

Часлав Д. Копривица*

*Универзитет у Београду
Факултет политичких наука*

Спорови о појму народа. Прилог деконструисању једног де-конструкта

Сажетак

У овом раду желимо да покажемо ограничења најважнијих момената у владајућем (скептичком) поимању народа, у којем, макар када је ријеч о критици/деструкцији тога појма, конвергирају назови марксизма, политичког либерализма, и постмодерног деконструктивизма. Главне критичке тезе спрам, држимо, једностране критике спрам појма народа јесу претјерано наглашавање арбитарности и конструисаности у њему, те превиђање особености процеса кристализовања у повијести онога што је најприје било само случајност. У дијалогу са спорним мјестима у поимању народа истовремено се указују и смјернице за промишљање овог проблема.

Кључне ријечи:

народ, нација, заједница, замишљена заједница, Балибар, Бенедикт Андерсон, марксизам, деконструкција.

* Email: caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs

I

Последњих неколико деценија, тачније од осамдесетих година XX стољећа, проблем народа, односно нације, у жижи је занимања разних мислилаца и теоретичара, и то најчешће оних што је необично, који су себи стављали у задатак деструкцију једне дубоко укоријењене форме „лажне свијести“, који притом има своје историјско поријекло у једној фази обликовања европског свијета живота, иза чега стоји интереси, моћ, класна структура друштва... Тако је Андерсон [Benedict Anderson], родоначелник тезе о нацији као „замишљеној заједници“, која је данас широко прихваћена, њен настанак везао за модерно доба, у којем владајућа грађанска класа гради инфраструктуру (економија, систем образовања, кодификовање „државног језика“, итд), који тек чини могућим нацију. Проблем народа је нешто што је за Андерсона другостепено. Код Балибара [Étienne Balibar], истакнутог марксистичког мислиоца, то, међутим, није случај – он се готово подједнако бави и нацијом и народом. Балибар преузима тезу о „замишљеној заједници“, али је излаже с већом строгошћу од Андерсона, допуњавајући је новим моментима који се не могу наћи код енглеског теоретичара. Због ендемске раширености, те, махом непромишљене (и у интелектуалним круговима), прихваћености ове изразите скепсе спрам народа, позабавићемо се њоме, и то превасходно у њеном нешто каснијем и, чини нам се, изазовнијем, „Балибаровом“ облику.

Његова општа позиција прилично је јасна, будући да су за њега „патриотизам или национализам – идеолошке форме“, ¹ које као такве ваља разградити. Ево на који начин Балибар представља стандардну (идеолошку) репрезентацију нације:

Историја нацијā [...] увијек нам је представљана као наратив који тим ентитетима приписује континуитет једнога субјекта. Обликовање нације се стога појављује као испуњење једнога „пројекта“ који се протеже на стољећа. [...] Такво представљање јасно чини једну ретроспективну илузију...²

Што се тиче оцјене о „ретроспективној илузији“ о стољећима дугом, наводно интенционалном процесу градње нације, овакво тумачење не мора бити једино које је овдје умјесно па стога и претензија на опште важење закључка (о илузији) може бити сумњива. Такво читање, ако се схвати у смислу Гадамерове [Hans-Georg Gadamer] *повијести дјеловања*,

¹ Étienne Balibar, „The Nation and Form. History and Ideology“, стр. 340.

² Исто, стр. 338.

а не као изворна намјера најзнаменитијих актера у етничкој предисторији нације може бити оправдано.

У том смислу, није тешко обеснажити, често, у различитим варијантама понављани „антигенеолошки“ аргумент критичарā „супстанцијалног“ појма народа. Андерсон, на примјер, каже:

Племићи који су натјерали Џона Плантагенета да потпише *Magna carta*-у нису говорили „енглески“, нити су себе поимали као „Енглеze“, али су у учионицама Уједињеног Краљевства седамсто година касније били чврсто дефинирани као први патриоти.³

Ову накнадну реинтерпретацију, коју Бенедикт пријављује да би указао на псеудоутемељеност националног дискурса и националне свијести, могуће је објаснити примјеном повијеснодјелатног начела. Наиме, „резултат“, тј. директна, иако многим стољећима „посредована“ посљедица, одлучује шта је оно раније, из чега је та посљедица потекла, у својој *потенцији*, у заметку, „било“.⁴ То што је повијест могла кренути другим током, што није било нужно да се она „заврши“ онако како јесте, значи, наравно, да је њен ток контингентан – што је прилично очигледно. Али из контингентности онога што се у повијести случило – будући да је она, посматрано из перспективе тренутка који је претходио реалном току који води од „узрока“ до „посљедице“, могла да се одигра другачије, не значи да је она – сада посматрано из (супротне) перспективе онога што се већ одиграло, неутемељена, лажна, идеолошка. Ако се ствари у стварној повијести одиграју на један начин – иако су могле на мноштво других, то не значи да је оно тумачење почетка, извора, почетног повијесног импулса које се на то позива подједнако (не)утемељено као и она друга, која би се такође позивала на исти извор – да се стварна повијест другачије одиграла. Оно што даје нужност повијести дјеловања,

³ Бенедикт Андерсон, *Нација: замишљена заједница*, стр. 107/8.

