podržana od strane Palestinki, otpočela marš na Zapadnu obalu da protestuje protiv izraelske agresije. Od osnivanja *ŽuC* je postao međunarodni pokret žena koje organizuju protestna stajanja, obično u vreme najveće gužve na centralnim trgovima, prometnim raskrscima ili ispred glavnih zgrada i spomenika, protestujući protiv etnonacionalističkog nasilja, militarizma, rasizma, seksizma i homofobije.

Po sličnoj osobini feminističkog otpora i nelojalnosti patriotizmu iznikao je *ŽuC* kao deo pokreta otpora režimu Slobodana Miloševića. Podržane od strane antimilitarističkih

grupa, pokreta prigovarača savesti, beogradske opozicione inteligencije, tu prvu grupu *Žena u crnom* činile su feministkinje, levičarke, ratni dezerteri, izbeglice, ljudi politički isključeni iz građanstva na osnovu nacionalnosti ili seksualnosti, kao i prijateljice/lji i saborkinje/ci iz inostranstva. Nedeljne akcije u ćutanju su se održavale od oktobra 1991. do oktobra 1995. godine na Trgu Republike. Posle toga su se ulične akcije nastavile organizovanjem oko određenih datuma varirajući u učestalosti u zavisnosti od političkih događaja. Ćutanje u kojem su žene stajale bilo je naglašeno pisanim sloganima: „Žene, izdajnice rata, protestuju za mir“ ili „Mi smo neloyalne“. Ove akcije su obično nailazile na javnu apatiju, ali su često izazivale besne napade, kao kad su desničari, ekstremisti militarističke grupe „Beli orlovi“, 1993. dali sebi maha. *ŽuC* je nastavio da organizuje stajanja do oktobra 1998. pred samo bombardovanje NATO avijacije. Ulične akcije su kombinovane sa drugim aktivnostima kao što je dokumentovanje i solidarni rad sa izbeglicama. Nakon rušenja režima 2000. nastavile su da se mobilizuju protiv nacionalističkog zaborava organizujući akcije kontra-sećenja na mestima na kojima su zločini počinjeni u ime nacije.

Reflektujući nerazmrsiv heteronormativ i nacionalistički bes koji one izazivaju jedna od osnivačica i koordinatorka Staša Zajović se priseća komentara upućenih članicama mreže tokom njihovih protestnih stajanja: „Vi niste Srpkinje, vi ste Jugoslovenke, jer da ste prave Srpkinje, radale biste srpske heroje za srpsku osvetu“ (1997: 21). U tom su kontekstu nadmetanja normativne interakcije nacionalnog i seksualnog tela *ŽuC* aktivistkinje radile protiv korišćenja silovanja kao sredstva vođenja rata, kao biopolitičkog projekta regulacije političkog tela po normama nacionalne reprodukcije. Borile su se da skrenu pažnju javnosti na načine na koje je vojna premoć nad suparničkom etničkom zajednicom uspostavljena silovanjem neprijateljevih žena, a silovanja instrumentalno raspoređena kao teritorijalne oznake i reproduktivna sredstva demografskog suvereniteta. Suština je da u srcu *ŽuC*-ove politike leži veza između feminizma i antinacionalizma, antiratnog aktivizma (Papić 1989, Yuval-Davis 1997). Tako one problematizuju naturalizovane konvergencije između nacionalne pripadnosti, rodno-polnih normi i demografsko-biopolitičkih direktiva. Jedan od njihovih istrajnih angažmana je bila kritika diskursa nacionalne demografije i nacionalna(istička) reproduktivna politika (Drezgić 2004, Helms i Jansen 2009, Zajović 1994).

4. Sećanje na Srebrenicu – Poziv na odgovornost

Sa tim stavom preplitanja feminizma i antinacionalizma, *ŽuC* se borio za političku odgovornost za masovno etničko čišćenje bošnjačkih civila u Srebrenici u julu 1995. koje su izvele srpske vojne i paravojne formacije pod komandom Ratka Mladića. Tako su 10. jula 2004. godine izvele performans „Mape zabranjenog sećenja“ u saradnji sa Dah-teatrom iz Beograda, obeležavajući devetogodišnjicu srebreničkog masakra. Pre i tokom performansa nacionalisti su napali aktivistkinje urlajući: „Koga žalite?“, „Kurve“, „Vi ste

sramota za Srbiju“, dok su drugi pevali četničke pesme. Jasmina Tešanović je na ovo dala svoj komentar: “Srebrenica je žestoka reč za Srbiju, gora i od reči feminizam, a *Žene u crnom* povezuju obe“, (2005:35).

Prelomna tačka u međunarodnim suđenjima u slučaju Srebrenica bila je 2004. kada je Međunarodni krivični sud za bivšu Jugoslaviju u Hagu presudio da su zverstva počinjena u Srebrenici genocid. Međunarodni sud pravde je 2007. godine izneo svoje slaganje sa Međunarodnim krivičnim sudom za bivšu Jugoslaviju, ali je doneo odluku da Srbija nije kriva za ovaj zločin. Predsednik Boris Tadić je pozdravio ovu odluku (bar retorički) i podstakao parlament da osudi srebrenički masakr. Ipak, nalazi komiteta i sudska praksa su uglavnom osporavani od strane nacionalističkih grupa koje, kao u doba Miloševićeve propagande, tvrde da se masakr nije ni dogodio.

ŽuC je sa još sedam nevladinih organizacija kao što su Beogradski krug, Centar za kulturnu dekontaminaciju i Fond za humanitarno pravo 2005. napisao i uputio Narodnoj skupštini Republike Srbije nacrt „Deklaracije o obavezama države Srbije da preduzme sve mere zaštite prava žrtave ratnih zločina, a posebno žrtava genocida u Srebrenici“. Deklaracija je bila jasna u pogledu obaveza Srbije: “da će se jasno obratiti žrtvama i njihovoj zajednici i priznati da je zločin izvršen u naše ime, i tim činom legitimne i moralne demonstracije distancirati se od zločina. Žrtve imaju pravo na to i to očekuju od nas.” Deklaracija je zvanično odbijena.

ŽuC je 11. marta 2010. organizovao još jedno protestno stajanje za Srebrenicu, ovog puta ispred zgrade Predsedništva, na Terazijama. Poenta ovih demonstracija je bila da se pozovu srpski parlament i predsednik Srbije da priznaju srebrenički masakr kao genocid a ne samo kao „strašan zločin“, kako se prema njemu odnosio skupštinski tekst rezolucije o Srebrenici. Po tom tekstu rezolucije parlament Srbije osuđuje zločin koji se dogodio u Srebrenici, u skladu sa presudom Međunarodnog suda pravde i izražava žaljenje i izvinjenje žrtvama porodica. Srpska vlada je govorila da će rezolucija o Srebrenici biti ključni korak u pokušajima zemlje da se predstavi kao promenjeno društvo, sa nadom u buduće članstvo u Evropskoj uniji. Evropski parlament je januara 2009. usvojio rezoluciju u kojoj poziva sve članice Evropske unije i zemlje Zapadnog Balkana da proglase 11. jul, početak srebreničkog masakra, “danom komemoracije širom EU”.

Genealogija srebreničke rezolucije postavlja krucijalna pitanja koja se tiču međunarodnog prava, zločina pod univerzalnom jurisdikcijom, konceptualnih granica genocida i etničkog čišćenja i, posle Nirnberga, samog pojma zločina protiv čovečnosti. Rezolucija o Srebrenici teško da ukazuje na kraj ovih propitivanja. Jugoslovenske države naslednice su pribegle međunarodnim pravnim institucijama da razreše sporove. Srbija i Hrvatska su podnele tužbe za genocid, jedna protiv druge, pred Međunarodnim sudom pravde. Hrvatska je to učinila 1999. godine, a pošto je odbila da povuče tužbu, Srbija je uputila

kontratužbu u januaru 2010. U martu 2010. su se oba predsednika, Srbije Tadić i Hrvatske Josipović, saglasili da bi najbolje rešenje bila vansudska nagodba.

Pitanje je zašto onda *ŽuC* insistira pa i dalje organizuje protestna stajanja kontra-sećanja? Za *ŽuC* "Srebrenica" nije samo pravo ime za sabirnu nacionalnu smrt, već je i poziv na političku odgovornost u odnosu na nepriznavanje patnje žrtava. Pitanje odgovornosti i polaganja računa je ključno pitanje u radu *ŽuC*-a. Značajno je kako je Daša Duhaček izložila problem građanske odgovornosti u kontekstu 1990. godine u Srbiji kroz političku teoriju Hane Arent i fokusiranje na politički rad *ŽuC*-a. Kako ona kaže: „[*ŽuC*] gradi model građanstva koji se zasniva na odgovornosti *političkog tela* kojem pripadaju“, (2006 : 214, kurziv u originalu).

U tom smislu "Srebrenica" postaje mnemonički topos za politički osećaj odgovornosti i pravdenosti, pre nego za zakonodavno/legalističko-administrativnu koncepciju tranzicione pravde (Savić i Miljanić, 2006). U političkom radu *ŽuC*-a ove uslovne mogućnosti i nemogućnosti odgovornosti, zahtevaju osmišljavanje novih formi žaljenja i drugačiji način ćutanja. Nasuprot ceremonijama moralističkog svedočenja kroz kazivanje istine pred publikom, aktivistički rad *ŽuC*-a je vođen svedočenjem kao tegobnim uključivanjem u političku akciju kontra-sećanja. Njihovo mnemoničko i komemorativno ćutanje pokreće – radije nego da prikriva ili da se pretvara da popravljaju - konstitutivnu tenziju između normativnih i kontranormativnih snaga istorijski uključenih u proces žaljenja i svedočenja.

Stoga kroz izraz *tela* ćutanjem, izvan ustaljenog sistema ili aktivno ili pasivno, one ne ispostavljaju jednostavno račun za političke događaje, nego preoblikuju političko u samom događaju. Postavljanje političkog pitanja, naročito kada je to aktuelizovano u ovom obeshrabrujućem prostoru sporenja, je centralno u njihovim protestnim stajanjima u solidarnosti sa žrtvama. „Naša vlast“, kaže *ŽuC*, „morala bi da bude sposobna da izgovori ime zločina počinjenih u naše ime.“ Ili, kako je u razgovoru rekla jedna aktivistkinja *ŽuC*-a: „Umesto moralisanja o krivici zahtevamo čin političkog podnošenja računa.“ I nastavlja: „Upravo je u martu 2004. godine vlast u Srbiji odlučila da da kompenzaciju Srbima optuženim u Hagu za ratne zločine i njihovim porodicama, za izgubljene plate, troškove odbrane i porodične troškove“, (intervju sa autorkom 2010). Ovaj zakon može se uzeti kao jasan indikator da, kako tvrdi *ŽuC*, veliki deo srpske populacije ratne zločince posmatra kao heroje, pretpostavlja da koncentracioni logori nisu ni postojali i da je broj ubijenih u Srebrenici preuveličavanje međunarodnih agenata.

Predlažem da se naglasak *ŽuC*-a na „žrtvama“ može posmatrati kao kritičko preotimanje nacionalne autoviktimizacije što je kroz istoriju bila ključna tema srpskog nacionalizma. Umesto i uprkos opsesivnom retoričkom neprestanom ponavljanju trauma koje je srpska nacija propatila prkosno i herojski tokom istorije, rad *ŽuC*-a na sećanju pomera naglasak

na užase koje je srpski nacionalizam izazvao drugim post-jugoslovenskim republikama. Time je diskurzivni izum proglašavanja srpskog mučeništva uzdrman jer je raspoređen u antinacionalističke svrhe.

Stalna preokupacija *ŽuC*-a je ukazivanje na načine na koje pravednička samoreprezentacija srpske nacije kao večito nevine i traumirane prečesto prenebregava ili potpuno briše patnju drugih i što je najvažnije onih koje je srpski nacionalizam učinio žrtvama: one/i koje/i se ne „broje“ kao vredne/i pamćenja od strane zvaničnog nacionalnog poretka sećanja i zaborava.

5. Žaleći drugačije

ŽuC razmešta, ogoljuje i preokreće vladajuće naracije nacionalnog sećanja i žaljenja da bi zahtevao polaganja računa od onih koji vladaju nacionalnim vladajućim narativima. Pošto su kulturni idiomi žaljenja tipično prožeti nacionalističkom i heteroseksističkom fantazijom „majke nacije“, uplakane majke koja je časno žrtvovala svoje sinove za vojne težnje nacije, *ŽuC* podriva normativnu ulogu koju ženama pripisuje nacionalistička i srodnička normativnost. *ŽuC* izmešata otelovljenje simbola žaljenja izvan dozvoljenih granica doma, propisane ženstvenosti i nacionalnog podaništva. Seksualno i nacionalno označen idiom žaljenja kojim je predviđeno da se žensko otprema u materinsko u čast nacionalnih ciljeva *ŽuC* je prisvojio na paradoksalan način, odnosno, praktikuje ga izvan i nasuprot uobičajenih značenja i smeštanja reči *oikos* (dom, domovina).

U svom paradoksalnom žaljenju nacijinih drugih ove aktivistkinje se hvataju u koštac sa etičkom i političkom refleksijom značenja odgovornosti za sećanje na izgubljenog drugog, onoga čiji je gubitak eksproprisan. Važna je ideja Žaka Deride da je žaljenje nemoguće jer se drugi opire našem vidokrugu razumljivosti, ali i tehnologijama aproprijacije, sećanja i jezika. „Govoriti je nemoguće“, piše on, „ali isto tako i ćutati“, (1989:xvi). I zaista, politika žaljenja postavlja pitanje koje se tiče „aproprijacije drugog i otpor drugog toj apropijaciji“, (Deutscher 1998:176).

Ova pitanja su se otvorila u kontekstu različitih izvedbi „aktivizma žaljenja“, to jest javnih i kolektivnih ozakonjenja putem kojih se prema traumi odnosi sa svim njenim afektivnim, socijalnim i političkim implikacijama. Načini na koji su aktivistkinje i aktivisti u borbi protiv side osamdesetih godina dvadesetog veka ustanovili simbol žaljenja – t.j. memorijalni AIDS kilt, pačvork jorgan, i „die-ins“, izvođenje protestnih performansa umiranja ispred ključnih intitucija – doveli su do olakšanja od traume koju izaziva „društvena smrt“ usled homofobije i tako je došlo ne samo do pomaka u kolektivnom priznavanju/prepoznavanju, već su i afektivne mreže drugarstva izgrađene na queer arhivi svedočenja.

Takvi antinormativni činovi žaljenja doveli su u pitanje identifikovanje žaljenja sa političkom inertnošću suočavanjem sa gubitkom javnog govora kojim se žali i suočavanjem sa političkim, društvenim i psihičkim poništavanjima koja su, po rečima Džudit Batler (Judith Butler):...“učinila neke vrste gubitaka nežalivim“, (1997:185). *ŽuC* učestvuje u ovoj tradiciji žaljenja kao političkog čina, gde javni bol postaje performativna praksa protesta intenzivnom, mada ambivalentnom, čulnom sugestivnošću.

U svojim akcijama javnog iskazivanja bola ćutanjem *ŽuC* se bori da kontrira normativnim idealima ratnog žrtvovanja i nacionalnog jedinstva koji su zasnovani na narativima srodstva simbolizovanog u krvi i porodičnim vrednostima. Čineći tako, one ne samo da potencijalno dovode u krizu rod, seksualnost, srodstvo i nacionalnu jasnost, već uzdrstavaju i granice političkog. Upravo imperativ da se žensko telo stavi na pravo mesto u odnosu na *polis* one dislociraju osvajajući javni prostor i njegov poredak, javno održavajući svoje neuobičajene rituale političkog žaljenja zbog dehumanizovane smrti drugog. U radikalnom prisvajanju idelizovanog vlasništva nad mestom žaljenja i žaleći ono što je neželjivo, one rizikuju da budu prognane u prezreni domen nepropisne ženskosti. Javni žal zbog gubitka koji nacionalni suverenitet ne priznaje, predstavlja odstupanje od uobičajenog pristojnog žaljenja i pristojne ženstvenosti. Nepristojnost javnog žaljenja *spoljnog* neprijatelja obelodanjuje ograničenja kulturne razumljivosti na načine koji su tipično povezivani sa “ženom“, večnim oponentom ili *unutrašnjim* neprijateljem. Razmišljajući o figuri žene koja žali izvan graničnih zidova *polisa*, Gilijan Rouz (Gillian Rose) piše: „U ovim delegitimnim činovima staranja o mrtvom, ovim činovima pravde, protivnim vladajućoj volji grada, žene su izumiteljke novog političkog života zajednice“, (1996:35).

Ćutanje i žaljenje su po stereotipu svedeni na nesposobnost govora ili delanja. Označavaju takođe jezik „žrtve“, ili jezik neizrecivog – povreda i gubitaka o kojima se ne može govoriti konvencionalnim jezičkim idiomima. Ovo žalobno ćutanje *ŽuC*-a, pak, otvara prostore za stalno ponavljanje ovih normi na paradoksalan način kao izazov konvencionalnim podelama između afektivnog i političkog, između govora i ćutanja, kao i između tela i jezika.

Dok *ŽuC* prerađuje kulturne modele žalovanja, njihova uznemirujuća tišina proizvodi diskurzivni jaz u imaginativnom prostoru srpskog nacionalnog narativa. Istovremeno proizvodi i jaz u prostoru iskustva rodne i rasne učutkanosti. Ovo ćutanje se probija izvan ispravnog značenja, kao drugo govora (uključujući samu genealogiju ženske potisnutosti u jeziku) i tako se otvara glasu drugog. Dovodi u prvi plan prisilno ćutanje žrtava i u isto vreme postavlja pitanje kako možemo da svedočimo u njihovo ime. Kao što se po *ŽuC*-u vidi, izvestan rad na ponovnom prisvajanju ćutanja i jezika, kao i ćutanja i jezika sećanja i žaljenja, je umešan u poduhvat bavljenja ovim pitanjem.

Žaljenje je fetišizirana strategija svih patriotizama, etnocentrizama i familijalizama -svega uobičajenog u zajednici. U *ŽuC*-ovom izvođenju, međutim, žaljenje reformiše

svoju sopstvenu obavezujuću istoričnost. Ove aktivistkinje izgleda da idu izvan važećih raspoloživih oblika razumljivosti žaljenja da bi održale otvorenim prostor za nove artikulacije pravde. U tom smislu, protestna stajanja za Srebrenicu impliciraju budnost refleksije pred onim što treba reflektovati. I zato memorijalna pozicija Srebrenice – kao spornog i višeslojnog mesta sećanja, može biti preoblikovana kao pozicija neodlučivosti.

Ove forme paradoksalnog žaljenja dovode u pitanje načine na koje je banalnost javnog sećanja i žaljenja oblikovana, konfigurisana, arhivirana i življena, načine na koje su pamćenje, zaborav, amnezija i amnestija nacionalizovane, i načine na koje rodne, seksualne i nacionalne pozicije regulišu šta se računa kao ono što se pamti. Povrh svega, one postavljaju pitanje ko je izostavljen iz zajedničke razumljivosti sećanja i onoga što je za sećanje (Butler 2004). Time one stavljaju pitanje pravde u sam centar svog političkog mirovnog rada: mir prestaje biti konsensus oko postojećeg i postaje nekonformirajući poriv za onim što još ne postoji.

6. Zaključak

Tvrdim da beskrajno žaljenje *ŽuC*-a koje je eksces u odnosu na formalna ograničenja i normativne preduslove iskazuje nedostatnost zvanične komemoracije, a time iznova oblikuje uslove ne/pravde. Drugim rečima, postoji izvesna vrsta performativne poetike u njihovom radu pošto *ŽuC* odbija da stavi tačku na žaljenje i drži ga otvorenim prema nekoj drugačijoj budućnosti. Ovaj poetsko-performativni modalitet kontra-sećanja je verovatno jedino mesto u kome žaljenje nije “kod kuće”. To je žaljenje bez žaljenja koje drži mogućim ono što istovremeno uklanja.

To što ja nazivam „poetsko-performantivnim“ može da se prati u „estetici“ (a ne estetizaciji) u srcu politike, kako je postavio Žak Ransijer (Jacques Ranciere) u ideji „raspodele osetilnog.“ [le partage du sensible] (2004). Kroz ovu ideju se pokazuje ko može da ima udela u onome što je zajedničko u zajednici, definiše se šta je vidljivo, čujno i razumljivo ili nije u zajedničkom prostoru. Idući za ovom formulacijom, pitanje koje se postavlja u *ŽuC*-ovom poetsko-performativnom otporu je šta se predstavlja čulnom i osetilnom iskustvu, šta se artikulise u čujnom jeziku; šta je uključeno, šta je isključeno, šta je prihvatljivo, šta neprihvatljivo; šta je sposobno da bude zajednički shvatljivo i osetilno. Primer onog što je normativno konstruisano kao „nečujno“ je upravo *ŽuC*-ov način jasnog izjavljivanja: „Kao žene mi smo izdajnice“, samoreprezentacija koja podražava i, u isto vreme, podriva legitimni i slušljivi poredak diskursa koji portretiše *ove* žene kao izdajnice svoje nacije.

Kroz svoja uznemirujuća i odjekujuća ćutanja i glasove, *ŽuC* artikulise iskustvo isključenosti iz dominantnih – izrecivih i čujnih – nacionalnih narativa i remeti diskursi-

vnu normativnost koja stavlja žene-kao-majke kao predstavu idealizovane patnje nacije. Time, dovodeći u nevolju rodne i nacionalne preduslove kolektivnog sećanja i javnog žaljenja, politički subjektivitet *ŽuC*-a remeti zadate kategorije čujnosti i osetilnosti. To je politički subjektivitet koji omogućava i stvara prilike za otpor ponovo uspostavljajući nečujne i diskvalifikovane glasove, kao i obelodanjivanjem nečujnih isključenosti kroz koje su diskursi i subjektiviteti konstituisani. To nije ništa manje nego zahtevanje alternativne budućnosti za demokratiju.

Feministička i antinacionalistička politika drugačijeg žaljenja, kao ova koju performira *ŽuC*, upućuje nas na mogućnosti u samom srcu političke prakse žaljenja za onima koji su društveno kategorisani kao nemogući, zabranjeni ili nezamislivi za žaljenje. I zaista, vrlo je izvesno da će nas uznemirujući glasovi i ćutanja *ŽuC*-a naterati da ih čujemo.

Prevele: Saša Kovačević i Slavica Stojanović

Objavljeno u Žene za mir, u izdanju Žena u crnom, Beograd, 2012.

Reference

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, New York: Verso, 2004.

Cockburn, Cynthia. *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*. London: Zed Books, 1998.

Derrida, Jacques. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", trans. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11 (5-6), 1990, p. 977.

Memoires for Paul de Man, New York: Columbia University Press, 1989.

Deutscher, Penelope. "Mourning the Other, cultural cannibalism, and the politics of friendship (J. Derrida and L. Irigaray)", *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 10(3): 159-184, 1998.

Djuric-Kuzmanović, Tanja, Rada Drezgić, and Dubravka Žarkov, "Gendered war, gendered peace: Violent conflicts in the Balkans and their consequences", in Donna Pankhurst (ed.), *Gendered Peace: Women's struggles for post-war justice and reconciliation*. New York: Routledge, 2008, 265-291.

Drezgić, Rada. "(Re)producing the nation: The politics of reproduction in post-socialist Serbia: 1980s and 1990s". Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh, 2004.

Duhaček, Daša. "The making of political responsibility: Hannah Arendt and and/in the case of Serbia," in *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe*, ed. Jasmina Lukić, Joanna Regulska, and Darja Zaviršek. Hampshire: Ashgate, 2006.

Erdei, Ildiko. "Alice's Adventures in Studentland Narrative Multiplicity of the Student Protest," in *Sociologija: Journal of Sociology, Social Psychology and Social Anthropology* Vol. XXXIX, January-March 1997 (p. 111-133).

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994[1966].

Fridman, Orli. "Alternative voices in public urban space: Serbia's Women in Black," *Ethnologia Balkanica* 10, 2006.

Helms, Elissa. "Women as agents of ethnic reconciliation? Women's NGOs and international intervention in postwar Bosnia-Herzegovina", *Women's Studies International Forum* 26(1): 115-33, 2003.

Helms, Elissa and Stef Jansen, "The White Plague: National-demographic Rhetoric and its Gendered Resonance after the Post-Yugoslav Wars", in *Gender in Armed Conflicts and in Post-War Reconstruction*, ed. Christine Eifler and Ruth Seifert. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.

Jansen, Stef. "Cosmopolitan openings and closures in post-Yugoslav antinationalism," in M. Nowicka and M. Rovisco (eds.), *Cosmopolitanism in Practice*. Aldershot: Ashgate, 2008, 75-92.

---. "Victims, underdogs, and rebels: Discursive practices of resistance in Serbian protest," *Critique of Anthropology*, 20 (4): 393-419, 2000.

Lazić, Mladen (ed.). *Protest in Belgrade*. Budapest: Central European University Press, 1997.

Papić, Z. *Sociologija i Feminizam*, Belgrade: IIC SSOS, 1989.

Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, trans. Gabriel Rockhill. New York: Continuum, 2004.

Rose, Gillian. *Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Savić, Obrad. "Memory of war crimes: Can victims speak?", *Belgrade Circle Journal*, <http://www.eurozine.com/articles/2006-10-05-savic-en.html>. Accessed: 29/01/2010.

Savić, Obrad and Ana Miljanić (eds.), *Community of Memory: What is Transitional Justice?*, Serbian and English bilingual edition, trans. Vesna Bogojević a.o., Belgrade Circle and the Center for Cultural Decontamination, Belgrade 2006.

Spasić, Ivana and Đorđe Pavićević, "Symbolization and Collective Identity in Civic Protest," in *Sociologija: Journal of Sociology, Social Psychology and Social Anthropology* Vol. XXXIX, January-March 1997 (p. 73-93).

Sturken, Marita. *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*, Berkeley: University of California Press, 1997.

Tešanović, Jasmina. "The square and victims", *Women for Peace*, 34-36, Belgrade 2005.

Torov, Ivan. "The Resistance in Serbia," in Jasmina Udovički and James Ridgeway (eds.), *Burn This House: The Making and Unmaking of Yugoslavia*. Durham: Duke University Press, 2000.

Women for Peace, "Six years since the Srebrenica massacre," Belgrade, 2001: 103-104.

Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation*. London: Sage Publications, 1997.

Zajović, Stasa. "Sexism, nationalism, and militarism always go together", in *Women for Peace*, ed. Staša Zajović, 19-20, Belgrade: Women in Black, 1997.

"Radjanje, nacionalizam i rat", in *Žene protiv rata I* (August 1994): 6-10.

Adriana Zaharijević

Feminizam i pacifizam u Srbiji pitanje odgovornosti

„*Odjednom je jedna od nas postavila pitanje: Ako ti dođu na vrata s mašinkom, da li ćeš pucati ili ne? Nismo znale koja će kako odgovoriti na ovo pitanje... Svaka se čudila odgovoru one druge, i kad je bio sličan mom i kad je bilo baš suprotno. Dakle, jedne su rekle: Ne, neću pucati. Ove druge su pitale: Ali šta ako on krene da ubije tvoju ćerku? A ove prve su insistirale: Ne, i dalje. Zašto ako imaš šansu da se odbraniš?... Već je počelo upadanje u reč: Da li je pucanje feministički? Šta znači biti antimilitaristkinja? Zašto bih pustila jednom ženomrscu i ubici da mi ubije dete? Zbog feminističke teorije?... One koje su rekle, Da, pucaću u odbrani, imale su osećaj da nemaju poverenja u one koje neće pucati, jer šta to u stvari znači u kontekstu u kojem pucanje iz odbrane i jeste osnovna ideologija srpskog ratnog nasilja u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Mi smo sve bile protiv rata, ali taj termin je očigledno bio jako širok“.¹⁸*

Srbija i/ili Jugoslavija

Samo godinu dana nakon smrti čoveka u kojem se susticala svekolika simbolika bratstva i jedinstva, kosovski Albanci traže status republike za SAP Kosovo. Ova pobuna će podstaći talas kulturnog/političkog komešanja koje će na različite načine destabilizovati ideologiju čiji je osnovni nosilac, očito nedovoljno snažan samo kao znak prošlosti, bio brana nacionalizmima i propratnoj retradicionalizaciji. U martu 1989. godine, reformisan je srpski Ustav, čime je ograničena autonomija saveznih pokrajina, zajemčena „antisrpskim“ Ustavom iz 1974. godine. Samo tri meseca kasnije, ovaj politički gest dobija svoje simboličko utemeljenje na Gazimestanu, kada se obnavlja mit o narodu, uspostavlja njegov (novi) otac i preoznačava kurs istorije.

Time otpočinje proces političkog, ideološkog i društvenog razbratimljenja. „Neke republike su izabrale samo separatističku varijantu, tj. opredeljenje za samostalnu nacionalnu državu u postojećim, republičkim granicama (Slovenija, zatim Makedonija i BiH), dok su druge, kao Srbija i Hrvatska, svoju nacionalističku politiku povele u trijadičnoj konfiguraciji: separatizam + ujedinjenje (pripajanje sopstvene dijaspore i tzv. etničkih teritorija) + diskriminacija ili proterivanje samosvesnih manjina koje su predstavljale ‚remetilački faktor‘ u stvaranju nacionalnih država“.^{18a}

18. Lepa Mladenović, „Ženske studije i rat“, Centar za ženske studije Beograd 1992/2002, ur. Biljana Dojčinović-Nešić i Dragana Popović, Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 13.

18 a. Vesna Pešić, „Rat za nacionalne države“, Srpska strana rata, ur. Nebojša Popov, Republika, Vikom i Građanska čitaonica, Beograd, 1996, str. 11-12.

Konačno političko razilaženje bratije odigrava se u skupštini, 22. januara 1990. godine; narednog meseca JNA se raspoređuje na Kosovu; širom zemlje održavaju se prvi pluralistički izbori, kojima se jasno stavlja do znanja da je i u SFRJ pao Berlinski zid, i u svim republikama, osim u Srbiji i Crnoj Gori, pobeđuju stranke koje su se distancirale od komunističkog rukovodstva. Slobodan Milošević izabran je za predsednika republike 19. decembra 1990. godine, a JNA otvoreno pruža podršku politici njegove stranke.¹⁹ Naizgled nespojive nacionalističke i komunističke ideološke pozicije koje on zastupa, zalažući se *i* za Jugoslaviju *i* za Veliku Srbiju, obezbedile su mu nedvosmisleni dominaciju srpskom političkom scenom, čije će reperkusije na još uvek postojećoj jugoslovenskoj sceni Vesna Pešić opisati na sledeći način: „Ili će Jugoslavija biti država po srpskoj meri (,prava' federacija), ili će Srbi, s oružjem u ruci (,ako treba') krenuti srpskim putem – putem stvaranja velike Srbije u kojoj će se okupiti svi Srbi. Jugoslavija im je stalno bila na ustima – ali se pritom mislilo na neku drugu državu koju su nazivali istim imenom“.²⁰

U februaru 1991. godine, Srbi iz Krajine proglašavaju otcepljenje od Hrvatske, što će rezultovati stvaranjem RSK. Njihovo pravo na samoopredeljenje zvanični Beograd podržava, jer su „u pogledu rešavanja jugoslovenske krize, sve do izbijanja rata, vojni vrh i SPS isticali da pravo na samoopredeljenje pripada narodima, a ne republikama, niti narodnostima“.^{20a} Zato i ne čudi što se, kada Slovenija i Hrvatska proglašavaju nezavisnost 25. juna, dva dana kasnije JNA pozicionira na granicama Slovenije. U septembru iste godine i Makedonija i Kosovo čine poteze u pravcu nezavisnosti, koji do daljnjeg ostaju bez dejstva. Znatno ozbiljnije reperkusije imaće proglašenje nezavisnosti BiH 15. oktobra. Opsada Sarajeva počinje 5. aprila, a samo dva dana kasnije proglašava se Republika Srpska na čelu s Radovanom Karadžićem, iako su 6. aprila Evropska zajednica i Sjedinjene Američke Države priznale nezavisnost BiH.

Istovremeno, 27. aprila 1992. godine, Srbija i Crna Gora, donedavni politički saveznici u očuvanju imena i kontinuiteta SFRJ, formiraju SRJ, kojoj mesec dana kasnije biva nametnut potpuni embargo i koja će u septembru biti isključena iz Ujedinjenih nacija. Ekonomske sankcije ukinute su po potpisivanju Dejtonskog sporazuma, a SRJ biva ponovo primljena u UN tek u novembru 2000. godine.

1993. i 1994. godinu odlikuje rat Srba u Bosni protiv Hrvata i posebno „Hrvata i Srba pogrešne vere“, u kojem učestvuju i Srbi i „Srbijanci“, sa ili bez podrške Beograda, u vojsci JNA ili u nekim drugim oblicima vojnog organizovanja. Ove dve godine odlikuju i brojni pokušaji da se različitim mirovnim planovima (koji se, nažalost, najčešće svode na besomučna kalkulisanja postotcima i prekrajnja mapa) okonča zamršeni sukob u kojem se

19. Isto, str. 49.

20. Isto, str. 44.

20a. Marija Obradović, „Vladajuća stranka: ideologija i tehnologija dominacije“, u Srpska strana rata, str. 492.

savezi stalno iznova i ponekad sasvim neočekivano menjaju i permutuju. „Nejasne“ pozicije SRJ u ratu u BiH postaju naizgled još nejasnije, kada bosanski Srbi odbijaju plan Kontakt grupe u julu 1994. godine, zbog čega se zvanični Beograd javno distancirao od njih.

Potpisivanje Dejtonskog sporazuma u novembru 1995. godine će na izvesno vreme prikriti i neutralizovati užasne efekte ratnih godina na teritoriji Hrvatske i BiH, koji kulminiraju srebreničkim genocidom i operacijom Oluja. Sve zemlje učesnice u ratu su dobile izvesne „nagrade“ za njegovo okončanje, iako nagradama nije moglo biti mesta, s obzirom na broj raseljenih, izbeglih, nestalih, silovanih, ubijenih – žrtava – sa svih strana, čija se vrednost svuda merila prema etničkom, a ne ljudskom aršinu.

Ratovi se tu, međutim, ne prekidaju, budući da njihov početak i nije bio na ovom mestu. Podsticaj za razvoj srpske hegemonističke pozicije i buđenje nacionalne svesti treba tražiti na Kosovu, gde se, paradoksalno ili ne, već u februaru 1996. godine prvi put registruje pojava OVK. Ako je 1996. godina bila godina najintenzivnijih unutrašnjih sukoba u SRJ, kada je Slobodan Milošević shvatio da nema jednoglasnu podršku naroda koji u svetu u tom trenutku predstavlja sinonim za zločinca; dok 1997. godina svedoči o sve većoj političkoj nemoći pojedinaca i civilnog društva, jer je Milošević, uprkos svemu, ponovo izabran za predsednika SRJ, što će u zemlji podstaći strahovitu političku apatiju i „unutrašnju emigraciju“; 1998. godina predstavlja pravi trenutak da se režim razračuna sa svojim prvobitnim protivnicima. To, naravno, ne ostaje bez posledica – broj izbeglih lica ponovo se broji stotinama hiljada, mediji zloupotrebljavaju apatičnost i preostale nacionalne sentimente da bi se prikrila zbivanja u južnoj pokrajini, Evropska unija ponovo uvodi različite sankcije, a pretnje oružanom intervencijom i okorele protivnike dosadašnjih ratova pretvaraju u blage podržavaoce srpskog cilja, koji se sve teže da razlučiti od režimske politike. Osećaj potpune viktimizacije, gde pojedinci i pojedinke često više ne mogu da odrede čije su sve žrtve, gura građane i građanke Srbije u neproduktivni, beznadežni položaj samosažaljevanja i samomržnje. Taj položaj će pospešiti NATO bombardovanje Srbije i Kosova, neprekinuti napori da se osigura neki oblik autonomije na Kosovu, kao i optužnica protiv Slobodana Miloševića pred Haškim tribunalom.^{20 b}

Posledice ove lokalne, regionalne i globalne politike, i stalni pokušaji da se umakne poziciji žrtve/ agresora koja ostaje na snazi usled javnog odbijanja suočavanja s prošlošću u zemlji SRJ, SCG i, konačno, Srbiji, osećaju se jasno i danas, u trenutku pisanja ovog eksta.²¹

20 b. Ovaj veliki hronološki uvod neophodan je iz nekoliko razloga. Ranije pisani tekstovi na slične teme podrazumevali su da ih čitaju savremenici ovih događaja, što danas više ne mora biti slučaj. Njihovim ponavljanjem se suprotstavlja aktivnoj politici zaboravljanja koja je odveć često na snazi u Srbiji; iznosi se složenost prilika i mnogobrojnost aktera koji su u njima učestvovali, i daje se legitimitet određenom tumačenju bliske prošlosti. Za opsežniji i potpuniji (naravno ne i sasvim potpun) hronološki pregled datuma, videti Ameli Ebl, „Hronologija“, *ProFemina*, proleće-leto 2003, br. 31-32: 267-281.

21. U trenutku pisanja ovog teksta, sva se politička pitanja u Srbiji sustiču oko postreferendumske ustavne groznice i predstojećih parlamentarnih izbora. Premda neki značajni predstavnici minulih vremena (SPS,

Žene u Srbiji i/ili Jugoslaviji

U ovim okolnostima nastaju i razvijaju se sve feminističke grupe u Srbiji. Na to ukazuje i Marina Blagojević, u knjizi koja predstavlja prvi pokušaj sabiranja ovih iskustava: „ženski pokret u Beogradu nastaje u specifičnim društvenim uslovima koje karakteriše nerazmrsiv koloplet tri društvene činjenice: 1. rat i raspad bivše Jugoslavije, 2. sankcije UN i izolacija zemlje; 3. transformacija ‚socijalizma‘ u postkomunizam“. ²² Međutim, kada razmatramo okolnosti u kojima nastaje tzv. ženski pokret, takođe se moraju uzeti u obzir i posebno istaći činjenice da je do raspada SFRJ došlo ratom, a ne nekako drugačije; ²³ da je republika koja je imala odsudnu ulogu u ratu, njega bila pošteđena na sopstvenoj teritoriji (bar do 1998. godine, kada je knjiga *Ka vidljivoj ženskoj istoriji* objavljena); i da je preobražaj socijalizma na ovim prostorima imao najambivalentniji tok, koji u različitoj meri i u različitim periodima kombinuje izrazito militarističku, tradicionalističku i klerikalnu retoriku s opredeljenjem partije na vlasti koja tobože održava kontinuitet politike komunističke partije.

Za razliku od, recimo, feministkinja u Hrvatskoj, pred kojima je stajao donekle jasan izbor da se, u ratu i van njega, opredele za nacionalnu politiku novoformirane države čije su građanke, ili za nadnacionalnu politiku solidarnosti među ženama čitavog regiona (što nas donekle može podsetiti na situaciju u kojoj su se našle Britanke u Prvom svetskom ratu); žene u Srbiji, bar inicijalno, nisu mogle donositi nedvosmislene odluke. Naime, nijedna druga politika, aktuelna početkom devedesetih godina na prostorima tada već bivše države, nije koketirala sa toliko dvosmislenih sadržaja i poruka, kao politika srpske (i crnogorske) vlasti: da li se borilo za održanje zajedničke države (dakle, i za one teritorije na kojima nije bilo Srba u nekom značajnijem broju) ili se borilo za veliku Srbiju? Koji vidovi borbe su javno predstavljani kao legitimni? Da li se borilo za održanje prethodnog režima, odnosno za opstanak komunizma u nekom izmenjenom i možda modernizovanom vidu, ili za njegovo ukidanje? Da li je SRJ uopšte bila u ratu ili nije bila u ratu? I, najzad, da li početkom devedesetih godina još uvek važi legat socijalizma koji rodnu ravnopravnost

SPO i drugi) lagano nestaju s političke scene, jedan od najistaknutijih promotera radikalne verzije „srpstva“ ovih dana je itekako u žiži dešavanja. U svom političkom testamentu, Vojislav Šešelj poziva da se nikada ne odustane „od koncepta velike Srbije, da se uporno bori za oslobađanje Republike Srpske Krajine i Republike Srpske i za ujedinjenje svih srpskih zemalja“ itd. (videti tekst Milana Miloševića „Dvojci i kormilari“, Vreme 831, 49/06: 19). Iako bi izbori u januaru mogli da iznenade, SRS, čiji je Šešelj suvereni predsednik od osnivanja stranke do danas, i dalje ima najkonzistentnije i najbrojnije glasačko telo u Srbiji.

22. Marina Blagojević, „Ženski pokret u Beogradu 1990-1997: pogled iznutra/pogled spolja“, u *Ka vidljivoj ženskoj istoriji*, ur. Marina Blagojević, Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, Beograd, 1998, str. 19.

23. „Jedini put kojim je Srbija mogla uspešno da reši svoje nacionalno pitanje [odnosno, da artikuliše raspad Jugoslavije drugačije do ratom, A.Z.] – da svi Srbi žive u jednoj državi – bio je put preuzimanja vodeće uloge u procesu demokratizacije, opredeljenjem među prvima za višestranačke izbore, za demokratske dogovore oko uređenja Jugoslavije i tržišnu ekonomiju“. Videti Vesna Pešić, „Rat za nacionalne države“, str. 48.

uzima kao neupitno polazište, ili ženama pripada neka tradicijom propisana, podređena uloga, čiji je vrhunac rađanje vojnika/junaka?

Ova višesmislena uloga države praćena je brojnim preobražajima koji su postepeno ili naglo zahvatali sve slojeve društva. Militarizovanje i maskulinizovanje Srbije – na čijoj se teritoriji ne vodi rat, iako ga upravo ona na sve načine podstiče – zahvata srpske feministkinje *kao žene*,²⁴ kojima je u toj klimi namenjena drugačija uloga u odnosu na onu koju im je dodeljivao socijalistički sistem (bratstva [!?] i jedinstva). „Omuževljavanje države“ počivalo je na silovitom i sveprisutnom evociranju neemancipovane tradicije, koja je pothranjivala dugo branjene nacionalne sentimente, militarizovala svest pojedinaca i stvarala plodno simboličko tle za stalnu proizvodnju feminiziranih neprijatelja.^{24a} U doba neposrednih priprema za rat, odnosno u trenutku kada u Srbiji mnogi još uvek ne mogu da poveruju u očigledno (mnogi koji će kasnije činiti pacifističko jezgro srpskog društva), već se okončava proces ideološke militarizacije, „proces u kojem svi stanovnici, uključujući i žene, postaju istovremeno i žrtve i saučesnici militarističkog sistema, kroz još rigidniju podelu polnih uloga i izrazitu političku marginalizaciju“.²⁵ Na samom početku devedesetih godina, dakle, i pre nastanka tzv. ženskog pokreta, maskulinizacija, neodvojiva od nove nacionalne vojničke politike, suočila je žene s činjenicom da kada žele da govore *kao feministkinje*, one istovremeno moraju zauzeti nekakav stav prema položaju koji im *kao ženama* nameće ideologija rata.²⁶

Jedan od primera za to može biti odnos prema rađanju i namernom prekidu trudnoće. U Srbiji je abortus zakonom dozvoljen od 1951. godine, a Ustav iz 1974. godine ga je štitio članom 191 o slobodnom roditeljstvu, kao „ljudsko pravo da se odluči o rođenju sopstvene dece“.

Feministkinje na ovim prostorima se, prema tome, nisu morale posebno baviti tim inače spornim pravom, pošto je bilo ustavno zajemčeno i ideološki opravdano kao tekovina revolucije.

24. Kasnije će se u tekstu pokazati da je upravo to izvrtnje očekivane ženske uloge ono što stoji u osnovi srpskog feminističkog aktivizma, što posebno vidljivo pokazuju prakse Žena u crnom. O njihovom simboličkom značaju i malim strategijama suprotstavljanja, videti tekst Svetlane Slapšak, „Identities under Threat on the Eastern Borders“, u *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*, ur. Gabriele Griffin i Rosi Braidotti, Zed Books, London, 2002, str. 155.

24 a. „Pasivizacija i feminizacija političkog oponenta koji se potom ponižava silovanjem, služi za preceñjivanje i ojačavanje (...) muževnosti i rasne superiornosti“. Videti Tomislav Longinović, „Krv i pesma u ratu i miru“ u *Žene, slike, izmišljaji*, ur. Branka Arsić, Centar za ženske studije, Beograd, 2000, str. 175

25. Staša Zajović, „Žene i militarizam u Srbiji“, *Žene protiv rata*, br. 3-4, jesen 1995: 36.

26. O tome da feministkinje moraju zauzeti takav stav i kao građanke, videti tekstove Daše Duhaček „Gender Perspectives on Political Identities in Yugoslavia“ (u *Gender and Identity*, ur. J. Blagojević, K. Kolozova i S. Slapšak, Centar za ženske studije, Beograd, 2006) i „The Making of Political Responsibility: Hannah Arendt and/in the Case of Serbia“ (u *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe*, ur. J. Lukić, J. Regulska i D. Zaviršek, Ashgate, Hampshire, 2006).

Međutim, kada je 1992. godine trebalo doneti novi ustav, nacionalisti su zahtevali da se abortus zakonski ograniči, poredeći broj abortusa sa brojem vojnika ubijenih u ratu.²⁷ Utoliko je borba za pravo na abortus, koja je, dakle, usled rata postala jedno od gorućih pitanja feminističke politike, podrazumevala bar donekle svesnu borbu protiv nacionalizma i protiv sve snažnijeg klerikalizma. Srpska pravoslavna crkva čiji se status rapidno menjao tokom „godina raspleta“, ima(la je) istaknutu ulogu u definisanju ženskih prava i sloboda. Pored nebrojenih osuda za čedomorstvo, SPC je inicirala i pojedine nagrade za žene: „1993. godine, episkop raško-prizrenske eparhije Artemije Radovanović ustanovio je nagradu, medalju Majka devet Jugovića, koja je davana ženama koje imaju veliki broj dece“.²⁸

Kako vreme odmiče, odnosno kako pozicije koje SRJ zauzima u ratu postaju sve očividnije, a njihove posledice sve krvavije, u Srbiji počinje da se uspostavlja pokret antiratnih aktivista, među kojima je posebno istaknuta ženska populacija.²⁹ Principi za koje se antiratne aktivistkinje i aktivisti zalažu, daleko su od skupa vrednosti koji se sredinom devedesetih godina već identifikuje sa „srpskim“,³⁰ a zapravo univerzalno desničarskim vrednostima. „U tematski korpus desnog ekstremizma, sem opštih mesta o sjaju srednjevekovne države, izvornosti ‚svetosavske‘ forme pravoslavlja, mesijanskom ‚kosovskom opredeljenju‘, o ‚dekadentnom ali perfidnom Zapadu‘, antisrpskoj zaveri (u raznim oblicima) i o ‚crvenoj pošasti‘ komunizma, spadaju još neki klasični sadržaji... krajnje reakcionarni monarhistički utemeljen staleški korporativizam, izražavanje potrebe za elitom koja će paternalistički da vodi naciju, i ideal organskog jedinstva nacije“.³¹ Rasizam, antisemitizam, antimondijalizam, antidemokratski i antiparlamentarni impuls, šovinizam i drugi ksenofobični oblici jačanja nacionalne svesti, pogađaju srpsko društvo – uz neslućeni porast kriminala i pauperizaciju većinskog stanovništva – kako tokom rata, tako i pošto je zaključen Dejtonski sporazum.

Kada je rat „najzad“ premešten na srpsku teritoriju, ova retorika ne samo da ne jenjava, nego dobija poseban zamah. Tada tek, međutim, na videlo izlazi specifično srpska forma odnosa prema ratu: ako se u prvoj polovini devedesetih moglo insistirati na tome da Srbija

27. Lepa Mladenović and Donna M. Hughes, „Feminist Resistance to War and Violence in Serbia“ (part 1) na stranici univerziteta Rod Ajlend <http://www.uri.edu/artsci/wms/hughes/warvio1.htm> (posećena 5.12.2006.).

28. . Jelka Imširović, „Srpska pravoslavna crkva, patrijarhat i rat“, *Žene za mir, Žene u crnom*, Beograd, 2002, str. 201.

29. *Žene* poput Borke Pavićević, Vesne Pešić, Sonje Liht, Nataše Kandić, Biljane Jovanović i drugih, koje nisu delovale u okviru feminističkih grupa, ostavile su neizbrisiv (neke feministkinje bi insistirale, ženski) trag na mirovnom pokretu devedesetih.

30. „Sve srpske političke stranke kao naslednici pogubnog trojstva evropske misli (individualizam, materijalizam, ateizam)... stoje u suprotnosti sa srpskom organskom mišlju, koja ispoveda upravo obrnuti sistem vrednosti: nadređenost zajednice (državne, nacionalne, porodične) u odnosu na jedinku, duhovne vrednosti iznad materijalnih, pravoslavno hrišćanstvo, domaćinski princip: Bog – Domaćin u vaseljeni, Kralj – Domaćin u državi, otac porodice – domaćin u kući“, Boško Obradović, „Demokratska laž i svetlo istine“ nav. u Vladimir Marković, „Od Ljotića dva puta“, *Žene za mir, Žene u crnom*, Beograd, 2001, str. 199.

31. Isto, str. 198-99.

ne ratuje, te se time pravdalo odsustvo znanja o zločinima počinjenim u ime građana SRJ, drugu polovinu devedesetih odlikuje još izraženiji ignorantski stav, praćen apatičnim političkim odnosom koji sve građane i građanke pretvara u žrtve (svetskih zavera i/ili režima). Splet samomržnje i neosnovanog veličanja srpstva, tako karakterističan za završetak decenije, aktuelni režim stalno iznova ohrabruje, ali su njegovi temelji udareni već s prvim koracima u pravcu srpskog nacionalnog buđenja.

I iako taj „kosovski sindrom“ nije ništa manje proizvod već opisanog ratničkog diskursa, čini se da u to doba dolazi do najsnažnije polarizacije u srpskom feminističkom/pacifističkom pokretu. Ako je ranije i bilo feministkinja koje su podržavale politiku režima, njihova podrška nikada nije bila dovoljno javna da bi se ovde mogla registrovati, jer nema pisanih tragova o njoj. U javnom prostoru koji je tokom prvih ratova označavan kao feministički, otvoreno su delovale samo pacifistkinje. U vreme rata na Kosovu, međutim, srpstvo se više nije tako unisono izjednačavalo s nečim po sebi rđavim, naprotiv. Sve nijanse srpstva koje, uostalom, danas nudi politička paleta Srbije, počele su da dobijaju boju već u to vreme. A srpske feministkinje, uprkos kontinuitetu ratova, ratne retorike i onih koji su ratove počinjali i održavali u životu, nisu ostale imune na autoviktimizirajući diskurs kojem je podlegla najveća većina stanovništva.

Koliko je feministkinja koje bi stale iza plakata „ALBANKE SU NAŠE SESTRE“?

Iako srpski pacifisti i pacifistkinje često insistiraju na tome da je antiratni pokret u Srbiji bio snažan uprkos izrazito neprijateljskoj klimi u kojoj je nastao, da je broj dezertera ovde bio najveći itd, činjenica je da je o pokretu vrlo malo pisano, i da danas, šesnaest godina kasnije, ne postoji dovoljan broj dokumenata na osnovu kojih bi se odnosi u pacifističkim krugovima mogli mapirati. To važi još i više za one pacifističke krugove koji su se određivali kao feministički.

Naime, pored nekih načelnih razlika između mešovitih i ekskluzivno ili pretežno ženskih grupa, za ovdašnji ženski mirovni aktivizam karakteristična je politika ženske solidarnosti i poverenja, proizišla iz praksi feminističkih grupa za podizanje svesti, u jednakoj meri u kojoj su to slična politička i ideološka polazišta. Pored činjenice da su osnivačice prvih feminističkih grupa u Srbiji delile feministička uverenja i da su se bar načelno protivile ratu, važno je istaći i to da je upravo prijateljstvo ponekad podsticalo žene da u grupe uđu i da u njima ostanu.³² Utoliko, i kada je dolazilo do raskola u političkim stavovima i,

32. Prijateljstvo među ženama je jedna od značajnijih tema u feminističkoj teoriji i praksi. Ovde je važno istaći da je na temelju tog prijateljstva opstalo i mnoštvo odnosa koji su prevazilazili nacionalne i ratom omeđene granice među ženama različite etničke pripadnosti. O specifičnoj formi ženske „mobilnosti“ videti brojne tekstove-ispovesti žena koje prelaze granice (u publikacijama *Žena u crnom* i *Feminističkim sveskama*), i tekst Svetlane Slapšak

konsekventno tome, do napuštanja grupa, prijateljska politika ćutanja je ostajala na snazi, kao i bar minimalna komunikacija među starim i novim grupama.

Prema tome, pisana građa koja bi nam omogućila da jasno pozicioniramo feministkinje koje su se opredelile za patriotizam naspram onih koje su odlučno stale uz pacifizam, ovde izostaje. Izostanak resursa ili politika ćutanja nije, međutim, jedini uzrok zbog kojeg je tako teško ustanoviti genealogiju ženskog/pacifističkog pokreta. Neprekinuto ratovanje, osiromašenje građana³³ i sve izrazitiji resentiman koji iz godine u godinu raste (a sredinom devedesetih, prisetimo se, budućnost deluje nedostižno, kao večno vraćanje istog), ne ide na ruku civilnom društvu, iako je pacifizam njime daleko pogođeniji od feminizma.

Naime, sa sigurnošću se može konstatovati da se broj ženskih grupa tokom devedesetih godina povećava, iako te grupe najčešće nisu decidno politički opredeljene.³⁴ Pacifističke grupe se, s druge strane, osipaju, jer pacifizam počiva na dve premise koje su u ovo doba suštinski dovedene u pitanje: na otvorenosti prema drugima i različitim, i na tezi da su svi ratovi u srži pogrešni. Žene koje su u izvesnim periodima bile u stanju da pomire svoja politička uverenja i antiratnu politiku, nisu se odricale feminizma, kada su njihova politička uverenja počela da odstupaju od pacifizma. Ili, pokušajmo to da predstavimo slikovito: iako bi većina feministkinja na prvom stajanjju Žena u crnom mogla stati iza plakata „Hrvatice su naše sestre“ (poruka o sestrinstvu je izrazito feministička, budući da se njome insistira na tome da kao žene prevazilazimo nacionalna i etnička obeležja, i da nam je ženska solidarnost bitnija od nacionalne pripadnosti i lojalnosti naciji/državi), kada je trebalo nositi plakat „Bosanke su naše sestre“, već je bilo onih koje se u to nisu mogle s lakoćom uveriti. Najkontroverzniji plakat, koji je i danas, nažalost, u opticaju, „Albanke su naše sestre“, odbio je mnoge feministkinje, uprkos njegovoj nepromenjenoj feminističkoj poruci. Prema tome, ako i pretpostavimo da su feminizam i pacifizam imali zajednički početak, njihov dalji razvoj više nije morao biti u nužnoj vezi.

Cilj ove ilustracije nije da navede čitaocce da se zapitaju ko su žene koje jesu ili nisu učestvovalе u (anti)ratnim aktivnostima, da bi se na njih prenela krivica za (ne)učinjeno. Ona, kao uostalom i tekst u celini, treba, s jedne strane, da pokaže nemogućnost okoštalog opstanka ideologija ili uverenja kakvi su i pacifizam i feminizam. S druge strane, ona treba da ukaže i na sporan nastanak i održavanje civilnog društva, njegove aktivne memorije i načina na koji se ona perpetuira ili zatumljuje.

33. „Borba za preživljavanje je najgori neprijatelj svih vrsta političkog aktivizma. Međunarodne sankcije su naučile mirovnom pokretu i spremnosti ljudi da se angažuju u mirovnom aktivizmu više nego što su naučile jugoslovenskom režimu“. Videti Sonja Liht i Slobodan Drakulić, „Kada je ime za mirovnjaka bilo žena: rat i rod u bivšoj Jugoslaviji“, nav. stranica.

34. Tokom izbora 2000. godine, čak polovina ispitanih grupa u istraživanju Anđelke Milić nije se ni na koji način organizovala, prepuštajući političku delatnost svojim članicama nevezano za delatnosti grupe, ili potpuno ignorišući čitav događaj. Videti Anđelka Milić, *Ženski pokret na raskršću milenijuma*, Institut za sociološka istraživanja, Beograd, 2002, str. 51 i dalje

„Kao žena nemam zemlju...

Za mene kao ženu zemlja je celi svet“.

Virdžinija Vulf

Kao i tokom svakog drugog rata, žene u Srbiji su takođe uglavnom bile na strani ratnika. Napravimo li letimično poređenje sa ženama u Prvom svetskom ratu, koje su rat ćutke podržale jer im je doneo neslućene slobode, žene u Srbiji (koje su preko noć postale *srpske žene*) su ga, paradoksalno, podržavale, iako im je slobode uskraćivao. Iako militarizam i od muškaraca i od žena stvara sopstvene žrtve, žene su, posebno u patrijarhalnijim društvima, sklonije tome da se ovoj ulozi požrtvovano prepuste. Puko prepuštanje (ili nemešanje, na čemu se moglo insistirati na teritoriji koja nije bila zahvaćena ratom) ratnoj politici, već vas je činilo pristalicom rata. Utoliko, čak i kada su bez puno žara „pristajale na očekivanu, monumentalno epsku sudbinu srpske žene“,³⁵ žene su davale pristanak da budu zavedene – retradicionalizovane, instrumentalizovane i naturalizovane u svojim ženskim identitetima.³⁶

Nepristajanje utoliko predstavlja osnovnu parolu ženskog antiratnog aktivizma – nepristajanje na lojalnost i poslušnost liderima nacije (ili domaćinskom trojstvu), na ulogu žrtve, na ulogu koja ženama propisuje da ostanu izvan politike, na trpljenje, na nesolidarnost sa ženama s one strane granice itd. Kako su ratovi napredovali, malo je bilo onih koje su ostale pri starom uverenju o prirodnoj miroljubivosti žena, koje je krasilo ženske političke programe pre i tokom Prvog svetskog rata:³⁷ feministkinje u Srbiji su se često i otvoreno suprotstavljale tom stavu, ukazujući na to da se on može vrlo prikladno upotrebiti da bi se žene marginalizovale i uklonile iz javnih prostora delovanja. Izričitom nepristajanju na politiku srpskog režima nije bila potrebna podrška u pretpostavci o prirodnoj miroljubivosti žena, i to je vrlo brzo postalo jasno, gotovo pri samom formiranju prvih grupa. Beskompromisnost žena koje su aktivno prelazile simboličke i stvarne granice bila je stvar *svesne odluke da se deluje politički*. I upravo je ta odluka ključna odlika srpskog antiratnog feminističkog aktivizma, zbog koje su se mnoge žene naprosto povlačile iz antiratnog pokreta, stvarajući alternativne prostore u kojima se feminizam mogao razvijati

35. Žarana Papić, „Europe after 1989: Ethnic Wars, the Fascistization of Civil Society and Body Politics in Serbia“, u *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*, ur. Gabriele Griffin i Rosi Braidotti, Zed Books, London, 2002, str. 130.

36. Isto, str. 128. .

37. Retke su formulacije poput one koju na prvom zasedanju Ženskog parlamenta nudi Lina Vušković na pitanje šta žene mogu doneti politici: „Upravo sve ono što politici kao kruni na glavi patrijarhalnog bića nedostaje: strpljivost i upornost umesto brzog postizanja ciljeva, miroljubivost umesto ratobornosti, razumevanje nasuprot isključivosti, saradnja nasuprot nadmetanju“. Navedeno prema Jelka Imširović, „Ženski parlament 1991-1993“ u *Ka vidljivoj ženskoj istoriji*, str. 89.

izvan delikatne, složene i konfuzne političke srpske stvarnosti.³⁸

Dva primera nam mogu poslužiti kao ilustracija raskola upisanih u nastanak srpskog feminizma. Prvi primer se tiče podele grupe *Žena i društvo*, jedine relevantne i deklarativno feminističke grupe u Srbiji tokom osamdesetih godina. Drugi primer se odnosi na pretvaranje Centra za ženske studije, istraživanja i komunikaciju u Centar za ženske studije i istraživanja roda.

Feministička grupa *Žena i društvo* se početkom devedesetih podelila u tri idejne frakcije (pomoć ženama žrtvama nasilja, politička i edukativna aktivnost), koje međusobno nisu bile suprotstavljene, iako je među njima postojala izvesna ideološka napetost. Iako rat u to vreme još nije počeo, društvo je na njega bilo pripremano. O tome svedoči i način na koji se profilise feministička scena: iste godine, 1990, nastaje SOS za žene i decu žrtve nasilja, da bi nešto kasnije nastao Beogradski ženski lobi. Beogradski SOS predstavlja logičnu posledicu stvaranja lanca SOS telefona na prostorima SFRJ, koji već postoje u Zagrebu i Ljubljani i plod su razmene iskustava među jugoslovenskim feministkinjama,³⁹ iako je za njim bez sumnje u tom trenutku i realno postojala velika potreba zbog opšteg porasta nasilja u društvu. Beogradski ženski lobi, nastaje, međutim, kao reakcija na proklamovanu apolitičnost SOS-a.

Budući da je zbog tolerancije prema ženama žrtvama nasilja bilo neophodno amnestirati sopstvena politička uverenja, politika je, bar u užem smislu, bila inkriminisana unutar SOS-a. Pomoć pretučenim ženama nije se mogla uslovljavati njihovom političkom orijentacijom, ali su prilike u zemlji postale takve da ni političke pozicije SOS volonterki nisu mogle biti stvar kompromisa. Beogradski ženski lobi utoliko predstavlja prvo politički aktivno krilo feministkinja koje su radile pri SOS-u.⁴⁰

38. „Naime, nema sumnje da je antiratni mirovni angažman žena iz ženskih grupa, tako i ostalih žena, podigao svest i osetljivost kako žena, tako i ljudi uopšte za ono što predstavlja ugrožavanje ljudskih prava. No, sa druge strane, u tom antiratnom angažmanu žena bilo je svojevrsne radikalističke neosetljivosti i netaktičnosti prema složenosti, konfuznosti i delikatnosti situacije raspada Jugoslavije za Srbe i Srbiju i, generalno, poistovećivanje režima i njegove volje sa Srbima i Srpstvom“. Videti Anđelka Milić, *Ženski pokret na raskršću milenijuma*, str. 24. Pozivanje na složenost i delikatnost situacije danas predstavlja opšte mesto srpske politike, osobito kada je reč o suočavanju s prošlošću. Ova token reč upućuje na potrebu da se istorija ponovo i drugačije pročita, a ti revizionistički poduhvati najčešće koincidiraju sa predlaganjem jedne drugačije, bolje vrste srpstva koja će imati pomiriteljsku ulogu između različitih ekstrema (bilo da je reč o partizanima i četnicima, SPS-u i antiratnom pokretu, ili Radikalima i Ženama u crnom). Za ovo je posebno ilustrativan iskaz tada predsednika jedne marginalne stranke, danas premijera Srbije: „Kao političar, kao mislilac, Dimitrije Ljotić predstavlja jednu mnogo složeniju ličnost, sasvim drugačiju od načina na koji je ona prikazivana u zvaničnoj komunističkoj, jugoslovenskoj istoriografiji“, Vojislav Koštunica, internet intervju (1996), nav. u Vladimir Marković, „Od Ljotića dva putića“, str. 202.

39. Videti tekst Lepe Mladenović, „Počeci feminizma: ženski pokret u Beogradu, Zagrebu, Ljubljani“, na stranici AŽC-a <http://www.womenngo.org.yu/content/blogcategory/28/61/> (posećena 12.12.2006).

40. Videti tekst Nadežde Četković, „Beogradski ženski lobi“ u *Ka vidljivoj ženskoj istoriji*, str. 63 i dalje.

Ubrzo pošto je formiran Ženski lobi, nastaju i Ženski parlament i ŽEST. Ženska stranka prva je (i, do sada, poslednja) politička partija u čijem su središtu bili izravno ženski interesi (borba protiv pravne diskriminacije žena; obrazovanje; nauka, nova tehnologija i žene; komunikacije, mediji i žene; ekologija i žene; ženska samopomoć i međuetnička saradnja i žene);⁴¹ dok Ženski parlament predstavlja odgovor na političku nevidljivost žena u prvom višestranačkom srpskom parlamentu.

Sve tri ženske političke organizacije nastale su pre rata i sve su svoje aktivnosti prvobitno definisale kao da do njega neće ni doći. Žene u crnom, koje nastaju u oktobru 1991. godine, prva su feministička i antiratna grupa na srpskim prostorima. Stoga, u vreme kada se izvesnost rata više ne može prenebregnuti, ženske političke grupe postaju primorane da se svrstaju – uz nacionaliste ili protiv njih. „Ženski lobi i Žene u crnom zauzele su antinacionalističku poziciju i to su i javno iznele. ŽEST, Ženska stranka, raspada se zbog konflikta oko nacionalizma. SOS za žene i decu žrtve nasilja držao se politike nenacionalizma zbog čega je među volonterkama došlo do otvorenog sukoba“.⁴²

Ilustrativno deluje odlomak *Povelje o namerama* Ženske stranke, u kojoj se ističe da su neki od njenih ciljeva mir, tolerancija i saradnja među nacijama i narodima. Gledano iz današnje perspektive, ti su ciljevi neusklađeni s njenom otvoreno integracionističkom i antiseparatističkom politikom, posebno ukoliko se ona uporedi s pozicijom za koju se zalagao i Slobodan Milošević. ŽEST je bio samo jedna od stranaka koje su se borile za održanje Jugoslavije, ali je pitanje metoda sprovođenja te borbe moralo duboko podeliti njeno članstvo. U osvit rata, gotovo je sigurno da nisu svi s lagodnošću mogli stati iza sledećeg iskaza:

„Stranka će se beskompromisno suprotstavljati i nastojati da razotkrije svaki pokušaj nasilnog i netolerantnog pristupa u rešavanju međunacionalnih odnosa, bez obzira na njihove nosioce, ali će se na isti način suprotstaviti svakom pokušaju napada i kršenja teritorijalnog integriteta Jugoslavije i njenih republika“.⁴³

Zato i ne čudi da otvoreno antinacionalistički orijentisana grupa, Ženski lobi, istupa sa sasvim oprečnim kredom: „Jugoslavija koja se održava silom nikome ne koristi“.⁴⁴

41. Anđelka Milić, „Nastanak i kratak drugi život ženske stranke (ŽEST) 1990-1991“ u *Ka vidljivoj ženskoj istoriji*, str. 78.

42. Lepa Mladenović and Donna M. Hughes, „Feminist Resistance to War and Violence in Serbia“, nav. stranica. Možda i u tome treba tražiti razlog umnožavanja centara za žene žrtve nasilja, kojih je samo u Beogradu bilo više od pet.

43. „Ženska stranka: povelja o namerama“, prilog 1 uz tekst Anđelke Milić, „Nastanak i kratak drugi život ženske stranke (ŽEST) 1990-1991“ u *Ka vidljivoj ženskoj istoriji*, str. 82.

44. Nav. u Lepa Mladenović and Donna M. Hughes, „Feminist Resistance to War and Violence in Serbia“ (part 2) na stranici univerziteta Rod Ajlend, <http://www.uri.edu/artsci/wms/hughes/warvio2.htm> (posećena 5.12.2006.).

Drugi primer nas vraća u 1992. godinu kada nastaje Centar za ženske studije, istraživanja i komunikaciju, takođe kao izdanak grupe *Žena i društvo*. Centar osniva nekoliko žena, već prisutnih u pomenutim političkim i SOS grupama, koje nastoje da povežu svoje „antiratne, pacifističke i humanitarne aktivnosti“ sa svojom akademskom pozadinom u humanističkim i društvenim naukama.⁴⁵ Do 1998. godine, Centar je prolazio kroz različite faze razvoja: broj i diverzitet tema se umnožavao, kao i predavačice i polaznice koje su sa Centrom saradivale. Centar je tokom devedesetih iznutra nagrizzalo nekoliko ozbiljnih problema: pitanje njegovog opstanka kao vaninstitucionalne akademske organizacije, pitanje da li je njegova uloga distribucija znanja (kakvog i u kojoj meri, kada postoji univerzitetska forma ženskih studija na Filozofskom fakultetu) i/ili da bude rasadnik aktivistkinja, što se svodi na stoletno pitanje odnosa između prakse i teorije, i mogućnosti jedne alternative obrazovne institucije da odgovori na sve potrebe koje taj odnos nalaže. Stalni napor da se ne zapadne u akademsku idiosinkratičnost,⁴⁶ da se ne pretvara da feminizam može živeti s one strane okolnosti u koje je bačen, odnosno da se definiše politika lokacije osoba koje su Centar održavale u životu, morali su dovesti do ponovnog preispitivanja njihovih „antirratnih, pacifističkih i humanitarnih aktivnosti“. Nastanak Centra za ženske studije i istraživanja roda i, konsekvantno tome, AŽIN-a i nekih drugih inicijativa, ponovo je, 1998. godine, doveo do pregrupisanja žena u odnosu na to kako su se određivale prema slavnom stavu Virdžinije Vulf (Virginia Woolf).⁴⁷

Jedno od središnjih pitanja, prema tome, bilo je s kim i kada stupati u saveze. U istoriji feminizma oduvek su postojali izvesni „nemogući savezi“, zasnovani na klasnoj, rasnoj i seksualnoj osnovi, iako je najčešće osporavan savez bio savez sa muškarcima. Iako su se o tome i devedesetih vodili sporovi, u Srbiji su to ipak bila uzgredna pitanja u odnosu na problem da li su sve žene podobne saveznice *samo zato* što su žene. Da li feministkinje

45. Daša Duhaček, „Belgrade Women’s Studies Center“, na stranici Women’s/Gender Studies Association of Countries in Transition, <http://www.zenskestudie.edu.yu/wgsact/e-library/e-lib0008.html> (posećena 3.12.2006).

46. „Savremeni feministički pokreti u nekim od bivših istočnoevropskih zemalja izgubili su svoj polet zbog ‚hitnijih‘ političkih ciljeva. Neke istočnoevropske feministkinje bile su ponesene važnijom antikomunističkom orijentacijom, neke su se zato povezale sa otvoreno nacionalističkim pokretima. Neke istočnoevropske feministkinje ostale su vezane za ‚socijalističke‘ ideale koji mogu da budu agresivno nacionalistički, kao u slučaju Srbije, i nisu nužno napredni. Samo je manji deo feminizma opstao, odvojen i nezavisan“. Ovaj navod nas može podsetiti na tu vrstu neosetljivosti i zatvorenosti feminizma za prilike u kojima nastaje. Od čega zapravo feminizam može biti odvojen i nezavisan, ukoliko ne zaboravlja na svoj osnovni politički naboj i svrhu? Videti Rada Iveković, „Žene, nacionalizam i rat: ‚Vodite ljubav a ne rat‘“, prev. Zlata Komadina, *Ženske studije* 2/3, dostupno na stranici Elektronske biblioteke Centra za ženske studije, posećenoj 3.12.2006., http://www.zenskestudie.edu.yu/pages/zenskestudije/zs_s2/rada.html

47. „Da li je bio slučaj da smo, pretpostavljajući da je Centar u osnovi antinacionalistički, zapravo želele da izbegnemo da odgovorimo na pitanje šta to znači, da bismo izbegle sukobe? Kasnije je to iz bilo u pojedinačnim konfliktima i nerešivim razlikama u kritici nacionalizma s čime smo mi, kako je vreme prolazilo, naučile da živimo. U tom smislu, na šta se spomenuto ‚mi‘ odnosi? Da li to, suprotno onome što je Virdžinija Vulf pokušala da nam pokaže, kao žene zapravo imamo zemlju ili naciju?“, Daša Duhaček, „Belgrade Women’s Studies Center“, nav. stranica.

treba da prave kompromise, od kojih su često zavisili izvesni vitalni resursi – prostori za okupljanje, materijalna sredstva itd. – sa ženama koje su se saglašavale sa politikom režima ili neposredno učestvovala u vlasti?⁴⁸ Da li je za promociju feminističkih ideja važno saradivati sa ženama koje su medijski i kulturno istaknute u društvu, poput, recimo, Ljiljane Habjanović-Đurović, iako je njihova pomoć feminizmu u najmanju ruku sporna, da bi se ove ideje izvele iz svog često getoiziranog i skućenog prostora? Najzad, da li saradnja sa političarkama i njihovo senzibilisanje za rodna pitanja treba da obuhvati sve žene u politici ili samo one koje su saglasne s dalekosežno pacifističkim uverenjima? Sva ova pitanja ni danas ne gube na aktuelnosti.

U pitanju savezništva reflektuje se i sve izrazitija ksenofobija srpskog društva (često oličena u otvorenom antiamerikanizmu), koja se prenosi i na feminističke krugove. Godinama pogrdno označavan kao proizvod sa Zapada, kao nazadni „žoržsandizam“ nepotreban društvu koje je s klasnom jednakošću dostiglo i sve druge oblike ravnopravnosti, krajem devedesetih godina feminizam ponovo zatiče sudbina dekadentnog proizvoda sa Zapada koji se natura srpskim feministkinjama, sputavajući ih da prepoznaju specifično „naše prilike“. I premda bez sumnje postoje značajne razlike između istočnih i zapadnih feminizama, pogrešno je govoriti o (ideološkoj) dominaciji zapadnog feminizma, kao da on sputava razvoj lokalnih praksi i teorija, ili kao da postoji nekakav ravnopravni lokalni takmac koji se namerno zanemaruje u korist ovog drugog. Kritički stav prema feminizmu „spolja“ (koji je doista najčešće feminizam *iz* Amerike) i populistički antiamerikanizam (uopšte negativan odnos prema svima koji nisu „naši“, a imaju neku moć da na nas utiču), često se na čudan, nekritički način stapaju:

„Da prisustvujemo fenomenu gašenja ženskog pokreta na globalnom planu... svedoči na eklatantan način reagovanje ovog pokreta na situaciju vezanu za našu zemlju i internacionalizaciju jugoslovenske krize. U traumatičnim ratnim zbivanjima na prostorima bivše Jugoslavije, sa dramatičnom bombarderskom NATO završnicom, dolazi do jednog neobično unisonog prihvatanja NATO platforme o opravdanosti bombardovanja Srbije u kome se brišu čak razlike u nijansama u zauzimanju stava prema potrebi agresije, tumačenju situacije, njenih uzroka, izvorišta i posledica. Od momenta kada je internacionalni faktor počeo da se intenzivnije meša u ovu krizu, ženske grupe, organizacije i lobiji širom zapadnog sveta zauzeli su jednu kvazihumanitarnu i antiratnu poziciju, selektirajući vrlo jasno na samom početku među učesnicama sukoba u bivšoj Jugoslaviji tzv. ‚narod-žrtve‘ i ‚narod-agresore‘, što na kraju kulminira u odsustvu bilo kakvog jasnog znaka neslaganja, otpora i protesta protiv NATO agresije nad Srbijom i njenim celokupnim stanovništvom, a sve pod vidom zalaganja za opravdano ‚humanitarno bombardovanje‘!^{48a}

48. Primer za to je saradnja sa svojedobnom ministarkom kulture, Nadom Popović-Perišić, koja je u srpskoj politici ostala upamćena po često parodiranom sloganu „Lepše je sa kulturom“. Činjenica da je ova socijalistkinja bila jedna od redovnih gošća na tribinama feminističke grupe Žena i društvo, da je doktorirala u Parizu u oblasti francuskog feminizma, širim krugovima je ostala manje poznata.

48 a. Anđelka Milić, *Ženski pokret na raskršću milenijuma*, str. 13.

Ovaj duži navod vrlo slikovito odražava kakva skretanja i raskršća odlikuju srpski ženski pokret 2002. godine, kada je knjiga Anđelke Milić *Ženski pokret na raskršću milenijuma* objavljena. Tada se, naime, već moglo govoriti o srpskom feminizmu kao da on nije imao svoju (anti)ratnu fazu, osim one u kojoj je globalna feministička zajednica izdala samu sebe zaboravljajući srpske sestre u nevolji. Traženje krivca za *humanitarnu bombardersku NATO završnicu*, osuda svih (!?) zapadnih feministkinja za *unisono* prihvatanje i *kvazihumanitarnu* poziciju koju su navodno zauzele tokom *agresije* nad Srbijom, reflektuje autoviktimizirajući diskurs u koji je krajem devedesetih godina upalo srpsko društvo, koji opstaje i posle svrgavanja Slobodana Miloševića sa vlasti.

Te 2000. godine, teško da je bilo ijedne feministkinje koja bi stala iza politike odlazećeg režima. Međutim, poslednjih godina koje se poklapaju s rešavanjem „internih stvari“ u Srbiji (od velikih građanskih protesta, preko sukoba na Kosovu i NATO intervencije u SRJ, do tzv. petooktobarske revolucije), postaje jasno da politika zamora ratovima ne znači i zauzimanje otvoreno antiratne (ili pre antinacionalističke) politike, te da (kulturna, politička, crkvena) desnica i opštesprski sentiment koji ona potpiruje, ne nestaje. Drugim rečima, trend koji se već tada uspostavlja – i danas predstavlja jednu od ključnih odlika srpske politike – ide u pravcu gradiranja kvantiteta i kvaliteta srpstva, a ne u pravcu suočavanja s prošlošću i jasnom pozicioniranju u odnosu na odgovornost za devastirajuće posledice prethodne decenije. U skladu s tim, „*antinacionalni* radikalizam antiratne feminističke struje“^{48 b} koji se ogleda u doslednom pridržavanju pacifističkih stavova i otvorenom protivljenju svim, pa i onim najpritajenijim oblicima nacionalizma, početkom novog milenijuma prebacuju kako vlasti, tako i dobar deo opozicije, ali i druge feministkinje.

Rata više nema – a kada ovaj iskaz počinje da važi, prepušteno je individualnim tumačenjima (za neke on naprosto nije tačan, jer rata nikada nije ni bilo; neki taj kraj proizvoljno lociraju prema različitim datumima kada su donošeni ovi ili oni sporazumi; neki ga vide u pregovorima iz Kumanova, kada je okončan jedini relevantan rat za Srbiju itd.) – pa nema ni potrebe za antiratnim aktivizmom, posebno ukoliko se on izjednačava sa feminizmom.

Ženski antiratni aktivizam u zemlji koja ni/je u ratu

„Nemaju šta da rade pa tu stoje...Pegljajte, ušivajte dugmad, jebite se! *To su one feministkinje, to nisu žene. Kurve hrvatske!* Da li se ovako stoji u Zagrebu i Sarajevu? Ima li među vama ijedna Srpkinja? Vi ste Tuđmanove – radite za njega! *Za fašizam radite, za Hitlera!*“ (mart 1995)^{48 c}

Samo jedna ženska grupa je s pravom mogla da osudi „dramatičnu bombardersku NATO završnicu“, a da to ne zvuči kao konačno pristajanje na politiku koja je bez prekida u igri od početka devedesetih do 1999. godine, i samo na osnovu istrajno pacifističkog

načela za koje se zalagala. U Apelu vladama članicama NATO-a, Žene u crnom ističu: „Kao ženska organizacija koja se oduvek zalagala protiv militarizma, dakle, protiv svih oblika vojne intervencije, ovoga puta se suprotstavljamo vojnoj intervenciji NATO-a na SRJ... Ljudska prava i demokratija se ne mogu nametati bombama i oružjem, već se jedino mogu podsticati pregovorima i pružanjem podrške svim snagama koje se odlučno zalažu za ljudska prava i demokratiju“.⁴⁹

Žene u crnom su, kako je već naznačeno, jedina feministička i pacifistička grupa nastala na ovim prostorima. Njihov subverzivni potencijal u najužoj je vezi s istrajnim insistiranjem na vidljivosti ženskog otpora ratu: žene zauzimaju javne prostore, simbolički ih transformišu u ambivalentna mesta (javni prostor/polis, u patrijarhalnoj tradiciji prostor života i muškosti, žene u crnini okupiraju javno žaleći za mrtvima, odnosno svim nastradalima) i neprestanim ponavljanjem čina žaljenja remete zaborav, ističući tim ponavljanjem važnost svih žrtava rata. Ovde je na delu pomenuta politika nepristajanja: ove žene ne prihvataju ulogu žrtve koju im nameće najzaoštreniji oblik patrijarhata, rat, nego je nenasilno preobražavaju u čin građanske odgovornosti.

Ako se prisetimo da je prvi antiratni pamflet na tlu Srbije potekao od žena,⁵⁰ da su prvi organizovani javni protesti protiv rata protesti majki vojnika,⁵¹ i da su Žene u crnom, uz Centar za antiratnu akciju, koji osniva Vesna Pešić, takođe žena, prva antiratna organizacija, mogli bismo se ponovo olako povesti za pretpostavkom da između ženskosti i miroljubivosti postoji neka intrinzična veza. Politika Žena u crnom je poslednji prag na kojem se ova teza opovrgava, bar u svom standardnom vidu gde se miroljubivost poistovećuje sa pasivnošću, nedelanjem itd., pored onih očiglednijih koji su već razmatrani u tekstu.

Politika nepristajanja je politika *aktivne* izgradnje drugačijih načela na kojima počiva društvo – politika u kojoj žene čine nešto što žene inače *po prirodi* ne čine, čime, dakle, dovode u pitanje samu „prirodnost“ i sva očekivanja koja nalaže (patrijarhalno) društvo.

48 b. Isto, str. 25. (kurziv A.Z.)

48.c. Videti Slobodan Šnajder, „Crne gospođe“, *Žene za mir*, Žene u crnom, Beograd, 2002, str. 16. (kurziv A.Z.)

49. Navedeno u Jasmina Tešanović, „Istorija Žena u crnom“, *Žene za mir*, Žene u crnom, Beograd, 2001, str. 14.

50. Pre rata u Sloveniji, „članice ženske frakcije SDP Slovenije i Beogradskog ženskog lobija potpisale su i javno publikovale apel ‚Žene za mir‘ marta 1991. godine“. Nadežda Četković, „Beogradski ženski lobi“ u *Ka vidljivoj ženskoj istoriji*, str. 67

51. Protest majki na jugoslovenskim prostorima problematičan je, međutim, iz više razloga: iz feminističke perspektive, zato što su se te žene nalazile u jedinoj ulozi koja je ženama dopuštena u uslovima rata – ulozi majke, koja se žrtvuje (briga za sina) ili ne želi da žrtvuje (sina). Upravo stoga, ovom je pozicijom bilo najlakše manipulirati u nacionalističke svrhe. Iz pacifističke perspektive, argument je još jači. Naime, antiratni pokret majki se lako pretvorio u „patriotski pokret majki“, koje se nisu suprotstavljale ratu u načelu, već samo učešću svojih sinova na etnički pogrešnoj strani. Videti Sonja Liht i Slobodan Drakulić, „Kada je ime za mirovnjaka bilo žena: rat i rod u bivšoj Jugoslaviji“, nav. stranica.

Preuzimati odgovornost pre no što nam se nametne krivica, kreirati alternativne prostore i ženske identitete umesto da se nalazimo u već zadatim, propisanim ulogama, čime se potom preispituju i propisani muški prostori i identiteti; insistirati na drugačijim, transnacionalnim („izdajničkim“)⁵² oblicima solidarnosti, koji dovode u pitanje stare strukture na kojima počiva patrijarhalna formacija nacionalne države – sve to su oblici feminističke politike koja teži preobražaju postojećeg društva na principima nepristajanja na znano.

Ukoliko feminizam treba da zadrži svoj politički potencijal koji nadilazi sve oblike institucionalizacije, i da ponudi alternativu – da nas ubedi da je nekakva drugačija moć zaista moguća – onda njegova sprega s pacifizmom, pre, tokom i posle ratova, ostaje nužna. Ukoliko se, pak, uklapa i pravi kompromise, uz postepene reforme i bez utopijskog cilja koji najzad vodi njegovom samoukidanju, feminizam može da opstane bez pacifizma čak i na prostorima na kojima ratovi besne. Istorija feminizma svedoči o njihovoj koegzistenciji koja, iako je mogla biti mirna, svakako nije uvek bila i lagodna.

Objavljeno u Žene za mir, u izdanju Žena u crnom, Beograd, 2007.

52. Staša Zajović, „Deset godina Žena u crnom: etički principi naše mirovne ženske politike“, Žene za mir, Žene u crnom, Beograd, 2002, str. 6.

Nenad Dimitrijević

Konstrukcija kolektivnog zločina i konstrukcija kolektivne moralne odgovornosti

U ovom tekstu analiziraću kolektivni zločin i moralnu odgovornost za njega. Predmet mog interesa nije prošlost u kojoj se dogodio zločin, već sadašnjost obeležena nasleđem zločina. Ova sadašnjost može se konvencionalno odrediti kao tranzicija od zločinačkog režima ka demokratiji. Tvrdiću da su karakter i posledice zločina takvi da sâmo opredeljenje za demokratiju i uspostavljanje demokratskih političkih i pravnih aradžmana ne dovode do željene socijalne, političke ili kulturne normalnosti. 'Ovladavanje prošlošću' u ovakvim društvima zahteva kompleksni sistem institucija i procesa, koji se obično određuje terminom 'tranziciona pravda'. Tranzicionu pravdu shvatam kao set institucija, moralnih, pravnih, političkih i socijalnih procesa, mera i odluka koje se donese i sprovode u procesu demokratske tranzicije. Cilj tranzicione pravde je da razotkrije ideološko opravdanje zločina, da građanima otvori mogućnost odbacivanja kompromitovanih vrednosnih stavova, te da ukloni instrumente, aktere i posledice masovnog nasilja iz javnog i društvenog života.

U prvom odeljku se uvodi pojam kolektivnog zločina. Polazeći od razlikovanja dva tipa zločinačkog režima, pokušaću da zasnujem i odbranim stav o potrebi razlikovanja kolektivnog zločina i režimskog zločina. Drugi odeljak analizira proces konstrukcije kolektivnog zločina. U trećem odeljku ću tvrditi da tradicionalne teorije moralne odgovornosti nisu u stanju da se suoče sa problemom kolektivnog zločina. Nastojaću da pokažem da je kolektivna moralna odgovornost adekvatan i nužan oblik moralne odgovornosti za kolektivni zločin.

1. Zločinački režim i kolektivni zločin

Jedan režim određujem kao zločinački na osnovu dva osnovna kriterijuma. Prvi kriterijum je obim počinjenih nedela: masovno ubijanje, tortura, proterivanje celih grupa stanovništva, nasilno oduzimanje i uništavanje svojine samo su najgrublji oblici kršenja ljudskih prava i negiranja ljudskog dostojanstva koji obeležavaju ovakav režim. Drugi kriterijum nazvaću normalizacijom zločina. Ova normalizacija ima barem dva bitna aspekta. Prvi se sastoji u ideološkoj, pravnoj i političkoj institucionalizaciji zločina: vrednosni sistem, politički aranžmani i pravne norme postavljeni su na način koji dozvoljava, opravdava i rutinizira ubijanje onih koji su proizvoljno proglašeni neprijateljima. Drugi aspekt ogleda se u prihvatanju ovakvog sistema i njegovih praksi od strane većine stanovništva. Pokušaću da pokažem kako ovakva normalizacija zločina kreira moralne posledice koje – ukoliko se na

njih ne odgovori prihvatanjem moralne odgovornosti – ostaju kao najozbiljnija prepreka procesu demokratske tranzicije.

Razlikujem dva tipa zločinačkog režima, čemu odgovaraju dva tipa masovnog zločina.

Prvi tip režima ne može da računa na dobrovoljnu podršku i lojalnost podanika, pa se u svojoj reprodukciji prevashodno oslanja na nasilje, odnosno na represiju nad podanicima. Ovde se pretpostavlja efektivna nezavisnost režimskog aparata od podanika, što će se ispoljiti i u slučaju masovnog zločina. Zato ću u ovakvom slučaju govoriti o režimskom zločinu, ili zločinu države. Klasičan primer mogao bi predstavljati Sovjetski Savez za vreme Staljinove vladavine, odnosno u ovom periodu počinjeni zločinački akti masovne likvidacije pojedinaca i celih grupa stanovništva, pri čemu su žrtve birane na osnovu proizvoljnih ideoloških kriterijuma.

Bitno svojstvo drugog tipa režima nije represija nad podanicima, nego dobrovoljna integracija podanika u režim. U slučaju masovnog zločina, ovde se može identifikovati visok nivo ideološke i delatne saglasnosti između režima i podanika u zločinačkom poduhvatu. Nacistička Nemačka i Srbija za vreme Miloševića mogli bi predstavljati dobre primere. Zločine počinjene od strane ovakvih režima nazvaću kolektivnim. Kolektivni zločin shvatam kao akt počinjen od strane značajnog broja pripadnika jedne grupe, u ime svih pripadnika te grupe, a protiv pojedinaca koji su identifikovani kao predmet napada po osnovi pripadanja drugoj grupi.⁵³

Postoji jedno bitno pitanje koje se ne postavlja u slučaju zločina koje određujem kao režimske. Reč je o pitanju moralne odgovornosti pripadnika grupe u čije ime je počinjen zločin. Problem eventualne moralne odgovornosti Nemaca za Holokaust već se decenijama nalazi u žiži akademskih i političkih debata, ne samo u Nemačkoj. Isto važi i za pitanje moralne odgovornosti Srba za zločine koji su njihovo ime počinjeni nad Albancima, Hrvatima i Muslimanima tokom ratova u bivšoj Jugoslaviji devedesetih godina. S druge strane, u literaturi se ne raspravlja pitanje eventualne moralne odgovornosti svih podanika sovjetskog režima za Staljinove zločine. Diskusija je ograničena na počiniocima, režimske funkcionere, te na one 'obične građane' koji su svojim delovanjem na jasno odrediv način doprineli nastupanju jasno odredivih posledica. 'Blaži' oblici kauzalizeta, kakvi su glasanje za režim, javna podrška, propuštanje činjenja u situacijama u kojima je činjenje moglo da spreči nastupanje određenih posledica, ne smatraju se osnovama za pokretanje pitanje moralne odgovornosti. Najteže pitanje moralne odgovornosti nakon loše prošlosti – da li se pripadnici grupe u čije ime je zločin počinjen imaju smatrati odgovornim čak i ako ni na koji način nisu doprineli zločinu, odnosno ako se između njihovog ponašanja i kriminalnog dela ne može uspostaviti nikakav uzročni odnos – ovde neće biti ni postavljeno.

53. Ovo određenje preuzimam od Linde Radzik: "Collective Responsibility and Duties to Respond", *Social Theory and Practice*, Vol. 27, No. 3, 2001, str. 456.

Ovako različit tretman pitanja kolektivne moralne odgovornosti proizlazi iz prirode režima. U Staljinovom režimu bio je ostvaren samo jedan od pomenuta dva aspekta normalizacije zločina: ideološka, pravna i politička institucionalizacija nasilja umerenog ka grupi koja je bila označena kao neprijatelj. Drugi aspekt – interiorizacija pervertiranog vrednosnog sistema, njegovih normi i institucija od strane podanika – nikad nije ostvaren. Režimu je bio dovoljan privid dobrovoljne lojalnosti, dok mu je u praksi neophodna bila poslušnost, koja je obezbeđivana instrumentima represije. Sem toga, određenje neprijatelja, iako izvedeno iz ideološki prividno jasne klasne distinkcije, bilo je u praksi takvo da je svako video sebe kao potencijalnu žrtvu. Zato je u komunizmu bilo praktično nemoguće kreirati situaciju koja bi vodila ka kolektivnom zločinu.

2. Konstrukcija kolektivnog zločina

Kolektivni zločin ne može da počini pojedinac, niti slučajna grupa, niti kolektivitet koji bi bio shvaćen tek kao zbir njegovih pripadnika. Kolektivni zločin pretpostavlja kolektivnu nameru da se počini određeni tip dela, kolektivnu svest o prirodi nameravanog dela, organizovan napor da se namera ostvari, odnosno da se delo koje je svesno odabrano izvrši, te kolektivnu svest o njegovim posledicama. Konstrukcija kolektivnog zločina odvija se kroz tri faze, koje, uzete zajedno, obrazuju svojevrsan implicitni ugovor između režima i podanika.

Prvu fazu nazvaću fazom pripreme kolektivnog zločina. Ona zahteva kako ideološku medijaciju, tako i pravno-političku institucionalizaciju. Ideološka medijacija obuhvata praktične mere političke i kulturne propagande usmerene na integraciju podanika u organski kolektivitet, u kome će svaka relevantnost njihovog individualnog identiteta biti efektivno negirana. Režim će zahtevati bespogovornu lojalnost proklamovanim vrednostima. Ovakav zahtev za lojalnošću biće formalizovan kroz pravnu i političku institucionalizaciju aranžmana koji će definisati obavezujuće distinkcije između dozvoljenog i zabranjenog, te između dobrog i lošeg. Sastavni deo ovog zahteva biće zahtev za podrškom institucionalizovanom zločinu, kao i zahtev za saučestvovanjem u njemu. Režim koji upisuje *pravo na ubijanje* u same osnove svog postojanja zahteva od svojih podanika da svesno i bespogovorno prihvate legitimacijsku i institucionalnu matricu organizovanog zločina, te da činom ovog prihvatanja ujedno pristanu na sopstveno de-subjektiviranje.

Ovome sledi faza zločinačkog delovanja. Istorijско znanje nas informiše da zločinački režimi izuzetno pažljivo pristupaju planiranju i koordinaciji izvršenja zločina. Mračna racionalnost ovog poduhvata podrazumeva planiranje specifične 'podele rada': i formulacija ciljeva i način izvršenja računaju sa različitim oblicima podrške podanika. Lojalnost i desubjektiviranost sad su na najtežem testu. Od podanika se ne očekuje da naprosto saučestvuju ili podržavaju zločinački poduhvat. Od njih se očekuje specifična moralna lojalnost, koja će se interiorizovati i ispoljavati kroz stav da je ono što režim čini politički opravdano i moralno ispravno.

Treću fazu kolektivnog zločina vidim kao zajedničku participaciju u prihvatanju njegovih posledica. Ako je zločinački poduhvat bio predstavljen kao politički legitiman i moralno ispravan, tada će implicitni ugovor između režima i podanika zahtevati da i rezultate takvog poduhvata vidimo kao legitimne i ispravne. U izvesnom smislu, reč je gotovo o tehničkoj posledici saučestvovanja u izvršenju zločina. Međutim, ova posledica dalekosežno je važna za ispravno razumevanje problema moralne odgovornosti. Analiza nemačkog ili srpskog slučaja pokazaće nam nešto što bi trebalo biti gotovo samorazumljivo. Dok zločinački režim traje, i njegovi nosioci i većina podanika ponašaće se kao da pitanje odgovornosti za zločin uopšte ne postoji. Ovde valja naglasiti nešto što bi opet moglo biti očigledno: oficijelno ideološko opravdanje zločina koje nudi režim tek je institucionalizirana laž, i ne postoji nijedan osnov da se pretpostavi da režim i podanici ovoga nisu svesni. Drugim rečima, okolnost da možda ne postoji politički i socijalni prostor da se ovakva delanja ekspliciraju kao zločin, ne znači da u društvu ne postoji precizna svest o pravom karakteru onoga što se čini. Upravo, postoji znanje o činjenicama, ali iz ovog znanja ne sledi razumevanje o njihovom karakteru i posledicama. Deficit razumevanja možda se preciznije može odrediti kao odbijanje da se učini korak od znanja o činjenicama do prihvatanja svesti o njihovom značenju. Na ovaj način kreira se moralni problem, čija aktuelnost nije ograničena na vreme trajanja zločinačkog režima.

3. Kolektivna moralna odgovornost

3.1. Moralni problem sa kojim se tranzicija suočava sastoji se u tome što isti ljudi koji su u zločinačkom režimu kao podanici odbijali da se suoče sa zlom sada postaju građani u demokratskom sistemu. Polazeći od ponuđene definicije kolektivnog zločina, zanima me sledeće pitanje: da li su svi pripadnici grupe u čije ime je zločin počinjen moralno odgovorni? Drugim rečima, možemo li govoriti o kolektivnoj moralnoj odgovornosti? Naravno, svestan sam da samo postavljanje jednog ovakvog pitanja može izazvati kako nelagodu, tako i otpore. Prigovori mogu biti načelni, kada se tvrdi da teza o kolektivnoj moralnoj odgovornosti konceptualno i logički neodrživa. Najjači je onaj načelni prigovor koji pita kako neko ko nije učestvovao u zločinima, ko ih nije podržavao, dakle neko ko nije učinio ništa pravno kažnjivo i ništa moralno loše, može biti moralno odgovoran? Metodološki individualizam će ukazivati da je odgovornost za počinjeno delo uvek individualni uzročni odnos, pa da se zato i u slučaju onoga što sam nazvao 'kolektivnim zločinom' može govoriti samo o krivičnoj, komandnoj i političkoj odgovornosti počinitelaca, pomagača i naredbodavaca. Ovo, da ponovim, sledi iz jednostavnog i naizgled teško oborivog analitičkog uvida da se odgovornost za počinjeni zločin ne može pripisati onima koji ni na koji način nisu u njemu učestvovali.

Drugo, prigovori mogu biti i kontekstualno specifični: takva je, na primer, tvrdnja da krivična odgovornost, politička odgovornost i materijalna kompenzacija žrtava ispunjavaju

sve zahteve tranzicione pravde, te da bi pokretanje pitanja moralne odgovornosti grupe samo vodilo 'otvaranju starih rana', produbljivanju podela, nametanju kolektivne krivice grupi, onesposobljavajući u konačnom računu celo društvo da se na organizovan i efikasan način suoči sa mnogobrojnim imperativima i izazovima koje nameće tranzicija. Ono što nam treba u tranziciji, kaže se ovde, nije pogled unatrag, nego pogled unapred.