⁴ То што поменути племићи себе нијесу поимали као „Енглеze“ не значи да они то, на неки начин, заправо то нијесу „били“, тј. да накнадним развојем догађаја, дакле с обзиром на будућност, нијесу, парадоксално, постали у својем времену. (Ако бисмо то хтјели изразити темпорално граматички, тада би погодан назив за то било обртање енглеског глаголског времена *future in the past* [буквално: „будућност у прошлости“] – *past in the future* [„прошlost у будућности“].) Уосталом, ако би се ствари посматрале онако као што посматра Андерсон, не бисмо имали право да старе Грке и старе Римљане називамо „Европљанима“, те да, сљедствено томе, њихово културно насљеђе називамо „европским“; будући да они сами себе нијесу тако ни посматрали, нити називали.

упркос неукидивом елементу случајности у њој, јесте управо и само то што се она десила. Зато, ако је постанак народа, случајан, тј. у себи садржи незаобилизни „елемент“ контингентности, то не значи да је оно што је тако настало – привидно, лажно и лако отклоњиво. Управо та слученост настанка једног ентитета из случајности њему накнадно прибавља степен повијесне нужности.⁵

Нажалост, Балибару не пада на памет да узме у обзир „јачу“, теоријски заснованију варијанту схватања ретроспективног, како видјесмо, повијеснодјелатног, и утолико начелно могуће *оправданог „антидатирања“* генезе народа, већ се бави само „лијечењем“ жртава идеолошког привида – а нема сумње да су народ и нације врло захвално тло за бујање идеолошке свијести – превиђајући озбиљне нескептичке аргументе и нескептичке теоретичаре народа, или чак, што је такође могуће, не уочавајући суштинску разлику између „обичних“ носилаца вјере у „чаролију“ народа, и интелектуалних заступника схватања да концепт народ *као такав* није идеологма. Да он намјерно „конструира“ што слабијег, заправо чисто идеолошког „противника“; који уопште није кадар да се уздигне до теорије, види се и из наставка, гдје се објашњава природа „ретроспективне илузије“:

Састоји се [народ] од вјеровања да су нараштаји, који су се стољећима смјењивали [...]традирали непромјенљиву супстанцију. А састоји се и од вјеровања које наводи на гледање нас као врхунца тог процеса, који је био једини могући и који представља судбину. Пројект и судбина двије су симетричне илузије националног идентитета.⁶

⁵ Étienne Balibar, „The Nation and Form. History and Ideology“, стр. 338.

⁶ Веома важан увид о овом питању, ослањајући се притом на схоластичара Дунса Скота, посредованог Хајдегеровом [Martin Heidegger] рецпецијом, износи Арентова [Hannah Arendt]: „Нешто се можда десило сасвим случајно, али кад та ствар почне да постоји кад постане реална, она губи тај свој аспект контингентности и нама се приказује као нужност. Штавише, чак и ако је у питању догађај који смо сами узроковали [...] једноставна егзистенцијална чињеница да је то сада, из ма ког разлога, управо онакво како је постало вероватно ће одолети свим рефлексима о његовој изворној случајности. Кад се контингентно догоди, више не можемо размрсити нити у које је било замршено док није постало *догађај* као да би и даље могло бити или не бити.“ (Хана Арент, *Живот духа*, стр. 405). Ово попримање нужности (у извјесном смислу) изворно случајног може се сликовито показати једним примјером из природе. „Пјешчар“, како му и само име каже, настаје од пијеска, али то што је подлога његовог бића *била* растресита, подложна спољњим утицијима, не значи да из тога није настало нешто што је врло чврсто – камен. Нав-

Тачно је да постоји „националистички мит о праволинијској судбини“, ⁷ али то је само модерна, често и у савремености жива, дакле накнадна, не-критичка, општа *форма* реконструкције сопственог националног идентитета. То, међутим, не значи да у прошлости која је предмет овакве реконструкције, заиста није било осјећаја заједничке судбине (било да је као такав изричито рефлектован и назван, или не), те да се накнадно, и то на критички начин, не може реконструисати и случена заједничка „судбина“. Додуше, та критички реконструисана „судбина“ не би морала бити праволинијска, нити би се њој морала безусловно славити прошлост својег народа.