S druge strane, ako pokušamo da branimo legitimnost pitanja o kolektivnoj moralnoj odgovornosti, poći ćemo od uvida da u slučaju kolektivnog zločina trebamo da razmišljamo o tri relevantne kategorije ljudi: imamo počiniocima i njihove saučesnike, žrtve, i one u čije ime se zločin čini. Moralna odgovornost tiče se pre svega ove poslednje kategorije ljudi: onih koji nisu učestvovali niti sa-učestvovali, koji nisu naređivali, uključujući i one koji nisu ni na koji način podržavali zločinački režim. Intuitivno polazište je jednostavno: postoji nešto duboko uznemiravajuće i pogrešno u ravnodušnosti prema lošoj prošlosti, kakvu često ispoljavaju pojedinci koji dele grupni i politički identitet sa počiniocima zločina. Ako mi, u čije ime se ubijalo, tvrdimo da na prošlost treba staviti tačku i da se jednostavno treba okrenuti boljoj budućnosti, mi time ne tvrdimo samo da prošlost nije važna: mi tvrdimo i da nepravde počinjene u naše ime nisu relevantne.⁵⁴

Ovaj načelan stav može se na preliminarni način konkretizovati tvrdnjom da su mehanizmi kompenzacije, krivične i političke odgovornosti nesporno veoma važni oblici tranzicione pravde, ali da oni još uvek nisu dovoljni za raskid sa lošom prošlošću. Zašto? Mislim da odgovor sledi iz samih svojstava kolektivnog zločina. Moramo uzeti u obzir broj žrtava, broj počinitelja, ulogu političke vlasti, ideološko utemeljenje zločina, odnosno način na koji su žrtve izabrane da budu žrtve, način na koji su podanici, oni koji se u teoriji zovu 'posmatračima' reagovali na zločin i njegovo opravdanje, te konačno teške moralne i političke posledice koje su nastupile. Dakle argument glasi da poznati koncepti odgovornosti nisu dovoljni za kreiranje jasne slike o društvu u kome su teška kršenja ljudskih prava bila omogućena širokim prihvatanjem određenog vrednosnog sistema, te saučestvovanjem velikog broja ljudi, u rasponu od onih u samom vrhu vlasti do 'običnih građana'.⁵⁵ Ovo se može izraziti i kroz jednostavne primere, koji vode jednostavnom pitanju. Primeri su nacizam i aparthejd u Južnoj Africi. Pitanje glasi: kako je, i da li je uopšte moguće objasniti zločine koji su se dogodili u ova dva režima držeći se individualne odgovornosti?

Ali, ovo je još uvek pretežno normativni stav. Da bih pouzdanije odbranio koncept kolektivne odgovornosti, moram da uvedem i neke analitičke konsideracije. U prvom koraku, i vrlo skraćeno, *šta je odgovornost?*

54. C.Kukathas, "Responsibility for Past Injustice: How to Shift the Burden", *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 2, No. 2, 2003, str. 172.

55. D. Dyzenhaus, "Justifying the Truth and Reconciliation Commission", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, No. 4, str. 473.

3.2. Odgovornost je kategorija koja određuje karakter odnosa između subjekta, njegovog dela, i posledica tog dela. Ili, odgovornost je subjektivno svojstvo bez koga subjekt, odnosno počinitelj ne može biti ni nagrađen ni kažnjen za delo koje počinio i za njegove posledice. Dakle, prva stvar koju treba uočiti u klasičnom poimanju odgovornosti je uzročni odnos između subjekta, njegovog dela i posledica. Ova uzročnost ima dva aspekta: objektivni i subjektivni. Objektivnu uzročnost je lako ustanoviti: na primer, ako ja u radnji sa porcelanom srušim skupocenu kinesku vazu i ova se polupa, imaćemo i počinio i delo i posledicu. Ali, subjektivni momenat uzročnosti stvara više teškoća. Tu se kaže: ako se jedno delanje – u našem primeru, rušenje vaze – može pripisati meni, ja ću biti odgovoran za posledicu koja je nastupila samo ako se može dokazati da sam postupao slobodno i svesno.

Treba primetiti da se na ovom mestu u razmatranje uvode dva elementa subjektivne odgovornosti. Prvi element prepoznaćemo kao jedno posebno ljudsko svojstvo: *sposobnost suđenja*, odnosno sposobnost razlikovanja ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, dozvoljenog i zabranjenog. Ali, to nije dovoljno: ja mogu da znam da je razbiti vazu pogrešno, ali šta ako me je neko gurnuo? Zato subjektivna odgovornost uključuje još jedan element: *slobodu izbora*, ili slobodu volje. Ja ću biti odgovoran ako sam bio u poziciji da slobodno izaberem kako da se ponašam, ako sam bio slobodan da odlučim da li da srušim ili ne srušim vazuu.

Zašto je u našem kontekstu važno da uočimo razliku između ova dva elementa subjektivne uzročnosti?

Prvi element - sposobnost suđenja – subjektivno je individualno svojstvo, koje postoji pre i nezavisno od samog dela. Ako raspoložem sposobnošću suđenja, ona me čini odgovornim za sva moja prošla, sadašnja i buduća dela. Ako je doista reč o svojstvu koje je inherentno svakom mentalno sposobnom pojedincu, onda sledi još jedan važan izvod: odgovornost je neovisna od konteksta. Drugim rečima, nijedan kontekst, nijedna praktična situacija, ma koliko teška bila, ne može da poništi moju sposobnost suđenja. Ovo nije puki teorijski uvid: istorijsko znanje nas informiše da se podanici u zločinačkim režimima često pozivaju na kontekst, tvrdeći da je stanje bilo takvo da su oni praktično bili lišeni sposobnosti da razlikuju dobro od zla, jednostavno zato što je sveukupni socijalni i kulturni život počivao na konfuziji između dobra i zla, na oficijelnom, široko prihvaćenom proglašavanju konačnog zla za vrhovno dobro. Ako prihvatimo ponuđeno određenje sposobnosti suđenja, ovaj oblik poricanja pokazaće se kao potpuno neprihvatljiv.

Međutim, situacija sa slobodom izbora je drugačija. Za razliku od sposobnosti suđenja, ona zavisi od konteksta u kome se vaše delanje odvija. U ponuđenom primeru, ako mi neko zapreti pištoljem i naredi da razbijem vazuu, ja ću to najverovatnije učiniti, iako sam savršeno svestan da je moje delanje objektivno pogrešno i da će proizvesti kažnjive posledice. Ali, s obzirom da mi je efektivno oduzeta sloboda izbora, postavlja se pitanje da li ću biti

odgovoran za posledice koje su nastupile. Isto tako možemo zamisliti moralno odgovornog pojedinca za vreme nacizma, čoveka koji savršeno razume kriminalnu prirodu i moralnu korupciju režima, koji zna šta se događa, i koji se svemu tom duboko protivi. Ipak, on ne čini ono što bi se u normalnim situacijama zahtevao od odgovornog pojedinca, na primer ne usuđuje sa da sakrije svoje jevrejske prijatelje, iako je svestan da je njihovo odvođenje pitanje dana. On zna da postoji velika opasnost da njegov pokušaj spasavanja jevrejskog prijatelja bude otkriven (na primer, zato što treći sused, ekstremni nacist i antisemit, već dugo sumnja u njegovu ojalnost režimu), te da će ako bude otkriven i on i njegova porodica biti poslani u logor. On oseća da objektivno nema slobodu izbora.

Možda na ovom mestu slobodu izbora kao element odgovornosti trebamo da izrazimo nešto različito kategorijom: nazovimo to elementom *kontrole*. Ako je situacija bila takva da ja objektivno nisam bio u stanju da da sprečim lošu posledicu, tada neću biti odgovoran. Mi znamo da je ovaj momenat kontrole od velikog značaja kod određivanja krivične odgovornosti. Ovo se ujedno čini jakim argumentom protiv svake ideje o kolektivnoj moralnoj odgovornosti. Kako ja mogu biti odgovoran za posledice kojima ne samo što nisam doprineo, već na čije nastupanje nisam mogao ni da utičem?

Dakle, ako želim da demonstriram da je kolektivna moralna odgovornost za masovni zločin ipak jedan održiv koncept, moram da pokažem ili da 1) je svaki pojedinac imao mogućnost izbora, mogućnost da spreči nastupanje zločinačkih posledica, ili 2) da momenat kontrole uopšte nije bitan kad je reč o moralnoj odgovornosti za zločin. Ako bismo mogli da dokažemo prvu opciju, da je na primer *svaki* Nemač za vreme nacizma propustio da dela na način koji je bio ne samo primeren datoj situaciji, već i realno moguć, tada bismo doista dobili kolektivnu odgovornost, ali bi ona u stvari bila samo zbir individualnih odgovornosti svakog člana grupe. Zato se u teoriji ovo zove zbirna kolektivna odgovornost.

Ipak, ovu opciju u slučaju kolektivnog zločina možemo odmah otkloniti, jer jednostavno nije realno tvrditi tako nešto. Ostaje nam druga opcija, koja se čini, da ponovim, višestruko ranjivom. Naravno, teorija poznaje i mnoge međuopcije, od kojih su verovatno najpoznatije teorija koristi, i jedna njena posebna verzija koja se naziva teorijom prljavog novca: ovde se deficit kontrole nastoji nadomestiti ukazivanjem da su svi članovi zajednice počinilaca, čak i ako nisu ni na koji način doprineli zločinu, odnosno ako nema uzročnog odnosa između njihovog ponašanja i zločina, ipak imali koristi od zločinačkog režima. Dobar primer bi predstavljao režim aparthejda u Južnoj Africi: i oni pripadnici 'bele zajednice' u ovoj zemlji koji su se eventualno protivili rasističkoj politici, ipak su imali i imaju koristi od sistema ekonomske i socijalne nejednakosti i eksploatacije koji je na direktan način favorizovao belu manjinu u odnosu na crnu većinu. Ukratko, današnje siromaštvo crnaca i današnje bogatstvo belaca rezultat su jučerašnjeg sistema, i ovo je osnov za kolektivnu odgovornost belaca.⁵⁶

56. Up. L. May, *Sharing Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), str. 148.

Ali ovakvi pristupi više funkcionišu kao opisi pojedinih situacija, nego kao pouzdani teorijski izvodi. Šta da radimo sa slučajem Nemačke, gde zločinački režim nije doneo nikakve koristi, već je ostavio više nego teške posledice po Nemce?

Pažnju ću zato posvetiti drugoj opciji, onoj koja kaže da moralna odgovornost kolektiva može da postoji i bez elementa uzročnosti. Sumnje su mnogobrojne. Kako to da me okolnost da nisam učestvovao ne oslobađa od odgovornosti? Takođe, mnogi će tvrditi da je besmisleno pripisivati odgovornost grupi. Da bismo odgovorili na ovu primedbu, moramo da redefinišemo pitanje subjekta, nosioca odgovornosti. Tvrditi da grupa, pod određenim uslovima, može da bude tretirana kao ličnost, kao akter sa sopstvenom subjektivnošću, nije toliko novo u literaturi. Pitanje zato može da se preformuliše: koja to svojstva grupa treba da ima da bi se kvalifikovala kao politički, pravni, moralni subjekt, sposoban da bude nosilac odgovornosti. Najlakše je ako je grupa definisana kao pravni entitet. Ako se, na primer, jedna zgrada sruši, individualnu odgovornost će snositi arhitekta, svi inženjeri, šefovi gradilišta, predradnici, radnici, itd., ukratko svi koje je moguće idenitifikovati kao involvirane u izgradnju. Ali, odgovornost će snositi i građevinska firma kao celina. Reč je o korporativnoj odgovornosti.

Odavde bi sledilo da takozvane 'slučajne grupe', skupine pojedinaca koje nisu jasno pravno strukturirane, ne mogu biti nosioci kolektivne odgovornosti. Ako banda opljačka banku, nećemo govoriti o kolektivnoj odgovornosti bande, već o različitim stepenima individualne odgovornosti njenih pripadnika. Ili u onom primeru kojega filozofi iz nekog razloga tako često vole da koriste: ako se jednog lepog letnjeg dana u parku nalazi mnogo ljudi, a dete upadne u jezero i davi se, i niko mu ne pomogne, skupina ljudi koja se nalazila u blizini neće biti kolektivno odgovorna.

Ali ovo nije filozofska rasprava, niti rasprava rukovodena analitičkom intencijom da se utvrdi precizan pojam odgovornosti. Zapitajmo se zato šta da radimo sa etničkim grupama, ili rasnim grupama, i pitanjem njihove odgovornosti za zločine koji su etnički ili rasno motivisani i legitimirani?

Analizirajući nemačku situaciju, Hana Arendt piše da kolektivna odgovornost zahteva da budu ispunjena dva prethodna uslova: prvo, da ja kao član grupe budem proglašen odgovornim za nešto što nisam učinio; drugo, da je grupa po karakteru nedobrovoljna.⁵⁷ Drugim rečima, ja bih bio odgovoran za ono što je počinjeno u ime grupe, a moja odgovornost bi se zasnivala na mom pripadanju grupi: ono što je učinjeno u ime grupe, učinjeno je i u moje ime.

57. H. Arendt, "Collective Responsibility", in: J. W. Bernauer (ed.), *Amor Mundi* (Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), str. 45.

Kad ovo pokušamo da malo preciznije odredimo, možemo reći da svaki pokušaj da se osmisli kolektivna moralna odgovornost za zločin mora da odgovori na dva pitanja: 1) karakter identiteta grupe, i 2) karakter zločina iz perspektive identiteta grupe.

Zadržaću se kod nacije. Nacija očigledno nije ono što bi teorija zvala 'slučajnom grupom'. Bez namere da ponudim definiciju nacije, očigledno je da ovaj tip grupe raspolaže i objektivnim i subjektivnim elementima identiteta. Postoji zajednička istorija, zajednički život određen intergeneracijski, postoji zajednički jezik, zajednička tradicija, zajedničko sećanje ili zaborav, ono što se zove zajedničkom kulturom. Dalje, u okviru ovog kulturnog korpusa postoji određeni sistem vrednosti: ovaj sistem vrednosti obaveštava nas o etičkim standardima razlikovanja dobrog i lošeg, ispravnog i pogrešnog, koji postoje u okviru grupe. Ovi etički standardi obavezuju pozivanjem na formalna i neformalna pravila ponašanja, običaje, tradicije. Ukratko, nacija je institucionalno i etički jasno strukturirana grupa. Drugim rečima, nacija je grupa koja ima jasno određen identitet.

Prigovor će glasiti da nacija ipak, za razliku od pravno određenih kolektiviteta, nema sposobnost da dela kao nacija. Institucije koje strukturiraju naciju uglavnom su neformalne: ne možete se pozivati na državu kao formalni institucionalni okvir nacije, jer nema svaka nacija svoju državu, dok su istovremeno mnoge države višenacionalne. Nacija nije pravno određiva, ili, kako bi to pravnici rekli, nacija nema pravnu sposobnost. Mi ne možemo reći 'nacija je učinila ovo ili ono'. Zato ona ne može biti subjekt odgovornosti. Pa je zato na primer besmisleno govoriti o moralnoj odgovornosti svih Nemaca za Holokaust.

Kako se može odgovoriti ovakvom prigovoru? Prvo, ponoviću da se ovde moramo suočiti sa pitanjem identiteta grupe i karakterom zločina iz perspektive tog identiteta. Da li je identitet grupe takav da zločin počinjen u njeno ime nužno čini odgovornim svakog njenog člana? Ako je nacija grupa koja se između ostalog zasniva na određenim zajedničkim vrednostima, tada je zločin počinjen u ime nacije povreda tih vrednosti. Te vrednosti ne pripadaju samo naciji kao nekom apstraktnom kolektivitetu. To su u isto vreme vrednosti svakog njenog pripadnika: zato i govorimo o zajedničkim vrednostima. Ovo ne znači da pripadnici nacije nemaju svoje sopstvene, individualne vrednosne standarde. Ali, ponoviću, nacija je grupa ljudi vezana mnogostrukim vezama. U slučaju kolektivnog zločina, nacija je pala ispod određenog etičkog standarda koji je definisan njenim sopstvenim pravilima, običajima, vrednostima, ili onim što se zove način života. I upravo ovo bi se moglo uzeti kao osnov kolektivne moralne odgovornosti.

Ali, naša nevolja sastoji se u tome što pripisujući moralnu odgovornost naciji mi istovremeno pripisujemo moralnu odgovornost svakom njenom pripadniku, uključujući i one koji nisu učinili ništa moralno loše. Odgovor bi se mogao sastojati iz nekoliko elemenata, koji se svi odnose na način na koji kolektivni zločin postaje deo mog individualnog identiteta: 1) kolektivni zločin počinili su neki pripadnici nacije, u ime svih pripadnika

nacije; 2) ovaj zločin je počinjen sa pozivom na identitet grupe, na njene njene intetrese, osnovne vrednosti, običaje, norme, tradicije; dakle, kolektivni zločin se čini pozivom na ono što je jezgro nacionalnog identiteta, i istovremeno bitan element individualnog identiteta; 3) reč je o teškom falsifikovanju ili praktičnom kompromitovanju nacionalnog identiteta, odnosno o padu ispod jednog civilizacijskog minimuma.

Ovakav pad ispod civilizacijskog minimuma na direktan način pogađa moralni integritet svakog pripadnika grupe, neovisno od njegovog odnosa prema zločinu. Osnov moje odgovornosti tada je jednostavno zajednički identitet sa počiniocima kolektivnih zločina. Ja sam *slučajno* pripadnik jedne nacije, ali je zločin *svesno i sistematski* činjen u moje ime. Odavde proizlazi da je slučajnost moje nacionalne pripadnosti poništena svesnom intencijom i delanjem onih koji su moje nacionalno ime proglasili razlogom za ubijanje ljudi koji nose drugo ime. Slučajnost moje nacionalne egzistencije prestaje na ovoj tački, zato što je zločin počinjen u moje ime u jednom posebnom smislu konačna činjenica: ideološko utemeljenje, karakter i razmere zločina su takvi da on prodire u moj individualni identitet.

Možemo zato tvrditi da je moralna odgovornost obaveza svih članova grupe da zauzmu moralni stav o zločinu koji je počinjen u njihovo ime. To je ono što se u teoriji ponekad zove 'duty to respond', dužnost da se reaguje. Ova dužnost ima dva aspekta, ili dva adresata. Prvi adresat su žrtve i njihova zajednica. Drugi adresat smo mi sami.

Prvo, mi imamo dužnost da se obratimo žrtvama i njihovoj zajednici, i to ne prvenstveno da bismo se izvinili. Obraćajući se žrtvama, mi javno priznajemo i javno prihvatamo kao činjenicu ono što privatno dobro znamo: da se u naše ime ubijalo. Žrtve imaju pravo da ovo očekuju od svih nas, ne samo od onih koji su uzročno odgovorni za njihove patnje. Zašto? Zato jer im je zlo naneto, jer je njihov ljudski integritet narušen u ime svakog od nas. Ja sam se možda distancirao, ili opirao, ali žrtve i njihovi bližnji to ne znaju, niti imaju obavezu da znaju. Zločin nad njima i njihovom grupom učinjen je u ime moje grupe. Zato sama činjenica mog identiteta, moje pripadnosti, proizvodi pravo žrtve da zahteva od mene nedvosmislenu, javnu demonstraciju distanciranja i odricanja od zločina.

Dakle, ono što u moralnom pogledu stoji kao moje breme nije osećanje krivice, nije moj udeo u kolektivnoj krivici, nije moralna osramoćenost, nego osećaj obaveze prema žrtvama i njihovoj zajednici. Ovo nije simbolički jednokratni akt. Reč je pre o procesu obraćanja žrtvi. Ovaj proces verovatno treba da traje sve dok kod žrtava postoji ono što Lari Mej naziva 'opravdanim strahom'.⁵⁸ Ovaj opravdani strah kao odnos žrtve prema meni verovatno bi se mogao parafrazirati na sledeći način: "Ja mogu da verujem da ti nisi ubijao. Ali ja ne mogu da znam kakav je tvoj odnos prema ljudima koji su to činili. Ne znam da li si ih ohrabrivao ili podržavao. Ne mogu da znam da li bi i ti u budućnosti bio spreman

58. L. May, op. cit., str. 62.

da učiniš isto. Ipak, ako se javno distanciraš od zločina i od zločinaca, ja ću imati manje razloga da se bojim, i možda ćemo naći načina da živimo zajedno u miru.”⁵⁹

Ukratko, jedan jak razlog u prilog zajedničke odgovornosti svih članova grupe sastoji se u tome što nas žrtve, čak i ako nisu sklone kolektiviziranju krivice, stalno podsećaju na vezu našeg kolektivnog identiteta i zločina.

Ovde nije reč ni o kakvom obeležavanju kolektiva, pripisivanju kolektivne krivice ili kolektivne sramote. Moralna odgovornost je praktična kategorija, usmerena ka budućnosti, upravo ka mogućnosti normalnog života nakon katastrofe. Ovo nas dovodi do pomenutog drugog aspekta, gde se moralna odgovornost shvata kao odnos između samih članova grupe u čije ime je zločin počinjen. Važno je uočiti da ovaj aspekt moralne odgovornosti nema za principijelnu temu lošu prošlost. Prošlost mora biti predmet moralne refleksije autonomnih pojedinaca koji pripadaju jednoj naciji zato što je ovakva refleksija neophodan uslov za drugačiju budućnost. Neposredna prošlost bila je odlučno obeležena nečim što bi se moglo nazvati moralnom korupcijom ili kultruom tolerisanja nepravde. Zato danas, posle pada zločinačkog režima, mi imamo obavezu da delujemo – nas radi – na način koji će reafirmisati izgubljeni osećaj za pravdu, ili izgubljeni etos dobrog i ispravnog ponašanja. Ovo je zalag demokratske normalnosti nakon perioda varvarizma. I ovo je kolektivni problem, u meri u kojoj nam je svima stalo da živimo u normalnom društvu.

*Objavljeno u Suočavanje s prošlošću: feministički pristup,
u izdanju Žena u crnom, Beograd, 2005.*

59. L. Radzik, op.cit., str. 466.

III Poglavlje

Neposlušna sam, dakle odgovorna

Daša Dubaček

ODGOVORNOST, Hana Arent i Karl Jaspers⁶⁰

Uvod

Tumačenje odgovornosti se danas u multidisciplinarnom prostoru koji čine pre svega, etika, pravna i politička teorija, a zatim i druge discipline, može odrediti kao (auto)refleksivni proces, koji ima – ili, tek treba da dobije – svoju formu i u javnom prostoru. Odgovornost je odnos koji podrazumeva manje ili više svesno preuzimanje posledica nekog čina iz prošlosti ili preuzimanje obaveza za budućnost. Ovde će biti samo dat kratak pregled razmatranja odgovornosti, da se obeleže samo značajne tačke na već razuđenim putanjama da bi se zatim utvrdilo mesto koje u tom prostoru ima teorijski doprinos Hane Arent.

Koncept i termin odgovornost imaju međusobno neusaglašenu i neujednačenu istoriju. Upotreba termina se u gotovo svim modernim jezicima vezuje za onu reč koja u dotičnom jeziku označava *odgovor*; u mnogim savremenim evropskim jezicima taj termin potiče od latinskih reči *respondere* i *responsum*,⁶¹ ove reči u svojoj prvobitnoj upotrebi nisu označavale ništa osim delova dijaloga, odnosno *odgovarati* i *odgovor*.⁶² Postepeno se približavajući složenjem značenju, što se beleži najranije u srednjem veku i to u Francuskoj, termin se najverovatnije koristio u sklopu pravne terminologije, da bi označio radnju kojom se može *odgovoriti*, između ostalog, i na optužbu.⁶³ Termin je analogijom između pravne prakse i donošenja moralnih sudova u svakodnevnom životu počeo da se koristi i u svakodnevnom govoru. Bitno je da je termin, koji tek kao imenica može označavati zaokružen koncept, u modernim jezicima prvi put upotrebljen u francuskom (*responsibilitie*), a zatim engleskom (*responsibility*), nemačkom (*verantwort*), itd.⁶⁴ U srpskom jeziku etimologija termina se takođe vezuje za reči *odgovor*, *odgovoriti*.

Značajnija od etimologije reči jeste istorija *pojma* odgovornosti koji se postepeno gradio u odnosu na, a pre svega odvajajući se od, čitavog niza srodnih, graničnih, pojmova,

60. Ovaj tekst je deo knjige *Breme našeg doba*, Beograd: Beogradski krug & Centar za ženske studije, 2010.

61. Tako na primer, u italijanskom, španskom, portugalskom, francuskom, engleskom;

62. O mogućim implikacijama u pravnoj upotrebi, rimskom pravu, vidi Mišel Vile, "Istorijska skica za reč odgovoran" u Bojanić i Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2009.

63. Vidi Mišel Vile, "Istorijska skica za reč odgovoran," u Bojanić i Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2009.

64. MekKion, R. "Razvoj i značaj pojma odgovornosti" u Bojanić i Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2009. i Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspective*. Charlottesville and London: University Press of Virginia

kao što su krivica, greh, i drugi; ili, u odnosu na one pojmove koji i danas obeležavaju i čine različite aspekte odgovornosti, kao što su dužnost, obaveza, i sl.⁶⁵ Ključni kontekst za problem odgovornosti jeste teorijsko i praktičko političko pitanje slobode, to jest mesto koje odgovornost dobija u sklopu pitanja slobode i/ili njenog odsustva i ograničenja. Naime opšte je mesto da zahtev za odgovornošću gubi na značaju, a često gubi i smisao, kada se jedino može razmatrati u okviru strogog determinizma, bez obzira da li su ograničenja slobode (pre svega slobode u odlučivanju) pojedinca koje determinizam predstavlja definisana svemoćnim (nat)prirodnim silama, božjom voljom, „sudbinom“, fiziologijom našeg tela ili fizikom našeg sveta.⁶⁶

Osim pojma slobode, pojmovi relevantni za istraživanje odgovornosti predstavljaju veoma široko polje čiji se pravci rasprostiranja šire, između ostalog, u zavisnosti od disciplinarne perspektive i/ili multidisciplinarnog pristupa; tako na primer, kada je reč o odgovornosti u okviru etike kao filozofske discipline relevantni su pojmovi: izbora, odluke, polaganja računa (*accountability*), odnosa prema Drugom, zajednice, morala, (sistema) vrednosti, rasuđivanja, odnos prema prošlosti i budućnosti; u međudisciplinarnim prostorima filozofije i istorije, a posebno savremene istorije i političke filozofije, bi bili uključeni pojmovi zla, politike zla, istorije sadašnjosti, zatim rastuće oblasti studija sećanja (*memory/ witness studies*);⁶⁷ dok bi pravni kategorijalni aparat naglašavao nešto drugačije pojmove, uvodeći pojam ljudskih prava, kazne, *liability* (obaveznost), da bi se u međudisciplinarnim područjima istraživanja savremenih političkih praksi postavila sva ona brojna pitanja koja pripadaju tranzicionoj pravdi;⁶⁸ politička teorija, posebno feministička politička teorija, koja se sve manje izdvaja kao zasebna oblast, bi podrazumevala i objašnjenje sintagme ‘politika mesta,’ (*politics of location*).⁶⁹ Naš savremeni svet preispituje pojam odgovornosti izvodeći ga iz interdisciplinarnog istraživačkog prostora, tako da danas uključuje i procese poricanja i

65. MekKion, R. “Razvoj i značaj pojma odgovornosti“ u Bojanić i Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2009.

66. Fischer i Ravizza u svojoj knjizi, *Responsibility and Control*, između ostalog, razvijaju stanovište (*compatibilism*) kojim se tvrdi da je “moralna odgovornost kompatibilna sa uzročnim determinizmom“ to jest, da zapravo ne zavisi od indeterminizma, odnosno determinizma. Vidi Fischer, J.M. i Ravizza, M., *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. str. 253.

67. Margalit, A., *The Ethics of Memory*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2002; Douglass, A., and Vogler, T., *Witness & Memory*, New York and London: Routledge, 2003; Olick, J., *The Politics of Regret, On Collective Memory and Historical Responsibility*, New York and London: Routledge, 2007; Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008;

68. Tajtel, R., “Vladavina prava u tranziciji“ u Savić, O., & Miljanić, A., (ur.) *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug i CzKD, 2006; Elster, J., *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug i CzKD, 2005. Rakić-Vodinelić, V., “Uvod u tranzicionu pravdu“ u *Genero* broj10/11, 2007.

69. Rich, A., “Notes Towards Politics of Location“ u *Blood, Bread and Poetry*. New York, London: W.W. Norton & Company, 1986.

priznanja, praštanja i pomirenja, obećanja, kajanja, žaljenja (*mourning*), stida, sramote.⁷⁰

Tradicionalno razmatranje odgovornosti i pojmova srodnih odgovornosti se kreće između etike i prava, a sam pojam odgovornosti ulazi u teorijski vidokrug postepeno u različitim etapama učvršćivanja ideja modernog doba. Ovo je razumljivo, jer kontekst uspostavljanja pojma odgovornosti i jesu ideje modernog doba: sazrevanje svesti (modernog) čoveka o sopstvenoj moći, rast znanja o sopstvenom svetu, rečju, širenje i osvajanje prostora slobode. To je, naime, bilo neophodno da bi čovek, kao subjekt, uopšte mogao da primi teret odgovornosti za sopstveni svet. Dakle, počeci upotrebe odgovornosti u današnjem smislu te reči se mogu tražiti tek otkad postoje pretpostavke za utemeljenje (političkih) sloboda, a to je zapravo tek od početaka modernog doba.

Prema tome, sazrevanje i kristalizacija koncepta odgovornosti je proces koji je prolazio kroz tri razdoblja; prvo razdoblje je predmoderno doba, kada se poimanje odgovornosti značajno razlikuje od današnjeg, jer se kao odnos u tom razdoblju uglavnom pojavljivao kroz krivicu i greh, često ih pripisujući kolektivnim identitetima. Drugo razdoblje je moderno doba, koje je trajalo do 19. veka i bilo je obeleženo procesom artikulacije koncepta odgovornosti. Ovaj proces se odvijao postepeno, mada neravnomerno, ali ipak tako da je učvrstio individuu kao referentnu poziciju u uspostavljanju odnosa odgovornosti; time se odgovornost najzad i razgraničava od krivice i greha i uspostavlja se kao izdiferenciran odnos. Poimanje odnosa odgovornosti od 19. veka u većini evropskih jezika dobija današnju terminološku oznaku. I najzad treće razdoblje počinje sredinom 20. veka, posle II svetskog rata.

Međutim smatram da je najznačajnije, i to iz perspektive i iskustava savremenog sveta, to da se zapravo celokupna istorija pojma odgovornosti gotovo može podeliti na tumačenja tog koncepta pre, i razumevanje tog odnosa posle Holokausta. Naime, pojava totalitarizma u 20. veku, koncentracionih logora, kao "najdoslednijih institucija totalitarnog upravljanja"⁷¹ doslednog sprovođenja *politike zla* i uništavanja ljudskosti bez presedana, daje celokupnom razmatranju pojma odgovornosti sasvim drugačiji okvir, dakako, i sa drugačijim posledicama: od filozofskih pretpostavki Adorna, obrta u pristupu koji je imao Levinas, Agambenovih istraživanja svedočenja, i drugih teorijskih preokupacija, pa sve do uspostavljanja novih političkih praksi koje su danas poznate pod nazivom tranziciona pravda. "Misao da bi nakon ovog rata život mogao da 'normalno' teče dalje... je idiotska," napisao je posle II svetskog rata Teodor Adorno.⁷²

70. Derrida, J., *The Work of Mourning*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2001.

71. Arendt, H., (1998) *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, str. 448.

72. Adorno, T. *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987. str 51.

Pitanje krivice: Karl Jaspers

Neposredno posle završetka II svetskog rata, u toku 1946. godine pojavila su se dva teksta, *Schuldfrage (Pitanje krivice)*⁷³ i *German Guilt (Nemačka krivica)*⁷⁴. Prvi je napisao Karl Jaspers, drugi Hana Arent; oba su govorila o istoj stvarnosti i oba su, zahvaljujući uzajamnom trudu njihovih autora, objavljena i na nemačkom i na engleskom jeziku.⁷⁵ Neprekinuto zanimanje za ovu temu u slučaju Hane Arent ostaje u okvirima njene tvrdnje da će „problem zla biti temeljno pitanje posleratnog intelektualnog života“,⁷⁶ dok se Jaspers kasnije time bavio nešto manje.⁷⁷ Zanimljivo je i to da je Jaspers i Hana Arent su pripadali različitim generacijama⁷⁸ – dodajmo i to da je Jaspers bio Nemačkin, a Arent „Jevrejka u političkom smislu“, bar onda „kada su je okolnosti primoravale“⁷⁹ da se izjasni o svojoj nacionalnoj pripadnosti. Njihova komunikacija nakon Drugog svetskog rata predstavljala je produžetak odnosa koji je uspostavljen kada je Arent bila Jaspersova studentkinja, usled čega su im pored zajedničkog jezika i kulture, i filozofska stanovišta bila bar donekle srodna. U vreme o kojem govorimo, Jaspers i Arent počinju da uspostavljaju plodnu saradnju, ali i mnogo više od toga, razvija se prijateljstvo koje je trajalo sve do Jaspersove smrti, 1969. godine. Sve to u izvesnoj meri objašnjava čitav niz zajedničkih postavki od kojih su polazili u viđenju i političkim ocenama svog zajedničkog, tada već sasvim razrušenog sveta. U svojoj prepisci Jaspers i Arent uveravaju jedno drugo da je osnova njihovog slaganja o ovoj temi široka – što je ona bez sumnje bila; i možda nam baš to može pomoći da shvatimo kako je jedna takva razmena mišljenja o spornim mestima bila moguća, ali i otvorena i iznijansirana. Njihova je prepiska utoliko još vrednija i za nas teorijski provokativnija.

73. Jaspers, K., *Schuldfrage*, Heidelberg/Zürich: Lambert Schneir, 1946. (kod nas objavljeno: Jaspers, K., *Pitanje krivice*, prev. Vanja Savić, Samizdat B92, Beograd, 1999)

74. Prvi put objavljen u *Jewish Frontier*, januar 1945, str. 19-23, kasnije objavljen pod naslovom „Organized Guilt and Universal Responsibility“ u *Essays in Understanding 1930-1954*, prir. Jerome Kohn, New York, San Diego, London: Harcourt, Brace & Company, 1993; i u *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, prir. i uvod napisao Ron H. Feldman, New York: Grove Press, Inc., 1978. (kod nas objavljeno: Arent, H., „Organizovana krivica i univerzalna odgovornost“ u časopisu *Reč*, mart 2000, br 57.)

75. Tekst Hane Arent na nemačkom je preveden sa engleskog i objavljen u *Die Wandlung* 1, (1945-46): 333-44. Tekst Karla Jaspersa je preveden sa nemačkog i objavljen na engleskom pod nazivom *The Question of Guilt*, prvi put 1947 godine, kasnije je naravno imao još izdanja (Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, trans. E. B. Ashton, New York: Fordham University Press, 2000.)

76. „Nightmare and Flight“ u *Essays in Understanding*, p. 134. Videti i Margaret Canovan, Hannah Arendt. *A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

77. Karl Jaspers, *The Future of Germany*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.

78. Hana Arent, kao i Hans Jonas, Karl Levit (Löwith), Herbert Marcuse (Marcuse) i drugi su pripadali generaciji koja se filozofiji mogla učiti od Jaspersa, što Arent i jeste, mada kao generacija, zapravo su se filozofiji učili pre svega od Hajdeggera. Vidi Wolin, R., *Heidegger's Children*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.

79. Hannah Arendt *Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, prir. Lotte Kohler i Hans Sener, New York, San Diego, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1992, str. 70.

U pionirskom delu o odgovornosti, ili preciznije o krivici – kako je rečeno u naslovu - nacističke Nemačke, čiji je autor Karl Jaspers već se uvode bitne teorijske distinkcije; on, naime, razlikuje pravnu, moralnu, političku i metafizičku krivicu.⁸⁰ Krivična odgovornost predstavlja rezultat kršenja zakona koje sprovodi pojedinac; moralna krivica je posledica dela čije je izvođenje u sukobu s ličnim osećajem (moralne) odgovornosti; politička krivica je, prema Jaspersu, proces u okviru koga se kolektivno snosi posledica za dela koja su počinili predstavnici države i građani; a metafizička krivica proizlazi iz saodgovornosti za zla u svetu, i neretko je oseća veliki broj onih koji su preživeli zločine, pa su prema tome bili svedoci zla. Ono što dodatno razlikuje aspekte krivice, jesu, između ostalog, instance koje o tome presuđuju: Jaspers tu govori u prvom slučaju o sudu, zatim, kada je reč o moralnoj krivici, o savesti; u slučaju političke krivice presuđuje pobednik, i najzad, smatra on, o metafizičkoj krivici sudi Bog.

Jaspersove distinkcije otvaraju mogućnosti za dalji analitički postupak u razmatranju ovih pitanja, omogućavaju poređenja, klasifikacije i dalju pojmovnu diferencijaciju; tako se na primer u jednoj grupi mogu naći krivična odgovornost i politička krivica, jer su pre svega oba oblika krivice relevantna za javno delovanje, dok se u drugoj grupi mogu naći moralna i metafizička krivica o kojima se može suditi samo lično, i one zbog toga mogu – iako ne moraju, naravno – ostati u sferi privatnosti. Još je značajnija je mogućnost poređenja između krivice koja, po ovim kriterijumima, ostaje isključivo individualna, neposredna i one koja – iako nesumnjivo inicijalno individualna – može da preraste u posredovanu, pa prema tome i kolektivnu. Teorijski govoreći, međutim, možda će više koristiti da među tim različitim formama krivice razlučimo one koji su mogu smatrati nedvosmislenim od onih koje ostaju otvoreni za neka nova pitanja.

Kada se ustanovi vladavina prava, i samo pod tom pretpostavkom, krivična odgovornost jeste – ili bi trebalo da bude – relativno jednostavan pravni slučaj, dakako, od javnog značaja.⁸¹ Premda svakako predstavlja mnogo složenije pitanje, moralna krivica se, čini se, bar kod Jaspersa javlja u granicama očekivanog: ona je prepuštena savesti svake individue, te je stoga uvek već lično pitanje koje ne prevazilazi okvire privatnosti.⁸² Razmatranje

80. Naš jezik zahteva da se Jaspersov pojam koji, na primer, na engleskom glasi *criminal guilt* prevodi kao krivična odgovornost iako bi veran prevod tog izraza upućivao na krivicu.

81. Naravno u praksi se retko kada to pitanje pokazuje kao jednostavno; time se otvara čitav niz teorijskih pitanja koja se danas razmatraju u okviru tema o tranzicionoj pravdi. Vidi Tajtel, R., "Vladavina prava u tranziciji" u Savić, O., & Miljanić, A., *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug i CZKD, 2006; Elster, J., *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug, 2005; Rakić-Vodinelić, V., "Uvod u tranzicionu pravdu: osnovni pojmovi" u *Genero* br 10/11, 2007. (Tema broja: Kako do odgovornosti).

82. Međutim Nenad Dimitrijević polazeći od kategorije moralne odgovornosti, iako je određuje prvenstveno kao individualnu moć suđenja, dalje razvija svoju argumentaciju u prilog tvrdnji o postojanju *kolektivne moralne* odgovornosti, čime moralna odgovornost prevazilazi okvire ličnog pitanja - o čemu će još biti reči. Vidi Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, Beograd: Samizdat b92,

preostala dva oblika krivice, metafizičkog i političkog, za naš je kontekst produktivnije. Prvo, zato što bi pretpostavka o postojanju metafizičke krivice od samog početka mogla da unese pojmovnu zabunu. S obzirom na to da je Bog u ovom slučaju presudna instanca, ona instanca koja presuđuje, može se tvrditi ne samo to da je Bog taj koji ovde ukazuje na metafizičku krivicu već i to da je ovaj oblik krivice povezan sa konceptom (naslednog) greha, i da je to inherentno našoj ljudskoj egzistenciji. Ovime se staje na put svakom obliku (političke) odgovornosti. Čini se da se time izbegavaju pitanja stvarnih izbora koje donosimo u životu; iako metafizička krivica time nema ništa manji značaj u kontekstu pojava zla i ličnog preispitivanja. Zbog toga je ovaj oblik pojavljivanja krivice u celosti nepolitički. Prema tome, svako upućivanje na političko zahtevaće nedvosmisleno sekularni, čime su isključeni ne samo teološki okvir, već i metafizički.

Najzad, razmatranje političke krivice predstavlja jedno od ključnih pitanja. Čini se da se Jaspers poduhvatio razrade razlika samo da bi se usredsredio na političku krivicu, koja je za njega imala najveći značaj. Duboko uznemiren predstavom i realnošću onoga što je on video kao političku krivicu, on je pisao da bi je izdvojio, istakao i razlučio od ostalih aspekata krivice; da bi pokušao da je oslobodi konfuzije i da bi je predstavio bar kao teorijski jasnu onima koji su s njim delili nesumnjivo očajan položaj u posleratnoj Nemačkoj. Jaspers je, međutim, insistirao na tome da je u domenu političkog presudna uloga pobednika, što otvara ozbiljan problem.⁸³ Jer iz ovog Jaspersovog stava bi sledilo da se o politikama zla sudi samo na osnovu poraza ili pobeda. U skladu s tim, moglo bi se pretpostaviti da krivice ne bi ni bilo da Nemačka nije doživela poraz, zbog čega bi izostao pritisak pobednika koji predstavlja instancu presudnu za domen političkog. Iz toga bi sledilo da se svest o odgovornosti ovde uopšte i ne postavlja kao pitanje. Tako da ishod jedne takve koncepcije ne može voditi političkoj zrelosti, koja je nužan uslov za građanski status. Stožerno pitanje koje je Hana Arent imala na umu pišući Jaspersu se ticalo političkog. Anticipirajmo ovde: mnogo kasnije, kao da na umu ima svoju i Jaspersovu poziciju i razlike među njima, kojih Jaspers možda i nije bio svestan, ona artikuliše dve stvari, iznoseći te razlike i pritom ne sudeći o tome koja bi trebalo da ima nekakav apsolutni primat: „U središtu razmatranja ljudskog ponašanja sa stanovišta morala, nalazi se čovekovo Ja; u središtu *političkog* razmatranja nalazi se svet.“⁸⁴

S obzirom na ove razlike možda je u tom kontekstu Jaspersova upotreba termina krivica čak i adekvatna, a time se takođe može objasniti i odsustvo pojma odgovornosti u njegovoj teoriji.

U tom trenutku niko od njih nije posebno obraćao pažnju na ključne pojmove koje

2001 i Dimitrijević, N., „Moralna odgovornost za kolektivni zločin“ u Savić, O., & Miljanić, A., *Zajedinca sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug i CZKD, 2006.

83. Vidi Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, Beograd: Samizdat b92, 2001. str. 146.

84. Hana Arent, „Kolektivna odgovornost“, u *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*, prev. Aleksandra Kostić, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 23. (Kurziv dodat).

su koristili raspravljajući o ovom pitanju; Arent je koristila oba termina, i odgovornost i krivicu, iako je kasnije gotovo sasvim odbacila drugi termin, dok se Jaspers prvenstveno držao pojma *Schuld* (krivica, dug) i tek je ponekad, u svrhu objašnjenja, koristio pojmove saodgovornosti i obaveze. Teško je ne zapitati se kako se neko ko je, kao Jaspers, toliko vodio računa o rečima, odlučio za termin krivica – kao da se jedino pitanje koje je preostalo ticalo izricanja i prihvatanja presude, a ne analize procesa rasuđivanja, posebno ako se ima u vidu da je njegovo polazište bilo da „skicom tih razlika pokuša da pojasni naš sadašnji položaj“.⁸⁵

Međutim razlike između H. Arent i Jaspersa su ozbiljnije s obzirom na političke posledice. Elizabet Jang Bril (Elizabeth Young- Bruehl), autorka intelektualne biografije Hane Arent, nam prenosi neslaganja Hane Arent i njenog supruga, Hajnriha Blihera (Heinrich Blücher), sa stavovima koje Jaspers iznosi u *Pitanju krivice*.⁸⁶ Prepiska Blihera i Arent svedoči o tome da je Bliher u tome bio mnogo oštiji od nje, kako u smislu stepena svog neslaganja s Jaspersom tako i u smislu jasnoće izloženih stavova: krivica, besno otpisuje Bliher, „služi iskorenjivanju odgovornosti. To je, počev od greha, oduvek bila njena funkcija. Ljudi su pripremljeni na to da se pred Bogom pokrivaju pepelom, pošto su svoju krivicu uvek mogli da prišiju njemu. Celokupna Jaspersova brbljarija o pročišćenju na kraju ga odvodi solidarnosti s nemačkom nacionalnom zajednicom...“ Bliherovi stavovi, koji su nesumnjivo uticali na Hanu Arent, pogađaju srž, jer, izrekavši to, Bliher u gnevu i na vrhuncu svoje ozlojeđenosti, razjašnjava: „Ako traži prirodu pravog Nemca, Jaspers nikad neće doći do istinskog nemačkog sukoba koji je oduvek postojao između liberalno-republikanske volje nekolicine i kozačko-kmetskih tendencija većine. Nemačkoj se najzad ukazala prilika da jasno pokaže ko se protiv koga bori u ovom pravom građanskom ratu našeg doba – republikanci protiv kozaka, *Citoyen* protiv Varvarina...“⁸⁷ Nažalost, ovime nije artikulirano samo ono što Bliher naziva nemačkim sukobom posle drugog svetskog rata, već je time obuhvaćena i bit mnogih savremenih sukoba. Hana Arent je Jaspersu prenela samo neke od ovih primedaba, pišući u “prvom licu množine“. Njihova očekivanja, primećuje ona, bila su da “preuzimanje odgovornosti mora podrazumevati više od prihvatanja poraza... to mora biti praćeno pozitivnom političkom izjavom o namerama namenjenom žrtvama“.⁸⁸ Jaspers joj odgovara da, premda se, kako sam kaže, u potpunosti slaže s njom, istovremeno “oseća da je u Nemačkoj to danas nemoguće“.⁸⁹ I još jednom, opis ovih okolnosti se takođe može odnositi na mnoge sasvim neuverljive pokušaje objašnjenja savremenih sukoba.

85. Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, prev. Vanja Savić, Samizdat B92, Beograd, 1999, str. 19.

86. Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt. *For the Love of the World*, New Haven and London: Yale University Press, 1982, str. 215-6.

87. *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, prir. i uvod napisala Lotte Kohler, New York, San Diego, London: Harcourt, Inc, 2000, str. 84-5 (kurziv u originalu).

88. Hannah Arendt *Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, prir. Lotte Kohler i Hans Sener, New York, San Diego, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1992, str. 53 (kurziv dodat).

89. Hannah Arendt *Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, prir. Lotte Kohler i Hans Sener, New York, San Diego, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1992, str. 62 (kurziv u originalu).

U kritičkim opaskama koje upućuju Arent i Bliher postoje dva ključna mesta: prvo značajno mesto jeste zahtev da se kao neodložna potreba sagleda civilizacijska prednost političke opcije koja je ovde metaforički označena kao *Citoyen*. Bliher u pismu Hani Arent kipti od besa i zajedljivih primedaba o Jaspersovom tekstu. Jaspers traži načina da izađe iz svega, što je po sebi već vredno žaljenja, i time stvara potpunu zbrku kako po pitanju svrhe – što bi po njegovom mišljenju čini se trebalo da bude određenje „pravog Nemca“ – tako i po pitanju sredstava kojima pribegava, što je, kako Bliher vidi, „hrišćansko/pobožni/licemerno nacionalistički“ put. To tako, međutim, neće ići. Ostavljajući „unutarnje pročišćenje“ Jaspersu, Bliher koji je – *nota bene* – Nemač, ovde ističe osnovni politički relevantan princip: „Za mene je spoljašnje pročišćenje važnije. Nemci ne treba da se oslobode krivice nego sramote. Nije me briga da li će se jednog dana peći u paklu, sve dok su spremni da učine nešto čime bi osušili suze na licu poniženih i uniženih... *Mi* ćemo tada bar moći da kažemo da smo *prihvatili odgovornost*...“⁹⁰

Drugo pitanje tiče se konkretnog sadržaja, odnosno sadržinskog propusta, jer u Jaspersovom tekstu izostaju iskazi koji su se mogli očekivati; primedba, naime, glasi da nema „pozitivne političke izjave“ upućene žrtvama. Ta primedba koja se odnosi na formu donekle je zamaglila značajnije, a to je izostanak očekivanog sadržaja: ne samo da nedostaju „pozitivni politički iskazi“, već nema *nikakvih iskaza* koji su na bilo koji način *upućeni žrtvama*. Obraćanje žrtvama, sučeljavanje s njima verovatno predstavlja najteži korak koji (treba da) sledi nakon erupcije zla; sva je prilika da je to zato što odgovornost za sopstvena dela, nedela ili za čak i za izostanak činjenja, postaje konkretna, jer dobija lik. A kako nas podseća Levinas „...pristup licu je izravno etički“.⁹¹

Jaspersov tekst *Pitanje krivice* se nije obraćao žrtvama, već vinovnicima, ili, da se ovo još snažnije naglasi, izvršiocima, počiniocima. Iz njega nisu bile isključene samo žrtve nego i čitav preostali svet; tekst je, štaviše, u celini napisan u „prvom licu množine“, te je samim tim uključivao i autora teksta: u njemu je reč o „nama – Nemcima“. To se posebno ističe u *Uvodu* koji je, važno je naglasiti, obraćanje studentima, generacijama kojima je poverena budućnost, generacijama koje su 'pozvane' i prozване da je oblikuju 'kao Nemci;' velika je verovatnoća da su među tim studentima bili i povratnici sa fronta. I najzad, u nastavku sledi ono što je najproblematičnije a to je da Jaspers na više mesta pokušava da definiše šta je stvarno nemačko, pozivajući se, između ostalog, na „opstanak nemačke duše“ i na strah od „uništenja nemačkog bića.“⁹² Na taj način on otvara Pandorinu kutiju – pitanje kolektivnog identiteta nacije. Problem je u postavljanju bilo kakvog kolektivnog identiteta nacije, jer

90. Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968, prir. i uvod napisala Lotte Kohler, New York, San Diego, London: Harcourt, Inc, 2000, str. 85-6 (kurziv dodat).