Надаље, ако је током једне повијести (која се намјерава приписати једном истом народу) преношено *нешто* за шта се *осјећало* да је „заједничко“, „наше“ и (дијахронијски) *исто*, то није значило да је то *нешто* било непромјенљиво, већ само да је тог нечега, које се током времена мијењало, понекад и значајно, све вријеме трајања *те повијести* ипак било, те да то *нешто* стога није никаква накнадна, „ретроспективна илузија“, већ „само“ једна дуготрајна реалија коју из иманентних разлога није једноставно појмовно беспријекорно реконструисати. Међутим, тешкоће у концептуализовању не значе да се мора доћи до закључка да одговарајућег ентитета једноставно и напрост нема. Зар увјерење да отимање нечега непротивречној концептуализацији не наликује некаквој професионално-цеховској илузији, да не кажемо идеологији? Ако теорија, са својом тренутно познатом апаратуром, не може да разумије неку предметност, тада из тога не смије да слиједи – „утолико горе по предметност“, већ она, напротив, мора да нађе начина да дорасте тој предметности, умјесто да је надмено, игнорантски пориче.

Дакле, субјект егзистенције народа могао бити би релативно постојан, да тако кажемо, „субзистентан“ – али није „супстанцијалан“; тј. дешава се да се дуго одржава неко, све вријеме заједничке, народне повијести скупа осјећано, чак често, у разним фазама, недовољно прецизно омеђено (у смислу тога ко све спада у наше етногено *ми*), па и именовано *нешто*, које, и поред свих мијена у границама, именовању, значењу, дакле „супстанцији“, ипак показује *фактички континуитет*, који се телеолошки посматрана, из угла повијести дјеловања, окончава у модерној/савременој, консолидованој и неспорној – у егзистенцији нације. О једном истом народу евентуално се може говорити ако постоји томе примјерена самосвијест код његових припадника (или макар њиховог водећег слоја) – који знају/осјећају да су „нешто“, и да се то „нешто“

но, и камен, нарочито у повијесним „процесима дугога трајања“, може бити преображаван.

⁷ Исто, стр. 340.

разликује од других, сусједних „не-ми-ентитета“. Дакле, чак ни континуитет истог имена овдје не мора бити предуслов ако припадници једног народа, именујући се на различите начине, све вријеме имају у виду исти ентитет, исту подлогу, без обзира на то што његово накнадно, историографско установљивање може бити доста сложено.⁸

Надаље, заједничка судбина не мора бити накнадни ре-конструкт, већ нешто што је људе током повијести, као конкретни, снажни *осјећај*, стварно повезивало – тачније: *морало* повезивати, Тај осјећај, надаље, представља израз *доживљајног јединства* сваког припадника неког миштаства са другим његовим члановима – који, са своје стране, такође доживљавају аналогно јединство са нама. Наиме, из конкретног, дјелатног ми-осјећаја, посредством којег људе код којих налазимо одређене карактеристике – не нужно у тим терминима (ово је, понављамо, покушај дјелимичног, „научног“ описа самог тог осјећаја) бивају препознавани као саучесници у том конкретном (етничком) *ми* у којем и сами учествујемо, произлази да у стварном животу сви који учествујемо у том миству – као ми-саучесници – дијелимо заједничку судбину, и у добру и злу. Наравно, тај осјећај заједничке судбине обично се активира, добијајући на емотивној изражајности, у тешким временима за сопствени народ.

Уосталом, зар након назначивања методолошких и садржинских тешкоћа до којих води теза о интенционалној конструисаности етничности послије формирања у повијести социјалне форме народа/нације, није лакше претпоставити супротну тезу – о спонтаном генерисању мисвијести, као незаобилазном пратећем моменту чињенице заједничког живљења у неком облику заједнице (оних који говоре сличним/истим језиком, имају сличне/исте обичаје, итд.),⁹ осим уколико се тврдокорно не полази од тога да су народ/нација облици колективне заблуде?

⁸ Тако су Срби током своје повијести били називани – и самостално, и од стране других – Расцијанима, Славеносрбима, морлацима, Илирима... – али ипак, захваљујући историјској науци, знамо да је било ријеч о истом народу.

⁹ Овдје имамо у виду *теоријску ситуацију* која се мора претпоставити уколико се жели *разумјети* природа народа, а то је тренутак почевши од којег се може сматрати да неки народ постоји. Тако посматрано, не претходи култура, као *култура неког народа*, осјећају (народолике) заједничности (тако Хас [Ernst B. Haas] „What is Nationalism and Why Should We Study it?“, стр. 713: „Одакле потиче ми-осјећање? У погледу одговора на ово питање, литература је подијељена на оне који инсистирају на неким примордијалном везама – које се обично означавају као ‘култура’...“), већ ми-осјећај, који настаје заједничким живљењем које производи саживљавање, тек може бити основ за настаanak заједничке културе. Наравно, нека, „надетничка“, или иноетничка култура може постојати на неком простору прије него (на њему) настане нова

Могло би се такође поставити питање зашто из неких случајева заједничког живљења „довољно великих количина“ сродних људи није-су настајали народносни ентитети, а из неких других – јесу? Заједничко живљење, сродност, бројност, територијална повезаност јесу погодујући, *потребни услови* за настанак ми-свијести, а тиме и за фактички настанак народа, али нијесу и довољни. Али какви су тачно механизми те „социо-повијесне алхемије“ којом се од мноштва фактички саживућих, међусобно упућених и (углавном) сродних људи гради јединство, цјелина ентитичке заједнице, те како се прелази праг који разликује народ од „ненарода“ – тешко је установити. То није само стога што су нам за то најчешће унапријед ускраћени „извори“, „свједочанства“ – јер настанак заједничког ми-осјећаја, чак иако не потиче из прадавне старине, у најбољем случају може бити тек узгредно сачуван у историјским изворима, већ и стога што под сличним условима/параметрима у неким, наизглед сличним случајевима настаје ми-осјећај, а у неким не.

II

Тзв. „ретроспективна илузија“, према Балибару, функционише посредством механизма „замишљања“. Притом, док се за Андерсона назив „замишљена заједница“ користи превасходно за нацију, за њега је то свака институционализована заједница. „Свака друштвена заједница која се *репродукује* дјеловањем установа, *јесте* замишљена...“¹⁰ Додуше, одмах затим додаје да су „само замишљене заједнице стварне“.

Из овога слиједи да посредованост заједнице институцијама/установама њу чини „замишљеном“, дакле не неком природном сраслом, самониклом, дакле напросто датом. Установе као такве оличења су неприродности, артифицијелности. Оно што је „природно“ (ма колико ово било тешко теоријски одредити), неконструисано, незамишљено, итд. – то би, претпостављамо, требало да потиче из традиције, из њених наноса који дјелују на садашњост, иако, разумије се, и конструкти производе традицију, живе као традиција, па је овај концептуални конт-

етничка скупина, али та култура није култура тог народа, тако да се може рећи само да ми-осјећај једног народа претходи његовој култури, а не обратно. Границе културе унутар скупине људи који живе на истом простору јесу границе ми-осјећаја. Тако је могуће да напореда опстојеће, функционално опстојеће заједнице (нпр. касте, класе, коначно и народи) – имају различите културе.

¹⁰ Étienne Balibar, “The Nation and Form. History and Ideology”, стр. 346.

раст само условно прихватљив.¹¹ Но како, да узмемо у обзир гореречено, традиција уопште постоји, осим преко институција; сјећања, наратије, самоинтерпретације, итд. такође се успостављају, преносе се као важеће-мјеродавне, тј. институционализују се. Иначе, то институционализовање укључује и оне које успостављају („институишу“) неке природности као такве, тако да већ сам чин упостављања, дакле препознавања нечега природнога, уколико слиједимо овакво схватање – то природно „чини неприродним“. Тада је питање шта би „природно“ уопште значило, а још више – гдје би се могло наћи и, што је такође важно, како би се могло теоријски екстраховати. А ако га начелно-концептуално – слиједећи Балибаров ток мисли – а тиме ни фактички, не би могло бити, тада би и појам артифицијелнога, конструисаног, па тиме и идеолошкога био обесмишљен. Дакле, ако институционалност као таква значи неприродност, артифицијелност, тада је традиција *као таква* неприродна, а ако народ не би – према конкурентској теорији, макар како је Балибар, Ћутке, назначује – потицао од непатворених давнина прошлости/традиције, тада није јасно гдје би, одакле и како уопште могла бити чак и предочена природност народа, а камоли опримјерена? Тада испада да су *све* заједнице „замишљене“ (дакле, конструисане) – што се види из обрта на крају његовог посљедњег навода, из којег проистиче да је „замишљеност“ услов стварно(сно)сти заједнице. Тако испада да она није атрибут којим се разлучују „замишљене“ од „незамишљених“ заједница, што би морала бити изворна, али и једина смислена, интенција ове тезе, већ нешто што је неопходни предуслов за настанак заједнице, чиме се потпуно мијења теоријска физиономија ове теорије критичке теорије народа.