91. Emmanuel Levinas, Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997, str. 85.

92. Jaspers, K., Pitanje krivice, Beograd: Samizdat FreeB92, 1999. str. 15.

čak i kada se tako pojmljen identitet najoštrije kritikuje, čak i upućuje na odgovornost, pretpostavka o samom postojanju takvog identiteta ostaje; sve ostalo je predznak koji se s lakoćom može promeniti u nacionalistički. U tom smislu, mada u drugom kontekstu, Nenad Dimitrijević tačno zapaža: "Taj bi korak bio mnogo dalekosežniji od pukog identifikovanja nacije kao sociološki prepoznatljive grupe – reč bi bila o *ontologiziranju* nacije."⁹³ I dodaje ključni argument: "Dalje, to bi značilo pristajanje na nacionalistički diskurs, jer upravo je u govoru nacionalizma kvaziontološko određenje nacije od temeljne važnosti."⁹⁴ Problem je u tome što, uprkos ovome, čak se i Nenad Dimitrijević, iako kategorički zastupa stav o kolektivnoj odgovornosti, u navedenom tekstu, a kasnije još jasnije, opredeljuje da kolektiv kome se pripisuje odgovornost odredi kao naciju i da mu dā identitet. Dimitrijević je jedan od retkih autora koji dosledno i argumentovano razrađuje tezu o kolektivnoj moralnoj odgovornosti, ali, on takođe izvodi identitet tog kolektiva i zaključuje: "...nacija je grupa koja ima jasno određeni identitet."⁹⁵ Ovde je reč o "jezgru nacionalnog identiteta" koje je, istina, zločinima narušeno, a time takođe i "o teškom falsifikovanju ili praktičnom kompromitovanju nacionalnog identiteta..."⁹⁶ Pretpostavka je dakle postojanje nacionalnog identiteta. I Jaspers, iako kod njega izostaje argumentacija kojom bi se distancirao od ovakvih teorijskih posledica, podrazumeva postojanje nacionalnog identiteta, upravo pokušava da u bolnom procesu samopreispitivanja nacionalnom identitetu samo dā drugi predznak.

Ton knjige *Pitanje krivice* ne ukazuje na odgovornost za patnje žrtava, niti se u knjizi vidi svest o toj patnji. Ceo tekst je usredsređen na nužnost da se popusti pod pritiskom poraza, da se prizna 'uspeh' političkog pobednika, a pobednik je otelovljenje presudne instance, instance koja presuđuje o pretpostavljenoj političkoj krivici Nemaca. Svest o odgovornosti je dakle u političkom smislu izostala. Iako je ovaj tekst nesumnjivo proizvod temeljne autorefleksije, u njemu nema mnogo toga čemu bismo se, kako ističe Bliher, mogli samo nadati.

Hana Arent: krivica i odgovornost

Nakon pada totalitarnog režima, Hana Arent piše: „Instinktivno su osetili [narodi] da ideja čovečanstva, bez obzira na to da li se javlja u verskoj ili humanističkoj formi, implicira obavezu opšte odgovornosti koju oni ne žele da preuzmu. Jer ideja čovečanstva, očišćena

93. Dimitrijević, N., Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice), Beograd: Samizdat b92, 2001. str. 150. (kurziv u originalu).

94. Dimitrijević, N., Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice), Beograd: Samizdat b92, 2001. str. 150.

95. Dimitrijević, N., "Moralna odgovornost za kolektivni zločin" u Savić, O., & Miljanić, A., Zajedinca sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi, Beograd: Beogradski krug i CZKD, 2006. str. 52.

96. Dimitrijević, N., "Moralna odgovornost za kolektivni zločin" u Savić, O., & Miljanić, A., Zajedinca sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi, Beograd: Beogradski krug i CZKD, 2006. str. 54.

od svakog sentimentalizma, nosi vrlo ozbiljnu konsekvencu da u jednoj ili drugoj formi čovek mora preuzeti odgovornost...⁹⁷

Njen prvi tekst o ovoj temi se gotovo sasvim usredsređuje na oslobađanje nemačkog stanovništva od svakog oblika kolektivne krivice, snažno se zalažući za to da bi svaka tvrdnja o postojanju takve krivice bila podudarna sa samom nacističkom strategijom. Ta strategija je imala za cilj spasavanje ideologije (nacizma, odnosno fašizma), što nije isključivalo ni žrtvovanje nemačke nacije ukoliko bi se za tim ukazala potreba. “Osnovna teza te nacističke političke strategije glasi da između nacista i Nemaca nema nikakve razlike... ta teza implicira da nema nikakve razlike u pogledu odgovornosti, da će nemački antifašisti od poraza trpeti isto onoliko koliko i nemački fašisti...”⁹⁸ Arent, dakle, tvrdi da su nacisti bili ti koji su organizovali *krivicu* Nemaca kao kolektiva. Strategija se sastojala u tome da se čitav nemački narod svesno poistoveti s nacistima, tako da, pored ostalog, postaje teško, ako ne i nemoguće, izdvojiti one koji su krivi, čime se uvećava verovatnoća opstanka pojedinačnih članova nacističkog pokreta. U drugom tekstu iz istog perioda, Arent, slično tome, izlaže ono što smatra nacističkom strategijom: kada je poraz postao očigledan, strategija je bila povući čitavu nemačku naciju u ponor totalnog uništenja; razlog za to je bio da se pomogne opstanku nacističke ideologije. Hana Arent tvrdi da je nacizam, suprotno sloganima koje je isticao, tek minimalno – ako i uopšte – bio u osnovi nacionalistički pokret, zbog čega je totalno uništenje nacije u slučaju poraza bilo prihvatljivo, pošto bi „puki *poraz* Nemačke označavao propast fašističkog pokreta, dok bi, s druge strane, temeljito *uništenje* Nemačke fašizmu dalo mogućnost da preokrene ishod ovog rata u samo privremeni poraz pokreta”⁹⁹

S druge strane, Arent je bila u potpunosti svesna da bi pravi problem uistinu bio “suočavanje s narodom kod kog su granice između... krivaca i nevinih, tako temeljno izbrisane da niko neće moći da razluči da li u bilo kom pojedinačnom slučaju ima posla s potajnim herojem ili negdašnjim masovnim ubicom.”¹⁰⁰ To, međutim, nije zamaglilo razlike koje ona počinje da pravi u početku između krivih i odgovornih, da bi kasnije iz toga razvila pojmovne distinkcije između krivice i odgovornosti. U sklopu ovih razlika ona iznosi procenu da je broj onih koji su bili “odgovorni i krivi bio relativno mali“, naspram daleko većeg broja onih koji “snose odgovornost bez ikakvog vidljivog dokaza krivice“ i onih “koji su postali krivi bez i najmanjeg udela u odgovornosti“.¹⁰¹

Taj distributivni pristup bi se mogao tumačiti na različite načine: primera radi, stanovništvo Nemačke bi se, najvećim delom, moglo gotovo jednako podeliti na one

97. Arendt, H., “Organizovana krivica i univerzalna odgovornost”, u Reč, mart 2000, 57, str. 35.

98. Ibid. 5, str. 29.

99. Arendt, H., “The Seeds of the Fascist International”, u Essays in Understanding, (kurziv u originalu) str. 145.

100. Arendt, H. “Organizovana krivica i univerzalna odgovornost”, u Reč, mart 2000, 57/3, str. 31.

101. Arendt, H. “Organizovana krivica i univerzalna odgovornost”, u Reč, mart 2000, 57/3, str. 31.

koji su planirali masovna ubistva i na one koji su ih sprovodili. Druga interpretacija bi pošla od toga da postoji znatno preklapanje između ovih dveju grupa – iako bi i time bila obuhvaćena većina stanovništva. U drugom slučaju termin *odgovornost* označava odgovornost za pripremne procese koji su doveli do uzdizanja nacizma u Nemačkoj, i može uključiti nemačko građanstvo koje je pružilo podršku nacizmu i na taj način omogućilo da se širi i pušta korene pre nego što su zvestva i počela da se događaju; a može se odnositi i na elite koje su sprovodile ovaj proces. Ako je ovo prvo slučaj Arent je veoma oprezna da ne upotrebi izraz kolektivna krivica iako postavlja čitavu jednu populaciju, dakle kolektiv, pod lupu i pažljivo ga posmatra; time se postavlja pitanje odgovornosti, i iz toga će se razviti različite nijanse i značenja njene terminologije. „Krajnji užas s kojim ljudi dobre volje reaguju kad god se raspravlja o slučaju Nemačke ne izazivaju ti *neodgovorni saodgovornici*... Užas zapravo izaziva ona ogromna administrativna mašinerija masovnog ubijanja u čijem je opsluživanju moglo biti i jeste bilo zaposleno ne samo na hiljade ljudi, ne samo na desetine hiljada izabranih ubica, *već čitav narod*.“¹⁰² Arent ovde govori o mnoštvu koje je bez uznemiravanja nastavilo da obavlja svoje svakodnevne poslove, istovremeno baveći zapravo se masovnim istrebljenjem.

Upravo u ovom tekstu i već u to doba Arent izriče dobro poznatu tvrdnju o konstruisanju političke odgovornosti, preuzimajući i sama udeo u tome: „Već mnogo godina srećemo Nemce koji izjavljuju da ih je sramota što su Nemci. Često sam dolazila u iskušenje da odvratim da me je sramota što sam ljudsko biće.“¹⁰³ Važno je, međutim, primetiti da ovo nije apstraktna tvrdnja lažne ili zavedene solidarnosti, nego već artikulisani politički cilj, utemeljen na uvidu o tome šta je sve “čovjek sposoban da proizvede”,¹⁰⁴ te da to treba da bude upozorenje za svako političko mišljenje našeg vremena. Nasuprot podjednako raspodeljenoj, te stoga organizovanoj krivici koja ne poznaje razlike i može poslužiti svrsi očuvanja ideologije fašizma, Arent počinje da gradi političku strategiju univerzalne odgovornosti.

Iako će tekst o *organizovanoj krivici i univerzalnoj odgovornosti*, uz mnoge druge, poslužiti kao jedno od polazišta za istraživanje koje sprovodi u *Izvorima totalitarizma*, ovde treba nešto posebno istaći u kontekstu pitanja odgovornosti. Preplavljena opsegom zla o kome se neposredno osvedočila, Arent se okreće razmatranju pojma zla i to čini kao da se odgovornost povija, smanjuje i povlači pod teretom zla. Pitanje odgovornosti, međutim, nije sasvim isključeno iz razmatranja zla, ali se ono javlja samo kao podzemni tok koji tek treba da ispliva na površinu, tek treba da izađe na videlo. Međutim problem, a i opasnost, naizgled teorijska, ali i politička, jeste u tome što razmatranje i poimanje zla po sebi često za posledicu ima povlačenje i negiranje sekularnog pristupa i, shodno tome, i politički delatnog razumevanja odgovornosti.

102. Ibid. (kurziv dodat).

103. Ibid. str. 35.

104. Arendt, H. “Organizovana krivica i univerzalna odgovornost”, u Reč, mart 2000, 57/3, str. 35

Izvori totalitarizma je njena prva knjiga u novom svetu,¹⁰⁵ ponikla iz „zaprepašćenja i užasa i još dublje žalosti“.¹⁰⁶ Reč je o istoriji koja je premašivala zahteve istorijskog izlaganja, o sociologiji koja nije iscrpljena samo u sociološkim analizama, o njenoj političkoj teoriji u nastajanju, o teoriji koju piše filozofkinja čiji osećaj odanosti filozofiji sve više bleedi; dakle je reč je pristupu koji je odrekao lojalnost jednoj disciplini i tako stvarao interdisciplinarni prostor istraživanja fenomena totalitarizma; kao takav, ovaj pristup je ponudio drugačije razumevanje nego što bi omogućila suma različitih disciplinarnih pristupa, a istovremeno je bio izložen kritičkim primedbama sa više strana.

Elementi – koji su se kristalizovali u totalitarnu strukturu – elementi kojima je, dakle, ovde bila posvećena posebna pažnja, ticali su se ljudi, pripadnika svih društvenih slojeva, koje odlikuju brojna politička i nepolitička ubedenja, različitih obrazovanja, čitavog spektra verskih uverenja, uključujući i ateizam. Analiza takođe obuhvata sve evropske nacije, iako se tekst svakako posebno usredsredio na Nemce. Da bi pokušala da odgovori na pitanje koje je za nju bilo goruće: kako su takvi užasi uopšte bili mogući, Arent je svet posmatrala kroz svoja sočiva, videvši kroz njih različite segmente društva od kojih je svaki izgradio sopstvene složene mehanizme delovanja, i analizira ih kao buržoaziju, gomile, mase, vođe i elite.

Najveći broj onih kojima je pripala uloga u izgradnji nacističke imperije i koji su počinili zločine protiv čovečnosti na kojima je ta imperija izgrađena, spadaju u onaj deo društva koji „usled samog broja“ Arent naziva masama. Te mase su prvi potporni stub nacizma. Osnovna „iluzija demokratije“ s pravom upozorava Arent jeste u tome da većina aktivno učestvuje u vlasti preko političkih organizacija ili svojih partijskih aflijacija, ili da većina svojim prisustvom na bilo koji politički relevantan način utiče na javni život; ispostavlja se, međutim, „da se građanske dužnosti i odgovornosti osećaju kao nepotrebno traćenje ionako ograničenog vremena i energije“.¹⁰⁷ Ovakvo stanje stvari dovelo je do toga da jedna, do tada, apolitična, neaktivna većina, koja se našla pod krajnjim ekonomskim pritiskom, a izvan sistema društvenog oslonca, i bez ikakve psihološke podrške sopstvenoj autonomiji – da ta većina postane lak plen totalitarne ideologije.¹⁰⁸ Ti su pojedinci u neverovatnom broju bezuslovno prihvatili poziv da se odreknu svoje individualnosti zavetujući se na „totalnu i neograničenu lojalnost“, ne preispitujući konkretne političke programe i ne zahtevajući bilo kakav oblik odgovornosti svojih elita. Oni su u stvari prećutno pristajali,

105. Premda su druge dve knjige, koje su napisane ranije *Love and Saint Augustine* (Ljubav i sveti Avgustin) i *Rahela Varnhagen*, svakako našle mesto koje im s pravom pripada u kontekstu svega što je naknadno napisala, one su ipak prvobitno pripadale drugom svetu i drugom vremenu.

106. George Kateb, Hannah Arendt. *Politics, Conscience, Evil*, Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld Publishers, 1983, str. 52.

107. Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, prev. Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen, *Feministička* 94, Beograd, 1998, str. 321, (kurziv dodat).

108. Za opis sličnog procesa vidi Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija* (Socijalizam, nacionalizam, posledice), Beograd: Samizdat b92, 2001. str. 152.

podlegavši totalnoj dominaciji aparata koji čitav sistem kontrole nije gradio toliko na nasilju koliko na "totalnoj dominaciji iznutra". Shodno tome, većina je ustvari dala vlastiti *pristanak na politike zla*. Ovo je ključno mesto analize koju treba preneti u kontekst pitanja odgovornosti. Hana Arent, međutim, nije u ovom trenutku iskoristila teorijski aparat koji je sama gradila; umesto toga, bila je više sklona da zamagli odgovornost i u pomalo mistifikujućem, nesekularnom duhu, taj element prikaže samo u okviru kristalizacije onoga što je ona nazvala radikalnim zlom. Očito je da nema potrebe dovoditi u pitanje činjenicu da su, u poređenju s većinom stanovništva, elite i vođe i odgovorne *i krive*; no, *politički govoreći*, većina je ta koju treba smatrati *politički odgovornom*; ili, recimo to jasnije, većina je ta koja treba da bude politički osvešćena u odnosu na svoju građansku odgovornost. A odgovornost većine, odnosno građana treba da počiva na tome što je trebalo da drže svoje elite i svoje vođe odgovornim – u obavezi da odgovore, uzvrate odgovorom – populaciji koju bi trebalo da predstavljaju.

Međutim, iako je osećajući užas gotovo ustuknula pred „zločinima koje ljudi ne mogu ni dovoljno da kazne ni da zaborave“, njena analiza u *Izvorima totalitarizma* je kulminirala sagledavanjem „*nekažnjivog, neoprostivog apsolutnog zla* koje se ne da razumeti niti objasniti...¹⁰⁹ Čini se da se, u svom donekle očajničkom nastojanju da razume, Hana Arent kretala uglavnom oko pojmova apsolutnog ili radikalnog zla. Premda je značaj tog pojma bio ograničen u političkom smislu, on je nesumnjivo svojim sadržajem otkrio ono bitno: „Samo se jedna stvar čini jasnom: možemo reći da se radikalno zlo pojavilo zajedno sa sistemom u kom su *svi ljudi postali podjednako suvišni*.“¹¹⁰

U to vreme pojam zla ima daleko veću težinu ne samo za Hanu Arent nego i kasnije za njene tumače, čime se dakako potiskuje problem odgovornosti u njegovom političkom značenju. Jer, kada je reč o pojmu zla, ona u *Izvorima totalitarizma* kaže: „Sasvim je u skladu sa čitavom našom filozofskom tradicijom to što ne možemo da pojмимо 'radikalno zlo'; ovo važi za hrišćansku teologiju, koja je čak i Đavolu dala nebesko poreklo, i za Kanta, jedinog filozofa koji je, skovavši izraz 'radikalno zlo', morao makar da pretpostavi njegovo postojanje, mada ga je odmah racionalizovao u predstavi o 'izopačenoj zloj volji', koja bi se dala objasniti razumljivim motivima.“¹¹¹ Izgleda da Kant oko ovoga pokazuje više osetljivosti za političko od Hane Arent. Problem sa kategorijom zla nastaje kada prikazuje - metafizički ili teološki – nesavladiv fenomen, izvan ljudskog dometa, a potpuno se gubi iz vida da nije elementarna nepogoda već proizvod ljudskog čina. Međutim, Hana Arent kasnije prevazilazi ove stavove što postaje jasno kada se uporedi s njenom jasnom i oštrom artikulacijom pitanja, formulisanom skoro dve decenije posle *Izvorima totalitarizma*: „Kako da pridemo problemu zla na *potpuno sekularan način*?“¹¹² Ovako artikulisano pitanje uspostavlja jasno politički definisanu putanju Hane Arent.

109. Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, Feministička 94, Beograd, 1998, str. 466 (kurziv dodat).

110. Ibid. 467 (kurziv dodat).

111. Ibid. 466/467.

112. Arendt, H., pismo za Kenneth Thompsona, Rockefeller Foundation, 31. mart, 1969. Navedeno prema Jerome Kohn, "Evil and Plurality" u Hannah Arendt. *Twenty Years Later*, priredio Larry May i Jerome Kohn, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1997, str. 155 (kurziv dodat).

Za ovu analizu je važno da njeni zaključci nisu vodili samo utemeljenju pojma radikalnog zla, već su velikim delom motivisani uvidom da „totalitarne ideje mogu itekako da nadžive pad totalitarnih režima; njihova iskušenja će se javljati kad god se učini nemogućim da se politička, društvena i ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka.“¹¹³ Tim tmurnim izgledima koje Arent iznosi na zaključnim stranicama *Izvora totalitarizma*, protivtežu nikada nije ponudila ni stvarnost, ali ni njen pokušaj da u poslednjim rečenicama knjige pošalje optimističnu poruku: „No isto tako ostaje i istina da svaki kraj sadrži i nov početak; taj početak je obećanje, jedina 'poruka' koju kraj može da zavešta.“¹¹⁴ Ukoliko taj pristup ukrstimo s istorijskim upozorenjem, *Izvore totalitarizma* možemo čitati iz perspektive odgovornosti. Obuhvatne klasifikacije i odvažni zahvati u kojima je data ova istorija politika zla imaju sve prednosti panoramske perspektive; ona će vremenom biti upotpunjena komplementarnom perspektivom koja obuhvata i uvid o individualnoj odgovornosti kao odgovornosti građanina/ke. Pitanja zla, kao i odgovornosti za političko manifestovanje zla, ponovo će se silovito vratiti u tekstove Hane Arent više od jedne decenije kasnije. Ispostavlja se da će se tek onda pitanje političke odgovornosti zbilja pojaviti u svom punom opsegu.

Hana Arent: Lična odgovornost

Svi teoretičari koji se bave delom Hane Arent slažu se oko jedne stvari – da je ono što će u odnosu na njen rad postati poznato kao “kontroverza Ajhman” (Eichmann) poprimilo nečuvene razmere; u toj kontroverzi Hani Arent se sudilo veoma strogo a da je pritom protumačena pogrešno. Sporne tačke na koje se ukazivalo bila su sledeća pitanja: položaj žrtava (za šta je poslužio primer *Judenräte*)¹¹⁵ i uloga izvršilaca (za šta je primer bila ličnost Adolfa Ajhmana). Za potrebe ovog izlaganja drugo pitanje je daleko značajnije. Hana Arent je suspendovala sve svoje aktivnosti da bi prisustvovala Ajhmanovom suđenju u Jerusalimu 1961. godine: „Propustila sam Nirnberška suđenja, nikada te ljude nisam videla uživo i ovo mi je verovatno poslednja prilika za to.“ Zbog toga „prisustvo na ovom suđenju nekako doživljavam kao obavezu prema svojoj prošlosti“. To je iznad svega, kako je kasnije rekla, “njen *cura posterior*“.¹¹⁶

U žučnoj polemici koja je usledila kad je objavila svoje prve izveštaje u nedeljniku *Nju Jorker* (*The New Yorker*) u pitanje su dovedeni njen javni ugled, ali i privatni odnosi; usledila su i preispitivanja njenih političkih saveza, njenog jevrejskog identiteta, njen moral – a sve to se najvećim delom duguje jednom jedinom izrazu: banalnost zla. Ova sintagma preuzima mesto koje je u njenom delu do tada pripadalo pojmu radikalnog zla; i, dok možemo biti sigurni u poreklo pojma radikalno zlo, koje je kantovsko, izvor drugog

113. Arent, H. *Izvori totalitarizma*, str. 467.

114. *Ibid.* 487..

115. Jevrejski saveti

116. Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt. *For Love of the World*, str. 329.

možemo samo pretpostaviti. Termin se pojavljuje u prepisci s Karlom Jaspersom povodom primedbi o njegovom tekstu *Schuldfrage* koje mu je Hana Arent uputila. U objašnjenju zla koje donosi/e totalitarni režim(i), Jaspers upozorava H. Arent na to da njena perspektiva krije opasnost time što pripisuje gotovo nesavladivu veličinu pojavama zla, tako da joj ukazuje na to da treba da bude pažljiva kada zločincu i zločinu pripisuje attribute veličine. “Ti kažeš da ono što su Nacisti učinili ne može ni da se pojmi kao “zločin“ – meni je ovo nekako nelagodno, jer krivica koja ide izvan krivične odgovornosti svakako dobija prizvuk ‘veličine’ – satanske veličine....Meni se čini da ovakve stvari treba da sagledamo u njihovoj banalnosti, prozaičnoj trivijalnosti... Bakterije mogu izazvati epidemiju koja može počistiti čitave nacije, no one uvek ostaju samo bakterije“.¹¹⁷

Ono što se dogodilo kada se suočila s Ajhmanom, u stvari se može objasniti kao *cura posterior*: kao da je balon užasa odjednom pukao, splasnuo i pretvorio se u beznačajno parče đubreta. Pokazalo se, naime, da je Ajhman u svakom pogledu bio “mali čovek“. Ali u procesu njenog razumevanja zla totalitarizma njegov slučaj nije poslužio samo toj svrsi, već nečemu daleko značajnijem; naime njena stožerna teza se nije ticala toliko banalnosti zla koliko odsustva mišljenja: „Kod njega [Ajhmana] nije bilo ni traga čvrstim ideološkim ubeđenjima ili nekim konkretnim zlim motivima, i samo je jedna istaknuta odlika... bila u potpunosti negativna: ...*potpuno odsustvo mišljenja (thoughtlessness)*.“¹¹⁸ Iako je ovde reč samo o inicijalnom zapažanju, to je ono što je Hanu Arent naknadno navelo da se ovim pitanjem bavi ne samo u delu *Ajhman u Jerusalimu* već i nadalje sve do rada na tekstu *Život duha*; i to će je odvesti promišljanju mišljenja, htenja i, konačno, rasuđivanja. Naime, kao što je već pomenuto, suđenje Ajhmanu je postavilo pravo pitanje i na taj način ukazalo na pravce u kojima se mogu tražiti i neki odgovori: „Da li bi sama aktivnost mišljenja, kao neka vrsta navike da preispitujemo sve što nam se događa ili nam može privući pažnju... da li bi ta aktivnost mogla biti jedno od onih stanja zbog kojih će se ljudi suzdržati od zločinjenja...?“¹¹⁹

Arent je najjasnije suočena s pitanjem lične odgovornosti tokom suđenja Adolfu Ajhmanu. Prateći događaj, izveštavajući neposredno, posvetivši se tome u potpunosti, našla se licem u lice s otelovljenjem zla, ali – u svoj njegovoj banalnosti, kako će o tome kasnije rasuđivati. Rasprava i kontroverza, kao i njena procena svakog aspekta sudskog procesa, govore u prilog složenosti pitanja odgovornosti; no, sve to takođe potiče od jednog ključnog zapažanja. To je i Arent je naglasila: „...u sudnici, na optuženičkoj klupi ne sedi ni sistem, ni istorija ili neki istorijski trend, nikakv ‘izam’, na primer antisemitizam, već samo jedan čovek (...) pojedinac, s imenom, datumom i mestom rođenja, jedinstven, prema tome nezamenljiv...“¹²⁰ Sudnica je mesto; iako može označiti i prostornu metaforu, svaki se

117. Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969, prir. Lotte Kohler i Hans Sener, New York, San Diego, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1992, str 62. (kurziv dodat).

118. Hana Arent, *Život duha*, prev. Centar za ženske studije i Aleksandrija Press, Beograd,

119. Ibid.

120. “Lična odgovornost pod diktaturom” u *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*, Beogradski krug i

procesa suđenja (i rasuđivanja), zbiva, zapravo materijalizuje u konkretnom prostoru, dakle, na određenom mestu i kao takav se uvek već odnosi na nešto neponovljivo i pojedinačno.

Ovo mesto zaslužuje pažnju: sve ostale distinkcije u razmatranju odgovornosti polaze od pojedinačnog, ličnog. Kad god se ispituje odgovornost, uvek je pre svega reč o pojedincu; odgovornost mnoštva pojedinaca, štaviše grupe (ali, pojedinaca) uvek je već nužno zasnovana na pojedinačnoj odgovornosti. Prema tome, kad god mislimo o događajima koji predstavljaju manifestacije politika zla, bilo da nastojimo da odredimo odgovornost ili krivicu, bilo da se bavimo moralnom, metafizičkom, političkom ili samom krivičnom odgovornošću, uvek je već reč o pojedincu; samo se iz toga, i to tek naknadno, može izvesti kolektiv.

Upravo u tom svetlu želim da naglasim da je individua u žiži svake procene o nečijoj odgovornosti. Nakon pada totalitarnog režima postoje pokušaji da se odbaci svaki oblik lične odgovornosti, da se insistira na neznatnom uticaju, pa čak i na potpunom odsustvu svake uloge u procesu donošenja odluka tokom konstruisanja politika zla; tome stalno iznova svedočimo kada čujemo kako neko tvrdi da je njegova uloga bila drugorazredna, bez ikakvog dejstva, kao da je praktično nije ni bilo. Ovde svakako postoji razlika između elita, kao centara političke moći (vođa u terminologiji Hane Arent) i onih koji nisu pripadnici političkih, ili bilo kojih, elita. Upućujući na Ajhmanovo samoopravdavanje, Arent govori o "teoriji šrafa". „Kada opisujemo neki politički sistem... tada o svim osobama koje taj sistem koristi neizbežno govorimo kao o funkcionerima, dakle kao o šrafovima i zupčanicima...“¹²¹ „Teorija šrafa“ je utvrđena tokom Ajhmanovog suđenja. „Čuli smo izjave odbrane da je Eichmann u krajnjoj liniji bio samo 'sitan zupčanik' u mašineriji 'konačnog rešenja.'“¹²² Politički govoreći, na delu je čudan i nakazan proces inverzije: kada se očekivana pobjeda pretvorila u apsolutni poraz, oni koji su sebe do tada smatrali ključnim političkim akterima počinju da se postavljaju kao puki „šrafovi“. Argument da je učešće u zlu bilo samo posledica sprovođenja i slušanja naredbi – te se stoga čak može smatrati i vrlinom – načinjen je u očigledno sličnom duhu. Pažljivo nastojeći da ostane dosledna svom stavu kako treba pripisati individualnu odgovornost, Arent s izvesnom dozom ironije primećuje: „Veličina sudskih procesa je u tome što čak i poslušnicima omogućavaju da ponovo postanu ličnosti.“¹²³

U svom kontraargumentu Arent analizira poslušnost i prevodi je u ono što je ovaj konkretan izbor aktivnog učešća zapravo bio: u *podršku*. „Varka se krije u reči 'poslušnost'. Samo se od dece traži poslušnost. Ako odrasla osoba 'sluša', ona zapravo podržava (...) funkcionisanje 'šrafova' i zupčanika mnogo se bolje može posmatrati u smislu *sveopšte*

Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 11.

121. "Lična odgovornost pod diktaturom" u Zatočenicima zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 10.

122. Arendt, H., Eichmann u Jerusalimu. Izveštaj o banalnosti zla Beograd: Samizdat FreeB92, 2000. str. 258.

123. Arent, H., "Kolektivna odgovornost" u Zatočenicima zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 20.

*podrške zajedničkom poduhvatu...*¹²⁴ No, pitanje ipak ostaje: postoji li način da se delotvorno uskrati podrška sistemu koji je ogrezao u politikama zla? Kakvi su parametri kojima merimo posledice? I da li to, potom, govori o otporu sistemu? Šta je ovde zahtev: rizikovati život? Ili napustiti prostor političke jurisdikcije?

Reč je, prema tome, o odluci individue za koju se ona – po pravilu – može smatrati odgovornom; i to je odluka da se podrži sistem zla. Nadalje, nijedan vođa, nijedna hijerarhijska struktura ne može opstati bez podrške mnoštva individua, a svaka od njih o tome mora doneti ličnu odluku. Ovo je ključno mesto za pitanje političke odgovornosti, i njega možemo ustanoviti na tragu Hane Arent.

Hana Arent: Kolektivna odgovornost

Iako nije uvek sasvim dosledna i često je manje precizna od Jaspersa, Arent, za razliku od njega prvenstveno razlikuje individualnu, odnosno ličnu odgovornost, s jedne strane, i kolektivnu odgovornost, s druge. U temelju njenih, inače nedovoljno razvijenih, razmišljanja o ovim pitanjima polazi se od jedne druge važne pojmovne distinkcije: razlike između krivice i odgovornosti. Razlika koja postoji u pristupima Karla Jaspersa i Hane Arent može se razmatrati i na ovaj način. Naime, u njenom delu je očigledna upotreba dva različita termina naznačena od početaka ovih razmatranja, i, za razliku od Jaspersovog naglašavanja krivice, Arent prvenstvo pripisuje pojmu odgovornosti – jer bez ove distinkcije i pojma koji je iz toga izveden nema ni političkog. U sklopu jedne rasprave, koja je vođena kasnije, ona ovu razliku formuliše još preciznije, i tada je obrazlaže na sledeći način:¹²⁵ „Slažem se s oštrom razlikom koju on [g. Fajnberg] povlači između krivice i odgovornosti. 'Kolektivna odgovornost', kaže on, 'samo je naročit slučaj posredne odgovornosti; posredna krivica ne postoji'. Drugim rečima, postoji *odgovornost za ono što neko nije učinio*; za takvo delo neko se može smatrati odgovornim. Ali ne postoji krivica ... za stvari koje su se dogodile, a mi u njima nismo učestvovali.“¹²⁶

Kriterijum za ovo razlikovanje krivice od odgovornosti je nemogućnost zastupništva (*vicariousness*), neposrednost u izvršavanju nekog čina; dakle, krivica je neposredna i nikada se ne može preneti na drugoga ili raspodeliti; a kada te reč o odgovornosti postoji mogućnost posredovanja, odnosno zastupanja, najčešće izvedena iz okolnosti gde više pojedinaca dele pripadnost nekom kolektivu, odnosno neki aspekt identiteta. Na taj način

124. "Lična odgovornost pod diktaturom" u Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 17 (kurziv dodat)

125. Arent svojim izlaganjem/tekstom o kolektivnoj odgovornosti odgovara na tezu J. Fajnberga iznetu u okviru jedne rasprave; vidi između ostalog, Joel Feinberg, "Collective Responsibility" *Journal of Philosophy*, vol. LXV, no.21, Novembar 1968.

126. Arent, H., "Kolektivna odgovornost" u Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 19.

postoji „odgovornost za ono što neko nije učinio“,¹²⁷ dok je s krivicom slučaj upravo obratan. Krivica je besmislena u odsustvu konkretnog čina za koji nekoga krivimo. Iz načina na koji je načinjeno razlikovanje između krivice i odgovornosti, sledi njena tvrdnja koja se suprotstavlja Jaspersovoj, po kojoj nema ničeg takvog kao što je kolektivna krivica: „Ako smo svi krivi, onda niko nije kriv,“¹²⁸ kategorički tvrdi Hana Arent.

Odgovornost, s druge strane, može biti i individualna i kolektivna, te je upravo zato od ključnog značaja za koncepciju političkog. Arent tvrdi da osobu možemo smatrati *odgovornom* iako nije lično ništa učinila, što je važno za dalja razmatranja, jer to je osnova za kolektivnu odgovornost. Iako je Arent na više mesta izrazila odlučnu nestrpljivost prema onome što naziva „pogrešno postavljenim osećanjem krivice“, iz svega navedenog proizlazi da njena maksima „ako smo svi krivi, onda niko nije kriv“ samo znači da *nema kolektivne krivice a nikako ne znači da je pitanje kolektivne odgovornosti uklonjeno sa dnevnog reda*. Naprotiv. Razlikovanje krivice i odgovornosti se uspostavlja *upravo zato* da bi se utvrdile okolnosti pod kojima *postoji kolektivna odgovornost*, a Hana Arent na ovome insistira upravo zato što kolektivna odgovornost jeste eminentno *politička*. Pošto je ponudila okvire za političku odgovornost, ona ističe: „Ne znam kada je prvi put upotrebljen izraz 'kolektivna odgovornost', ali sam prilično sigurna da je on, i problemi na koje ukazuje, postao relevantan predmet opšteg interesa, pre svega zbog *političkih*, a ne zbog pravnih i moralnih problema.“¹²⁹

Arent potom ukazuje na to da su neophodna dva uslova da bi se govorilo o kolektivnoj odgovornosti: prvi, koji je već naveden – da se mogu smatrati odgovornom za nešto što nisam učinila, i drugi da sam „deo grupe (kolektiva) koja se ne može raspustiti mojim voljnim činom...“¹³⁰ To važi za sve političke zajednice, uključujući čak i revolucionarne vlade. Ona više puta ukazuje na to da „svaka vlada preuzima političku odgovornost za dela i nedela svojih prethodnika, a svaka nacija za dela i nedela iz svoje prošlosti“ i, dodaje: „Kada je postao vladar Francuske, Napoleon Bonaparta je rekao: preuzimam odgovornost za sve što je Francuska uradila od vremena Karla Velikog pa sve do Roberspjerovog terora...sve je to učinjeno u moje ime utoliko što sam pripadnik ove nacije i predstavnik ove poličke zajednice. U ovom smislu smo uvek odgovorni za grehove naših očeva, isto kao što žanjemo plodove njihovih uspeha...“¹³¹ Iako ova formulacija, koja bi trebalo da bude politička formulacija o odnosu odgovornosti, počiva na teološkoj metafori, i time se atribut sekularnog gubi, ona ipak saopštava ono što po sadržaju upućuje na Lokove distinkcije o

127. Arent, H., „Kolektivna odgovornost“u Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 19.

128. Ibid.

129..Ibid. str. 20. (kurziv dodat)

130. Ibid. str. 21.

131. Arent, H., „Kolektivna odgovornost“u Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 21.

odgovornosti o kojima je već bilo reči; naime, “svaki čovek koji ima neki posed ili uživa neki deo gospodstva...,“ treba da preuzme i odgovornost.¹³²

Iz ovako konceptualizovane političke odgovornosti su, podseća Arent, izuzeti jedino oni kojima se odriče svaka mogućnost da “žanju plodove”: izbeglice i ljudi bez države, oni koje Arent naziva ne-odgovorni, jer je cena gubitka *mesta* kome pripadamo daleko je viša od tereta kolektivne odgovornosti; “mi o odgovornosti, a naročito o kolektivnoj odgovornosti, razmišljamo kao o nekoj vrsti kazne, a mislim da se može pokazati kako je cena koju treba platiti za kolektivnu ne-odgovornost daleko veća.”¹³³

Pored toga što se kolektiv u njenim tekstovima analizira kao politički pojam, o njemu se posebno raspravlja u kontekstu političke odgovornosti; najčešće se, međutim, govori o jednom konkretnom „kolektivu“, odnosno o nemačkim građanima. Obe analize – teorijska i konkretna, kontekstualna – važne su i utiču na političku teoriju. Međutim ovo dalje otvara pitanja, jer na tragu pretpostavki u teoriji H. Arent još uvek preostaju neka ključna pitanja na koja ona nije odgovorila. Ta pitanja danas jesu: prvo, o kom kolektivu uopšte može biti reči kada mu pripisujemo kolektivnu odgovornost i, drugo, koji je sadržaj tog pojma, odnosno šta sve podrazumeva kolektivna odgovornost, kao politička kategorija.

U odnosu na prvo pitanje, rasprava o kolektivnoj odgovornosti zahteva pažljivo ispitivanje pojma kolektiva i toga šta konstituše kolektiv koji se može smatrati odgovornim. Između ostalog kada, i na koji način “ja“ mogu govoriti kao neko „mi“? U skladu s tim, želela bih da predložim parametar kojim ćemo procenjivati pitanje odgovornosti. Često je reč o tvrdnji *post factum*, onoj koja sledi kao posledica politika zla, ali i tada je ključno ustanoviti sledeće: kada u *sadašnjosti* govorimo o tome ko je odgovoran za *prošlost*, naše tvrdnje treba da budu zasnovane na odgovoru na pitanje o tome kakvu političku zajednicu želimo da izgradimo ovim procesom ili, bolje rečeno, kako *sudom o prošlosti, ili rasuđivanjem o prošlosti*, možemo doprineti izgradnji *budućnosti*. Budućnost se najpouzdanije može graditi stvaranjem uslova mogućnosti za uspostavljanjem građanstva. To se može učiniti tako što ćemo teret odgovornosti prebaciti na sve koji pretenduju na građanski status, i za prošlost i za (rad) budućnost(i); i to – nasuprot preovlađujućem uverenju – *uprkos* čitavom nizu otežavajućih okolnosti, kao što su: ozbiljna materijalna i socijalna deprivacija najvećeg broja, tome što su u velikom broju možda podlegli opštoj, često orkestriranoj, konfuziji u pogledu političkih opredeljenja, i najzad uprkos i tome što su svi rastrgnuti pozivima na etničku ili versku lojalnost. Tek kada te građane proglasimo odgovornim za sopstvene političke izbore, kao i ono što se čini(lo) u njihovo ime, i kada oni preuzmu tu odgovornost, možemo doprineti izgradnji političke zajednice koja je zasnovana na građanskoj odgovornosti za sopstveni politički prostor. Možda se na taj način prošlost može preneti u budućnost, ali kao breme

132. Vidi Lok, Dž., (1978) Dve rasprave o vladi (II), Beograd: Velika edicija ideja. § 119. str. 69-70.

133. Arent, H., “Kolektivna odgovornost” u Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent, Beogradski krug i Centar za ženske studije, Beograd, 2002, str. 22.

koje se nosi svesno. Prema tome, jedini kolektiv koji se može politički pozvati da ponese teret odgovornosti jesu građani/ke.

Odgovor na drugo pitanje, o sadržaju pojma kolektivne odgovornosti, još je teži i ovde može biti ponuđena samo skica za opsežnije izlaganje koja, za sada, počinje od onoga što taj sadržaj pre svega *isključuje*, dakle šta kolektivna odgovornost kao politička kategorija *nije*. Odnos odgovornosti počiva na tome da se u javnom prostoru političke zajednice počinilaca ni u kakvom obliku *ne sme dozvoliti poricanje zločina*, odnosno poricanje dela počinjenih u sprovođenju politike zla. Ovaj preduslov jeste osnovna – dakako samo početna – pretpostavka za uvažavanje patnji koje su pretrpele žrtve, a samim tim i pretpostavka za vraćanje dostojanstva žrtvama. Sadržaj pojma kolektivne odgovornosti u odnosu na politike zla takođe treba unekoliko razlikovati od strogo pravnih formi, posebno od onih koje se procesuiraju u okviru krivične odgovornosti koja je uvek već individualna. Međutim, kao što razvoj tranzicione pravde u poslednjih pola veka jasno pokazuje, prevazilaženje posledica totalitarnih i/ili autoritarnih režima, odnosno prevladavanje prošlosti politika zla je zahtevalo ono što se može nazvati podružljavanjem pravnih procedura.¹³⁴ Pojedine mere, kao što su javna izvinjenja legitimnih političkih predstavnika, osnivanje memorijalnih institucija, ili mere koje su, i nadalje pokazivale potrebu da paralelno budu i pravno regulisane, kao na primer rehabilitacija političkih osuđenika, rad komisija za istinu i pomirenje, imale su širi društveni kontekst; ove i druge slične mere zahtevale su saglasno delovanje, pored pravnih, i drugih elemenata u društvu, kao što su mediji, obrazovanje, javno delovanje političke elite, akademskih struktura i sl.

Zaključak

U odnosu na odgovornost dve tvrdnje su ovde (za)ključne i obe se odnose na kolektivnu odgovornost: jedna je tumačenje kolektivne odgovornosti kao političke kategorije koja se odnosi na *građane i građanke*, a druga je da se ova značajna politička pretpostavka može uspešno uspostaviti jedino u *sekularnoj* političkoj zajednici. Razume se, i posle ovih zaključaka o odgovornosti ostaje niz otvorenih, nerešenih pitanja. Najznačajnije među njima je dalje razvijanje sadržaja pojma odgovornost, odnosno razmatranje pitanja šta čini odgovornost, i to građansku odgovornost, političke zajednice.

Ponovimo da se u savremenoj političkoj teoriji odgovornost razmatra kao individualna i kao kolektivna. Pođimo od toga da je odgovornost, naravno, prvenstveno individualna – jer je individua ona koja uvek već rasuđuje – a kolektiv “rasuđuje” samo u metaforičkom smislu, ili konstruiše procedure kojima će se niz individualnih sudova predstaviti kao da izražavaju kolektivni sud političke zajednice. Da bismo bili politički odgovorni, moramo osvestiti složene načine kojima dolazimo do svojih odluka, a zatim takođe biti svesni kojim

134. Vidi Vesna Rakić-Vodineć, “Uvod u tranzicionu pravdu: osnovni pojmovi” u *Genero* br. 10/11, 2007.

mehanizmima “ja” postaje “mi“. Međutim, ono što se često gubi iz vida – jer upravo je to pojedinačno teško prihvatljivo – jeste trenutak kada *svaka* individua odgovara za samu sebe, nezavisno od okolonosti, bez obzira na sud drugih oko sebe. To je teret odgovornosti koji svako od nas nosi.

Pošto je ovime naglašen značaj individualne odgovornosti kao i njena inicijativna moć, neophodno je podvući da se do politike zla retko može doći, posebno ne u današnjem svetu, bez kolektivne podrške, bez podrške mnoštva, odnosno množine ljudi. Prema tome, danas, kao politički relevantnu kategoriju treba razmatrati kolektivnu odgovornost, koja nesumnjivo postoji, o čemu je savremena politička teorija već dala svoj sud i o čemu je bilo reći. Međutim, neophodno je da se vratimo onim tvrdnjama koje su navedene kao ključne: prva se odnosi na određenje građana/ki kao nosilaca te odgovornosti, a druga na neophodnost sekularne političke zajednice kao konteksta uspostavljanja građanske odgovornosti. Bitno u toj analizi tiče se toga što je Arent „... pokazala gotovost da se razračuna s Đavolom, gotovost da se suoči s problemom zla na potpuno sekularan način“. ¹³⁵ Upravo je to razlog zbog kojeg je Arent važna za pitanja političke odgovornosti., a najvažnije je “ *da svaki građanin i svaka građanka budu svesni svoje odgovornosti...*“ ¹³⁶

135. Dana R. Villa, *Philosophy, Politics, and Terror*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, str. 58.

136. Paul Ricoeur, “Fragility and Responsibility” u *Hermeneutics of Action*, str. 21. (kurziv dodat)

Bibliografija

Dela Hane Arent

Arendt, Hannah.

Love and St. Augustine. Chicago: University of Chicago Press, 1996. *The Burden of Our Time*. London: Secker & Warburg, 1951.

The Origins of Totalitarianism. Second enlarged edition: New York: World Publishing Co., Meridian Books, 1958.

The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Rabel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman. New York: Harcourt Brace Jovanovich. New edition, 1974.

Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought. New York: Viking Press, revised edition, including two additional essays, 1968.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Harmondsworth: Penguin Books, 1994.

On Revolution. Harmondsworth: Penguin Books, 1990.

Men in Dark Times. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

On Violence, New York: Harcourt, Brace & World, 1970.

Crises of the Republic. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

The Jew as Pariah. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978.

The Life of the Mind. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

(Two volumes of an uncompleted work, published posthumously and edited by Mary McCarthy.)

Lectures on Kant's Political Philosophy. Edited by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Essays in Understanding: 1930-1954. Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Co., 1994.

Responsibility and Judgment. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003;

The Promise of Politics, Edited by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2005;

The Jewish Writings Edited by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2007

Vita Activa, Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991.

Politički eseji. Zagreb: izdanja antibarbarus, 1996.

Eichmann u Jerusalemu-izveštaj o banalnosti zla. Beograd: samizdat B92, 2000.

Arent, Hana. *O revoluciji* Beograd: Filip Višnjić, 1991.
Ljudi u mračnim vremenima. Gornji Milanovac: Dečije novine, 1991.
Istina i laž u politici. Beograd: Filip Višnjić, 1994.
O slobodi i autoritetu. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka, 1995.
Izvori totalitarizma. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, 1999.

Arendt, Hannah, "Personal Responsibility Under Dictatorship." *The Listener*, August 6, 1964, pp. 185-187, 205.
"Martin Heidegger at 80." *New York Review of Books* 17/6 (October 21, 1971): 50-54.
"Thinking and Moral Considerations: A Lecture." *Social Research* 38/3 (Fall, 1971): 417-446.
"Philosophy and Politics." *Social Research* 57/1 (Spring 1990): 73-103.
"Some Questions of Moral Philosophy." *Social Research* 61/4 (Winter 1994): 739-764.

Arent, Hana

"Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji" u Divjak, Slobodan i Milenković, Ivan prir. *Moderno čitanje Kanta*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.
"Mi izbeglice" *Treći program* br 137-138, I-II/2008.

Prepiske:

Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969. Edited by Lotte Kohler and Hans Spencer, translated by Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968. Edited and with an introduction by Lotte Kohler, translated by Peter Constantine. New York: Harcourt, Inc., 2000.

Between Friends. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975. Edited and with an introduction by Carol Brightman. New York San Diego London: Harcourt Brace & Company. 1995.

Letters 1925- 1975. Hannah Arendt and Martin Heidegger. Edited by Ursula Ludz. Orlando New York London: Harcourt, Inc. 2004.

Sekundarni izvori o Hani Arent:

Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1996.

Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

- Bradshaw, Leah. *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1989.
- Canovan, Margaret. *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: J. M. Dent, 1974.
- *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Curtis, Kimberley. *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1999.
- d'Entrevès, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994.
- Disch, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Hansen, Phillip. *Hannah Arendt: Politics, History, and Citizenship*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Isaac, Jeffrey C. *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Kateb, George. *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.
- Kristeva, Julia. *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press, 2001.
- McGowan, John. *Hannah Arendt: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Parekh, Bhiku. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1981.
- Pirro, Robert C. *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001
- Pitkin, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Taminiaux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Translated and edited by Michel Gendreau. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Tlaba, Gabriel Masooane. *Politics and Freedom. Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*. Lanham, New York, London: University Press of America, 1987.
- Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Wanker, William Paul. *Nous And Logos. Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1991.
- Whitfield, Stephen J. *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*. Philadelphia: Temple University Press, 1980.

- Young-Bruehl, Elisabeth. Hannah Arendt: For Love of the World. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Bernauer, James W., S.J., ed. Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt. Boston, Dordrecht, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Garner, Reuben, ed., The Realm of Humanities. Responses to the Writings of Hannah Arendt. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990.
- Hill, Melvyn A., ed. Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Hinchman, Lewis P. and Hinchman, Sandra A., eds., Hannah Arendt: Critical Essays. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Honig Bonnie, ed. Feminist Interpretations of Hannah Arendt. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Kaplan, Gisela T. and Kessler, Clive S., eds., Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom. London: Unwin Hyman Ltd., 1989.
- Kohn, Jerome and May, Larry, eds., Hannah Arendt – Twenty Years Later. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Duhaček, Daša i Savić, Obrad prir. *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd: Beogradski krug & Ženske studije, 2002.

Opšta literatura:

- Adorno, T., *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.
- Agamben, G., *Homo sacer*, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Agamben, G., *The Remnants of Auschwitz*, New York: Zone books, 1999.
- Ričard Bernstin, „Slušajući Levinasa i odgovarajući Levinasu“, *Beogradski krug*, 3-4/1986/87.
- Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Bojanić & Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2008.
- Butler, Judith, *Precarious Life*, London & New York: Verso, 2004.
- Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspective*, Charlottesville & London: University Press of Virginia, 2001.
- Derrida, J., *The Work of Mourning*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2001.
- Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, Beograd: Samizdat B92, 2001.
- Dimitrijević, N., „Moralna odgovornost za kolektivni zločin“, u: Savić, O. & Miljanić, A. (ur.), *Zajedinca sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*.
- Dimitrijević, N., „Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin“, *Reč* 79.25, 2009.
- Elster, J., *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2005.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M., *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*,

- Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Ilić, D., "Tranziciona pravda kao politika kulture", *Reč* 79.25, 2009.
- Jalušič, Vlasta. Treći program 141-142, I-II, Београд, 2009
- Jaspers, Karl, *The Future of Germany*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1967.
- The Question of German Guilt*, New York: The Dial Press, 1947.
- Jonas, Hans, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.
- Levi, P., *Survival in Auschwitz: the Nazi assault on Humanity*, New York: Touchstone, 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Dordrecht & Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- . *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Margalit, A., *The Ethics of Memory*, Cambridge & London: Harvard University Press, 2002.
- May, Larry, *Sharing Responsibility*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- MekKion, R., "Razvoj i značaj pojma odgovornosti", u: Bojanić & Krstić.
- Pavićević, Đ., "Odgovornost", u: Krstić, P., *Kritički pojmovnik civilnog društva II*, Beograd: Grupa 484, 2004.
- Pejtman, K., *Polni ugovor*, Beograd: Feministička 94, 2001.
- Rakić-Vodinelić, V., "Uvod u tranzicionu pravdu", *Genero* 10/11, 2007.
- Rich, A., "Notes Towards Politics of Location", *Blood, Bread and Poetry*, New York & London: W. W. Norton & Company, 1986.
- Ricoeur, Paul, *The Just*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2000.
- The Hermeneutics of Action*, Richard Kearney (ed.) , London & New Delhi: SAGE Publications, 1996.
- Fallible Man*, New York: Fordham University Press, 1986.
- Savić, O., & Miljanić, A. (ur.), *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2006.
- Tajtel, R., "Vladavina prava u tranziciji", u: Savić, O. & Miljanić, A. (ur.), *Zajednica sećanja*.

lepa mladjenović

PISMO IGBALI ROGOVA BELEŠKE O LEZBEJSKIM TELIMA U NAŠIM HETERONORMATIVNIM DRŽAVAMA

Draga Igbala,

Redakcija časopisa Kosovo 2.0 me je zamolila da napišem esej o mom lezbejskom životu i odlučila sam da iskoristim ovu priliku da ti napišem otvoreno pismo. Ti si moja draga lezbejska prijateljica, i uz tebe sam prvi put saznala više o Kosovu. Ti si moja dragocena drugarica amazonka, još od 1995, nosila si crne cipele, kada sam te prvi put videla. Tokom ratnih godina, bile smo u kontaktu i učile od naše omiljene lezbejke, Odri Lord: *nisu razlike medju nama te koje nas dele. Već naša nemogućnost da prepoznamo i prihvatimo te razlike.* Želim da se zajedno prisetime nekih priča o našim lezbejskim životima iz 90ih. U sred srpske okupacije radila si kao feministkinja, aktivistkinja iz Prištine sa ženama sa brda, a ja sam radila sa ženama koje su preživele muško nasilje i bila aktivistkinja Žena u crnom protiv srpskog režima u Beogradu.

Prvo moram da ti kažem gde sam sada. O draga Igbalice, moja draga Igbalinka! Mogu da kažem da sam u glavnom gradu Meke za lezbejke i gej muškarce, u SAD-u – u Proinstaunu, gradiću na obali okeana preko puta Bostona, gde se lezbejke i gejevi okupljaju već decenijama. Ovde je priroda predivna, ali postoji još nešto posebno. Tokom proteklih 50 godina ovo je bilo mesto gde su prvo umetnici a zatim gejevi i lezbejke počeli da dolaze na odmor, a nakon toga da se doseljavaju. Ovde sam upoznala puno dobrih ljudi. Ne mogu da verujem! Zapravo sam shvatila da nikada nisam bila u dovoljno društveno ili politički podržavajućoj sredini da bih mogla uopšte da sanjam da ovakvo mesto može stvarno da postoji. Mesto gde mnoge žene hodaju držeći se za ruke, gej muškarci takodje, lezbejske porodice provode vreme igrajući se sa svojom decom, gej očevi nose svoje bebe, dok se zastave duginih boja njišu po celom gradu za dobrodošlicu. Moja prijateljica Mišel, doživotna lezbejka, koja se ovde doselila pre 18 godina, zbog poverenja kojeg oseća u zajednici kaže da nikad ne zaključava vrata. U gradu živi oko 3,000 ljudi i preko leta dodje još oko 30,000 posetilaca. A to je država Masačusets gde su istopolni brakovi legalizovani još od 2004. Evo nekih slika:

Dve lezbejke idu ka meni, iste su visine, imaju iste frizure i iste naočare za sunce. Jedna gura kolicica sa blizancima. Mašem deci i svo četvoro mi se osmehuju i mašu!

Kraj okeana je drvena veranda sa koje dopire muzika.... Opažam sredovečnog gej muškarca koji podseća na Elton Džona. Peva na sav glas, a onda uzima svog psa da igra sa njim i ljubi ga, okrenut ka suncu. Dirnuta pomislila sam, kada bi muškarci igrali ovako radosno sa svojim psima, u svetu nikada više ne bi bilo ratova!

Ulazim u malu prodavnicu, pored vrata je kasa, a dočekuje me predivna sredovečna lezbejka ozarenog lica. Kao da me je snop svetlosti pogodio u srce! Toliko sam se zbunila da sam samo pogledala unaokolo i izašla. Šta me je toliko dirnulo? Prvo, osetila sam njeno samopouzdanje, smirenost, toplu lakoću njenog lezbejskog tela. Osetila sam punoću njene uravnoteženosti sa samom sobom i sredinom koja je okružuje. Takođe, izgledala je kao da je vlasnica radnje. Odlično, pomislila sam, nekada je odlučila da dodje u ovaj grad i radi tamo gde će biti prihvaćena onakva kakva jeste. Nastavila sam da razmišljam: Ne samo da ona voli što je lezbejka, već je i njena zajednica vidi kao lezbejku. Osetila sam njenu punu telesnu energiju ne samo zbog nežnosti milovanja njene ljubavnice već i zbog komšija koji je podržavaju. Nije čudo da sam zadržtala, pomislih ponovo: nikada pre nisam bila na mestu gde su lezbejke okružene jedne drugima i prijateljskim društvom. Takvu oslobadajuću moć svog tela može da doživi lezbejka okružena društvenom i političkom slobodom. Onda sam pomislila kako sam u ovom gradu više povezana sa svojim telom – šetam ulicama sa svešću da me lezbejke posmatraju. Samo ova činjenica napaja moje telo posebnom erotskom energijom. Medju lezbejkama je drugačiji oblik postojanja.

II

Evo me, razmišljam o ovom pismu, draga Igbala. Da li sada piješ kafu? Ja pravim gozbu sa tobom uz moj zeleni čaj i tamnu čokoladu. Znam da ne voliš slatkiše, već ajvar i sir. Prve slike koje mi prolaze kroz glavu su one sa ženskih žurki koje si nekoliko puta organizovala u Prištini, u sred rata niskog intenziteta koji je srpski režim vodio protiv kosovskih Albanaca. Jel to bilo 1997? Obično bi prvog dana išle u restoran gde poznaješ vlasnika – prema tome sigurno mesto – i tu bi bile sa prijateljicama i tvojim sestrama. Sledeće noći, bismo bile kod tebe kući. Sećam se da smo tvoja tadašnja partnerka Rejčel Varham, ti i ja – jednog dana došle na ideju da slavimo K – Dan! Pa da, ako je Iv Ensler mogla da izmisli V – Dan Vagine, mi smo onda mogle da izmislimo K – Dan Klitorisa! I tako si u vreme Božića organizovala žurke samo za žene. Izvodile ste orijentalne plesove, medju kojima i onaj kad igrate sa punom čašom vina na temenu, za koji si mi rekla da samo muškarci na Kosovu igraju. To su bile sjajne zabave, pričale bismo lezbejske priče, otvarale brižljivo upakovane lezbejske poklone, neprestano pušile i pile. Sećam se da su me prijateljice pitale, kad god bih se vratila u Beograd, *Gde si bila?*, a ja bih odgovorila *Na ženskoj žurki u Prištini!*, a one bi začudjene pitale *Gde? U Prištini*, odgovorila bih. Ne, nisu razumele. Ali ja sam bila ponosna. Bila sam ponosna na tebe, na našu feminističku bandu, na pobunjene lezbejke iz Beograda, Prištine, Budimpešte, Njujorka – jer mi smo znale da je žensko igranje politička stvar.

Prilikom jednog od mojih prvih dolaska šetale smo ulicama Prištine, bila sam srećna što sam s tobom i tvojim prijateljicama pa sam rekla, *Hajde da pevamo neke albanske pesme!!* A ti si mi rekla: *Da pevamo na albanskom na ulici!!! O čemu govoriš! Mora da si poludela!!* Nikad to neću zaboraviti. Ne, nisam bila poludela, nego nisam imala pojma! U to vreme još nisam znala koliko je duboka i raspostranjena kontaminacija i kontrola srpskog režima nad vašim životima. Nisam mogla da zamislim da ne smete da pevate na sopstvenom jeziku u vašem gradu! Štavše, pomislila sam – nijedna od mojih prijateljica iz Beograda to ne zna. Srpski režim je kontrolisao medije tako da obični građani Srbije nisu trebali da znaju da je Albancima na Kosovu uskraćen pristup državnim (srpskim) institucijama, da albanska deca idu u privatne mračne podrumne kuća koji su služili kao učionice, da su zdravstveni pregledi isto vrlo često obavljani u podrumima, da je većina tvog naroda dobijala otkaze, da je srpski teror uticao na sve dimenzije svakodnevnog života, danju i noću. Kao što je Hana Arent vrlo jasno rekla: *Totalitarizam je razvio načine dominacije svim aspektima života iznutra.*

III

Sećam se da si jednom tih godina, otprilike '97 vozila ka Prištini, a ja sam sedela pored tebe. Odjednom više nisi bila opuštena. Isključila si radio. Nisam imala predstavu šta se dogodilo. *Šta se dešava?*, pitala sam. Rekla si *Ćuti, molim te.* Telo ti je drhtalo. Nekoliko trenutaka kasnije saznala sam da smo prolazile kroz srpski policijski prelaz na ulazu u Kosovo. Tog dana sam osetila strah tvog tela do srži mojih kostiju. Sledila sam se. Nikada to neću zaboraviti. Tvoj strah je bio dubok i hladan poput čelika, tvoje telo je postalo zaštitna tvrdjava, a um se skoncentrisao na predostrožnost.

Tada u kolima, počele su da mi se vraćaju slike srpskih policajaca koji prete Albancima. Tvoja priča o surovom ponižavanju koje si doživela kada su ti govorili svakog dana da dodješ u srpsku policijsku stanicu u 8 ujutru da bi dobila pasoš i to tri godine nakon što si podnela zahtev. Ostavili bi te da čekaš u praznoj sobi do dva po podne. Zatim bi ti, pretećim glasom, rekli da dodješ ponovo sledećeg dana. I to je trajalo 22 dana, a zapravo je tvoj pasoš bio u fioci u sobi pored. U feminističkoj teoriji, ovakvo ponašanje nazivamo 'besmisleni činovi', i to je poznat obrazac u nasilju u porodici, kao i u totalitarnim režimima, i u koncentracionim logorima. Iscrpljivanje i ponižavanje građana 'besmislenim radnjama'. Sećam se da su srpski vojnici, tokom rata u Bosni i Hercegovini devedesetih, zahtevali od Bošnjaka da pred njima jedu travu. Žene koje su preživele logore genocida u Burmi svedočile su da im je naredjivano da jedu muve.

Još uvek u tišini, u tvojim kolima tog dana, razmišljala sam kako zapravo ne znam koliko ste besanih noći ti i tvoja porodica proveli tokom tih godina straha. A to se sve dešavalo pre rata 1999. Nisam mogla da zamislim, jer je strah u tvom telu bio sasvim nova stvar za mene, nikad te pre nisam osetila na ovaj način. To je bila ogromna razlika između nas. Adrijen Rič je jednom napisala: *Trenutak kada osećanje ulazi u telo/ je politički.* Kako je

to istinito! Zamisli, uvek sam mislila da nas je taj trenutak straha u kolima razdvojio. Bilo mi je nelagodno i razmišljala sam koja je moja odgovornost u ovoj situaciji? Kada smo nas dve od kojih jedna pripada grupi tlačenih, a druga grupi tlačitelja, onda jedna ima zadatak. Jedan način da se posmatraju identiteti je kroz prizmu istorije bola.

Jednog dana, tokom istih tih devedesetih trebalo je da dam nešto jednom Albancu, poznaniku iz Prištine, pa sam otišla na autobusku stanicu da mu to predam, mislim da je to bila knjiga. Sedeli smo u bifeu na autobuskoj stanici i ja sam odjednom shvatila da on jako tiho priča, da jedva mogu da ga čujem. Shvatila sam da on to radi prilično vešto. Znao je tehnike na kakve nikada pre nisam naišla, načine kako da govori tiho da ga ostali koji su u blizini ne bi čuli.

Ima jedan feministički tekst koji je Alis Švarcer, feministkinja spisateljica, napisala pre mnogo godina, *Mala razlika i njene ogromne posledice*, u kojem opisuje rodno ugnjetavanje i imenuje ga koristeći kolokvijalni izraz: *mala razlika*. To je ta mala razlika između tebe i mene, draga Igbala, istorija tela Albanaca pod terorom srpskog režima. Ili na primer: živimo u istoj porodici, istoj ulici, moj brat i ja, ali ja imam strah od silovanja dok moj heteroseksualni brat nema. Moj strah mi govori da noću hodam osvetljenom stranom ulice, dok on koji je u ovoj konkretnoj situaciji potpuno lišen tog straha može noću da luta bilo kojom stranom ulice. Ovde započinem temu kako različiti identiteti – to što smo ugnjetavane kao Albanke, žene, lezbejke – podrazumevaju niz različitih emocija koje nas čekaju u određenim istorijskim momentima. Kada u Beogradu šetam parkom u kom se okupljaju skinheadi, moja prijateljica Romkinja mi kaže *Ne, ja ne idem tim putem!* Njen strah joj poručuje da izbegava mesta na kojima su rasisti, jel su u tom parku Romkinje već bile napadnute. Ja se pitam, Kako ja da saznam o osećanjima drugih? Jer kada ti znaš da sam ja svesna kako se ti osećaš, da sam svedokinja tvog bola, onda postoji šansa da se osećaš manje usamljeno. Ovaj susret dve prijateljice sa različitim otiscima društvenog bola je ono što me inspiriše da ti danas napišem ovo pismo, draga Igbala.

IV

Jel se sećaš kad ste našu prijateljicu, lezbejku, feministkinju Bobanu Macanović i mene pozvale da dodjemo na prvu Konferenciju o ljudskim pravima u Prištini, u decembru 1999. To je bilo nakon što je rat okončan kumanovskim sporazumom, i konačno su Albanci mogli malo da odahnu nakon decenija srpskog terora nad albanskim stanovništvom. Do tada je već bilo jasno da je srpski režim tokom rata 1999. nasilno proterao blizu 850,000 Albanaca iz njihovih kuća. Takodje smo do tog trenutka znale da je Međunarodnom krivičnom sudu za bivšu Jugoslaviju prijavljeno više od 11,000 ubijenih na Kosovu. To je skoro duplo više nego u II svetskom ratu. S druge strane, nakon Kumanovskog sporazuma, hiljade Srba je moralo da napusti Kosovo, pa je tako u Prištini od oko 45,000 Srba i Roma ostalo samo 400.

Prva konferencija o ljudskim pravima na Kosovu je bila zakazana za 10. decembar 1999. Bobana i ja smo rešile da idemo, ali nismo znale kako da dodjemo do granice gde nas je sa kosovske strane čekala prijateljica. Posle rata 1999, autobusi više nisu išli iz Beograda za Prištinu. Nijedan. Tako da smo otišle autobusom do poslednjeg sela u Srbiji i onda nastavile peške. Ovo je bila poslednja godina Miloševićeve policije. Nismo imale predstavu kako da se ponašamo na toj novoj granici. Stajale smo ispred policijske barake kada je jedan od njih rekao: *Gde idete?* Odgovorila sam *U Prištinu*, a on je rekao *Tamo, kako to?*, zvučao je kao da stoji na granici na kraju sveta i objašnjava kako tamo preko nema ničega više! *Svi ljudi odlaze iz Prištine, a vi ulazite?* Ovo je zvučalo kao da u Prištini više uopšte nema ljudi. *Šta ćete tamo?* Sećam se da sam osetila talas straha od tog istog srpskog režima, kako im objasniti šta dodjavola radimo u Prištini? Dogovorile smo se da ne kažemo da idemo na konferenciju o ljudskim pravima, već u privatnu posetu, da bi bile sigurne da ćemo se sresti sa vama. Tako da sam, kad je ponovio pitanje, odgovorila, *Moj dečko živi u Prištini*. Sve je bilo jasno u sekundi i on je rekao *U redu, prodjite*.

Na drugoj strani KFOR-ove međunarodne granice, u sjajnom crnom automobilu čekala nas je najelegantnija aktivistkinja Nazlie Bala, a džip međunarodne policije nas je pratio sve vreme. Mnogo različitih stvari se dogodilo za ta tri dana. Bobana se plašila da govori srpski na ulicama Prištine pa je dogovor bio da pričamo na engleskom koji zapravo nije znala. Ta tri dana smo spavale u tvom stanu i samo tu smo pričale na srpskom iz poštovanja prema bolu komšija. Bobana i ja smo čule užasne priče žena koje su poput tebe i tvoje porodice proterivane iz svojih domova na Kosovu, preplašene, uguravane u vozove koji su podsećali na one kojima su ljudi deportovani u Aušvic, kojima su oteli dokumenta, pljuvali ih u lice i izbacivali na makedonsku ili albansku granicu da tamo dočekuju dane i noći. Takodje smo čule priče žena koje su tokom rata ostale na Kosovu pod srpskim terorom svakodnevnog ponižavanja, seksualnog nasilja, pretnji smrću. Toliko puno detalja o dubokom ponižavanju.

Na konferenciji sam bila percipirana kao „srpsko telo“, i to sam prihvatila kao naročitu odgovornost. Slušala sam svedočanstva bola kao sestra i istovremeno sam znala da je ovo susret 'Sestara iz Srbije' i 'Sestara Albanski sa Kosova'. Priče koje sam čula su me potresle do suza, do granice mučnine i besa. Zločini koji su počinjeni u moje ime, počinjeni su od strane muškaraca iz moje ulice koji nose uniforme na kojima je isti grb kao na mom pasošu, plaćenih mojim novcem. Samo nekoliko godina nakon genocida u Srebrenici! Ponovo, neizrecivo.

Nakon ovog kompleksnog iskustva u Prištini, vratila sam se sa dva ključna pitanja u telu i umu. Prvo, nisam mogla da se odmaknem od bola koji sam osećala zbog rata na Kosovu i nisam mogla da prestanem da razmišljam o tome šta mi je činiti? Da li je to što ću da iskažem duboku tugu, dovoljno? Kakvu odgovornost imam kao feministkinja, aktivistkinja iz Srbije? Kako da postupim kao Žena u crnom prema sramnim zločinima počinjenim nad

albanskim narodom? Kakvu vrstu izvinjenja za zločine počinjene u moje ime možete da čujete sa poverenjem? Ova pitanja su bila na umu meni i drugim aktivistkinjama dok smo tokom godina koju su usledile istrajavale u potrazi za feminističkim pristupom tranzicionoj pravdi.

Nakon što sam napisala izveštaj sa ove konferencije, shvatila sam da imam bol u stomaku zbog jedog drugog pitanja. Odjednom mi je palo na pamet: Kako sam mogla da lažem pro-fašističkog policajca na toj granici da imam momka? Da bih prevazišla prepreke nisam pratila svoje lezbejsko srce niti političku viziju. Koliko puta sam pre toga morala da se pretvaram? Lezbejski život u lezbofobičnom društvu podrazumeva konstantno laganje. Da bi preživele, lezbejke u patrijarhalnoj sredini moraju da lažu u nekom trenutku u životu. Sve postanemo lažovke. Znam to. Ali ovog puta sam rekla sebi, *Ok uradila sam to, dobro, ali sada je dosta*. Posle ovog slučaja na granici obećala sam sebi da nikada više neću da sakrивam svoj lezbejski identitet. Nijedna fašistička granica, ratna policija i kontrola me neće naterati da to ponovim. Pokušavaću da izbegavam prepreke na drugačiji način. Ah, osećam olakšanje dok ovo po prvi put sada pišem. Draga Igbala, hvala ti što slušaš. Znam da ćeš me razumeti. Mi smo sve u ovom mizoginom svetu, a kao aktivistkinje ponekad smo, zbog straha, zarobljene na nekim mestima, ali radimo najbolje što možemo da bi preživele u datim okolnostima. Tada učimo. Kažemo, *OK to je to!* I nastavljamo dalje! Mnogo te volim, moja drugarice, mogu samo da zamislim koliko puta u životu si bila rascepljena između svog 'albanskog tela' i 'lezbejskog tela'. A onda ponekad plačemo, same ili pored naših ljubavnica, zato što znamo da moramo da pravimo kompromise, čak i kad ne želimo. Ovo je konstantna dilema sa kojom se susreću lezbejke u ratnim zonama. Lezbejke iz Palestine su nam pričale dramatične priče o ovoj temi. Ovo je zapravo pitanje i za lezbejke koje nisu u ratnim zonama: kako sinhronizovati etničku porodicu sa jedne i lezbejke, ljubavnice, sestre-po-mesecu, sa druge strane. A to se pitaju i lezbejke iz muslimanskog sveta, Latinske Amerike, Afrike, Azije.... Nikada neću prestati da pričam o tome kako ti se divim zbog te sposobnosti i nežnosti sa kojom istovremeno brineš o svojoj porodici i o lezbejskoj zajednici. Jedva čekam sledeći ples sa tobom. I samo da te podsetim da si omiljena među feministkinjama u celom regionu: *Ako Igbala napravi žurku igraćemo do zore!* Nek ti sunce miluje lice draga Igbala. – Lepa.

Tvoja Bukuruje.

Provincetown

October 2012

Prevod sa engleskog Jodie Pandey

Objavljeno u KOSOVO 2.0 SEX ISSUE, decembar 2012

Igballe Rogova

Ljubav izvan granica: Pismo Lepi, Mojoj Feminističkoj Mentorki

Draga Lepa,

Uredništvo časopisa Kosovo 2.0 je i mene zamolilo da pišem o tome kako je biti među prvim 'aut' lezbejkama na Kosovu. Već više od mesec dana se borim sa sobom: o čemu da pišem? Pokušavam da se držim ideje o sebi kao prvoj ženi koja se u bivšoj Jugoslaviji venčala sa ženom. Bila si na našem venčanju 1996, sećaš se? Rejčel, moja tadašnja partnerka je nosila krunu od cveća i haljinu. Ja sam nosila pantalone. Igrale smo na kiši, radosno, kao i svaki drugi par na dan venčanja.

Ali oni koje sam nekada smatrala prijateljima na Kosovu, izokrenuli su našu predivnu priču. Želela sam da napišem otvoreno pismo redakciji Kosovo 2.0 o licemerju samoproklamovanih 'aktivista za ljudska prava' i novinara koji zaboravljaju na ljudska prava kada govore o homoseksualnosti. Pisali su klevete, lažne informacije, nazivajući naše venčanje orgijama na kiši. Umalo su upropastili ono što je trebalo da bude jedan od najlepših trenutaka u mom životu. Kada smo se vratile na Kosovo, umesto čestitki i osmeha, Rejčel i ja smo bile dočekane neprijateljskim i hladnim pogledima.

Samo uz podršku porodice sam mogla ostanem jaka i podnesem sve te predrasude. Da me porodica te 1996. nije podržala, možda danas ne bih bila ovde, već bih poput mnogih drugih gejeva i lezbejki potražila utočište van Kosova. Ovo me navodi na razmišljanje da pišem o svojoj porodici i koliko je za LGBT osobe značajna podrška porodice...

Medjutim, draga Lepa, i dalje mi nije prijatno da delim ove priče. Na Kosovu i danas još uvek postoje homofobični mediji koji traže senzacionalizam. Plašim se da bi ljudi mogli da zloupotrebe moje priče. Usred moje unutrašnje borbe oko toga kako da izrazim svoje misli pred skeptičnim, klevetnim, radoznalim, bilo kakvim čitaocima, dobila sam pismo od tebe.

Pročitala sam tvoje pismo mnogo puta i svaki put sam bila dirnuta. Podsetila si me na gorko – slatke devedesete: borbe koje smo vodile na Kosovu i naše dragocene zajedničke trenutke. Osetila sam potrebu da ti odgovorim. Nisu mi dovoljne dve stranice da napišem šta ti značiš meni i ženskom pokretu na Kosovu, ali ću zapisati nekoliko značajnih priča.

Sećam se da smo obe nosile crne cipele te noći kad smo se upoznale. To je bilo 1995, moja prva poseta Beogradu. Džuli Mertus, profesorka iz SAD-a je pisala knjigu o ratnim iskustvima žena sa Kosova, iz Srbije i Bosne. Ispričala mi je da aktivistkinje iz Beograda svake nedelje stoje na ulici kako bi protestovale protiv politike Miloševićevog režima. Nisam joj verovala. Mislila sam da je cela Srbija protiv nas. Ali Džuli je bila uporna. Zainteresovala me je, i morala sam lično da se uverim.

Išle smo autobusom, i bilo mi je jako neprijatno. Evo me, Albanka sa Kosova, odlazim u srce zveri – Beograd – mesto iz kog je Milošević dirigovao strahovitim kršenjima ljudskih prava. 'Zašto idem u Beograd, dok ljudi na Kosovu prolaze kroz pakao?' Sedela sam promišljajući i kriveći se. A onda, 'BUM!' pukla je guma.

Džuli je započela razgovor dok smo stajale ispred autobusa. 'Imaš predivnu porodicu', rekla je. 'Šta?', nisam razumela. 'Ti, Dženet i njen sin'. 'A ne', rekla sam. 'Dženet je samo prijateljica, cimerka. Nismo zajedno.'

Ali Džulino pitanje me navelo na razmišljanje. Možda bih mogla da razgovaram sa njom o osećanjima koja imam već neko vreme. 'Mislim... da,' nastavila sam, 'Poljubila sam ženu, ali sam bila zbunjena.' Džuli je bila prva osoba kojoj sam se poverila o svojoj seksualnosti. Do Beograda, ohrabivala me je da prihvatim osećanja koja sam imala. Rekla mi je da ima mnogo ljudi širom sveta koji imaju osećanja slična mojim, pa čak su i u vezama; da žene mogu da žive zajedno kao porodica.

Kad smo stigle u Beograd, na sastanak *Žena u crnom*, prvi put u mom životu, sela sam pored tebe. Jasno se sećam tvojih prvih reči: 'Mmm, buč cipele.' Pogledala sam te, verovatno bledo. 'Šta je buč?' Pomislila sam. Nikad pre nisam čula tu reč. Nisam odgovorila. To je bio moj prvi susret sa ženama iz Srbije, u Beogradu. Nisam te poznavala. Nisam ti verovala.

Zatim smo otišle na protest. Nisam učestvovala, već sam sedela sa strane i posmatrala ponašanje žena iz Srbije. Želela sam da vidim da li je ono što je Džuli rekla tačno. Zaista: stajale ste na ulici držeći transparente protiv Miloševića, protiv rata u Bosni i Hercegovini, čak i protiv Miloševićevih dela na Kosovu, poput zatvaranja škola na albanskom jeziku. Najviše me je dirnuo transparent na kojem je pisalo 'Albanke su naše sestre.'

Neki od prolaznika su bili ljuti; psovali su i vikali na vas. Drugi su vas nazivali 'Rugovanim kučkama' po lideru mirnog protesta kosovskih Albanaca, Ibrahimu Rugovi. Ali ste nastavljale da stojite hrabro, kao i svake prethodne srede od kako je počeo rat u Bosni i Hercegovini, 1992. Svake nedelje ste stajale jedan sat u ćutanju dok su vaša tela govorila protiv rata.

Nikada neću zaboraviti kada je jedan muškarac prišao i pljunuo te. Videla sam kako njegova pljuvačka polako klizi niz tvoje lice. Nisi se pomakla. Da se to meni dogodilo, prestala bih da držim transparent da bih se obrisala. Ali ti si bila jaka. Svojim telom si rekla tom muškarcu, 'Ti ne postojiš. Ja ovde izlažem svoje telo u znak protesta protiv onoga što se dešava, i ti me ne možeš zaustaviti. Čak ni pljuvačkom.'

Upravo tog momenta sam se povezala sa tobom, draga Lepa. Pokazala si mi model aktivistkinje u akciji. Do tog dana, za mene je akcija podrazumevala vikanje. Pokazala si mi da ponekad telo govori snažnije od reči. Zahvaljujući tebi sam otkrila novi aktivistički svet. Godinama kasnije, kada su na Kosovu 1998, pet hiljada žena stajale u tišini ispred Američkog kulturnog centra (koji je služio kao ambasada SAD-a) inspirisane tobom došle smo na ideju da stojimo mirno držeći rašireno belo platno: jedna strana je predstavljala mir, a druga je bila prazna što je značilo da mi kao Albanke nemamo nikakva prava pa prema tome nemamo šta da napišemo.

Postala si moja feministička mentorka, Lepa. Dala si mi sjajne knjige koje su napisale: Odri Lord, Alis Voker, Andjela Dejvis. Naučila si me kako da se suprotstavim ugnjetavanju; i da ne mrzim sve Srbe, već srpski režim.

Te noći nakon prvog protesta Žena u crnom na kom sam bila, došla sam na tvoju žurku. U sobi je bilo novih i starih prijateljica, uglavnom lezbejki. U početku sam bila nervozna. Pila sam i promatrala druge. Tu je stvoreno posebno mesto, gde sestre lezbejke mogu slobodno da igraju.

Ali pokušaj ovo da kažeš mojim čitaocima sa Kosova. Mnogi neće razumeti. Oni izjednačavaju lezbejstvo sa seksom, ne sa solidarnošću. Misliće da smo bile gole i pravile orgije. Nekako, oni ne mogu da shvate da LJUBAV I SEKS nisu ista stvar. Da li heteroseksualni ljudi naskakuju jedni na druge čim se vide? Ne. Ni žene te noći nisu naskakivale jedna na drugu. Žene su jednostavno igrale, sretne, bezbedne, slobodne.

Dva sata kasnije sam shvatila 'Ovo je moja porodica. Ovde pripadam.' Tog trenutka sam prvi put u životu prihvatila sebe. Sinulo mi je, 'BINGO!! Ja sam lezbejka.' Konačno mi je postalo jasno šta su značila osećanja koja sam imala. Osetila sam eksploziju radosti i plesala kao nikada pre. Moje telo se osećalo oslobođenim od zbunjenosti koju sam osećala tolike godine. Vratila sam se na Kosovo kao druga osoba. Osećala sam se oslobođeno ... SLOBODNO.

Kako je neobično reći da sam se osećala oslobođeno u Beogradu. To je grad koji je bio (i za mnoge Albance sa Kosova) i dalje jeste epicentar svog zla: koren režima koji nam je uskratio sva prava. Čak i danas, draga Lepa, oklevam da otkrijem čitaocima da se ovaj spektakularni trenutak moje lične istorije dogodio upravo u Beogradu.

Zašto? Da li znaš šta su ljudi odavde rekli posle rata? 'Stranci su doneli homoseksualnost na Kosovo.' Znam da zvuči presmešno, ali takve gluposti opstaju ovde, Lepa. Isti ti smešni ljudi će reći da je Beograd kao 'koren režima i svog zla' uticao na mene da postanem lezbejka (što očigledno smatraju drugim oblikom zla, zaboravljajući da lezbejstvo podrazumeva ljubav, ne rat).

U svakom slučaju oni koji bi moj lezbejski identitet pripisali uticaju Beograda ne bi bili u pravu. Nije u pitanju samo ta noć. Već, onaj trenutak kad je pukla guma. Kad mi je Džuli dala prostora da pričam o svojim osećanjima i objašnjavala mi šta znači buč. Radi se o magiji koju sam, ne znajući zbog čega, osetila kada sam prvi put 1994. poljubila ženu. Radi se o solidarnosti koju sam osetila u sobi punoj žena koje su me prihvatile kakva sam bila.... kakva jesam.

Ista ta solidarnost je postojala među mojim sestrama i prijateljicama u sigurnim prostorima u podrumima, kada si nas posećivala '90ih. To je osećanje iz Provinstauna. Tvoje priče o Provinstaunu mi pružaju nadu da ćemo možda jednog dana živeti u svetu u kom solidarnost dolazi pre homofobije koja je toliko godina gušila moja osećanja.

Osećanja su mi tako pomešana dok se prisećam tih vremena, draga Lepa.

Sećam se 1999. Zvala si me svake noći dok su NATO bombe padale. Preklinjala si me, 'Idi odmah. Znam šta se dogodilo u Bosni. Srbi će napadati još više zbog bombardovanja. Želeće osvetu. Ne možeš da veruješ čak ni komšijama Srbima.' Bila si potpuno u pravu.

Tu si bila ti, žena iz Srbije, iz Beograda, koju samo što sam upoznala, i pokušavala si da me zaštitiš. S druge strane tu je moja komšinica Srpkinja koju poznajem čitavog života. Odrasla sam igrajući se sa njenim sinovima. Čim sam 1984. dobila prvu platu dala sam joj novac, jer nas je moj otac učio da uvek pomažemo onima kojima je pomoć potrebna. Usred bombardovanja, kad Albanci nisu mogli ništa da kupe, čak ni hleb, otišla sam kod nje da je pitam da li mogu da joj dam novac za cigarete. Ubrzo nakon toga, žena kojoj sam pomagala celog života, obavestila je policiju da se naša porodica i dalje krije u kući.

Policajci su došli naoružani, izgurali su nas iz kuće, oterali na železničku stanicu, primorali da satima stojimo na hladnoj martovskoj kiši, ugurali nas kao stoku u vozove preteći da će nas žive spaliti, pre nego što su nas naterali da hodamo uz minirano zemljište do 'ničije zemlje' između Kosova i Makedonije. Postali smo izbeglice.

Iako smo i same bile izbeglice, mi aktivistkinje smo radile sa preko 40,000 izbeglica u kampu Čegrane u Makedoniji. Došla si da nas posetiš. Nisi mogla da kažeš da si Lepa iz Beograda, pa si se predstavila kao Marija iz Italije. Nama, aktivistkinjama je mnogo značilo što si došla.

I evo nas danas, draga Lepa, 13 godina nakon rata. I dalje nepomično stojiš na ulicama Beograda, držeći plakat. I dok Kosovo pregovara sa Srbijom, mi žene i dalje stojimo solidarno, pitajući naše vlade i svet, 'gde je pravda?' Gde je pravda za ono što je meni i mojoj porodici uradila policija; za to što smo videli srpske komšije kako krađu iz naše kuće? Gde je pravda za to što su kosovski Albanci izgubili penzije? Gde je pravda za žene koje su preživle silovanje, za hiljade mrtvih, za porodice nestalih osoba? Ti si prva žena iz Srbije koja je potpisala našu peticiju kojom zahtevamo pravdu za zločine koje je počinio srpski režim. I dalje si solidarno uz nas, draga Lepa.

Neki će možda reći da je moje pismo političko. Jeste. Naša tela su takodje političko pitanje. Naša seksualnost je politika, htele mi to ili ne. Zaista, život je političko pitanje, zar ne Lepa? Mogu samo da se nadam da će jednog dana naša politika ovde biti kao ista kao u Privinstaunu: gde nas ljudi dočekuju podjednako bez obzira na rod, etničku pripadnost ili seksualnost.

Nikada neću zaboraviti šta si uradila za narod Kosova i za mene, moja buč drugarice, feministička mentorko, sestro, moja Bukuruje.

Tvoja Igo

*Prevod sa engleskog Jodie Pandey
Objavljeno u KOSOVO 2.0 SEX ISSUE, decembar 2012*

Primo Levi

Potonuli i spaseni

Predgovor

Prve vesti o nacističkim logorima počele su da se šire tokom presudne 1942. godine. Bile su neodređene, ali u jednoj stvari saglasne: govorile su o pokolju čije su razmere bile tako velike, okrutnost tako naglašena a obrazloženja tako nesuvisla da je javnost težila da ih odbaci zbog njihove bezumnosti. Značajno je kako su sami krivci znatno ranije predvideli to neprihvatanje; mnogi preživeli (između ostalih, Simon Vizental na poslednjim stranicama knjige „Ubice su među nama“) sećaju se da je esesovce zabavljalo da cinično podsećaju zatvorenike: *„Kako god da se ovaj rat završi, mi smo ti koji smo ga dobili; neće biti nikog od vas da prenese svedočenje, pa čak i ako se neko izvuce, svet mu neće verovati. Možda će biti sumnji, rasprava, istorijskih istraživanja, ali neće biti izvesnosti jer ćemo s vama uništiti i sve dokaze. A ako bi neki dokaz baš i ostao, ako bi neko od vas preživeo, ljudi će reći da su događaji o kojima govorite suviše monstruozni da bi se u njih poverovalo: reći će da su to preterivanja savezničke propagande, i verovaće nama, koji ćemo sve poreći, a ne vama. Mi ćemo stvoriti priču o Lagerima, a ne vi.“*

Neobično, ista ta misao („čak i ako ispričamo, neće nam verovati“) pomalja se u vidu noćne more iz dubina beznađa logoraša. Gotovo svi povratnici, uživo ili u svojim pisanim sećanjima, spominju san koji im se često vraćao u noćima zatočeništva, različit u pojedinostima ali jedinstven u suštini: da su se vratili kući, da nekoj drugoj osobi s žarom i olakšanjem prepričavaju patnje koje su preživeli, i da im ona ne veruje, štaviše, da ih čak ni ne sluša. U najtipičnijoj (i najsureovijoj) varijanti tog sna, sagovornik se okreće i odlazi u tišini. To je tema kojoj ćemo se vratiti, ali već sad je važno naglasiti da su obe strane, i žrtve i dželati, bile vrlo svesne bezumnosti onoga što se događalo u Lagerima, te stoga i mogućnosti da se u to ne poveruje: i, možemo ovde dodati, ne samo u Lagerima već i u getima, u pozadini Zapadnog fronta, u policijskim stanicama, u utočištima za mentalno zaostale osobe.

Pre nego što su nacisti pribegli džinovskim višestrukim krematorijumima, svi oni leševi bezbrojnih žrtava, ubijenih namerno ili skončalih od bede i bolesti, mogli su da budu dokaz i morali su nekako da nestanu. Prvo rešenje, toliko strahotno da se čovek prosto usteže da o njemu govori, bilo je da se tela, stotine hiljada tela, jednostavno pobacaju na gomilu, u velike masovne grobnice, što se radilo prvenstveno u Treblinki, u drugim manjim Lagerima i u pozadini Ruskog fronta. Bilo je to privremeno rešenje kojem se pribeglo sa zverskom ravnodušnošću u trenutku kada je nemačka armija trijumfovala na

svim frontovima a krajnja pobjeda izgledala sasvim izvesna: kasnije će videti šta im je činiti, u svakom slučaju pobjednik je i gospodar istine, može njome manipulirati kako mu volja, masovne grobnice će se nekako opravdati, ili uništiti, ili pripisati Rusima (koji su uostalom u Katinu pokazali da nimalo ne zaostaju). Ali nakon preokreta kod Staljingrada, došlo je do promene stava: bolje odmah izbrisati sve. Sami zatvorenici bili su primorani da otkopavaju te žalobne posmrtno ostatke i da ih spaljuju na lomačama pod vedrim nebom, kao da jedna operacija takvih razmera, i tako neuobičajena, može da prođe potpuno neopaženo.

Komande SS trupa i obaveštajne službe uložile su poseban napor da nijedan svedok ne preživi. To je zapravo bio smisao (teško da bi se mogao izmisliti neki drugi) smrtonosnih, i naizgled suludih, premeštanja logoraša s kojima je zaključena priča o nacističkim logorima početkom 1945. godine: preživeli iz Majdaneka u Aušvic, oni iz Aušvica u Buhenvald i Mauthausen, oni iz Buhenvalda u Bergen-Belsen, žene iz Ravensbrika u Šverin. Jednom rečju, sve ih je trebalo skloniti da ne bi bili oslobođeni, ponovo deportovati ka srcu Nemačke, napadnute i sa istoka i sa zapada; nije bilo važno što su usput umirali, bilo je važno da ne pričaju. I zaista, budući da su funkcionisali kao centri političkog terora, potom kao fabrike smrti, a nakon toga (ili istovremeno) kao neizmeran rasadnik robovske radne snage koja se neprestano obnavljala, Lageri su postali opasni za Nemačku na samrti jer su u sebi nosili tajnu samih Lagera, najvećeg zločina u istoriji čovečanstva. Vojska sablasti koja je tamo i dalje vegetirala bila je sastavljena od nosilaca tajni, kojih se po svaku cenu trebalo osloboditi; pošto su već bila uništena postrojenja za istrebljivanje, sama po sebi rečta, izabrano je rešenje da se prebace ka unutrašnjosti, u apsurdnoj nadi da ih još uvek mogu zatvoriti u Lagere koji nisu na neposrednom udaru nadirućih frontova, i da mogu iskoristiti ono što je još ostalo od njihove radne sposobnosti, i u drugoj, manje apsurdnoj nadi da će tegobe i stradanja tokom tih biblijskih marševa smanjiti njihov broj. I zaista, broj je bio zastrašujuće smanjen, ali su neki ipak imali sreće i snage da prežive, i ostali su da svedoče.

Niko nikada neće uspeti tačno da utvrdi koliko njih, u nacističkom aparatu, nije moglo da ne zna ništa o zastrašujućim zverstvima koja su se činila; koliko njih je znalo nešto, ali su bili kadri da se pretvaraju da ne znaju; koliko njih je pak imalo mogućnosti da zna sve, ali su izabrali onaj smotreniji put da dobro zatvore oči i uši (a posebno usta). Bilo kako bilo, pošto ne možemo pretpostaviti da je većina Nemaca mirnog srca prihvatila pokolj, izvesno je da to što se istina o Lagerima nije širila među stanovništvom predstavlja jednu od najvećih kolektivnih krivica nemačkog naroda i najotvoreniji dokaz kukavičluka na koji ga je sveo hitlerovski teror: kukavičluka koji se uvrežio kao običaj, tako duboko da spreči muševce da pričaju ženama, roditelje deci; i bez kojeg ne bi došlo do većih tragedija, a Evropa i svet bi danas bili drugačiji.

Prirodno je i očigledno da je najpouzdaniji materijal za rekonstrukciju istine o logorima pothranjen u sećanjima preživelih logoraša. I pored samilosti i gnušanja koje izazivaju, treba ih čitati kritičkim okom. Za upoznavanje Lagera, sami logori nisu uvek bili dobra

osmatračnica: u neljudskim uslovima kojima su bili izloženi, retko se dešavalo da logoraši steknu neko celovito viđenje svog sveta. Bilo je slučajeva, što pre svega važi za one koji nisu znali nemački, da ne znaju čak ni u kojem delu Evrope se nalazi Lager u koji su smešteni nakon ubitačnog i zaobilaznog putovanja u zapečaćenim vagonima. Nisu znali za postojanje drugih Lagera, možda na samo nekoliko kilometara od njih. Nisu znali za koga rade. Nisu razumeli značenje nekih iznenadnih promena stanja i masovnih premeštanja. Okružen smrću, deportirac nije bio u stanju da proceni razmere pokolja što se odvijao pred njegovim očima. Logoraša koji je danas radio pored njega, sutra više nije bilo: mogao je biti u susednoj baraci, ili zbrisan s lica zemlje; nije bilo načina da se to sazna. Jednom rečju, osećao je da njime gospodari džinovska struktura nasilja i pretnje, ali nije mogao da stvori predstavu o njoj jer je njegov pogled bio prikovan za zemlju onim neodložnim svakodnevnim potrebama.

Zamisao ove knjige je da doprinese rasvetljavanju nekih vidova fenomena Lagera koji su ostali nepoznati. Ona ima i jedan ambiciozniji cilj – pokušaj da se odgovori na ono najpreče pitanje koje muči svakoga ko je imao prilike da pročita naše ispovesti: u kojoj je meri svet koncentracionih logora mrtav i zaista nepovratan, kao ropstvo ili kodeks dvoboja? U kojoj se meri taj svet vratio ili se upravo vraća? Šta može da učini svako od nas da u ovom svetu prepunom pretnji barem ta pretnja bude osujećena?

Nacistički sistem koncentracionih logora ipak ostaje unicum, kako po obimu tako i po kakvoći. Ni na jednom drugom mestu i ni u jednom drugom vremenu čovek nije bio svedok neke tako nenadane i tako složene pojave: nikada se toliki broj ljudskih života nije ugasio za tako kratko vreme i u tako trezvenom spoju tehnološkog duha, fanatizma i svireposti.

Sramota

U većini slučajeva, trenutak oslobođenja nije bio ni veseo ni bezbrižan: uglavnom se dešavalo u tragičnom okviru razaranja, pokolja i patnje. U tom času, dok smo osećali kako ponovo postajemo ljudi, odnosno odgovorna bića, vraćali su se i svi jadi ljudskog roda: jadi zbog rasturene ili izgubljene porodice; zbog sveopšteg bola svuda oko nas; zbog sopstvene iznemoglosti koja nam se ukazivala kao neizlečiva, konačna; zbog života koji moramo ponovo da započnemo iz ruševina, najčešće potpuno sami. Nije “uživanje čedo patnje”: patnja je čedo patnje. Izbavljivanje iz patnje bilo je uživanje samo za malobrojne srećnike, ili samo na nekoliko trenutaka, ili za veoma jednostavne duše; gotovo uvek se podudaralo s iznenadnim osećanjem teskobe.

Tako, na primer, opisuje svoje oslobađanje već pomenuti Filip Miler, čije je iskustvo čak mnogo gore od mog, na poslednjoj stranici svojih memoara ***Svedočenje o Aušvicu – Tri godine u gasnoj komori:***

Ma koliko to može izgledati neverovatno, osetio sam potpunu utučenost. Taj trenutak, na koji su tri godine bile usresređene sve moje misli i potajne želje, nije pobudio u meni ni sreću ni bilo koje drugo osećanje. Sručio sam se sa svoje ležaljke i četvoronoške otišao do vrata. Kad sam se našao napolju, uzaludni su bili svi pokušaji da nastavim dalje, onda sam jednostavno legao na zemlju u šumi i pao u olovni san.

... Ponovo čitam jedan odlomak iz **Primirja**. Knjiga je objavljena tek 1963, ali sam ove reči zapisao još 1947; govori se o prvim ruskim vojnicima koji su se zatekli pred našim logorom prepunim leševa i umirućih:

Nisu pozdravljali, nisu se osmehivali; činilo se da ih, osetim saosećanja, pritiska i teret nekog smetenog obzira koji je zapečatio njihova usta i prikovao njihove oči za turobni prizor. Bila je to ona ista sramota, nama tako dobro znana, sramota u kojoj smo se gušili posle selekcija, i svaki put kada smo bili u prilici da prisustvujemo nekom poniženju ili smo mu bili izloženi: sramota za koju Nemci nisu znali, sramota koju oseća pravедnik pred nečijom tuđom krivicom, i muči ga što ona postoji, što je nepovratno uvedena u svet stvari koje postoje, i što je njegova volja bila nikakva ili minimalna, i nije bila dovoljna za odbranu.

Po mom mišljenju, osećaj sramote ili krivice koji se podudara sa ponovo stečenom slobodom, bio je veoma složen: u sebi je sadržao različite elemente, i to u različitim srazmerama kod svakog pojedinca posebno. Ne treba zaboraviti da smo svi mi, bilo objektivno ili subjektivno, preživeli Lager na svoj način.

Ali i kad sam naučio da u potpunosti prihvatim osnovno pravilo logora koje je nalagalo da se najpre brinemo o sebi. Ovo pravilo niko nikada nije vernije iskazao kao Ela Lingens-Rajner u svojoj knjizi „Zatočnici straha“. Ona međutim tu rečenicu stavlja u usta jednoj lekarki koja se, nasuprot svojoj izjavi, pokazala kao darežljiva i hrabra osoba i koja je spasla mnogo života:

Kako sam mogla da preživim u Ausvicu? Moje načelo bilo je sledeće: na prvom, na drugom i na trećem mestu sam ja. A onda praznina. Zatim ponovo ja; a onda svi ostali.

Sramota te je što si živ umesto nekog drugog? A naročito ako je taj drugi plemenitiji, osećajniiji, pametniji, korisniji čovek, neko ko više nego ti zavređuje da živi? Tako nešto ne možeš izuzeti: preispituješ se, pažljivo prebiraš po svojim sećanjima nadajući se da su sva na broju, i da se nijedno od njih nije prurušilo ni izmenilo; ne, ne srećeš očigledne prekršaje, nisi istisnuo nikoga, nisi tukao (no da li bi imao snage za to?), nisi prihvatio nikakve funkcije (ali nisu ti bile ni ponuđene...), ni od koga nisi ukrao hleb; pa ipak, tako nešto ne možeš izuzeti. To je samo pretpostavka, štaviše senka sumnje: da je svako Kain svom bratu, da je svako od nas (ali ovog puta kažem “mi” u mnogo širem smislu, čak univerzalnom) istisnuo svog bližnjeg i živi umesto njega. Samo pretpostavka,

ali pretpostavka koja nagriza; učaurila se duboko, poput crvotoka; spolja se ne vidi, ali nagriza i ključa.

Zabolelo me je kao živa rana i oživelo u meni sumnju koju sam već pominjao: možda sam živ namesto nekog drugog, na uštrb nekog drugog; možda sam nekoga istisnuo, odnosno zaista ubio.

“Spaseni” iz Lagera nisu bili oni najbolji, izabrani zbog svoje dobrote, nosioci poruke: ono što sam ja video i doživeo, govorilo je upravo suprotno. Preživljavali su pretežno najgori, sebičnjaci, nasilnici, neosetljivi, kolaboracionisti iz “sive zone”, uhode. To nije bilo pouzdano pravilo (u svemu što se tiče ljudi nikada nije bilo niti ima pouzdanih pravila), ali je ipak bilo pravilo. Osećao sam da sam nevin, tačno, ali gurnut među spasene, te stoga u neprestanoj potrazi za nekim opravdanjem, u svojim očima i u očima drugih. Preživeli su najgori, odnosno oni koji su se najlakše prilagodili; svi najbolji su mrtvi.

Moj religiozni prijatelj mi je rekao da sam preživeo kako bih preneo svedočanstvo. To sam i učinio, najbolje što sam umeo, drugačije nije moglo biti; to i dalje činim, svaki put kada mi se ukaže prilika; ali pomisao da mi je to moje svedočenje donelo jedino povlasticu da preživim, i da godinama živim bez većih problema, uznemirava me, jer ne vidim srazmeru između povlastice i ishoda.

Ponavljam, mi, preživeli, nismo pravi svedoci. Do ovog svakako mučnog saznanja došao sam postepeno, čitajući tuđa sećanja i vraćajući se svojim nakon tolikih godina. Osim što nas je malo, mi preživeli smo nenormalna manjina: oni koji su zbog svog ogrešenja ili umeća ili sreće nisu dotakli dno. Ko ga je dotakao, 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.

Mi, kojima se sudbina osmehnula, pokušali smo da s više ili manje mudrosti prenesemo ne samo svoj usud već i usud onih drugih, potonulih; ali bila je to priča “za račun trećih”, priča o onome što smo videli izbliza, ali što nismo sami iskusili. O krajnjem uništavanju, o samom činu izvršenja nije pričao niko, kao što se niko nikada nije vratio da priča o svojoj smrti. I da su imali papir i olovku, potonuli ne bi svedočili, jer je njihova smrt započela još pre nego što su njihova tela počinula. Ko zna koliko su sedmica i meseci pre nego što će se ugasiti već bili izgubili sposobnost da primećuju, pamte, odmeravaju i izražavaju se. Govorimo mi umesto njih, po ovlašćenju.

I postoji još jedna sramota, većih razmera, sramota od sveta. Nezaboravne su reči Džona Dona, kojima se bezbroj puta pribegavalo, i ne samo tim povodom, da “nijedan čovek nije ostrvo”, i da svako posmrtno zvono zvoni za svakoga. Pa ipak, ima onih koji pred tuđom ili svojom krivicom okreću leđa da je ne bi videli i da ne bi mogla da ih pogodi: tako se

ponašala većina Nemaca tokom dvanaest godina Hitlerove vlasti, zavaravajući se da ne videti znači ne znati, i da ih to što ne znaju oslobađa njihovog udela u saučesništvu ili prećutkivanju. Ali nama je taj zaklon namernog neznanja, Eliotov "delimičan zaklon", bio uskraćen: nismo mogli da ne vidimo. Okruživalo nas je more bola, prošlog i sadašnjeg, koje je raslo iz godine u godinu sve dok nas nije bezmalo preplavilo. Nije vredelo zatvoriti oči ili mu okrenuti leđa, jer je bilo svuda oko nas, u svim pravcima sve do obzorja. Nije bilo moguće, niti smo želeli da budemo ostrva; pravednici među nama, ni više ni manje brojni nego u bilo kojoj drugoj ljudskoj zajednici, osećali su kajanje, sramotu, jednom rečju bol zbog krivice koju su počinili drugi, a ne oni, imajući utisak da su s njom nekako povezani jer su osećali da je ono što se dešavalo oko njih, i u njihovom prisustvu, i u njima, bilo neopozivo. Nikada više neće moći da se opere; pokazaće da je čovek, da je ljudski rod, jednom rečju mi sami, da smo dakle mi u stanju da stvorimo nepojamnu količinu bola; i da je bol jedina sila koja nastaje ni iz čega, bez troška i bez muke. Dovoljno je ne videti, ne čuti, ne činiti.

Nasilje bez svrhe

Naslov ovog poglavlja može izgledati provokativno, ništa manje nego uvredljivo: postoji li nasilje sa svrhom? Nažalost, postoji. Čak i ona smrt koja nije izazvana, čak i ona najmilostivija smrt je nasilje, ali je žalosno svrsishodna.

Naime, ja verujem da dvanaest godina Hitlerove vlasti nisu po svojoj nasilnosti bile ništa drugačije od mnogih drugih istorijskih prostora-vremena, ali da su bile obeležene veoma raširenim suvišnim nasiljem koje je samo sebi bilo svrha, usmerenim isključivo na izazivanje bola; katkad je imalo neki cilj, ali uvek je bilo preterano, uvek nesrazmerno u odnosu na sam cilj.

Na početku sećanja gotovo uvek stoji voz koji je obeležio polazak ka nepoznatom: ne samo iz hronoloških razloga već i zbog bespredmetne surovosti s kojom su se, za sasvim neuobičajenu potrebu, koristili (inače bezopasni) konvoji običnih teretnih vagona.

Ne postoji dnevnik ili beseda logoraša u kojima se ne pojavljuje voz, zapečaćeni vagon pretvoren od teretnog vozila u putujući zatvor ili čak u oruđe smrti.

Priča o tetovaži, autohtonom izumu Aušvica, sasvim je drugačija. Počev od 1942, u Aušvicu i njegovim podlogorima (1944. bilo ih je četrdesetak) registracioni broj logoraša više se nije samo ušivao na odeću već i tetovirao na levoj podlaktici.

Postupak nije bio previše bolan i nije trajao duže od minuta, ali je zato bio traumatičan. Njegovo simboličko značenje svi smo jasno shvatili: bio je to neizbrisiv znak – odavde više nećete izaći, ovo je žig koji se utiskuje robovima i stoci namenjenoj klanju, što ste vi upravo

postali. Nemate više ime: ovo je vaše novo ime. Nasilje tetovaže bilo je proizvodljivo, samo sebi svrha, puka uvreda.

Čovek je zaista prinuđen da pomisli da je u Trećem rajhu najbolji izbor, izbor nametnut odozgo, bio onaj koji podrazumeva najveće moguće stradanje, najveće moguće rasipanje fizičke i moralne patnje. Ne samo da je „neprijatelj“ trebalo da umre već je trebalo da umre u mukama.

Neplaćeni, odnosno robovski rad predstavljao je jednu od tri svrhe logorskog sistema; druge dve bile su uklanjanje političkih protivnika i istrebljenje takozvanih nižih rasa. Uzgred rečeno: sovjetski logorski režim razlikovao se od nacističkog pre svega po tome što nije postojao treći uslov i što je preovladavao prvi.

Poniziti „neprijatelja“, učiniti sve da se muči, bila je njihova svakodnevna dužnost; nisu o tome razmišljali, nisu imali skrivene namere: to je bio osnovni cilj.

Drugim rečima: pre nego što umre, žrtva treba da bude ponižena kako bi ubica što manje osećao teret svoje krivice. Ovo objašnjenje nije potpuno lišeno logike, ali zaslužuje kaznu nebesku: to je jedina svrha nasilja bez svrhe.

Pisma Nemaca

Nemci koji će me čitati bili su upravo „oni“, ne njihovi naslednici. Od ugnjetača, ili od bezosećajnih posmatrača, postaće čitaoci...

Na meni je bilo da shvatim, da ih shvatim. Ne šaćicu glavnih krivaca, već njih, narod, one koje sam video izbliza, one među kojima su bili regrutovani pripadnici SS jedinica, kao i one druge, one koji su verovali, i one koji su neverujući ćutali, koji nisu imali ni mrvicu hrabrosti da nas pogledaju u oči, da nam dobace komadić hleba, da nam šapnu neku ljudsku reč...

Verujem da o ondašnjim Nemcima mogu da sudim bez predrasuda i bez ljutine. Gotovo su svi, ali ipak nisu svi, bili gluvi, slepi i nemi: masa „nemoćnih“ okupljena oko jezgra surovih. Gotovo su svi, ali ipak nisu svi, bili sramne kukavice...

Živ sam, i hteo bih da vas shvatim da bih o vama sudio...

Tokom čitavog perioda Hitlerove vlasti, sve do njegovog kraja, koliko ja znam i koliko sam čitao, nikada nije zabeležen ni jedan jedini slučaj spontanog vređenja ili napada uperenih protiv nekog Jevrejina.

Pobuna u totalitarnoj državi je nemoguća.

Krivica je strašan teret za moj jadni narod, prevaren i zaveden.

(Pismo doktora T.H. iz Hamburga)

Antisemitizam u Nemačkoj je bio temelj nacističke misli. Antisemitizam nije bio nevažan za nacizam: bio je njegova ideološka okosnica.

I zar nikada niste čuli za izvesnu Kristalnu noć? Ili mislite da je svaki pojedinačni zločin počinjen te noći bio nametnut po sili zakona?

Ali znam da postoji hiljadu načina, mnogo manje opasnih, da se pokaže vlastita solidarnost sa ugnjetenima.

(Odgovor Prima Levija)

Krivi smo. Ja sam rođena 1922, odrasla sam u Gornjoj Šleziji, nedaleko od Aušvica, ali u ono vreme uistinu nisam znala (molim Vas, nemojte uzeti ovu tvrdnju kao pogodan izgovor, već samo kao činjenicu) o groznim stvarima koje su se činile na samo nekoliko kilometara od nas.

Nisam se založila za osobe sa jevrejskom zvezdom. To je moja krivica. Mogu progutati tu svoju strašnu lakomislenost, kukavičluk i sebičnost jedino ako računam na hrišćanski oprost.

(Pismo bibliotekarke L.I. iz Vestfalije)

... Ponoviću: to što nisu imali hrabrosti da progovore bila je prava, kolektivna, opšta krivica gotovo svih ondašnjih Nemaca.

(Odgovor Prima Levija)

Ko može, kao Nemač, da ostane ravnodušan i da ne oseća duboku patnju zbog činjenice da je u Nemačkoj postojalo mnogo fizičkih izvršilaca jednog zločinačkog sistema, i da je sve to bilo moguće zahvaljujući upravo velikom broju osoba spremnih da to učine?

Ali molim Vas da ne zaboravite da je bezbroj Nemaca propatilo i umrlo u borbi protiv nepravde.

(Pismo M.S. iz Frankfurta)

... Opasno je, nedopustivo, govoriti o „Nemcima“, ili bilo kom drugom narodu kao o jednom jedinstvenom entitetu, bez razlike, i sve pojedince podvesti pod jedan sud.

(Odgovor Prima Levija)

Među nama, nažalost, još uvek ima onih koji odbijaju da poveruju da smo mi Nemci zaista počinili takve neljudske strahote nad jevrejskim narodom.

(Pismo socijalne radnice I.J. iz Stokholma)

Mi Nemci nosimo veliki tert svoje prošlosti, i svoje budućnosti.

Ništa ne mogu navesti kao opravdanje; niti verujem da krivica (ta krivica) može lako izbledeti.

(Pismo lekara W.A. iz Virtemberga)

Na kraju rata bio sam još dete; ne mogu preuzeti na sebe nijedan deo krivice za zastrašujuće zločine koje su počinili Nemci; pa ipak, stidim se.

(Pismo istoričara i sociologa W.G. iz Bremena)

Apsolutno je nedopustivo zaboraviti.

(Pismo Heti S. iz Vizbadena)

Primo Levi

Zar je to čovek

U Aušvicu sam, na svoju sreću, deportovan tek 1944. godine, odnosno nakon što je nemačka vlada, s obzirom na sve veću nestašicu radne snage, odlučila da produži prosečan životni vek logoraša koji su deportovani radi istrebljenja, znatno im poboljšavajući životni standard i privremeno odlažući ubijanja koja su zavisila od volje pojedinaca.

Stoga ova moja knjiga, kad su strahotne pojedinosti u pitanju, ništa ne dodaje onome što čitaoci celog sveta već znaju o uznemiravajućoj temi logora za masovno uništenje. Ona nije napisana zato da uobličí nove tačke optužnice; ona će pre pružiti materijal za odmereno proučavanje nekih vidova ljudske duše. Mnogi mogu da dođu u situaciju, bilo pojedinci ili narodi, da manje-više svesno veruju da je "svaki stranac neprijatelj." Štaviše, ovo uverenje leži duboko u ljudima kao kakva pritajena zaraza; ogleda se samo u povremenim i nepovezanim činovima, i nema ga u korenu jednog sistema mišljenja. Ali kada do toga dođe, kada neiskazana dogma postane vodeća premisa silogizma, tad na kraju lanca imamo Lager. On je proizvod jednog shvatanja sveta koje je s neumoljivom doslednošću dovedeno do svojih posledica: dogod takvo shvatanje postoji, te posledice nam prete. Povest o logorima za masovno uništenje svi bi trebalo da shvate kao preteći znak opasnosti.

Svestan sam da knjiga ima strukturalne nedostatke i zato molim za oprostaj. Ako ne konkretno, ona je kao namera i zamisao rođena još u logorskim danima. Potreba da se ispriča "drugima", da se "drugi" uvedu u to, poprimila je među nama, pre i posle oslobođenja, smisao trenutnog i silovitog poriva, tolikog da se utrkiavao s drugim elementarnim potrebama: knjiga je napisana da bi se zadovoljila ta potreba; na prvom mestu, dakle, radi unutrašnjeg oslobođenja. Otud potiče taj njen fragmentarni karakter: poglavlja nisu pisana nekim logičkim sledom, već prema stepenu njihove neodložnosti. Posao uklapanja i spajanja urađen je planski, naknadno.

Izlišno je, čini mi se, dodati da ništa nije izmišljeno.

Primo Levi

Put

I stiže noć, i beše takva da se odmah znalo da ljudske oči ne bi trebalo da joj svedoče i prežive. Svi su to osetili: niko od stražara, ni Italijana ni Nemaca, nije imao snage da dođe i da vidi šta rade ljudi kada znaju da moraju umreti.

Tu smo dobili i prve udarce: i to je bilo do te mere novo i bezumno da nismo osetili nikakav bol, ni telesni ni duševni. Samo duboku zaprepašćenost: kako se bez i trunke gneva može udariti čovek?

Na dnu

Nemamo o čemu da se ogledamo, ali naš lik stoji pred nama, odražava se u stotini modrih lica, u stotini bednih i prljavih marioneta. Evo nas pretvorenih u sablasti koje smo sinoć nazreli.

Tada smo prvi put primetili da u našem jeziku ne postoje reči kojima bi se izrazila ova uvreda, ovo razaranje čoveka. Za tren oka, gotovo proročanskom intuicijom, pred nama se otkrila stvarnost: stigli smo do dna. Niže od toga, ne može se pasti: ne postoji jasnije ljudsko stanje, ne može se ni zamisliti. Ništa više nije naše: oduzeli su nam odeću, obuću, čak i kosu; ako progovorimo, neće nas slušati, ako bi nas i čuli ne bi nas razumeli. Oduzeće nam i ime: a ako budemo hteli da ga sačuvamo, moraćemo u sebi da nađemo snage za to, da učinimo sve da iza tog imena ostane makar nešto od nas, od nas kakvi smo nekad bili.

Moje ime je 174 517; krstili su nas, dok god budemo živi nosićemo istetoviran beleg na levoj ruci.

Kad bismo bili razumni, morali bismo se pomiriti s tom činjenicom da je našu sudbinu nemoguće pojmiti, da je svaka pretpostavka proizvoljna i stoga lišena stvarnog osnova. Ali ljudi su veoma retko razumni kada je u igri njihova vlastita sudbina: u svakom slučaju draže su im krajnosti; zato su, u zavisnosti od karaktera, neki među nama odmah ubedili sebe da je sve izgubljeno, da se ovde ne može živeti i da je kraj izvestan i blizu; a drugi, pak, da je spas ipak moguć, ma koliko bio težak život koji nas čeka, i ne tako dalek, i da ćemo, ako budemo imali vere i snage, ponovo videti svoje domove i svoje najmilije. Te dve kategorije, pesimisti i optimisti, nisu, uostalom, tako jasno razdvojene: ne zato što ima mnogo agnostika, već zato što se većina, bez sećanja i bez doslednosti, koleba između te dve krajnosti, u zavisnosti od sagovornika i od trenutka.

Ka-Be

Melodija ima malo, nekih desetak, svakog dana iste, ujutru i uveče: koračnice i popularne pesme, drage svakom Nemcu. One leže urezane u našoj svesti, biće poslednja stvar iz Lagera koju ćemo zaboraviti: one su glas Lagera, otopljiv izraz njegovor geometrijskog bezumlja, nečije tuđe odlučnosti da nas najpre uništi kao ljude da bi nas, potom, lagano ubijali.

Znamo odakle dolazimo: uspomene iz spoljnog sveta nastanjuju naše snove i našu javu, sa čuđenjem primećujemo da ništa nismo zaboravili, svako prozvano sećanje ukazuje nam se u bolnoj jasnoći.

Ali kuda idemo, ne znamo. Možda ćemo uspeti da preživimo bolesti i izmaknemo selekcijama, možda ćemo i izdržati naporan rad i glad koji nas satiru: a posle? Ovde, na trenutak daleko od psovki i batina, možemo da se vratimo sebi i da razmišljamo i tada

postaje jasno da se nećemo vratiti. Mi smo dovde putovali u zapečaćenim vagonima; videli smo naše žene i našu decu kako odlaze put ništavila; pretvoreni u roblje, marširali smo stotinu puta tamo i nazad trpeći nemo, zgasli u duši a ne od neznane smrti. Mi se nećemo vratiti. Niko ne treba da izađe odavde, jer bi svetu mogao doneti, zajedno sa znakom utisnutim u telo, paklenu priču o tome koliko je čoveku, u Aušvicu, bilo potrebno hrabrosti da bude čovek.

Potonuli i spaseni

Čini nam se, međutim, da je ova činjenica vredna pažnje: na svetlost dana izlazi da među ljudima postoje dve jasno razgraničene i različite kategorije: spaseni i potonuli.

Ali u Lageru je drugačije: tu je borba za život borba bez milosti, jer svako je očajnički surovo sam. Ako se neki Nul Ahcen zatetura, neće biti nikog ko će mu pružiti ruku; ali će ga neko svakako odgurnuti, jer nikome ne ide u prilog da se još jedan “musliman¹³⁷” vuče svaki dan na rad...

Ali “muslimanima”, ljudima u stanju raspadanja, ne isplati se obraćati se jer je unapred poznato da će se žaliti i pričati o onome što su jeli kod kuće. Još manje se isplati družiti se sa njima jer u logoru nemaju ugledna poznanstva, ne jedu ništa preko redovnog sledovanja, ne rade u unosnim odredima i ne znaju nikakav tajni način organizovanja. I najzad, zna se da su ovde u prolazu, i da za nekoliko sedmica od njih neće ostati ništa do šake pepela na nekom obližnjem polju i štikliranog broja u nekom registru. I premda utopljeni u bezbrojnu gomilu sebi sličnih koja ih bez prestanka vuče, oni pate i povlače se u mračnu najdublju samoću, te u samoći umiru i nestaju, ne ostavljajući traga ni u čijem sećanju.

Ko ne ume da postane Organisor, Kombinator, Prominent (zlokobne li rečitosti ovih naziva!), za kratko vreme završava kao “musliman”. U životu postoji i treći put, čak i pravilo; ali u koncentracionom logoru ne postoji.

Najjednostavnije je podleći: dovoljno je izvršavati sva naređenja koja se dobijaju, ne jesti ništa osim redovnog sledovanja, pridržavati se radne i logorske discipline. Iskustvo je pokazalo da se na taj način samo izuzetno može opstati duže od tri meseca. Svi “muslimani” koji odlaze u gasne komore imaju istu priču ili, bolje reći, nemaju nikakvu priču; išli su nizbrdo sve do dna, naravno, kao potoci koji hrle ka moru. Stigavši u logor, da li zbog svoje suštinske nesposobnosti, ili zbog zle sreće, ili zbog bilo kakve banalne nezgode, pregaženi su pre nego što su stigli da se prilagode; vreme ih je porazilo, počinju da uče nemački i da razaznaju ponešto od paklene zbrke pravila i zabrana tek kad je njihovo telo već u stanju raspadanja i ništa ih više ne bi moglo spasti selekcije ili smrti od iscrpljenosti. Njihov život je kratak, ali njihov broj je neizmeran; upravo su oni, Muslimani, ti potonuli, glavnina logora; oni, bezimena masa, koja se neprestano obnavlja i uvek je ista, ta masa neljudi koji

137. musliman: Izraz koji se pojavljuje u žargonu svih logora, a odnosi se na logoraše koji su bili gotovo na rubu smrti. Etimologija nepoznata. Izraz “muselmann” E.Čalić prevodi kao “skitnica”; možda su, u prenosnom značenju, tako nazivani logoraši koji su besciljno tumarali (skitali) po logoru. U nekim prevodima sreće se i izraz “hodočasnici” u istom značenju.

koračaju i zloplate se u tišini, s ugašenom božanskom iskrom u sebi, već previše prazni da bi zaista patili. Oklevamo da ih zovemo živima, oklevamo da smrću nazovemo njihovu smrt, koje se oni ne plaše jer su previše umorni da bi je shvatili.

Oni nastanjuju moje sećanje svojim prisustvom bez lica, i kad bih mogao da samo u jednoj slici sakupim svo zlo našeg vremena, odabrao bih tu sliku koja mi je bliska: suvonjav čovek, spuštenog čela i pognutih leđa, na čijem se licu i u čijem se očima ne može nazreti ni trag misli.

Ako potonuli nemaju priču, i ako je put propasti samo jedan i širok, putevi spasenja su, naprotiv, mnogobrojni, surovi i neslućeni.

Ali osim funkcionera u pravom smislu reči, postoji i široka kategorija logoraša koji se, pošto im sudbina nije bila naklonjena na samom početku, bore svojim vlastitim snagama da prežive. Treba plivati uzvodno; treba se svakog dana i svakog časa boriti s naporom, sa glađu, sa zimom i s prepuštanjem koje iz svega toga proizilazi; odupirati se neprijateljima i nemati milosti za suparnike; izoštriti um, očvrstnuti strpljenje, upregnuti volju. Ili čak ugušiti svako dostojanstvo i ugastiti svaki plamičak svesti, izaći na bojno polje kao zveri protiv zveri, pustiti da vas vode neočekivane podzemne sile koje u okrutnim vremenima održavaju plemena i pojedince. Veoma je mnogo bilo načina koje smo smislili i primenili da ne bismo umrli: onoliko koliko ima ljudskih karaktera. Svi podrazumevaju iscrpljujuću borbu svakog protiv svih, a mnogi ne baš mali broj odstupanja i nagodbi. Preživeti a da se ne pogazi ništa iz svog moralnog sveta, osim u slučaju moćnih i neposrednih zahteva sudbine, bilo je dozvoljeno samo malobrojnim uzvišenim pojedincima, u kojima je bilo materijala za mučenike i svece.

Letnja zbivanja

U avgustu 1944, mi koji smo stigli pet meseci pre toga, već smo se ubrajali u starosedeoce. Kao takvi, mi smo iz odreda Kommando 98 nismo se iznenadili što obećanja koja su nam data i položen ispit iz hemije nisu imali očekivani epilog: ni iznenadili, ni prekomerno razalostili: na kraju krajeva, svi smo se na izvestan način plašili promena: “Kada se menja, menja se nagore”, kaže jedna od logorskih izreka. Na širem planu, iskustvo nam je već bezbroj puta pokazalo koliko je isprazno svako predviđanje: zašto bismo se mučili da predviđamo budućnost, kad nijedan naš čin, nijedna naša reč ne može ni najmanje da utiče na nju? Bili smo stari robijaši: naša mudrost je bila “ne pokušavaj da razumeš”, ne razmišljaj o budućnosti, ne muči se time kako i kada će sve biti gotovo: ne postavljalj pitanja ni drugima ni sebi.

Za žive ljude, jedinice vremena uvek imaju neku vrednost koja je utoliko veća ukoliko su veće unutrašnje zalihe onoga ko ih savlada; ali za nas, sati, dani i meseci preivali su se zamučeni iz budućnosti u prošlost, uvek prespori, kukavna i suvišna tvar koje smo nastojali da se što pre oslobodimo. Pošto se završilo vreme kada su se dani smenjivali živahni, dragoceni i nenadoknadivi, pred nama je stajala budućnost, sumorna i neodređena, poput kakve nesavladive prepreke. Za nas se istorija zaustavila.

Oktobar 1944

Vest je stigla, kao i uvek, obavijena oblakom protivrečnih i sumnjivih detalja: još jutros je bila selekcija u ambulanti; procenat je iznosio sedam posto od ukupnog broja, trideset, pedeset posto od broja bolesnika. U Birkenauu se već deset dana puši dimnjak Krematorijuma. Mora se napraviti mesta za ogroman transport koji stiže iz poznajskog geta. Mladi govore mladima da će biti izabrani samo stari. Zdravi govore zdravima da će biti izabrani samo bolesni. Biće izuzeti stručnjaci. Biće izuzeti nemački Jevreji. Biće izuzeti Mali brojevi. Bićeš izabran ti. Biću izuzet ja.

Priča o deset poslednjih dana

Pošto je zamro ritam velike logorske mašinerije, za nas počese deset dana van vremena i prostora.

Niko se nije iznenadio što su Nemci do poslednjeg trenutka zadržali svoju nacionalnu ljubav za razvrstavanje, pa nijedan Jevrejin nije više ozbiljno pomišljao da će poživeti duže od sutrašnjeg dana.

Čamili smo u svetu mrtvih i sablasti. Poslednji trag civilizovanosti iščezao je oko nas i u nama. Akciju poživotinjanja, koju su započeli Nemci pobednici, dovršili su poraženi Nemci.

Čovek je onaj ko ubija, čovek je onak ko nanosi ili trpi nepravdu; nije čovek onaj ko, izgubivši svaki obzir, deli krevet s lešom. Onaj ko je čekao da njegov sused najzad umre kako bi mu uzeo četvrt hleba, taj je, premda ne svojom krivicom, mnogo dalje od uzora mislećeg čoveka nego najprimitivniji Pigmejac i najokrutniji sadista.

Deo našeg postojanja leži u dušama onih koji nam se približe: eto zašto je neljudsko iskustvo onoga ko je proživio dane kada je čovek bio stvar u očima čoveka.

Dodatak

Knjige, poput ljudskih bića, imaju neku svoju sudbinu.

Pišem ono što ne bih umio nikome reći.

Želim da predstavljam i tumačim sebe sama, ili još bolje: onog dalekog mene koji je preživio pustolovinu zvanu Auschwitz i koji ju je ispriповjedio.

1. U vašoj knjizi nema izraza mržnje prema Nijemcima, zloпамćenja, ni želje za osvetom. Jeste li im oprostili?

Mržnja je osobna, uperena protiv neke osobe, nekog imena, nekog lica. Međutim, naši ondašnji progonitelji nisu imali lica ni imena; bijehu daleki, nevidljivi, nepristupačni.

Nikome od krivaca nisam oprostio, niti sam voljan sada ili ubuduće ikome oprostiti, osim ako nije pokazao (činjenično: ne riječima, i ne prekasno) da je postao svjestan grijeha i pogrešaka našeg i tuđinskog fašizma, te da je odlučan da ih osudi, iskorijeni iz svoje svijesti i iz svijesti drugih.

Neprijatelj koji se kaje – prestaje biti neprijatelj.

2. Jesu li Nijemci znali?

Svi mogu znati sve odmah o svemu.

U autoritarnoj državi nije tako. Istina je jedna jedina, objavljena odozgo; svi ponavljaju tu jednu jedinu istinu.

U autoritarnoj državi smatra se zakonitim izvrtati istinu, s pogledom unatrag iznova pisati povijest, iskrivljavati vijesti, prešućivati istinite, nadodavati lažne: na mjesto informacije dolazi propaganda. Doista, u takvoj zemlji ti nisi građanin, posjednik prava, već podanik i kao takav duguješ državi (i diktatoru koji je utjelovljuje) slijepu privrženost i ropsku poslušnost.

Sakriti njemačkom narodu postojanje ogromnog aparata koncentracionih logora nije bilo moguće, a osim toga (s nacističkog motrišta), nije bilo čak ni poželjno. Stvoriti i očuvati u zemlji atmosferu neograničenog nasilja predstavljalo je dio ciljeva nacizma: bilo je dobro da narod zna da je krajnje opasno opirati se Hitleru. Doista, na stotine tisuća Nijemaca bijehu zatvoreni po Lagerima još od prvih dana nacizma. I cijela je to zemlja znala, i znala je da se u Lageru pati i umire.

Pored svega toga, istina je da golemo mnoštvo Nijemaca nije znalo za najstrašnije pojedinosti o onome što se poslije dogodilo u Lagerima: metodičko i industrijalizirano istrebljivanje milijuna ljudi, komore s otrovnim plinovima, peći u krematoriju, podlo iskorištavanje leševa; sve to nije se smjelo znati, i stvarno ih je malo znalo sve do svršetka rata.

Nije se pisalo „uništenje“ već „konačno rešenje“, ne „deportacija“ već „premeštaj“, ne „ubojstvo plinom“ već „poseban postupak“, i tako dalje.

Lagerskim strahotama općenito se nije vjerovalo zbog same njihove veličine.

Što su Nijemci znali o koncentracionim logorima? Osim da stvarno postoje, gotovo ništa, a još i danas malo znaju.

Pa ipak... pa ipak, nije bilo nijednog Nijemca koji nije znao za postojanje logora. Malo je bilo Nijemaca koji nisu imali nekog rođaka ili znanca u logoru, ili barem da nisu znali da je ovaj ili onaj tamo upućen. Svi su Nijemci bili svjedoci mnogostrukog antisemitskog barbarstva; a milijuni među njima bili su nazočni, ravnodušno ili iz znatiželje, ili prezirno, ili čak zlurado, pri spaljivanju sinagoga ili uništavanju Židova i Židovki, prisiljenih da kleče u uličnom blatu.

Većina Nijemaca nije znala jer nije htjela znati, štoviše, jer je htjela da ne zna. Stvarno je istina da je državni terorizam vrlo jako oružje, kojem se teško oduprijeti; ali je također istina da njemački narod, općenito, nije ni pokušao oduprijeti se. U Hitlerovoj Njemačkoj bio je raširen poseban bonton: tko je znao, nije govorio, tko nije znao, nije postavljao pitanja, onomu tko je postavljao pitanja, nije se odgovaralo.

Zatvarajući sebi usta, oči i uši, on je utvarao sebi da ništa ne zna i da stoga nije ni sudionik u onome što se događa pred njegovim vratima.

3. Kako tumačite fanatičnu mržnju nacista prema Židovima?

Samo dva mjeseca nakon što je Hitler osvojio vlast, 1933. godine, niče Dachau, prvi Lager. Antisemitizam se ozakonjuje 1935. godine monumentalnim i vrlo sitničavim zakonodavstvom, Nurnberškim zakonima. U samo jednoj noći nereda upravljanim odozgo, 1938. godine, zapaljena je 191 sinagoga i uništeno na tisuće židovskih dućana. Godinu dana kasnije, u tek zauzetoj Poljskoj, Židove zatvaraju u geta. Lager u Auschwitzu osniva se 1940. godine: tijekom 1941–1942. mašinerija za uništavanje u punom je pogonu: tijekom 1944. žrtve će se popeti na milijune.

Možda se ono što se dogodilo ne može shvatiti, štoviše: ne smije se shvatiti, jer shvatiti znači gotovo opravdati.

Zato je dužnost svih razmišljati o onome što se dogodilo. Svi moraju znati, ili se sjećati, da se Hitleru i Mussoloniju, kada su javno govorili, vjerovalo, pljeskalo, divilo, klanjalo kao božanstvima.

Da nisam proživio dionicu Auschwitz, vjerovatno ne bih nikad ništa napisao.

Jean Amery/Žan Ameri

S onu stranu krivnje i zadovoljštine

Pokušaji prevladavanja svladanog čovjeka

Predgovor uz prvo izdanje iz 1966.

U poglavlju o mučenju još uvijek (mi je) bilo potpuno nejasno koje značenje treba pridati pojmu dostojanstva, pa sam ga po kratkom postupku odbacio, ali sam poslije u poglavlju o svojem židovstvu, shvatio da je dostojanstvo pravo na život koje nam daje društvo.

Pišući o Aušvicu i mučenju isto tako nisam dovoljno jasno uvidio da moj položaj nije u potpunosti obuhvaćen pojmom „žrtve nacizma“. Tek kad sam došao do kraja knjige i počeo razmišljati o prisili i nemogućnosti da čovjek bude Židov, pronašao sam se u slici *židovske žrtve*.

U ovoj se knjizi ne obraćam svojim sapatnicima. Oni znaju o čemu govorim. Svatko od njih na svoj način mora nositi teret proživljenoga. A Nijemcima, koji se u golemoj većini ne osjećaju ili se više ne osjećaju krivima za najmračnije zločine svojstvene Trećem Rajhu, rado bih, dakako, ispričao nešto što im dosad još nitko nije opisao. Naposljetku, nadam se da bi se ovo djelo, bude li uspješno dovršeno, moglo obraćati svima onima koji jedni drugima žele biti bližnji.

Na granicama duha

Istina je: ne želim govoriti samo o Aušvicu, ne želim napisati dokumentarno izvešće, nego želim govoriti o sučeljavanju Aušvica i duha. Pritom neću uspjeti zaobići ono što nazivamo strahotama niti one događaje koji, kao što jednom reče Breht, jačaju srce, ali oslabljuju živce. Naslov moje teme je na granicama duha, a to što te granice idu duž omraženih strahota, nije moja krivnja.

Želim li govoriti o intelektualcu, ili kako bi se to prije govorilo, o “duhovnom čovjeku” u Aušvicu, najprije moram definirati predmet kojim se bavim, a to je intelektualac. Tko je intelektualac ili duhovni čovjek u onom značenju riječi kako ga ja shvaćam? To svakako nije netko tko se bavi intelektualnim radom; viša formalna naobrazba možda je potreban, ali ne i dovoljan uvjet. Svatko od nas poznaje odvjetnike, inženjere, liječnike, a vjerovatno

i filologe koji su, istina, inteligentni i odlično obavljaju svoj posao, ali ih unatoč tomu ne možemo smatrati intelektualcima. Želio bih da se intelektualac ovdje shvati kao čovjek koji živi unutar sveobuhvatnog sustava duhovnih referenci. Njegov je asocijativni prostor biti humanistički ili prostor duhovnih znanosti. On ima dobro izgrađenu estetsku svijest. Sklonost i sposobnosti potiču ga na apstraktno razmišljanje. Svaka prigoda za njega je povod za niz duhovno-povijesnih predodžbi.

Tu, dakako, govorim i o samome sebi. Osim u Buhensvaldu, Bergen – Belsenu i drugim koncentracijskim logorima u dvostrukoj sam ulozi Židova i pripadnika belgijskog pokreta otpora godinu dana bio i u Aušvicu, ili, točnije, u susjednom logoru Aušvic – Monovicu. Stoga će se riječ “ja” morati pojavljivati češće nego što ja to želim, naime, uvijek kad ne mogu pretpostavljati da su i drugi nešto doživjeli na isti način kao i ja.

U ovom kontekstu ponajpre treba imati na umu vanjsku situaciju u kojoj su u Aušvicu bili intelektualci, ali i oni koji se nisu bavili takozvanim intelektualnim zanimanjima. Njihov je položaj bio težak, a najdramatičnije je bilo pitanje radne službe koje je odlučivalo o životu i smrti. Majstore su u Aušvic-Monovicu, ako ih iz nekih razloga o kojima ovdje nećemo govoriti, nisu odmah usmrtili u plinskoj komori, razvrstavali u skupine ovisno o njihovom zanimanju. Tako je bravar bio povlašten čovjek, budući da su ga mogli upotrijebiti u IG-ovoj tvornici boja, pa je zaštićen od vremenskih uvjeta mogao raditi u natkrivenoj radionici. Isto vrijedi za električara, instalatera, stolara ili tesara; tko je bio krojač ili postolar, možda je imao sreću da ga smjeste u neki sobičak gdje je radio za esesovce.

Općenito možemo reći da su logoraši s intelektualnim zanimanjima na svojem radnom mjestu bili u mnogo težem položaju. Svoje su zanimanje mnogi pokušavali skriti. Tko god je bio imalo vješt u u fizičkim poslovima ili možda ih hobija znao izrađivati predmete, hrabro bi se proglasio majstorom pri čemu je, naravno, stavljao na kocku vlastiti život, ako bi se otkrio da je lagao. Većina je okušala sreću podcjenjivanjem samih sebe. Kad bi ga pitali za zanimanje, gimnazijski ili sveučilišni profesor postićeno bi rekao da je učitelj, kako ne bi izazvao divljačku srdžbu esesovaca ili logoraških nadglednika.

Još je gore bilo to što nisu mogli pronaći prijatelje. U većini slučajeva psihički nisu bili u stanju bez ustručavanja se koristiti logoraškim slengom koji je bio jedini prihvaćeni oblik sporazumijevanja. U suvremenim duhovnim raspravama mnogo se spominju poteškoće u komunikaciji između suvremenika i pri tome govore gluposti koje radije ne bih spominjao. Eto, u logoru je postojao problem u komunikaciji između intelektualaca i većine njegovih sudrugova; taj je problem bio istinski i gotovo bolno vidljiv u svakom trenutku. Zatvorenik koji je bio naviknut na donekle složeniji način izražavanja samo je uz veliko samosvladanje mogao izreći “Gubi se!” ili se drugim logorašima obraćati isključivo s “čovječe”. I predobro se sjećam fizičkog gađenja koje bi me obuzimalo uvijek kada bi mi se inače čestiti i ljubazni sudrug obraćao s “čovječe dragi”. Intelektualac je patio i kad je morao upotrijebiti izraz

poput “glavni od kuhinje”, “srediti nešto” (što je značilo protupravno prisvajanje predmeta), pa čak bi i “ići na transport” izgovorio teško i s oklijevanjem.

U Aušvicu je intelektualac bio izoliran, prepušten samom sebi. Problem sučeljavanja duha i užasa ondje je bio izraženiji, i ako bi takva formulacija ovdje bila dopuštena, jasniji. U Aušvicu duh nije bio ništa doli on sam i bila je isključena svaka mogućnost da se nadogradi na neku kako nedostatnu tako skrivenu socijalnu strukturu. Intelektualac je bio prepušten samome sebi i svojem duhu, svedenom samo na čist sadržaj svijesti koji se nije mogao uzdignuti i osnažiti unutar neke društvene stvarnosti. Primjeri koji to ilustriraju djelomice su trivijalni, a djelomice ih valja tražiti na područjima egzistencije o kojima jedva da možemo govoriti.

Poseban problem je bio socijalna funkcija ili ne-funkcija duha kod židovskog intelektualca njemačke obrazovne provenijencije. Što god on zazvao, to nije više pripadalo njemu već neprijatelju. Betoven. Ali njega je u Berlinu dirigirao Furtvengler, a Furtvengler je bio vrlo ugledna osoba u Trećem Rajhu. O Novalisu su u *Völkischen Beobachteru* objavljivani članci koji nisu bili nimalo glupi. Niče nije pripadao samo Hitleru, preko čega bi čovjek još i mogao prijeći, već i nacistima sklonom pjesniku Ernstu Bertramu, koji ga je razumio. Duhovno i estetko dobro od Merseburških magičnih stihova do Gotfrida Bena, od Bukstehudea do Riharda Štrausa nepobitno je i neporecivo prešlo u neprijateljski posjed. Jedan drug kojega su pitali za zanimanje neoprezno je priznao da je germanist i izazvao užasan gnjev jednog esesovca. Mislim da je baš tih dana, prijeko u Sjedinjenim Američkim Državama, Tomas Man rekao: “Njemačka je kultura ondje gdje sam ja.” Zatočenik u logoru, njemački Židov, nije mogao izreći takvu hrabru tvrdnju, čak i da je kojim slučajem bio jedan Tomas Man. On njemačku kulturu nije mogao deklarirati kao svoju, jer njegov zahtjev nije imao nikakvo socijalno opravdanje. U emigraciji se vrlo mala manjina mogla konstituirati kao njemačka kultura, pa i onda kad joj nije pripadao i sam Tomas Man. Izolirani pojedinac u Aušvicu svu je njemačku kulturu, uključujući Direra i Regera, Gropijusa i Trakla morao prepustiti običnom esesovcu.

Jasno je, dakako, da se pitanje o djelovanju duha ne može postaviti ondje gdje je subjekt, na rubu smrti na koji su ga dovele glad i iscrpljenost, ne samo lišen duha već u pravom smislu riječi i dehumaniziran.

Sjećam se kako mi je bolničar iz bolesničke barake jedanput dao tanjur zaslađene pšenične krupice koju sam pohlepno pojeo, nakon čega sam zapao u stanje neobične duhovne razdraganosti. Duboko potresen počeo sam razmišljati o fenomenu ljudske dobrote.

Odbijanje esesovske logike, unutarnji revolt, tiho izgovaranje čarobne formule „ali to jednostavno nije moguće“, nije dugo trajalo. Nakon određenog bi se vremena pojavilo nešto što možemo nazvati ravnodušnošću ili prihvaćanjem ne samo esesovske logike nego i cijelog esesovskog vrijednosnog sustava. I opet je logorašu intelektualcu bilo teže nego

logorašima koji nisu bili duhovni ljudi. Za potonje nikada nije postojala općenita ljudska logika, već samo dosljedan sustav samoodržanja. Da, on bi u vanjskom svijetu rekao: “Mora biti siromašnih i bogatih”, ali je unutar te spoznaje vodio borbu siromašnih protiv bogatih ne shvaćajući to kao proturječje. Logorska logika za njega je bila tek zaoštavanje ekonomske logike, a to zaoštavanje doživljavao je s korisnom mješavinom ravnodušja i pružana otpora. Intelektualac, međutim, koji je nakon sloma prvoga unutarnjeg otpora shvatio da itekako može postojati ono što ne smije postojati, i koji je iz sata u sat na vlastitoj koži osjećao esesovsku logiku, u mišljenju je otišao nekoliko kobnih koraka dalje. Imaju li možda oni koji su ga namjeravali uništiti pravo da to učine, i to zbog neoborive činjenice da su jači? Načelna duhovna tolerancija i methodska sumnja intelektualca postali su faktori samouništenja.

Za razliku od neduhovnih sudrugova intelektualce u logoru posebno je kočilo njihovo povijesno i sociološki objašnjivo duboko poštovanje prema vlasti; doista, duhovni čovek uvijek je bio ovisan o vlasti. On je bio i još uvijek je naviknut da sumnja u vlast, da se podvrgne kritičkoj analizi – a u istom intelektualnom misaonom procesu on pred njom i kapitulira. Kapitulacija je bila potpuno neizbježna ondje gdje se neprijateljskoj sili nije suprotstavljalo ništa vidljivo. Mogle su se izvan logora protiv krvnika boriti tisuće armija, ali u logoru smo bili tek ponešto načuli o tome, pa nismo u to željeli vjerovati. Pred zatočenikom se besramno i nepobjedivo uzdizao moćni lik esesovske države. Bila je to stvarnost koju niste mogli zaobići i koju bi čovjek naposljetku počeo doživljavati kao nešto razumno. Kako god se duhovno držao izvan logora, u logoru bi svatko postao hegeliancem: u metalnom sjaju svojeg totaliteta esesovska bi mu se država učinila ostvarenjem jedne ideje.

Ovdje, dakako, treba zastati i u navodnicima govoriti o *religiozno te političko-ideološki* determiniranom zatočeniku, čiji je položaj bio bitno drukčiji od položaja humanističkog intelektualca u logoru.

Najprije bih želio priznati nekoliko osobnih stvari: u zatvore i koncentracijski logor došao sam kao agnostik i kao takav sam iz tog pakla izašao 15. travnja 1945, kad su Bergen - Belsen oslobodili Englezi. Ni u jednom času nisam u sebi otkrio mogućnost vjerovanja, pa ni onda kad sam u lancima ležao u samici znajući da je na mojem dosjeu pisalo “podrivanje obrambene snage”, zbog čega sam neprestano očekivao da će me smaknuti. Jednako tako nikada nisam bio čvrst i vjeran pristalica neke političke ideologije. Također moram priznati da sam se vjerski i politički angažiranim sudrugovima divio i još uvijek im se divim. Onako kako smo mi shvaćali, oni su bili “duhovni”, ili to nisu bili, što i nije bilo važno. Na ovaj ili onaj način njihova im je politička i religiozna vjera u ključnim trenucima bila od neprocjenjive pomoći, dok smo mi skeptični, humanistički intelektualci uzalud zazivali svoje literarne, filozofske i umjetničke kućne bogove. Bili oni militantni marksisti, sektaški Jehovini svjedoci ili praktični katolici, bili oni visoko obrazovani ekonomisti ili teolozi, ili pak nenačitani radnici i seljaci, njihova vjera i ideologija bile su čvrste točke iz kojih su duhovno mijenjali esesovsku državu.

Sve su lakše proživljavali i dostojanstvenije su umirali od njihovih mnogostruko obrazovanijih i egzaktnom mišljenju vičnijih sudrugova intelektualaca, koji nisu bili ni religiozni ni politični.

Nas, skeptične, humanističke intelektualce prezirali su i jedni i drugi, oni prvi s nekom blagošću, a oni drugi s netrpeljivošću i naprasitošću. U logoru je bilo trenutaka kada sam se pitao ne preziru li nas oni to s pravom. Nipošto nisam priželjkivao takve političke i religiozne osjećaje, niti sam ih smatrao mogućima.

Bilo da su nas trpjeli i bili nam spremni pomoći ili pak da su na nas bili ljuti, religiozni i politički angažirani drugovi nisu se osvrtni na nas. Jednom mi je jedan pobožni Židov rekao: „Moraš shvatiti da su vaša inteligencija i vaše obrazovanje ovdje bezvrijedni, dok sam ja siguran da će nas naš Bog osvetiti.“ Jedan drug, radikalni njemački ljevičar, izrazio se još jezgrovitije: „Vi građanski pametnjakovići samo sjedite i drhtite pred SS-om. Mi ne drhtimo pred njima; makar ovdje umrli poput zadnjih bijednika, znamo da će naši drugovi postrijeljati ovu bandu.“ I jedni i drugi iskoračuju iz sebe i projiciraju se u budućnost. Oni nisu bili monade bez prozora, već su bili otvoreni, širom otvoreni svijetu, koji nije bio svijet Aušvica.

Ne, nismo se bojali smrti. Jasno se sjećam kako drugovi u čijim su se barakama očekivala razvrstavanja za plinske komore nisu govorili o plinskim komorama, nego su sa strahom i nadom pričali o kakvoći juhe koju će dobiti. Logorska stvarnost lako je trijumfirala nad smrću i cijelim nizom takozvanih poslednjih pitanja.

U logoru je bilo očitije nego izvan njega da ono što jest i bitak ondje ne znače mnogo. Čovjek je mogao *biti* gladan, mogao je *biti* umoran i *biti* bolestan. Ali reći da čovjek *jest*, nije imalo smisla. A bitak je definitivno postao nepojmljiv, pa stoga prazan pojam. Riječima nadići stvarnu egzistenciju, u našim očima postala je ne samo bezvrijedna, luksuzna i nedopuštena, nego i sarkastična i užasna igra. Pojmovni svijet na svakom nam je koraku dokazivao da se njegovoj nepodnošljivosti dalo doskočiti samo njemu svojstvenim sredstvima. Ili, drukčije rečeno, nigdje drugdje kao u logoru stvarnost nije bila toliko snažna i nigdje drugdje nije bila toliko stvarnost. Pokušaj da se iz nje izade, nigdje se kao ovdje nije pokazao tako bezizlaznim i ništavnim.

U svojoj cjelokupnosti duh se u logoru pokazao nedostatnim. Zakazao je kao upotrebljivo sredstvo za svladavanje zadanih nam zadataka. Jer bit nije bila u tomu da je duhovni čovjek – ako već fizički nije bio toliko uništen – postao neduhovan ili nesposoban za razmišljanje. Naprotiv. Razmišljanje nije znalo za počinak. Ali dokinulo je samo sebe, jer je na svakom koraku nailazilo na nepremostive granice.

U Aušvici nismo postali mudriji, ako se mudročću smatra pozitivno znanje o svijetu: ništa od onoga što smo onde spoznali nismo mogli spoznati prije, izvan logora; i ništa od toga nije nam poslužilo kao praktični putokaz. U logoru nismo postali „dubokoumniji“, ako fatalna dubokoumnost uopće jest duhovna dimenzija koja se može definirati. Vjerujem da se samo po sebi razumije da u Aušvicu nismo postali ni bolji, ni čovječniji, ni čovjekoljubljujiviji, niti moralniji.

Iz logora smo izašli ogoljeni, okradeni, prazni, dezorijentirani – i dugo nam je trebalo da ponovno naučimo svakodnevni jezik slobode. Uostalom, taj jezik i dan danas govorimo s nelagodnom i bez povjerenja u njegovu valjanost. Pa ipak nam – kažem nama, jer mislim na nereligiozne, politički neangažirane intelektualce – taj boravak u logoru u duhovnom smislu nije bio potpuno bezvrijedan. Iz njega smo ponijeli od tog trena neopozivu sigurnost da je duh na dugoročne staze ludus i da smo mi ništa, ili bolje rečeno, da do ulaska u logor nismo bili ništa doli homines ludentes. Izgubili smo dosta uobraženosti, metafizičke oholosti, podosta naivnog duhovnog veselja, ali i fiktivni smisao života

Usudio bih se, dakle, reći da iz Aušvica nismo izašli ni mudriji ni dubokoumniji, ali smo zato izašli pametniji. „Dubokoumnost nikada nije bila objasnila svijet, dok ga oštroumnost tumači dublje“, rekao je Artur Šnicler. Tu pametnu misao nigdje niste mogli bolje shvatiti nego u logoru, i to u Aušvicu. Ako smijem još jednom citirati, opet bih citirao jednog Austrijanca, ovaj put Karla Krausa koji je u prvim godinama Trećeg Rajha rekao: „Kad se pojavio taj svijet, riječ je umrla.“ On je to, dakako, rekao kao netko tko brani metafizičku „riječ“, dok smo mu mi bivši logoraši preoteli tu izreku, i izgovaramo je sa skepsom prema toj „riječi“. Riječ umire svugdje gdje stvarnost zahtijeva pravo na totalitet. U nama je ta riječ davno umrla. Čak nismo imali osjećaj da zbog njezine smrti moramo žaliti.

Tortura

Ne postoji naime „banalnost zla“ i Hana Arent, koja o njemu piše u svojoj knjizi o Ajhmanu, ljudskog je neprijatelja poznavala samo iz tuđeg pripovijedanja i gledala ga kroz stakleni kavez.

Malo je kazano kad netko tko nikad nije izbatinan donese etički patetičan zaključak da s prvim udarcem uhićenik gubi svoje ljudsko dostojanstvo. Moram priznati da ne znam točno što to znači ljudsko dostojanstvo. Netko misli da ga gubi nađe li se u situaciji u kojoj se ne može svakodnevno okupati. Netko drugi smatra da ga gubi ako pred tijelom vlasti mora govoriti nekim tuđim umjesto materinskim jezikom. U prvom je slučaju ljudsko dostojanstvo povezano s izvjesnim komforom, u drugom s izražavanjem mišljenja, a u nekom trećem slučaju možda i s dostupnošću erotskog partnera istoga spola. Ne znam, dakle, gubi li ljudsko dostojanstvo onaj kojega batina policija. Ipak, siguran sam da čovjek

s prvim udarcem koji primi gubi nešto što privremeno možemo nazvati povjerenje u svijet. Povjerenje u svijet. Pod time se razumije mnogo toga: iracionalna i logički neobjašnjiva vjera u čvrstu kauzalnost ili isto tako slijepa uvjerenost u valjanost induktivnog zaključivanja. Mnogo važniji element od povjerenja u svijet – u ovom kontekstu i jedini relevantan – jest izvjesnost da će me onaj drugi na osnovi pisanih i nepisanih socijalnih ugovora poštediti, ili točnije rečeno, da će poštovati fizičke i metafizičke granice mojeg postojanja. Granice mojeg tijela granice su mogega ja. Površina kože odvaja me od vanjskog svijeta; želim li imati povjerenje u taj svijet, na toj koži moram osjetiti samo ono što ja *želim* osjetiti.

S prvim udarcem to povjerenje u svijet, međutim, nestaje. Netko drugi mi, koji je u mojem fizičkom postojanju protivnik, i s kojim mogu biti tako dugo dok ne dotakne površinu moje kože, moju granicu, tim prvim udarcem nameće svoju tjelesnost. On ulazi u moj prostor i tako me uništava. To je poput silovanja, seksualnog čina bez pristanka jednog ili obaju partnera.

U egzistencijalnom smislu čovjek je potpuno uništen kad ga drugi fizički svlada, a on pritom ne može očekivati pomoć.

Onaj koji je jednom podvrgnut mučenju, uvijek će biti mučen. Mučenje je neizbrisivo utisnuto u njega čak i onda kad nema tragova koji se klinički mogu dokazati. Neizbrisivost torture onome koji joj je bio podvrgnut daje pravo na spekulativni uzlet, koji i ne mora biti posebno visok, ali je u neku ruku valjan...

Za mučenoga je mučitelj tek onaj drugi – i kao takvoga ćemo ga ovde i promatrati.

No zlo koje su mi nanijeli (mučitelji) nije bilo banalno. Moglo bi se reći da su bili tupi birokrati torture. Ali bili su i mnogo više od toga.

Sjećanja na mučenje ne možemo se riješiti, kao što se ne možemo riješiti pitanja o mogućnostima i granicama pružanja otpora. O tome sam razgovarao s nekolicinom drugova i pokušao se uživjeti u razna tuđa iskustva. Može li se oduprijeti samo hrabar čovjek? Ja to sasvim sigurno nisam.

Tko je prošao muke, ne može se više u svijetu osjećati kao kod kuće. Ne može se izbrisati poniženje uništenja. Povjerenje u svijet, koje djelomice nestaje već s prvim udarcem, nakon pretrpljenog mučenja potpuno se urušava. U mučenome je i dalje nagomilan strah od toga da nam bližnji može postati neprijatelj; nitko se ne osvrće na tu činjenicu dok gleda na svijet koji počiva na principu nade. Tko je bio mučen, bespomoćan je u odnosu na strah kojem je izložen. Taj će strah njime vladati i u budućnosti. Strah – a potom i ono što nazivamo resentimanima. Oni ostaju i nema načina da se pretoče u žed za osvetom što pročišćava poput pjene.

Koliko čovjek treba zavičaj?

Tko zna što je egzil, zna odgovore na životna pitanja, a još ih više zna postavljati. U te odgovore spada ponajpre jednostavna spoznaja da nema povratka, jer povratak na neki prostor ne znači istodobno i vraćanje izgubljena vremena. Među pitanjima koja egzilanta stanu mučiti prvog dana i više ne prestaju, jest i pitanje na koje ću – znam i prije nego što sam počeo – uzaludno pokušati odgovoriti: koliko čovjek treba zavičaj? Ono što ću pritom otkriti, neće biti općenito valjano, jer to pitanje postavljam iz posebne perspektive čovjeka koji je iz Trećeg Rajha morao otići u egzil, čovjeka koji je svoju zemlju, istina, napustio jer ju je u zadanim okolnostima svakako želio napustiti, ali je, osim toga, otišao u tuđinu jer je morao otići. Moja će se razmišljanja iz određenih razloga prilično razlikovati od razmišljanja Nijemaca koji su bili prognani iz svojih zavičaja na Istoku. Oni su izgubili svoj posjed, kuću i imanje, posao, imovinu ili pak samo skromno radno mjesto, izgubili su i zemlju, livade i brežuljke, šumu, obrise grada i crkve u kojoj su primili sakrament svete potvrde. I mi smo sve to izgubili, ali smo izgubili i ljude: kolegu iz školske klupe, susjeda, učitelja. Oni su postali denuncijanti ili batinaši, ili u najboljem slučaju netko tko je zbunjeno promatrao razvoj događaja. Izgubili smo, osim toga, i jezik. Ali o tome poslije.

Naš egzil nije se mogao usporediti s dobrovoljnim progonstvom emigranata koji su iz Trećeg Rajha pobjegli isključivo zbog svojih uvjerenja.

Da, ja osobno bio sam Židov, čega sam postao svjestan 1935. nakon objave Nirnberških rasnih zakona, pa sam za domom čeznuo groznom i iscrpljujućom boli, nimalo nalik tugaljivosti narodnih pjesama, a još manjem svetim konvencionalnim osjećajima, onom boli o kojoj se u Ajhendorfovom tonu ne može govoriti. Ta me bol prvi put prožela dok sam ispred mjenjačnice u Antverpenu stajao s petnaest maraka i pedeset pfeninga u ruci, i poslije nikad više nije iščeznula, kao ni sjećanja na Aušvic, i na mučenje, i na povratak iz koncentracijskog logora, nakon što sam se četrdeset pet kilograma težak i odjeven u zebrasto logoraško odijelo ponovno vratio u normalan svijet, a potom još više smršavio nakon smrti jedinog čovjeka zbog kojeg sam se dvije godine održavao živim.

Što je bila i što jest ta čežnja za domom kakvu osjećaju ljudi koji su iz Trećeg Rajha prognani zbog svojih stavova i zbog svojeg obiteljskog stabla? Kako vjerovatno nema prikladnijeg pojma, u ovom ću kontekstu nerado upotrijebiti jedan još do jučer pomodni pojam: moja, naša čežnja za zavičajem bila je samootuđenje. Prošlost je odjednom bila zakopana, i čovjek više nije znao tko je. U to vrijeme još nisam imao spisateljski pseudonim francuskog prizvuka, pod kojim danas potpisujem svoje radove. Moj identitet bio je vezan za kakvo – takvo njemačko prezime i dijalekt kraja iz kojeg sam dolazio. Ali tim dijalektom nisam više želio govoriti od dana kad mi je službenom odredbom zabranjeno da nosim narodnu nošnju, koja je od ranog djetinjstva bila moja gotovo jedina odjeća. Ime kojim su

me prijatelji u dijalektu znali, više nije imalo smisla. Ono je bilo dobro tek da se upiše u registar nepoželjnih stranaca u antverpenskoj vijećnici, gdje su ga flamanski službenici tako čudno izgovarali da sam ga jedva razumio. Nestali su i prijatelji s kojima sam razgovarao na dijalektu svojega kraja. Samo oni? Naravno da ne. Nestalo je sve što je ispunjavalo moju svijest, počevši od povijesti moje zemlje, koja više nije bila moja, do krajolika, sjećanje na koje sam potiskivao. Nisam ih više podnosio od onog jutra 12. ožujka 1938, kada su se čak i na zabačenim seoskim imanjima s prozora vijorile krvavo crvene zastave s crnim paukom na bijeloj podlozi. Ja sam bio čovjek koji više nije mogao reći “mi”, pa je zato iz navike govorio “ja”, ne imajući pritom osjećaj da potpuno posjeduje vlastito ja.

Ako mi je već na ovom mjestu dopušteno dati prvi i privremeni odgovor na pitanje koliko čovjek treba zavičaj, želio bih reći: onoliko više koliko ga manje može ponijeti sa sobom. Jer postoji nešto poput pokretnog zavičaja ili barem nadomjestak za zavičaj.

Nadomjestak za zavičaj može biti i novac. Još danas se sjećam antverpenskog Židova kako 1940. u bijegu pred njemačkim osvajačima sjedi na flandrijskoj livadi i iz cipele vadi dolare koje broji sa suzdržanom ozbiljnošću. Kako ste vi sretni što imate toliko gotovine!, zavidno mu je rekao jedan drugi Židov. Čovjek koji je brojio novčanice ponosno mu je odgovorio na flamanskom s primjesama jidiša: “U ova vremena čovjek pripada svojem novcu. Svoj je zavičaj nosio sa sobom, u dobroj američkoj valuti. Ubi dolar ibi patria. (Gdje je novac, tu je i domovina)”.

No vrijeme je da objasnim što po mojem shvaćanju uopće znači zavičaj koji mi se čini nužnim. Kad o tome razmišljamo, moramo se osloboditi uobičajenih romantičarskih i klišeiziranih predodžaba koje ćemo, doduše, ponovno susresti preobražene na jednom višem stupnju misaone spirale. Zavičaj, sveden na pozitivno psihološki sadržaj pojma, jest *sigurnost*.

U zavičaju sigurno vladamo dijalektikom poznavanja i spoznavanja, vjerovanja i povjerenja: budući da ga poznajemo, mi ga spoznajemo i usuđujemo se govoriti i djelovati, jer naše je povjerenje u vlastito znanje i spoznanju utemeljeno. Cijelo polje srodnih riječi poput vjeran, vjerovati, povjerenje, povjeriti, pouzdan, povjerljiv, ubraja se u šire psihološko područje osjećaja sigurnosti. Ali čovjek se sigurnim osjeća ondje gdje ne očekuje ništa slučajno, a pogotovo ondje gdje se ne mora bojati nečeg stranog. Živjeti u zavičaju znači da se pred nama događa nešto poznato čije su varijante zanemarive. Kad čovjek poznaje samo zavičaj i ništa drugo, to može dovesti do opustjelosti i duhovnog uvenuća u provincijalizmu. No ako čovjek nema zavičaja, on se prepušta neredu, postaje zbunjen i rastrojen.

Svatko treba nadodati da egzil možda i nije neizlječiva bolest, budući da dugo živeći u tuđini i s njom čovjek tuđinu može pretvoriti u svoj zavičaj. Tada kažemo da smo našli novi zavičaj.

Zavičaj je zemlja djetinjstva i mladosti. Tko ju je izgubio, bit će zauvijek izgubljen, pa naučio on i ne teturati poput pijanca ukoliko po tuđini i tim tlom koračati bez straha.

Resentimani¹³⁸

...Ne osjećam se ugodno u toj miroljubivoj, lijepoj zemlji marljivih i suvremenih ljudi. Već ste mogli pogoditi zašto. Ubrajam se u ljude koji su, na svu sreću, počeli izumirati, a koje sporazumno zovu žrtvama nacizma. Narod o kojem govorim i kojem se ovdje obraćam pokazuje umjereno razumijevanje za moj reaktivni bijes. Ni ja ne razumijem taj bijes, barem ga još uvijek ne razumijem i u ovom ću ga eseju pokušati shvatiti.

Ispostavilo se da u žrtvama resentimani žive zato što na javnoj zapadnonjemačkoj sceni još uvijek djeluju osobe koje su bile bliske mučiteljima, te zato što unatoč produbljenom roku zastarjevanja teških ratnih zločina ratni zločinci imaju dobre izgleda da dožive časnu starost i nas, žrtve, nadžive likujući – za što jamče njihove aktivnosti iz razdoblja dok su bili jaki. Ali što bismo postigli takvom raspravom? Baš ništa. U naše ime pravdu su izvršili pravedni Nijemci, i to bolje, temeljitije i razboritije nego što bismo učinili mi sami. U ovom pojedinačnom povijesnom slučaju nije mi važna samo hipotetska pravednost. Ono do čega mi je stalo jest opis subjektivnog stanja žrtve. Moj doprinos može biti introspektivna analiza resentimana. Uzimam si u zadatak da opravdam jedno duševno stanje koje su negativnim ocijenili i moralisti i psiholozi; oni prvi kao ljagu, a potonji kao neku vrstu bolesti. Moram se izjasniti o tom stanju, tu socijalnu ljagu i bolest preuzeti na sebe kao sastavni dio svoje ličnosti te ih proglasiti legitimnim. Naravno da je takvo izjašnjavanje nezahvalan posao koji će moje čitatelje staviti na neobičnu kušnju strpljivosti.

Puno se govorilo i o kolektivnoj krivnji Nijemaca. Ni najmanje ne uljepšavajući stvari, lagao bih kad bih tvrdio da se s time nisam slagao. Nedjela koja sam iskusio na svojoj koži činila su mi se kolektivnima. Nacističkog birokrata u smeđoj odori s kukastim križem na pojasu jednako sam se bojao kao i običnog vojnika u sivoj odori. Nisam mogao zaboraviti prizor malog kolodvora na kojem su iz stočnih vagona željezničke kompozicije za deportacije istovarivali leševe i slagali ih jedne na druge, a da pritom baš ni na jednom okamenjenom licu nisam mogao pročitati izraz gnušanja. Kolektivni zločin trebalo je ispraviti kolektivnom zadovoljstvom i tako uspostaviti ravnotežu svjetskog morala.

Za stvaranje resentimana nije bilo povoda, a jedva da je bilo i prave prilike. Za sažaljenje prema narodu opterećenom kolektivnom krivnjom nisam želio čuti pa sam jednom prilikom prilično ravnodušno s kvekerskom marljivošću natovarivao kamion koji je u osiromašenu Njemačku vozio staru odjeću.

138. Resentiman=osećanje ozlojeđenosti i uskraćenosti zbog trajne nepravde i poniženja koje se trpe.

Prvi sam put ustuknuo 1948, kada sam željeznicom putovao kroz Njemačku. U ruke su mi dospjele novine američke okupacijske vojske i preletio sam pogledom pismo koje je anonimni čitatelj uputio američkim vojnicima: “Nemojte se suviše razmetati. Njemačka će opet biti velika i moćna. Spremite svoje rance, lopovi. Autor pisma kojega je očito inspirirao djelomično Gebels, a djelomično Ajhendorf tada ni sam nije mogao slutiti da će Njemačka doista uskrsnuti u svoj svojoj snazi, i to ne kao protivnik prekooceanskih vojnika u odorama kaki boje nego kao njihov saveznik.

U doba kad su svojim proizvodima osvajali svjetsko tržište, a kod kuće prilično mirno raščišćavali s prošlošću, rasli su naši – ili da suzdržano kažem – moji resentimani.

Ja sam se osobno, na svoju duševnu žalost, ubrajao u manjinu koja nije opraštala. Tvrdoglavo sam zamjerao Njemačkoj njezinih dvanaest godina Hitlera, koje sam ponio sa sobom u industrijsku idilu nove Europe i veličanstvene dvorane zapadnih zemalja. Kao što sam nekoć u logoru upadao u oči lošim držanjem, tako sam sada “upadao u oči” dojučerašnjim supatnicima i suborcima zanesenim pričama o oprost, te protivnicima preobraćenim na strpljivost. Gajio sam svoje resentimane. Budući da ih se ne mogu niti želim osloboditi, moram s njima živjeti i dužan sam ih objasniti onima protiv kojih su usmjereni.

Može biti da sam bolestan, jer objektivna je znanost trijezno i nepristrano promatrajući nas žrtve već stvorila pojam “sindroma koncentracijskog logora”. U nedavno izdanoj knjizi o “Kasnim posljedicama političkog progona”, čitam da svi mi nismo oštećeni samo tjelesno, nego i psihički. Karakterne crte koje čine našu ličnost izobličene su. Kažu da je nervozan nemir i neprijateljsko povlačenje u vlastito ja znak naše kliničke slike bolesti. Govori se da smo “iskrivljeni”.

Resentiman, zapravo, blokira izlaz u istinsku ljudsku dimenziju, u budućnost. Znam, osjećaj vremena kakav ima zatočenik resentimana uvrnut je i, da tako kažemo, pomaknut, jer zahtijeva dvostruko nemoguće, vraćanje u prošlost i poništavanje onoga što se dogodilo. Ali o tomu će još biti riječi. U svakom slučaju, čovjek resentimana zbog toga se ne može pridružiti jednoglasnom, sveopćem pozivu na mir koji vedro predlaže da ne gledamo unatrag, nego naprijed, u bolju, zajedničku budućnost!

Svjež nepomućen pogled u budućnost pada mi onoliko teže koliko je lakši za dojučerašnje progonitelje. Obeshrabren egzilom, ilegalom i mučenjem, ne mogu razumijeti etičke uzlete koje je nama, žrtvama, predložio francuski publicist Andre Neher. Taj čovjek viših sfera smatra da mi progonjeni moramo interiorizirati svoju prošlu patnju i u emocionalnoj je askezi preuzeti na sebe kao i naši mučitelji svoju krivnju. Odmah želim reći da za to nemam ni želje, ni talenta, a ni uvjerenja. Nikako ne mogu prihvatiti izjednačavanje svojega puta s putem momaka koji su me krotili pendrekom. Ne želim postati ortak svojih mučitelja. Štoviše, zahtijevam da oni zaniječu sebe i da se u tom nijekanju izjednače sa mnom. Čini mi

se da se brda leševa što leže između njih i mene ne mogu raščistiti u procesu interiorizacije, nego, naprotiv, aktualiziranjem, ili, jasnije rečeno, rješavanjem neriješenog sukoba u prostoru povijesne prakse.

Otuda moja nesklonost opraštanju, ili točnije, uvjerenje da spremnost na pomirenje, koje žrtve nacizma javno iskazuju, može biti samo otupjelost i ravnodušnost prema životu ili pak mazohistički preobražaj potisnute istinske želje za osvetom. Čovjek čija se individualnost stopi s društvom i koji sebe može razumijeti tek kao socijalnu funkciju, dakle, otupjeli i ravnodušni čovjek, on doista oprašta. Ne dira u ono što se dogodilo. Ili, kako narod kaže, pušta da vrijeme zaliječi rane.

U dva desetljeća razmišljanja o onome što mi se dogodilo, mislim da sam shvatio da je oproštaj koji se daje pod socijalnim pritiskom nemoralan.

Moralni čovjek zahtijeva poništenje vremena – a u povijesnom slučaju o kojem je ovdje reč, prikivanje zločinca za njegovo nedjelo. Tim prikivanje i nakon moralnog vraćanja vremena unatrag zločinac postaje bližnji i pridružuje se žrtvi.

Kolektivna krivnja. To je dakako puka besmislica, ako se pod tim razumije da je zajednica njemačkog naroda imala zajedničku svijest, volju i inicijativu za postupanje i u tomu se ogriješila. No kolektivna je krivnja upotrebljiva hipoteza, ako se pod njom razumije tek objektivno iskazan zbroj individualnih krivnji. Tada krivnja svakog pojedinog Nijemca – zbog onoga što je učinio ili je propustio učiniti, što je rekao ili prešutio – postaje ukupna krivnja naroda. Pojam kolektivne krivnje prije njegove upotrebe treba demitizirati i demistificirati. Tada gubi onaj mračni i kobni prizvuk i postaje ono što nam jedino može koristiti: neodređeni statistički izraz.

Kažem neodređeni statistički iskaz, jer nitko ne može točno utvrditi koliko je Nijemaca nacističke zločine prepoznalo kao takve, odobravalo ih, počinilo ili u nemoćnom gnušanju dopustilo da se dogode u njihovo ime. Ipak, svaka od nas žrtava stekla je vlastito, iako tek približno i brojčano neiskazivo, iskustvo, jer smo u ono odlučujuće vrijeme živjeli usred njemačkog naroda – ilegalno u stranim zemljama pod njemačkom okupacijom, u samoj Njemačkoj radeći u tvornicama ili zatočeni u tamnicama i logorima. Stoga sam smio i smijem reći da sam režimskih zločina bio svijestan kao kolektivnih čina naroda. Oni koji su iz Trećeg Rajha pobjegli, bilo šutke, bilo da su esesovcu Rakasu uputili ružan pogled, ili nama sućutni smiješak, ili su pak postidjeni oborili pogled – bili su rijetki, i u mojoj statistici bez brojaka nisu bili spasonosno presudni.

Ja sam došao u dodir sa samo nekoliko njih, i naspram njih su oni mnogi, koji mora da su mi se činili kao svi, bili u nadmoćnoj većini. Ti čestiti muškarci koje bih bio rado spasio, utopili su se u masi ravnodušnih, pakosnih i zlih, u masi svadljivaca, svih onih kako debelih

i starih tako mladih i lijepih, a opijenih autoritetom, koji su smatrali da je razgovor s nama, koji nije tek grubo zapovijedanje, zločin ne samo protiv države, nego i protiv njihova Ja. Mnogi nisu bili esesovci nego radnici, voditelji kartoteka, tehničari, tipkačice – a samo je manjina među njima imala stranačku značku. Sveukupno gledano, oni su za mene bili njemački narod. Jako su dobro znali što se događa s nama, jer su jednako kao i mi osjetili smrad izgorijelog mesa iz logora smrti, a neki su nosili odjeću koja je prethodnog dana na rampama za razvrstavanje skinuta s neke od netom pristiglih žrtava.

Dok sam svakog trenutka očekivao da postanem žrtvom masovnog ritualnog umorstva, morao sam uvidjeti kvantitetu dobrih drugova u njemačkom narodu s jedne, i podlaca i bezosjećajnih s druge strane. Htio ja ne htio, morao sam doći do zaključka da kolektivna krivnja statistički postoji i takvo mi je znanje teret u svijetu i vremenu koje je Nijemce kolektivno proglasilo nedužnim.

Tvrdim da sam *ja* taj koji je opterećen kolektivnom krivnjom, a ne oni. Osudio me svijet koji oprašta i zaboravlja, a ne oni koji su ubijali i dopuštali da se ubija.

O prisili i nemogućnosti da se bude Židov

...Ako biti Židov znači imati ista religiozna uvjerenja kao i drugi Židovi, sudjelovati u židovskoj i obiteljskoj tradiciji, njegovati židovski nacionalni ideal, tada sam ja u bezizlaznom položaju. Ne vjerujem u Boga Izraelova. Vrlo malo znam o židovskoj kulturi.

Bilo mi je devetnaest godina kad sam saznao da postoji jidiš, iako sam s druge strane jako dobro znao da su moju vjerski i etnički izmiješanu obitelj susjedi smatrali židovskom, te da nitko u kući i ne pomišlja poreći ili prikriti ono što je bilo toliko očito.

Ako biti Židov znači kulturni posjed, religiozni osjećaj jedinstva, tada nisam bio Židov niti to ikada mogu postati.

Sve je započelo tek 1936, kad sam ispijajući kavu u jednoj bečkoj kavani u novinama proučavao Nirnberške zakone, koji su upravo bili doneseni prijeko, u Njemačkoj. Tek što sam ih preletio pogledom, shvatio sam da se tiču mene. Društvo, ostvareno u nacističkoj njemačkoj državi, koju je svijet bezuvjetno priznao kao zakonskog predstavnika njemačkog naroda, u svakom me pogledu vrlo jasno proglasilo Židovom, odnosno mojem je već otprije postojećem, ali tada još ne tako kobnom znanju da sam Židov dalo sasvim novu dimenziju.

Biti Židov, za mene je od samog početka značilo da sam mrtvac na godišnjem odmoru, da sam netko koga treba mučki ubiti, i tko samo nekim slučajem nije ondje gdje mu je mjesto, što je u mnogim varijantama i raznim stupnjevima intenziteta i dan danas tako. U smrtnoj opasnosti koju sam prvi put vrlo jasno osjetio čitajući Nirnberške zakone, bilo je

sadržano i ono što se zove sustavno “ponižavanje” Židova od nacista. Ili drugačije izrečeno: oduzimanje dostojanstva bilo je oblikovano kao smrtna prijetnja.

Preuzeo sam odgovornost za svoju sudbinu Židova, iako je bilo mogućnosti za nagodbu. Sklopio sam pakt s pokretom otpora, čiji su realni politički izgledi bili vrlo mali. I naposljetku sam naučio ono što sam kao i mnogi poput mene često zaboravljao, a što je bilo važnije od pružanja moralnog otpora: uzvratiti udarac.

Nakon sloma nacističke države jedno sam vrlo kratko vrijeme mogao vjerovati da se sve iz temelja promijenilo. Nakratko samo mogao gajiti iluziju da mi je moje dostojanstvo u cijelosti vraćeno, zahvaljujući vlastitom sudjelovanju u pokretu otpora, i herojskom ustanku u Varšavskom getu, a nadasve zbog prezira koji je svijet pokazivao prema onima koji su me ponizili. Mogao sam živjeti u uvjerenju da je oduzimanje dostojanstva, koje smo pretrpjeli, bilo povijesna pogreška, zastranjivanje, i kolektivna bolest, od koje je svijet ozdravio u trenutku kad su u Remsu njemački generali pred Ajzenhauerom potpisali kapitulaciju. No uskoro su mi se otvorile oči. Tek su se otkrivale masovne grobnice Židova, a u Poljskoj i Ukrajini izbili su već antisemitski nemiri.

Vrlo brzo sam shvatio da se malo toga promijenilo. Shvatio sam da sam i nadalje osuđenik na smrt na ograničeno vrijeme, iako se potencijalni krvnik oprezno suzdržavao ili bi čak glasno izražavao svoje negodovanje zbog onoga što se događa.

Shvatio sam stvarnost. No je li mi to moglo potaći da se suočim s antisemitizmom? Ni najmanje. Antisemitizam i židovsko pitanje kao povijesne i socijalno uvjetovane duhovne pojave nisu me se ticale niti me se tiču. One su isključivo stvar antisemita, njihova sramota i bolest. Antisemiti su ti koji moraju raščišćavati s nekim stvarima, a ne ja.

Ivan Milenković

Đorđo Agamben – biopolitika i paradoks

Vrednost same vrednosti

Najveća vrednost savremenog sveta – barem onog sveta koji, na ovaj ili onaj način, prepoznajemo kao “svoj”, evropski svet – jeste ljudski život. To je gotovo samorazumljiva evidencija. Čak i kada je, kao u balkanskim ratovima (kao, uostalom, bilo u kom ratu), glavni lik na sceni – smrt, život je ono što se postavlja kao cilj: ubijamo se radi života. Nikada u istoriji ljudski život nije u tolikoj meri bio zaštićen pravnim i političkim oklopom, nikada se o životu nije govorilo više nego u poslednja dva veka evropske istorije, nikada se životu nije posvećivalo toliko umetničke, naučne i filozofske pažnje i nikada ljudski život nije bio jeftiniji nego u dvadesetom veku. Zapanjujući je paradoks da su klanica Prvog svetskog rata i industrija smrti Drugog svetskog rata, procvetale baš u doba kada je, prvi put u istoriji, ljudski život postao suveren. Ako je sve do 18. veka suverena mogla biti samo zajednica, u 18. veku stvaraju se uslovi da život pojedinca postane suveren. I on to i postaje. Zbog toga nam tvrdnja da je život “izmišljen” u 18. veku (kako tvrdi Mišel Fuko), iako neobična, može delovati razumljivo. Ipak, svoje negodovanje protiv ovako “jake” tvrdnje, naime da je život “izmišljen”, možemo izraziti lakim logičkim preokretom: kako život može da bude “izmišljen” kada je on pretpostavka svakoga izmišljanja? Da bi se išta dalo izmisliti potrebno je najpre živeti. Teško da postoji nešto tako očigledno kao što je život, te bi “izmišljati”, ili, što je još gore, “dokazivati” život bilo isto što i dokazivati da saksija ima rupu: najbolji i najjači dokaz života jeste što ga živiš. Ali “prokletstvo” filozofije opominje nas na to da čak i najočiglednija stvar zahteva izvestan dokaz u vidu pojma. “Dokazivati” ne znači dokazivati da život postoji, nego zašto postoji. Ili, drugim rečima, na naivno, dečje pitanje “šta je to život (tata)?”, dužni smo odgovoriti, ali ćemo istog časa shvatiti da o tome šta je život malo toga imamo reći: svi znamo šta je to život dok nam neko ne zatraži objašnjenje: dobro, i šta je to život? Tada se pojavljuje problem. Život se odupire pojmu. Živimo život a da nemamo pojma šta je to što živimo.

Pitanje se može postaviti i na drugi način: šta je to što životu daje vrednost? Šta je to što vrednosti (životu kao takvom) daje vrednost? Italijanski filozof Đorđo Agamben izvire iz filozofsko-političke tradicije koja je život, na jedan ili drugi način, stavljala u središte svoga ispitivanja, ali način na koji Agamben pristupa ovome pojmu svež je, drugačiji i moćan. On polazi od istraživanja grčkih termina za život, što će izazvati buru i čitave salve negodovanja u filozofskim krugovima. Agamben, naime, tvrdi da su Grci imali dva izraza za život: *zoe*, što se odnosilo na život živih bića kao takav (životinje, biljke, robovi), dakle goli život i *bios*, odnosno kvalifikovani život, život ljudi (pre svega muškaraca) u

polisu. Ta razlika će, po njemu, na ovaj ili onaj način obeležiti istoriju pojma život. Još je, međutim, zanimljivije što Agamben uočava (na tragu Mišela Fukoa) da su latini imali samo jednu pravničku formulu koja je u sebi sadržavala reč život: *vitae necisque potestas*, “polaganje prava na život i smrt”. Taj pravni institut pre svega se odnosio na pravo oca porodice, *pater familias*, da nekažnjeno oduzme život nekome od članova porodice. Pod određenim uslovima otac je nekažnjeno mogao da ubije čak i sina (ubiti sina, dakle muškog potomka, u patrijarhalnom je poretku uvek bio teži zločin od ubistva kćeri). Samo u ovom institutu rimskog prava reč *vita*, “život”, postaje tehnički, pravni termin. Dakle, život se kod latina određivao samo negativno, samo kao ono što može da se oduzme, a ne kao pozitivna vrednost koja se pravom ima štititi. Život je, pak, mogao da oduzme otac, *pater*, gospodar, odnosno suveren. Upravo na toj vezi između suverena i smrti, na tom suverenom oduzimanju života, Agamben plete svoju filozofsku priču. Život je kroz istoriju prolazio, manje ili više, na isti način, “nezapaženo”, kao negativna veličina, sve do 18. veka kada život postaje predmet zanimanja politike i prava. To je trenutak kada život postaje pozitivna veličina. To je trenutak rođenja biopolitike.

Filozofski put i motivi

Prokažen zbog svog nacističkog angažmana, Martin Hajdeger, najveća figura nemačke filozofije dvadesetoga veka, ne može posle rata da predaje u Nemačkoj, te mu njegovi francuski prijatelji predlažu da u francuskom mestu Le Thor, sredinom šezdesetih godina, održi niz predavanja. Jedan od slušalaca tih čuvenih predavanja je, 1966. i 1968. godine, mladi italijanski filozof Đorđo Agamben. Kako će kasnije i sam da kaže, taj susret bio je presudan za njegov filozofski razvoj. Osim što sluša Hajdegera Agamben najveći deo vremena provodi u Parizu družeći se sa italijanskim piscem Italom Kalvinom i francuskim piscem, filozofom i prevodiocem Pjerom Klosovskim, proučava srednjevekovnu kulturu, a kao profesor estetike na univerzitetima u Mačeralu i Veroni bavi se semiotikom slike ploveći na talasu onoga što je, naročito u Francuskoj, bilo poznato kao kritika predstave. Drugim rečima, Agamben kreće putem koji će temeljno da izmeni krajolik evropskog mišljenja: da li postoji nekakva stvarnost koja je nezavisna od jezika? Odgovor se izriče u vidu paradoksa: jezik ne samo da prethodi stvarnosti, nego je i konstruiše. Već način na koji je postavljeno ovo pitanje remeti naše najčvršće evidencije koje kažu da stvarnost – kao i sto ispred nas, kao planina, reka, ili drugi čovek, kao ptica, metak, leš, olovka ili tekst – prethodi bilo kakvoj umetničkoj, naučnoj, filozofskoj ili jezičkoj intervenciji. Jer, ako se kaže da jezik prethodi stvarnosti i da tu stvarnost stvara, kao nekakav bog, onda se ruši čitav jedan svet koji oduvek poznajemo i koji počiva na veri u prednost stvarnosti nad interpretacijom te stvarnosti. Jezik je, naime, sredstvo za tumačenje stvarnosti. Stvarnost je, međutim, uvek takva kakva je, jednaka sebi, identična sebi. Da bi se išta interpretiralo mora da postoji to što se interpretira i što bi, prema našim intuicijama, moralo biti jednako sebi. Stvarnost je jedna, a interpretacija je mnogo. Đorđo Agamben, koji proučava radove Valtera Benjamina, Hane Arent, Mišela Fukoa, Žila Deleza i Žaka Deride, već nema poverenja u jednu, datu stvarnost, i pažnju usmerava na proučavanje jezika.

Knjiga *Stanze* napisana 1977. godine (podnaslov: reč i fantazam u zapadnoj kulturi) ispituje semiotiku slike (*stance* su prostorije, sobe, čije su zidove oslikavali stari majstori poput Rafaela), ali i ulogu jeziku u formiranju nekih od nosećih pojmova evropske filozofije, poput duše (pesnici iz 13. veka *stancama* su nazivali element svoje poezije zahvaljući kojem su se stvarali različite oblike od *canzone* do ljubavne igre). Već u knjizi *Infanzia e storia (Detinjstvo i priča* iz 1978. godine), koja nosi podnaslov “Destrukcija iskustva i poreklo priče”, mogu se pronaći razrađene crte Agambenove filozofske poetike prvog perioda, naime snažna veza sa Hajdegerom, uticaj strukturalizma Kloda Levi-Strosa, hvatanje u koštac sa Hegelom kao vrhuncem metafizike subjektivnosti i filozofije svesti, pomno čitanje Teodorna Adorna i Benjamina kao svojevrsne prethodnice postmodernog zamaha, kao i stalne reference na savremenu umetnost. Karakterističan je naziv i njegove knjige *Il linguaggio e la morte (Jezik i smrt* iz 1982. godine), sa podnaslovom “Seminar o mestu negativnosti”, gde se Agamben ponovo poduhvata pomnog čitanja Hegela i Hajdegera, i u nizu dinamičnih predavanja, isprekidanih izletima koji se kreću od starogrčkih tekstova, do, u to vreme, najsavremenijih tumačenja Hegela i Hajdegera, pokušava da raščivija nosivost jezika u ta dva velika filozofska dela. Već tada Agamben počinje da stiče svest o političnosti jezika, čemu bez sumnje doprinosi i njegov levi politički angažman.

[Simptomatično je da su nosioci postmodernog zamaha, dakle onoga što nastaje sredinom šezdesetih godina 20. veka, uglavnom levo orijentisani filozofi, ali u Italiji i Francuskoj to nisu marksisti, dok su nemački levičari, pre svih Jürgen Habermas, zapravo prošli kroz marksističku školu da bi se, sa zrelošću, prebacili u red liberalnih mislilaca. Ovi preobražaji su i više nego simptomatični. Da bi se, u Nemačkoj, izbegao Hajdeger zbog svog nacističkog angažmana – što je bio svojevrsni ispit političke korektnosti na način posleratne Nemačke – to je značilo da se mora zaobići i Niče koga su nacisti obilatno koristili u svojoj propagandi. Nemački su se levo orijentisani filozofi kretali hegelovskim prosvetiteljskim stopama (preskačući, dakle, Ničea i Hajdegera), da bi se, preko Marksa, a potom i Frankfurtske škole (Teodor Adorno, Maks Horkhajmer, Oto Kirkhajmer, Herbert Markuze), napravio veliki luk do liberalno-demokratskih pozicija. Francuski filozofi, međutim, bez razlike se školuju u strogoj fenomenološkoj školi, svi se, bez razlike, susreću sa Hajdegerom i Ničeom, svi imaju sluha za leve ideje i iz tih susreta izlaze u ono što tumači prepoznaju kao postmoderno mišljenje. Na italijanskoj sceni, u to vreme, slično situaciji u Nemačkoj, preispituje se odnos prema fašizmu, što Italijane dovodi do toga da oni unekoliko kasne za Francuzima u recepciji hajdegerijanskih ideja, ali se već naredna generacija koju predvode Đani Vattimo, Đorđo Agamben i Imanuele Severino, nalazeći inspiraciju u francuskom poststrukturalizmu, “kači” na ničeansko-hajdegerijansku kompoziciju.]

Agambenova knjiga iz 1999. *La comunità che viene (Zajednica koja dolazi)* predstavlja svojevrsni, premda ne i neočekivani obrat u Agambenovom pisanju. Taj tekst od nepunih

osamdesetak stranica direktno pogađa samo središte najakutnijeg problema savremene političke filozofije: problem zajednice. Istini za volju, moglo bi se reći da je problem političke filozofije uvek bila upravo zajednica – izvan nekakve zajednice nema politike – ali ovoga puta je sam pojam zajednice ispaao iz šarki, a profesor estetike, decenajama treniran u oblastima kakve su filozofija jezika, antička filozofija i srednjovekovna umetnost, nalazi se ne samo pozvanim, nego i dovoljno kompetentnim da se uhvati u koštac upravo sa najživljim mogućim političkim problemom: sudbinom zajednice. Ta vrsta “drskosti” rezultira nesvakidašnjom knjigom koja u sadašnjost kao da prodire iz dubina latinskog jezika i srednjovekovnih pojmova i problema, a da, istovremeno, čak i bez uobičajenog pratećeg akademskog aparata, nedvosmisleno upućuje na svoje savremene izvore i inspiracije (već u sam naslov knjige upisan je čitav niz savremenih, pre svega francuskih pisaca poput Morisa Blanšoa, Žaka Deride ili Žan-Lik Nansija; svaki od ovih filozofa se, naime, bavio ljudskom zajednicom na način koji Agamben preuzima i nastavlja). Ono, međutim, što je već u ovoj Agambenovoj knjizi sasvim belodano, jeste da će upravo paradoks biti ono mesto njegovog filozofskog iskopavanja.

Posle knjige o zajednici Agamben pravi dužu pauzu, objavljuje samo još jednu neveliku knjigu *Bartleby, la formula della creazione* (*Bartlbi, formula stvaranja*), gde ispisuje politički prodorne redove o slavnom i zagonetnom junaku Hermana Melvila pisaru Bartlbiju. Iako obimom ne prelazi dužinu kraće studije, ovaj tekst je od neprocenjivog značaja za razumevanje Agambenove filozofske poetike, jer pojmu pasivnog subjekta – pisar Bartlbi, naime, na svaki poziv da radi odgovara “radije ne bih?” – daje snažno političko značenje. Upravo na tom mestu, na kome se dodiruju tradicionalna određenja politike kao aktivnosti u javnom prostoru i mogućnost pružanja otpora vladajućim odeološkim (kapitalističkim) projektima, Agamben ušiva sopstvenu poziciju koja će ga, ionako sklonog paradoksu, direktno dovesti do paradoksa suverenosti. Tekst o Melvilovom Bartlbiju, možda više implicitno, od presudnog je značaja za razumevanje izvora ideje o *homo saceru*. Godine 1995. pojavljuje se *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, nesumnjivo najprovokativnija Agambenova knjiga. Godinu dana posle te knjige on objavljuje neveliku zbirku tekstova *Mezzi senza fine* (*Sredstva bez ciljeva*) u kojoj se pronalaze tragovi Agambenovog evoluiranja ka političkoj filozofiji, pre svega njegovo zanimanje za pojmove koji u sebi nose snažan naboj paradoksa, aporije, neodlučnosti, kakvi su, recimo, pojmovi “narod”, “logor” ili “izbeglica”, ali se uočava i Agambenovo strasno zanimanje za mislioce poput Karla Šmita, Hane Arent i Mišela Fukoa. Potom 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (*Šta je ostalo od Aušvica. Arhiv i svedočenje*), fascinantno filozofsko čitanje uzroka, posledica, a najpre tumačenja Aušvica, knjiga koju će Agamben podnasloviti “Homo sacer III” i u kojoj će raskošno demonstrirati svoje poznavanje fenomenologije i fenomenoloških motiva, ali neće izostati ni jasno istaknut uticaj dugogodišnjeg bavljenja estetikom, možda pre svega u izvanrednom stilu i sasvim osobenom rasporedu poglavlja, pasusa, upućivanja. Zatim 2000. *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai Romani”* (*Vreme koje preostaje. Komentar “Poslanice Rimljanima”*), knjiga o svetom Pavlu kao političkoj figuri, ali i o problemu

vremena, da bi “Homo sacer” postao trilogija knjigom *Stato di eccezione* (Vanredno stanje iz 2003).

Možda i najznačajnije iskustvo jezičkog obrta, kojem Agamben daje značajan doprinos, jeste da je jezik *uvek već* političan, da privatni jezik nije jezik već privatno iskustvo koje ne važi u javnoj sferi, te da je jezik, prema tome, *uvek već* oblikovan zajednicom. Jezički obrt znači da se u središtu našeg sveta ne nalazi više svest, ili duša, da ni svest ni duša nisu suština čoveka, već da o svesti i duši mi znamo samo posredno, samo posredstvom jezika. Jezik je, dakle, za razliku od svesti ili duše koje su uvek negde “unutra” (gde je to “unutra”? u glavi? u srcu? u stomaku?) uvek spolja. Ako je uvek spolja, to znači da je uvek u javnosti. A ako je uvek javan i ako je uvek u javnosti, on je, po definiciji, uvek političan. Jezik je uvek izričit, čak i kada hoće da (se) skriva. U onoj meri u kojoj nema politike bez javnosti, u onoj meri u kojoj politika jeste sama javnost, moglo bi se reći da je jezik ne medij politike, nego političnost sama.

Goli život I

Agambenova knjiga *Homo sacer I. Suverena moć i goli život*, podastire upravo fascinantno, ponekad fascinanto-drsko pojmovno tkanje prožeto reskim ukusom paradoksa. Od Valtera Benjamina Agamben preuzima izraz “goli život”, od Karla Šmita njegovu teoriju suverena, a od Mišela Fukoa, uz mnoštvo metodoloških naputaka, ideju biopolitike. *Homo sacer* je svojevrsni triptih – sačinjavaju ga 1. Logika suverenosti; 2. Homo sacer; 3. Logor kao biopolitička paradigma moderne – u kojem svaki deo razmatra drugu vrstu paradoksa.

Institut *homo sacer*, sveti čovek, Agamben pronalazi u rimskim pravničkim spisima, a najpre u jednoj neprozirnoj formulaciji Seksta Pompeja Festa, koja nosi gotovo nerazmrsivu protivrečnost u sebi: sveti život (sveti čovek, *homo sacer*) je život koji se ne da žrtvovati – jer je sveti – ali koji se, tome uprkos, sme nekažnjeno oduzeti. Drugim rečima, *homo sacer* ne može biti ubijen upravo zbog svoje svetosti (*sacer*), ali ga, istovremeno, može nekažnjeno usmrtiti bilo ko. Ovo je gotovo nemisliva aporija i ona bi ostala nemislivom da je Agamben ne smešta u savremeni kontekst, odnosno u koncentracioni logor kao izum dvadesetog veka. Jevreji su, naime, u nacističkim logorima mogli da budu ubijani nekažnjivo i mogao je da ih ubije bilo ko. Ali to je poznati podatak. Jeziv, ali poznat. Agambenu je potrebno objašnjenje te nemoguće mogućnosti. Zato on pita: kakvi su politički i juridički uslovi morali biti ispunjeni da bi se dogodilo nešto nezamislivo poput koncentracionog logora u kojem je ljudsko biće moglo biti ubijeno nekažnjeno? Prvi uslov je da osoba bude postavljena izvan ljudske jurisdikcije, a da ne prelazi pod božansku. Reč je o dvostrukom izuzetku, izuzetku od *ius humanum*, ali i izuzetku od *ius divinum*, o nepripadanju ni verskom području, ni područja profanog. U ovom se dvostrukom izuzetku otkriva dvostruki karakter svetog: s jedne strane reč je o nedodirljivosti svetog iz ljudske perspektive (sveto je ono što stoji iznad ljudskih poslova i stvari), što znači da je rečena osoba izvan ljudskih zakona, ali, s druge strane, kako nije u rang božanskog, ta osoba može biti ubijena, a da ubica zbog

svoga čina ne bude kažnjen. Kako se to radilo u nacističkoj Nemačkoj? Jevrejima je, najpre, oduzeta pravna zaštita. Nirnberškim zakonima iz 1933. godine oni su postali građani drugog reda, da bi sa svakim narednim rasnim zakonom njihov status kao građana postajao sve slabiji. Drugim rečima, Jevreji su lagano izbacivani iz građanske egzistencije i sve uverljivije bili su svođeni na svoju biološku egzistenciju. Jevreji su sve manje bivali građani, a sve više “samo” ljudi. Umesto kvalifikovanog, građanskog života, Jevreji su svođeni na puki život, na goli život. Bez zaštite prava i politike, bez onoga što životu daje vrednost i tu vrednost štiti, život *kao takav* u nacističkoj Nemačkoj nije vredeo, doslovno, ništa. Ili, ako nam je dopušteno da jezivu logiku izvedemo do kraja, goli život je vredeo koliko su vredele masnoća tela (pravljenje sapuna), kosa, eventualno zlatni zubi. Ako bismo ostali u jezivoj logici još koji trenutak rekli bismo da goli život vredi manje od dragog kamena koji ima potvrdu vrednosti, od retkog drveta zaštićenog zakonom, ili od rasne životinje koja ima dokaz (papir) da je izuzetnog porekla. Jevrejima su, međutim, oduzeti papiri, a na odeću im je prišivena žuta šestokraka zvezda – znak istosti, prepoznavanja i, u istom gestu, nerazlikovanja. Jevreji su prepoznatljivo drugačiji, ali ono što ih obeležava, njihovo jevrejsko poreklo i žuta zvezda, čini ih neprepoznatljivima u pojedinačnom smislu. Biti Jevrejin je dovoljno. Nema potrebe za imenom, za pojedinačnim znakom jedinstvenosti. Još je jednostavnije, utoliko, svesti Jevreje na broj. Izbrisati svaku individualnost, svaki znamen neponovljive ljudskosti. Izbrisati svaku pojedinačnu priču.

[Više od pedeset godina posle nacističkih logora, otvoren je sabirni centar za izbeglice “Vumera” u Australiji. Na tom mestu koje je bilo ograđeno bodljikavom žicom sa pet strana, dakle izbeglice su bile žicom odvojene i od neba, što je značajan doprinos logorološkoj praksi i bitno unapređenje u odnosu na nacističke logore koji su, onako staromodni, bodljikavom žicom bili ograđeni samo sa četiri strane. U toj i takvoj “Vumeri”, u zatočeništvu, a da nisu počinili nikakav, izbeglice su provodile godine. U Vumeri su se radala i odrastala deca. Svaku pobunu australijske vlasti uspešno su i tiho, daleko od očiju, ugušile. A onda je, jednoga jutra, logor osvanuo u potpunoj tišini. Logoraši, izbeglice, zašili su sebi usta. Doslovno. Hteli su reći i rekli su: vi nas ne slušate, vi ne želite da nas slušate, a svako od nas ima svoju priču. No, ako nemamo kome da je ispričamo, ako nema ko da nas čuje, onda smo svedeni na goli život. Svedeni na puki, biološki život, izbeglice u logoru “Vumera”, kao i logoraši kompleksa Aušvic-Birkenau, vredeli su manje od žice kojom su bili opasani.

Hana Arent, koja je bila izbeglica, takođe piše o izbegličkom logoru kao tamnoj mrlji demokratskih poredaka (o totalitarnim režimima ni da ne govorimo). Pošto ironično primeti da su logori za izbeglice postali “rutinska rešenja” (str. 286), onda dodaje: “Nisu Drugi svetski rat i logori za deportaciju bili neophodni da bi se pokazalo da je jedina praktična zamena za nepostojeću domovinu internirski logor. Zaista, još tridesetih godina to je bila jedina ‘zemlja’ koju je svet mogao da ponudi ljudima bez državljanstva”, *Izvori totalitarizma*, str. 291.]

Strogo uzev, u koncentracionim logorima nije ubijala nacistička država. Isključujući samu sebe iz sopstvenog pravnog poretka ona je ušla u permanentno vanredno stanje. Istovremeno, logori su unutar nacističke države, ali nisu u režimu vanrednog stanja jer se u njima događa nešto drugo, u njima važe neka druga pravila. Ovde bi odmah valjalo odbiti prigovor po kojem nacistička država jeste suspendovala mnoštvo zakona, ali je donela nove kojima je utvrdila sopstveni – neko će reći revolucionarni – poredak. Ali Agamben računa na taj prigovor jer u igru, nastavljajući paradoksalni niz, uvodi logor: nacistička država dopušta logor na takav način da on jeste njeno središte i njeno srce. Jer, ukoliko logor kao redovni momenat legitimise državu koja je samu sebe izuzela s tog mesta, onda ta država jeste u vanrednom stanju.

Agamben se ne zaustavlja na ovim motivima i u igru uvodi još jedan veliki pojam evropske pravno-političke tradicije: suverenost.

Suverenost i vanredno stanje

Koncentracioni logori nalazili su se, dakle, na teritoriji suverene države u kojoj je vladalo pravo. (Ovde ne ulazimo u sadržaj nacističkog prava i nacističkih zakona. Valja uočiti da je nacistička Nemačka bila uređena država.) Ali sami logori bili su mesto izuzetka i to, dodaje Agamben, mesto suverenog izuzetka. Šta je to suvereni izuzetak?

Primetimo, najpre, da su logori bili svojevrsna nemesta. Mesto nije naprosto prostor, prostor kao takav, već je mesto prostor koji dobija određeno značenje upravo ljudskom intervencijom. Zgrada je mesto. Država u svojim teritorijalnim određenjima nije puki prostor, već je definisani prostor, a to znači mesto. Mesto se, u političkom i pravnom smislu definiše zakonima. Ali koncentracioni logor nije bio mesto u civilizacijskom smislu. On je, u isto vreme, bio i unutar određenog prostora i izvan njega. Unutar prostora je bio fizički, ali za njega nisu važila pravila koja su važila na čitavoj teritoriji nacističke Nemačke, te je utoliko on bio izvan prostora/mesta što su ga određivali pravo i politika. Jevreji su, dakle, bili negrađani na nemestu. Oni su bili goli, puki, biološki život bez civilizacijske pokrивke. Kao goli život Jevrejin je mogao biti usmrćen po nahodanju bilo koga na nemestu. Drugim rečima, logor je bio izuzetak od pravila. Na suverenom tlu nacističke Nemačke postojalo je (ne)mesto koje je, istovremeno, bilo izvan suverenog poretka i unutar njega. Izvan – jer za njega nisu važili zakoni koji su važili na čitavoj teritoriji Nemačke. Unutar, jer oni jesu bili deo suverenog poretka. (Suvereni poredak znači poredak koji sam odlučuje o sebi. O koncentracionim logorima odlučivalo se iz same Nemačke.)

Najviši izraz suverene vlasti je da može nekažnjeno da usmrti. Kada suveren propiše smrtnu kaznu, i kada se ta kazna izvrši, suveren neće biti kažnjen zbog ubistva. Eto još jednog paradoksa. Ako pravilo “ne ubij” važi za sve, osim za suverena, onda to znači da je suveren izuzet iz poretka kojem pripada i koji, najzad, svojom suverenošću drži na okupu. Ako bismo i ovu logiku, zajedno sa Agambenom, pokušali da odmotamo što je dalje

moguće, došli bismo do zaključka da je svaki podanik u suverenoj državi u odnosu prema suverenu potencijalni *homo sacer*. Drugim rečima, svako može, suverenom odlukom, da bude izuzet iz normalnog stanja i prenet u vanredno stanje. Agambenov zaključak (do koga dolazi ponajviše čitajući radove levičara Valtera Benjamina i naciste Karla Šmita, pravnik koji je učestvovao u izradi zloglasnih Nirnberških zakona) je zapanjujući: odnos u kojem imamo suverena i u kojem imamo suverenost uvek je već odnos izuzetka, odnosno uvek je na delu permanentno vanredno stanje. Da bi potkrepio oštru i nategnutu tezu po kojoj je, danas, na delu permanentno vanredno stanje, Agamben se poziva na čuvenu definiciju suverena Karla Šmita.

Šmitova definicija suverena – “Suveren je onaj ko odlučuje o vanrednom stanju”¹³⁹ – to genijalno nekorektno određenje koje je snažno prodrmlalo prostor političke teorije u poslednjoj dekadi dvadesetog veka, završni je potez na bogatoj arabesci pojma suverenosti, poslednji trzaj jednog velikog pojma koji je, u doba kada Šmit piše (tridesete godine dvadesetog veka), već u tolikoj meri zahvaćen patološkim procesom da je njegova delotvornost izgubila zamah. Suveren je, dakle, onaj ko proglašava vanredno stanje. Kako on to radi? Tako što suverenom odlukom suspenduje redovan pravni poredak. Budući suspendovan on prestaje da važi i u tom trenutku na delu je vanredno stanje. No, ko je ovlastio suverena da ukine redovno i uvede vanredno stanje? Na to pitanje ponovo odgovara paradoks: sam suveren, jer suveren je, u istom trenutku, i deo redovnog poretka i izvan njega. Formulacija se može pooštriti: proglašenje vanrednog stanja je isključivo svojstvo suverene moći, tako da nema suverena bez vanrednog stanja, niti vanrednog stanja ima bez suverena koji bi ga proglasio. Dakle, da bi se, u slučaju opasnosti, održao normalni poredak, taj se poredak suspenduje i ulazimo u vanredno stanje. Posle ubistva Zorana Đinđića, recimo, vlada je – u tom trenutku *vršilac dužnosti* suverena – proglasila vanredno stanje da bi odbranila poredak koji je ubistvom premijera napadnut i koji je vanrednim stanjem upravo suspendovala. Paradoks suverenosti, utoliko, glasi: suveren je istovremeno izvan i unutar pravnog poretka. Ili: suveren ima pravo da suspenduje pravo. Ili: suveren koji je uključen u pravni poredak ima pravo da sebe isključi iz tog poretka. Taj suvereni iskorak suverena naziva se vanrednim stanjem.

Izbeglice i biopolitika

Logiku suverenosti kao logiku paradoksa Agamben smatra jednom od temeljnih, ali nemišljenih pretpostavki savremenog političkog, dakle zajedničkog života ljudi. Vezivno tkivo koje prožima čitavu njegovu konstrukciju jeste Benjaminova formulacija da savremeni svet, zapravo, živi u permanentnom vanrednom stanju, što bi značilo da je ono političko, na način ne lako proziran, suspendovano. Suspenzija, ili barem nedolotvornost političkog, ogleda se i u paradoksalnom statusu života, u njegovoj pravnoj i političkoj suverenosti, u njegovoj svetosti. Život je, veli moderna dogma, najviša, nedodirljiva, neprikosnoven

¹³⁹ Karl Šmit, „Politička teologija”, u: Norma i odluka, „Filip Višnjić“, Beograd 2001, prevod sa nemačk.g Danilo Basta, str. 91.

vrednost, vrednost koja je, poput larve, umotana u debele slojeve pravne, političke i moralne zaštite. Ali tome uprkos i u isto vreme, život je postao upravo zapanjujuće jeftin. Što je zaštićeniji to je ranjiviji. A ranjiv je jer se političko povlači pred sve snažnijim pravnim premrežavanjem sveta života. Tamo gde pravo ulazi u život kao sfera normiranja, politika se, kao sfera odluke, povlači. I to je novi paradoks: pravo i politika koji se nikada nisu mogli nedvosmisleno razdvojiti, sada kao da produbljuju jaz između sebe. Prava čoveka, možda i najveći ljudski izum posle države, sada se sukobljavaju sa svim tradicionalnim pretpostavkama zajedništva, dakle se političkim zahtevima. Biopolitika, kao politika s naglašenom brigom za život, upućuje na depolitizaciju toga života. Subjekt političkog se gubi. Sveti čovek danas, kao i u Starom Rimu, pojavljuje se, istovremeno, kao nedodirljiv, ali i kao onaj koji je namenjen žrtvovanju (klanice iz dva svetska rata, između ostalog, upućuju na taj paradoks), dok se koncentracioni logor, kao vanredni prostor unutar normalnog prostora jedne države, po Agambenu, javlja kao biopolitička paradigma moderne.

Vraćamo se svetom čoveku. Ako je žrtva ritualni čin posvećenja, a učestvovanje u ritualu izraz lojalnosti određenoj zajednici, dakle jedan visokoformalizovani čin koji se sprovodi u određenim prilikama, sada se hijerarhija preokreće i umesto periodičnih svečanosti posvećenja imamo svakodnevnu svečanost. Danas suveren nije onaj ko proglašava vanredno stanje da bi sačuvao važeći poredak, već je suveren onaj koji neprestano deluje u vanrednom stanju. Izuzetak i pravilo zamenili su mesta. Agamben piše: «Ako je ranije suveren, budući da odlučuje o vanrednom stanju, u svakom momentu imao moć da odluči koji život sme biti oduzet, a da se to ne smatra ubistvom, u doba biopolitike ta moć teži tome da se odvoji od vanrednog stanja kako bi se transformisala u moć odluke o tački u kojoj život prestaje da bude politički relevantan. Nije reč samo o tome da se, kako sugeriše Šmit, onog trenutka kada život postane najviša politička vrednost, takođe postavlja i pitanje njegove bezvrednosti, već se sve dešava kao da je glavni ulog u donošenju te odluke sama konzistentnost suverene moći. U modernoj je biopolitici suveren taj koji odlučuje o vrednosti, odnosno bezvrednosti života kao takvog. Sam život kome je deklaracijama o pravima kao takvom podaren princip suverenosti, sada postaje mesto suverene odluke».¹⁴⁰ Ali upravo ovde sledi dodatak: reč je o golom životu, o onome *zoe*. Jevrejima je, pre odlaska u nacističke logore smrti, bio oduzet ne samo građanski, već i individualni i etnički identitet, oni su postali broj.¹⁴¹ Broj je nemoguće ubiti.

140. Agamben, *Homo sacer*, str. 206. Arent je, naravno, uvek u blizini. Njeno nepoverenje u suverenost, a naročito nacionalnu suverenost, poznato je. Pošto s gorčinom progovori o „suverenom pravu izгона“ (str. 290), jetko nastavlja: države koje, posle Prvog svetskog rata, možda još nisu bile potpuno totalitarne „u najmanju ruku ne bi trpele bilo kakvu opoziciju i radije bi izgubile svoje građane nego što bi štatile ljude sa različitim pogledima. Štaviše, otkrile su, a to je bilo skriveno istorijom nacionalnog suvereniteta, da suvereniteti susednih zemalja mogu doći u poguban sukob ne samo u ekstremnim slučajevima rata, već i u miru. Sada je postalo jasno da je pun nacionalni suverenitet bio moguć samo dok je postojala zajednica evropskih nacija; jer ona je bila taj duh neorganizovane solidarnosti i slaganja koji je sprečavao svaku vladu da upotrebi svoju punu suverenu vlast. Teoretski, u sferi međunarodnog prava, uvek je važno da suverenitet nigde nije apsolutniji nego u stvarima „emigracije, naturalizacije, nacionalnosti i izгона““, *Izvori totalitarizma*, str. 285.

141. Tekst u kojem je Agamben bio objavio da, posle uvođenja nečuvenih mera bezbednosti na američkim aerodromima posle 11. septembra 2001, više nogom neće kročiti na tle Amerike, taj tekst, dakle, Agamben je naslovio „biopolitička tetovaža“.

Izbeglice, naravno, niko ne ubija masovno, ali u odnosu prema izbeglicama postoji matrica koja se prepoznaje i u logorima smrti: obaveze suverene države, utvrđene zakonima, prema svojim građanima, ili prema građanima-strancima, ne važe kada je reč o izbeglicama. Goli život izbeglica ne ulazi u redovnu proceduru države od koje traži zaštitu. Izbeglica ulazi u vanredni pravno-politički režim. Kao čovek izbeglica je slabiji, ranjiviji, manje zaštićen od nekog deteta. On se nalazi, kao nezvani gost, pred vratima neke države, na pragu nekog suverenog domaćina, on kuca na vrata suverene sile koja mu može ponovo dati izgubljeni pravni i politički status, koja mu može povratiti političku subjektivnost. Ali savremena država ne otvara rado svoja vrata nezvanim gostima kakve su izbeglice, osim u slučajevima potrebe. Tada je na delu *engineering of migrations*. Iako se savremena država poziva na univerzalne principe, upravo su univerzalni principi, kada je reč o imigrantima, dovedeni u pitanje.¹⁴²

142. Ovde neizbežna Hana Arent poslovično precizno artikuliše problem. U susretu sa izbeglicama državama su, na raspolaganju, tri mogućnosti: naturalizacija, deportacija ili smeštanje u logor, Arent, Izvori totalitarizma, str. 288-292. Logor se pokazao kao najprobitačnije rešenje. U nešto drugačijen pojmovom registru o istom problemu Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris 2004, str. 41-58. Kalo-Čop pravi razliku između zadržavanja izbeglica (*rétention*), zatočenja (*détention*), utamničenja (*enfermement*) i izгона (*expulsion*), dodajući da je razlika između prva tri termina vrlo porozna (str. 42). U osnovi svake od ovih «tehnika» odnošenja prema izbeglicama, po njenom mišljenju nalazi se izostanak politike.

Roberto Esposito

Nacizam i mi¹⁴³

1. 1933–2003. Da li je opravdano ponovo postaviti pitanje nacizma sedamdeset godina nakon njegovog dolaska na vlast? Mislim da odgovor na ovo pitanje može biti samo potvrđan: ne samo zato što bi odsustvo sećanja na nacizam predstavljalo nepodnošljivu uvredu za njegove žrtve, već i zato što, uprkos sve brojnijoj literaturi, ostaje u senci nešto što nas se neposredno tiče. O čemu je reč? Šta nas to nevidljivo veže za ono što identifikujemo kao najtragičniju političku katastrofu svog vremena, a možda i svih vremena? Moj utisak je da je neeksplicirani pojam totalitarizma sakrio taj ujedno uznemirujući i neuhvatljiv element. Svi naravno znamo koliko je totalitarizam – naročito kako ga formuliše Hana Arendt (Hannah Arendt) – doprineo spoznaji radikalnog preokreta do koga je došlo 20-tih godina XX veka kada je reč o institucionalnim, političkim, etičkim porecima prethodnog perioda (vidi S. Forti, 2011). Pa ipak upravo pojam totalitarizma na kraju poništava, ili u najmanju ruku ublažava, specifičnost događaja “nacizam” u odnosu na druga iskustva koja pripadaju istoj kategoriji – pre svega u odnosu na sovjetski komunizam. Očigledno to ne znači da ne postoji ništa što transverzalno ne povezuje ova dva fenomena – tu su masovno društvo, konstruktivističko nasilje, opšti teror i još mnogo toga. Ali ova veza, isuviše očigledna, ne dotiče krajnje granice nacizma koji predstavlja nešto čemu ništa nije ravno u bližoj ili daljoj prošlosti.

Sa ove tačke gledanja i odnos sa onim što nazivamo modernost otkriva duboku razliku između ova dva “totalitarizma”: dok komunistički totalitarizam, na sebi svojstven način, nastaje iz sopstvene utrobe – iz svoje logike, iz svoje dinamike, iz svojih skretanja – nacistički totalitarizam karakteriše drastična promena smera. On ne nastaje iz ekstremizacije, već iz dekompozicije modernosti. I to ne stoga što ne sadrži elemente, fragmente, delove modernosti, već zato što ih povezuje, ili prevodi, u apsolutno novi konceptualni jezik koje se uopšte ne može objasniti političkim, socijalnim, antropološkim parametrima prethodnog jezika. Ako se za komunizam može tvrditi da na neki način “realizuje”, pa makar i ekstremno, filozofsku tradiciju moderne, to se nipošto ne može reći za nacizam. Iz tog razloga se – pre drugih uzgrednijih nespojivosti – susret sa Hejdegerovom filozofijom ubrzo pokazao kao strašan nesporazum za oba totalitarizma. Ali upravo zato što je potpuno izvan modernog jezika, zato što se nalazi nesumljivo *posle* njega, nacizam sramežljivo dotiče jednu dimenziju koja čini deo našeg postmodernističkog iskustva. Suprotno onome što se proklamuje kao Biblija, mi nismo, mi više nismo, u nesreći komunizma, već nacizma. Nacizam je naše *pitanje*, čudovište koji nas proganja, ne samo s leđa, već i iz naše budućnosti.

143. Roberto Esposito, „Nazismo e noi”, u: Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica, Mimesis 2008.

2. U kom smislu? Rekli smo da nacizam nije ostvarena filozofija, kao što je to komunizam. Ali ovo je samo delimično istina i treba još dodati da je on pre ostvarena *biologija*. Ako komunizam kao transcendental ima istoriju, kao subjekt klasu i kao jezik ekonomiju, nacizam kao transcendental ima život, kao subjekt rasu i kao jezik biologiju. Naravno da su i komunisti tvrdili da deluju na osnovu jedne precizne naučne vizije, ali samo su nacisti poistovetili tu nauku sa komparativnom biologijom ljudskih rasa. U tom smislu treba apsolutno prihvatiti tvrđenja Rudolfa Hesa (Rudolph Hess) prema kome “nacionalsocijalizam nije ništa drugo nego primenjena biologija” (vidi R. J. Lifton, 1988, str. 51). Zapravo je ovaj izraz prvi put upotrebio genetičar Fric Lenc (Fritz Lenz) u svom veoma uspešnom priručniku *Rassenhygiene* koji je napisao sa Ervinom Bauerom i Eugenom Fišerom i u tom kontekstu nazvao Hitlera “velikim nemačkim lekarom” koji je u stanju da napravi “konačni korak u pobedi nad historicizmom i priznavanju čisto bioloških vrednosti” (E. Baur, E. Fischer, F. Lenz, 1931, str. 417-418). Uostalom i sam Hitler je u *Mojoj borbi* naveo da kada jedan narod nema više “snage da se bori za svoje zdravlje, gubi pravo da živi u ovom svetu borbe” (A. Hitler, 1941, str. 35). U jednom drugom uticajnom medicinskom priručniku Rudolf Ram (Rudolph Ramm) je, u međuvremenu, naveo da je nemački “lekar naroda (*volk*)” ujedno i “biološki vojnik” u službi “velike ideje o biološkoj strukturi nacionalsocijalističke Države” (R. Ramm, 1943, str. 178). Medicinska moć i vojna moć upućuju jedna na drugu – dodao je Kurt Blom (kasnije zamenik Leonarda Kontija (Leonardo Conti) na čelu nemačkog medicinskog društva) u studiji iz 1942. čiji je programski naziv bio *Artz im Kampf* (Lekar u borbi) – zato što obe moći učestvuju u konačnoj borbi za Život Rajha (K. Blome, 1942).

Moramo voditi računa o tome da nam ne izmakne specifičan kvalitet ove biološke semantike, a naročito medicinske, koju su koristili nacisti. Interpretirati politiku biomedicinskim terminima, i obrnuto, pripisivati biomedicini politička značenja znači zauzeti stav koji je radikalno drugačiji od stava čitave moderne tradicije, zato što je, kako to kaže Ram, „nacionalsocijalizam, za razliku od bilo koje druge političke filozofije ili bilo kog drugog partijskog programa, u skladu sa prirodnom istorijom i biologijom čoveka“ (R. Ramm, 1943, str. 156). Istina je da politički jezik oduvek sadrži i koristi biološke metafore – počev od stare metafore država-telo. I istina je, kako je to istakao Fuko (Foucault), da se od XVIII veka pitanje života sve više ukršta sa sferom političkog delovanja. Sama ideja o *National-Biologie*, ili o *biologische Politik*, počiva u vilhelminskoj i vajmarskoj kulturi (vidi P. Weindling, 1989, str. 220 i naredne). Ali sada je pred nama jedan prilično drugačiji fenomen po svojoj vrednosti i značenju. Metafora na neki način postaje stvarna: ne u smislu da se politička moć direktno prenela na lekare i biologe – iako se to dogodilo u više slučajeva – već da su, što je još važnije, političari usvojili medicinsko-biološki princip kao kriterijum kojim su se rukovodili u svojim akcijama. U ovom smislu ne može se govoriti o jednostavnoj instrumentalizaciji: nacistička politika nije samo iskoristila u opravdavajuće svrhe tadašnja biomedicinska istraživanja. Nacistička politika tražila je da se direktno identifikuje sa tim istraživanjima (G. Agamben, 1995, str. 164). Kada je Hans Rajter (Hans

Reiter), govoreći u ime Rajha u okupiranom Parizu, izjavio da „ovaj način razmišljanja u biološkom ključu mora postepeno postati način razmišljanja čitavog naroda“, zato što je u igri „suština“ samog „nacionalnog tela“ (H. Reiter, 1942, str. 51), bio je veoma svestan da govori u ime nečega što nikada nije bilo deo konceptualnog modernog jezika i da nas upravo zato, na kraju moderne, direktno dotiče.

3. Samo se na ovaj način može objasniti čvrsti splet politike, prava i medicine do koga je došlo tokom tih dvanaest strašnih godina, a čiji je konačni ishod bio genocid. Svakako, učešće lekara u različitim oblicima tanatopolitike nije bilo svojstveno samo nacizmu. Poznata je uloga psihijataru u uspostavljanju dijagnoze mentalne bolesti disidentima u Gulagu u Sovjetskom Savezu, ili uloga japanskih lekara koji su na Pacifiku vivisecirali američke zatvorenike. Pa ipak je u Nemačkoj u pitanju bilo nešto drugo. Još nešto drugo. Ne govorim samo o eksperimentima na „ljudskim zamorcima“ ili o kolekcijama jevrejskih lobanja koje su direktno iz logora dostavljane institutima za antropologiju. Poznati su izazovni anatomske pokloni koje je Mengele slao svom učitelju Otmaru fon Feršueru (Otmar von Verschuer), koji se i danas smatra jednim od osnivača savremene genetike. O ovom slučaju sud je već doneo presudu, a donet je i kodeks (nirnbërški) po završetku suđenja lekarima koji su smatrani direktno krivim za ubistva (vidi R. De Franco, 2001). Ali neznatne osude u odnosu na neizmernost same stvari svedoče o tome da problem nije toliko predstavljalo utvrđivanje – mada neizbežno – individualne odgovornosti svakog lekara, koliko utvrđivanje ukupne uloge koju je medicina odigrala u nacističkoj ideologiji i praksi. Zašto je baš medicinska profesija kudikamo više od drugih profesija bezuslovno podržala režim? I zašto je režim dao lekarima tako veliku moć nad životom i nad smrću? Zašto je izgledalo da je upravo lekaru dodelio vladarski skiptar i, još ranije, svešteničku knjigu?

Kada je Gerhard Vagner (Gerhard Wagner), *Fürer* nemačkih lekara pre Leonarda Kontija, rekao da će lekar „ponovo biti ono što su bili lekari u prošlosti, da će ponovo postati sveštenik: da će biti lekar sveštenik“ (vidi B. Müller-Hill, 1989, str. 107), samo je tvrdio da je naposljetku u njegovoj nadležnosti, i samo u njegovoj, sud o tome koga treba ostaviti u životu, a koga gurnuti u smrt. Da on, i samo on, poseduje definiciju valjanog života, života koji ima vrednost, i da, dakle, može da uspostavi granice van kojih život može biti legitimno ugašen. Lekari – barem oni mnogobrojni koji su se prepoznali u režimu – nisu oklevali da prihvate datu punomoć i da je primenjuju sa revnosnom efikasnošću: od izdvajanja dece i odraslih za koje je određena „milosrdna smrt“ programa T4 preko onoga što se i dalje nazivalo „eutanzijom“ za ratne zarobljenike (kodeks 14f13), pa sve do velike *Therapia magna auschwitzciense*: selekcija na ulaznoj rampi u logor, puštanje u rad gasnih komora, potvrda smrti, vađenje zlatnih zuba iz leševa, nadziranje kremiranja. Nijedna faza u serijskoj proizvodnji smrti nije mogla izmaći njihovoj kontroli. Prema preciznom propisu Viktora Braka (Viktor Brack), načelnika Odeljenja za eutanaziju Kancelarije Rajha, samo su lekari imali pravo da ubrizgavaju fenol u srce „degenerika“ ili da odvrnu ventil za gas

za poslednje „tuširanje“. Ako je vrhovna moć nosila SS čizme, vlast (*auctoritas*) je nosila lekarski beli mantil. I na kolima koja su prevozila *Zyklon-B* u Birkenau nalazio se znak crvenog krsta, a natpis koji se isticao na ulazu u Mathausen glasio je „Čistoća i zdravlje“. Na ničijoj zemlji ove nove teo-bio-politike lekari su zaista postali veliki sveštenici Baala, koji se nekoliko milenijuma kasnije našao pred svojim starim neprijateljima Jevrejima i mogao da ih proždire do mile volje. Tačno je rečeno da je Aušvic-Birkenau bio najveća genetska laboratorija na svetu (E. Klee, 1997).

4. Kao što je poznato, Rajh je znao da dobro nagradi svoje lekare. Ne samo dodeljujući im profesorska mesta i počasti, već i nešto mnogo konkretnije. Ako je Conti postao direktno odgovoran Himleru (Himmler), hirurg Karl Brant (Karl Brandt), već zadužen za operaciju „Euthanasia“, postao je jedan od najmoćnijih ljudi režima i odgovarao je za svoje polje delovanja – neograničeno po pitanju života i smrti svakog pojedinca – jedino vrhovnoj vlasti Firera. A da ne govorimo o Irmfridu Eberlu (Irmfried Eberl) koji je sa trideset dve godine „unapređen“ u komandanta logora Treblinka. Da li to znači da su svi nemački lekari, ili samo oni koji su podržavali nacizam, svesno prodali dušu đavolu? Da su bili kasapi u belom mantilu? Zapravo, iako bi bilo lako to pomisliti, stvari uopšte ne stoje tako. Ne samo da su medicinska istraživanja u Nemačkoj bila jedna od najnaprednijih, ako ne i najnaprednija, na svetu – do te mere da je Vilhelm Huper (Wilhelm Hueper), američki lekar i pionir na polju izučavanja raka, zatražio od nacističkog ministra kulture Bernharda Rusta (Bernhard Rust) da se vrati da radi u „novoj Nemačkoj“, već su nacisti pokrenuli tada najmoćniju kampanju protiv raka ograničivši upotrebu azbesta, duvana, pesticida i boja i zagovarajući veću zastupljenost integralne hrane i vegetarijanske kuhinje, kao i upozoravajući na moguće kancerogene efekte X zraka (kojima su u međuvremenu sterilizovali žene koje nisu bile vredne ni troškova salpingektomije). U Dahau, dok se dimnjak pušio, proizvodio se biološki med. Uostalom, sam Hitler prezirao je dim, bio je vegetarijanac i zalagao se za zaštitu životinja, a pored toga bio je i veoma obazriv po pitanju higijene (vidi R. N. Proctor, 2000).

Šta sve to znači? Šta znači ta čak opsesivna briga o opštem zdravlju, koja je između ostalog značajno uticala na smrtnost od tumora u tadašnjoj Nemačkoj? Nameće se teza da između ovog terapijskog stava i tanatološke slike u koju je on upisan ne postoji samo kontradikcija, već i duboka povezanost: upravo zato što su bili opsesivno zabrinuti za zdravlje nemačkog tela, lekari su, u izričito hirurgskom smislu te reči, smrtonosno zasecali njegovo meso. Ukratko, iako to izgleda tragično paradoksalno, da bi izvršili svoju terapijsku misiju, kasapili su one koje su smatrali ili nebitnim ili štetnim za poboljšanje opšteg zdravlja. Sa ove tačke gledišta, ma koliko da nas to koštalo, moramo tvrditi da je genocid bio rezultat ne odsustva, već prisustva medicinske etike izopačene u svoju suprotnost. Nije dovoljno reći da je u biomedicinskom viđenju nacizma nestala granica između lečenja i ubijanja. Treba ih shvatiti kao dve strane jednog istog projekta u kome je jedno predstavljalo neophodan uslov za drugo: samo ubijanjem što većeg broja ljudi mogli su se izlečiti oni

koji su predstavljali pravu Nemačku. Iz ovog ugla čini se čak prihvatljivim okolnost da su barem pojedini nacistički lekari zaista verovali da suštinski poštuju, ako već ne formalno, Hipokratovu zakletvu po kojoj ni na koji način neće nauditi bolesniku. Samo što su kao bolesnika videli ne pojedinca, već čitav nemački narod: upravo briga o nemačkom narodu zahtevala je masovnu smrt svih onih koji su svojim postojanjem ugrožavali njegovo zdravlje. U ovom smislu smo primorani da branimo ranije pomenutu hipotezu da je transcidental nacizma život, pre nego smrt. Mada se smrt paradoksalno smatrala jedinim pravim lekom za očuvanje života: “Poruka nacista – žrtvama, mogućim posmatračima i naročito njima samima – glasila je: sva naša ubistva su medicinska ubistva koja su rukovođena medicinskim razlozima i koja su počinili lekari” (R. J. Lifton, 1988, str. 191). U telegramu 71 koji je Hitler poslao iz bunkera u Berlinu sa naredbom da se unište uslovi za opstanak nemačkog naroda koji je pokazao da je isuviše slab, iznenada je postala jasna krajnja tačka nacističke antinomije: život nekolicine i, naposljetku, samo jednog pojedinca, moguć je samo po cenu smrti svih ostalih.

5. Poznato je da je Mišel Fuko tumačio ovu tanatološku dijalektiku u odnosu na biopolitiku: kada vlast prihvati sam život kao predmet svojih proračuna i sredstvo za svoje ciljeve, moguće je, barem uz postojanje određenih uslova, da odluči da žrtvuje jedan njegov deo u korist drugog (M. Foucault, 1998, str. 206-227). Ne umanjujući značenje ovog viđenja, mislim da ono nije dovoljno da sve objasni. Zašto je nacizam – za razliku od svih drugih nekadašnjih i sadašnjih oblika vlasti – najpotpunije ostvario mogućnost ubijanja? Zašto je nacizam, i jedino nacizam, obrnuo proporciju između života i smrti u korist smrti do te mere da ga je to odvelo do samouništenja? Teza koju bih u vezi sa ovim izneo jeste da kategoriju biopolitike treba upotpuniti kategorijom imunizacije, zato što samo imunizacija raskrinkava smrtonosnu vezu koja veže zaštitu života za njenu potencijalnu suprotnost. I ne samo to, nego se autoimuna bolest vidi kao granica iza koje se odbrambeni sistem okreće protiv samog tela koje bi trebalo da zaštiti dovodeći ga do eksplozije (vidi R. Esposito, 2002). S druge strane, da je ovo najprikladniji ključ interpretacije kako bi se shvatila svojstvenost nacizma dokazuje specifično zlo od koga je nacizam nameravao da zaštiti nemački narod. Nije reč o nekoj običnoj bolesti, već o infektivnoj bolesti. Po svaku cenu želelo se izbeći da inferiorna bića zaraze superiorna bića. Režimska propaganda je napravila i raširala borbu na smrt u kojoj su se izvorno čisto telo i izvorno čista krv nemačke nacije suprostavljali zaraznim klicama koje su prodrle unutar nje sa namerom da ugroze njegu celovitost i sam njen život. Poznat je repertoar koji su ideolozi Rajha koristili da bi predstavili svoje navodne neprijatelje i to pre svega Jevreje: oni su, svaki put i istovremeno, “bacili”, “bakterije”, “virusi”, “paraziti”, “mikrobi”. Andžej Kaminski (Andrzej Kaminski) podseća da su i sovjetski logori ponekad opisivani istim rečima (A. J. Kaminski, 1997, str. 84-85). Uostalom, karakterisanje Jevreja kao parazita deo je vekovnog nemačkog i ne samo nemačkog antijevrejstva. Pa ipak, u nacističkom jeziku ovo određenje poprima jedno drugačije značenje. Kao da se ono što je do pre izvesnog vremena predstavljalo grubu metaforu zaista konkretizovalo. Ovo je posledica potpune biologizacije rečnika: Jevreji ne

liče na parazite, ne ponašaju se kao *bakterije* – oni to *jesu*. I tako treba postupati sa njima. Iz ovog razloga ispravan termin za njihov masakr nije sakralni “holokaust”, već “istrebljenje”: upravo ono što se koristi protiv insekata, pacova ili vašiju. U ovom smislu treba pripisati apsolutno bukvalno značenje rečima kojima se Himler obratio SS trupama po njihovom dolasku u Harkov: “antisemitizam je isto što i dezinfekcija. Odagnati vaške nije ideološko pitanje, to je pitanje čistoće” (vidi A. J. Kaminski, 1997, str. 94). I sam Hitler je koristio još precizniju imunološku terminologiju: “Otkriće jevrejskog virusa jedna je od najvećih revolucija na svetu. Borba u kojoj danas učestvujemo ista je kao i borba koju su u prethodnom veku vodili Paster i Koh. [...] Povrat ćemo naše zdravlje jedino ako eliminišemo Jevreje” (A. Hitler, 1952, vol. I, str. 321).

Ne treba zamagliti granicu između ovog specifično bakteriološkog pristupa i jednostavno rasističkog pristupa. Cela konačna borba protiv Jevreja ima ovaj biološko-imunološki karakter: čak je i gas u logorima prolazio kroz cevi tuševa koji su služili za dezinfekciju. Samo što se tamanjenje Jevreja ispostavilo nemogućim budući da su upravo oni bili bakterije kojih se želelo osloboditi. Poistovećivanje ljudi i patogenih klica otišlo je toliko daleko da je geto u Varšavi bio namerno izgrađen u već kontaminiranoj zoni. Na ovaj način Jevreji su postali žrtve one bolesti koja je poslužila kao opravdanje za izolaciju: na kraju su oni postali *zaista* zarazni i stoga prenosioci infekcija (Ch. R. Browning, 1998, str. 153). Zato su lekari imali pravo da ih istrebe. Naravno da je ova predstava bila u očiglednoj suprotnosti sa Mendelovom teorijom o genetskim karakteristikama, dakle ne infektivnim, za određivanje rasne pripadnosti. Ali upravo iz ovog razloga činilo se da je jedini način da se zaustavi zaraza eliminacija svih potencijalnih kliconoša. I ne samo njih, već i svih Nemaca koji su možda već bili zaraženi. Čak i onih koji bi to mogli biti u budućnosti. A po izgubljenom ratu i sa Rusima na nekoliko kilometara od bunkera, jednostavno *svi*. Ovde imunološka paradigma nacističke biopolitike dostiže vrhunac svoje samoubilačke pomame. Kao kod najstrašnije autoimune bolesti, odbrambena moć imunog sistema raste do te mere da se okreće sama protiv sebe. Jedini mogući ishod je opšte uništenje.

6. A šta je sa nama? Šezdeset godina koje nas dele od završetka tog tragičnog događaja predstavljaju barijeru koju čini se teško ko može da razbije. Smatrati da se on može ponoviti, barem na prostoru širem od onoga koga i dalje nazivamo Zapadom, *zaista* je smelo. Ne bismo bili teoretičari kategorije imunizacije ako bismo pomislili da dvanaestogodišnje postojanje nacizma nije stvorilo dovoljno antitela koja bi nas zaštitila od njegovog povratka. Pa ipak, ova zdravorazumska zapažanja nisu dovoljna da se okonča ovo pitanje koje, sa druge tačke gledanja, kao što je već rečeno, ostaje i dalje naše. Štaviše, rekao bih još nešto. Ne samo da problem – užasni rasep – koji je nacizam stvorio nije do sada rešen, već se čini da se, u izvesnom smislu, ponovo približava našem položaju što više prelazimo granice modernosti. Definitivan pad sovjetskog komunizma označava možda tačku od koje možemo bolje da izmerimo postojanost, svakako ne nacizma, već temelja iz kojeg je on potekao, kao i njegovog proboja. I to ne slučajno: definitivan kraj filozofije istorije u komunizmu – sa

svim onim što je u sebi nosila od moderne tradicije – pospešio je povratak pitanja o životu koje je bilo u centru nacističke semantike. Nikada se pre kao danas *bíos* – uz izuzetak *zoé* – nije javljao na raskršću svih puteva, na raskrsnici svih praksi: političkih, društvenih, ekonomskih, tehnoloških, kulturnih. Iz ovog razloga – pošto se iscrepeo komunistički konceptualni rečnik (mada ne i potreba za komunizmom) – treba ponovo otvoriti pitanja nacističkog jezika, pre nego što iznenada vidimo da nam ona pišu na čelu. Ko se zavaravao, na kraju rata, ili čak i nakon posleratnih godina, da je moguće ponovo uspostaviti stare demokratske kategorije koje su formalno pobedile u ratu, grdno se prevario. Smatrati da se složenim i globalizovanim svetom – u kome postoje oštre nesrazmere u pitanjima novca, moći, gustine naseljenosti – može upravljati neefektivnim instrumentima međunarodnog prava, ili istrošenim instrumentima tradicionalnih suverenih vlasti, čista je utopija. To znači ne shvatati da se približavamo podjednako dramatičnoj prekretnici kakva je bila ona na vrhuncu dvadesetih – tridesetih godina XX veka. Kao i tada, mada na drugačiji način, susret, spoj politike i života isključuje iz igre sva tradicionalna teorijska i institucionalna posredovanja, počev od reprezentovanja. Samo je dovoljno baciti pogled na sliku kojom počinje XXI vek pa da se dobije iznenađujuća podudarnost: od eksplozije biološkog terorizma – ljudske bombe – do preventivnog rata u nameri da mu se odgovori na istom terenu; od etničkih masakara, opet biološkog tipa, do masovnih migracija koje ruše brane postavljene da ih zadrže; od tehnologija koje su napale ne samo telo pojedinca, već i osobine vrste, do psihofarmakologije koja modifikuje naša vitalna ponašanja – od politike zaštite životne sredine do izbijanja novih epidemija; od ponovnog otvaranja koncentracionih logora u različitim krajevima sveta do zamagljivanja pravne razlike između pravila i izuzetka. Sve ovo je prisutno dok na sve strane ponovo nezadrživo izbija jedan nov, i potencijalno rušilački, imunološki sindrom. Već sam rekao: ništa od navedenog ne predstavlja reprizu onoga što se događalo od 1933. do 1945. Ali ništa nije ni potpuno izvan pitanja – života i smrti – koja su tada postavljena. Reći da smo danas više nego ikada pre u nesreći nacizma znači da ga se ne možemo osloboditi samo tako što ćemo skrenuti pogled. Da bismo ga zaista oborili, da bismo ga bacili u pakao iz koga je izašao, treba da svesno ponovo prođemo kroz taj mrak, da odgovorimo, naravno drugačije nego što je tada učinjeno, na pitanja koja su u njemu nastala.

Sa italijanskog prevela Jovana Radosavljević

Citirana dela

- G. AGAMBEN, (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- E. BAUR, E. FISCHER, F. LENZ, (1931), *Grundriss der menschlichen Erblchkeitslehre und Rassenhygiene*, München, Lehmann.
- E. BLOME, (1942), *Arzt im Kampf: Erlebnisse und Gedanken*, Leipzig, Barth.
- CH. R. BROWNING, (1998), *Verso il genocidio*, Milano, il Saggiatore.
- R. DE FRANCO, (2001), *In nome di Ippocrate. Dall'Olocausto medico nazista all'etica della sperimentazione contemporanea*, Milano, Angeli.
- R. ESPOSITO, (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.
- S. FORTI, (2001), *IL totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza.
- M. FOUCAULT, (1998), „Bisogna difendere la società”, Milano, Feltrinelli.
- A. HITLER, (1941), *La mia battaglia*, Milano, Bompiani.
- A. HITLER, (1952), *Libres propos sur la guerre et la paix recueillis sur l'ordre de Martin Bormann*, Paris, Flammarion.
- A. J. KAMINSKI, (1997), *I campi di concentramento dal 1896 a oggi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- E. KLEE, (1997), *Auschwitz. Die NS-Medizin und ihre Opfer*, Frankfurt a. M., Fischer.
- R. J. LIFTON, (1988), *I medici nazisti*, Milano, Rizzoli.
- B. MÜLLER-HILL, (1989), *Scienza di morte*, Pisa, ETS.
- R. N. PROCTOR, (2000), *La guerra di Hitler al cancro*, Milano, Cortina.
- R. RAMM, (1943), *Arzt Rechts-und Standeskunde: Der Arzt als Gesundheitserzieher*, Berlin, de Gruyter.
- H. REITER, (1942), “La biologie dans la gestion de l'État”, in AA. VV., *État et Santé*, Paris, Sorlot (Cahiers de L'Institut Allemand).
- P. WEINDLING, (1989), *Health, Race and German Politics between National Unification 1870-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.

Biografije autorki/autora

Atena Atanasiu (Athena Athanasiu), predaje na Odseku za socijalnu antropologiju na Univerzitetu Panteion društvenih i političkih nauka, u Atini, Grčka. Studirala je istoriju, arheologiju i filozofiju na univerzitetima u Atini i Solunu; doktorirala iz oblasti socijalne antropologije u Njujorku. Bavi se polom, feminističkom i kvir teorijom, biopolitikom, nacionalizmom i sećanjem.

Adriana Zaharijević, filozofkinja, jedna od predavačica u Centru za ženske studije u Beogradu. Urednica knjiga „Drugačija moć je moguća“ (sa Stašom Zajović), „Suočavanje s prošlošću: feministički pristup“ (sa Stašom Zajović i Tamarom Belenzadom), „Neko je rekao feminizam“ i autorka knjige „Postajanje ženom“.

Daša Duhaček, filozofkinja, profesorka na Fakultetu političkih nauka u Beogradu, jedna od osnivačica i koordinatorki Centra za ženske studije u Beogradu. Urednica knjiga „Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent“ (s Obradom Savićem), „Gledišta o feminizmu i feministička gledišta“ i autorka knjige „Breme našeg doba“.

Edrijen Rič (Adrienne Rich), američka pesnikinja, esejistkinja i feministkinja. Godine 1974. dobija nacionalnu nagradu za poeziju, ali odbija da je primi sama, pa poziva Alis Voker i Odri Lord, da nagradu prime u ime svih žena. Svoju knjigu „Majčinstvo kao iskustvo i institucija“, objavljuje 1976. godine. Njena ostala poznata dela su: „Prisilna heteroseksualnost i lezbejska egzistencija“, „O tajnama, lažima i ćutnji“, „Krv, hleb i poezija“.

Igbale Rogova (Igballe Rogova), aktivistkinja za ženska ljudska prava; početkom devedesetih XX veka pokrenula je žensku mrežu za podizanje svesti i opismenjavanje žena na Kosovu „Motrat Qiriazî“/Sestre Ćiriazî da bi od početka 2000. godine osniva i koordinira Žensku mrežu Kosova/Women's Network Kosova koja okuplja preko sto ženskih grupa na Kosovu. Dobitnica brojnih nagrada za ženska ljudska prava i mir.

Ivan Milenković, filozof, zamenik glavnog i odgovornog urednika Trećeg programa Radio Beograda, saradnik Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, bio je urednik *Nove srpske političke misli*. Autor knjige „Filozofski fragmenti“.

Ivon Dojč (Ivone Deutsch), sociološkinja, jedna od osnivačica i aktivistkinja Žena u crnom u Jerusalimu, Izrael, autorka brojnih eseja o rodu, nacionalizmu, militarizmu, pokretačica velikog broja ženskih mirovnih inicijativa na Bliskom istoku, između ostalog i Ženske koalicije za mir.

Lepa Mladenović, psihološkinja, feministička i lezbejska aktivistkinja, konsultantkinja za rad sa ženama sa preživljenom traumom muškog nasilja. Urednica knjige „Priručnik za volonterke za rad na SOS telefonu“, autorka publikacije „Emotivna pismenost“.

Nenad Dimitrijević je profesor na Odseku političkih nauka Centralno evropskog univerziteta u Budimpešti, Mađarska. Diplomirao je, magistrirao i doktorirao ustavno pravo na Univerzitetu u Novom Sadu. Bavi se ustavnim i političkom teorijom. Autor sledećih knjiga: „Slučaj Jugoslavija“, „Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno“, „Dužnost da se odgovori“.

Primo Levi, italijanski hemičar, pisac i pesnik jevrejskog porekla. Autor nekoliko knjiga i zbirki kratkih priča, eseja i pesama. Tokom rata bio je od februara 1944. do januara 1945. (kada je sovjetska armija oslobodila logor) zatočenik u Aušvicu. Njegovo je najpoznatije delo „Zar je to čovek“ (1947.), gde opisuje život logoraša u Aušvicu. Drugo njegovo jako poznato i cenjeno delo jeste knjiga „Periodni sistem“ (1975.). Počinio je samoubistvo 1987. u Torinu.

Roberto Esposito (Esposito), italijanski filozof, profesor moralne filozofije i istorije političkih teorija u Napulju i Firenci. Objavio više od 20 knjiga, a u centru njegovih istraživanja nalazi se problematika biopolitike.

Staša Zajović, filološkinja, jedna od osnivačica i aktivistkinja Žena u crnom u Beogradu. Urednica brojnih publikacija u izdanju Žena u crnom i autorka knjiga: „Tranziciona pravda: feministički pristup pravdi“ i „Uvek neposlušne“, itd.

Žan Ameri (Jean Amery), rođen je kao Hans Haim Majer (Hans Chaim Mayer), austrijski esejist, novinar i književnik. Kao student filozofije i književnosti u Beču, učestvovao je u organizovanom otporu protiv nacističke okupacije Belgije, što je dovelo do njegovog hapšenja i mučenja od strane Gestapoa, i nekoliko godina zatočeništva u logorima. Preživio je interniranje u Aušvicu i Buhenvald, te je konačno oslobođen u Bergen-Belsenu 1945. godine. Nakon rata živio u Belgiji. Nije pisao o svojim iskustvima u logorima smrti, do 1964, kada je, na nagovor jednog nemačkog pesnika, objavio knjigu „S onu stranu krivnje i zadovoljštine“. Godine 1976. objavio je i knjigu „Dići ruku na sebe“. Počinio samoubistvo 1978. godine.

Žarana Papić, jugoslovenska sociološkinja-antropološkinja, predavala je na Filozofskom fakultetu u Beogradu; jedna od osnivačica feminističkog pokreta u Jugoslaviji i suosnivačica beogradskog Centra za ženske studije 1992. Autorka je sledećih knjiga: „Sociologija i feminizam“, „Polnost i kultura“, „Antropologija žene“ (ur. sa Lidijom Skevicki). Bila je jedna od glavnih organizatorki prve međunarodne feminističke konferencije u istočnoj Evropi, koja je održana u Beogradu, u SKC-u, pod nazivom „Drug/ca: žensko pitanje – novi pristup“, 1976. godine.