Чак би, да одемо и даље, „замишљена“ била и породична заједница, чији се чланови међусобно познају (што би, међутим, према Андерсону, требало да указује на њену „не-замишљеност“, јер за њено успостављање нијесу потребни формални, социјални механизми посредовања), будући да она такође јесте институција. Тада би и „наизглед“ саморазумљиви и природни осјећај блискости чланова породице – такође био посредован „конструктом“. Коначно, ако не могу да се упореде замишљене и неамишљене заједнице, тада је *појам замишљености*, као нечега што подразумева позитивни рад на конструисању *методолошки неупотребљиво*. Из свега овога, дакле, слиједи да је теза о замишљености заједнице народа – неинформативна и редундантна.

¹¹ С друге стране, ако то унутарповијесно „природно“ не би потицало од традиције, или: ако унутарповијесне „природности“ не би производеле никакву традицију, тада се поставља питање како и гдје би уопште то „природно“ могло да настане – ако не у анонимном са-живљењу скупине/заједнице – те како би оно у повијести могло да траје – ако не као нека „природна“ традиција.

Ако је „замишљање“ начин на који припадници нације (*a mutatis mutandis*, дало би се показати, то би требало да буде случај и са народом) интендирају своју припадност, своје учешће у њој, из тога не мора да слиједи да је баш то њена кључна особеност – да је баш тај њен атрибут (квази)супстанцијалан – те да она постоји *само* у замишљању и посредством њега. Ту је на дјелу не само бркање опсега и смисла појмова атрибута и суштине, већ и субјективистичка грешка, будући да се из начина на који се међу припадницима препознаје припадност народу закључује да то нужно мора бити не само његово најважније „реално“ обижеље него чак да изван и мимо тога народа и нема. Ипак, народ не може да отпочне с постојањем прије него што *се осјети* као трајање себе у својству тог и тог народа. Осјећање је *феноменолошки* примарније од замишљања – па зато и концептуализацији мора заузети средишње мјесто. Тога, међутим, ни код Балибара, ни код Андерсона, нити код многих других напросто нема, што је само по себи показатељ да им је феномен којим се теоријски баве већ интуитивно стран.¹²

То за сам појам народа значи да се заједничким, довољно дугим саживотом исходованим замишљањем себе *као нас* – које надаље, када се једном успостави, дјелује као априорно усаглашено¹³ – на двостепени начин испољава, односно заокружује (заокруживање, дакако, не искључује отвореност за даљу промјену) његова реалност. Замишљањем се *успоставља сабраност*, као да је била већ ту – прије замишљања.

У овом контексту пажње је вриједна и Балибарова деструкција самог појма народа. Он га посматра на следећи начин:

Термин „фиктивна етничност“, који уводи национална држава, примјењујем на заједницу. Термин „фикција“ не смије бити узет напросто у смислу пуке илузије која нема повијесно дејство, већ је, напротив, схваћена као аналогија са *persona ficta*-ом правне традиције – у смислу институционалног учинка.¹⁴

Шта значи, привидно, умјеравање тврдње о „фиктивној етничности“ из друге реченице? Учинак на повијест, о којем Балибар говори, није никакво дејство у реалном повијесном времену – било у, хипотетички речено, времену настанка народа, било икада прије – све до, према њему,

¹² Наравно, супротан случај, који ми сматрамо пожељним за теорију, када мислилац има феноменолошку емпатију за реалност коју истражује, када је способан да се у њу *уживи* (*Einfühlung*), не значи да то нужно за собом повлачи некритички став. Напротив, држимо да је то предуслов сваке вјеродостојне критике истраживања.

¹³ Поново, као код пара нужности и случајности, чланови комплементарно-опозиционог пара, да тако кажемо, „мијењају“ мјеста.

¹⁴ Étienne Balibar, „The Nation and Form. History and Ideology“, стр. 348.

модерне фиктивне ре-конструкције народа од стране већ конструисане нације. Из тога се, посредно, може закључити да за Балибара етничност, односно ентичка свијест, није ни постојала у премодерним временима, тако да се поменути повијесним дејством подразумева једино само-легитимисање и самоконсолидовање нације, посредством (фиктивне) самоинтерпретације, и ништа више.

Рећи, као што чини Балибар, да су сви идентитети појединачни, значи, формално-концептуално, остати (али нерелевантно) при догматским онтолошким тезама старе метафизике, али их користити у, садржински посматрано, „антиметафизичке“ сврхе, заступањем *идентитетског сингуларизма*. Тада би, рецимо, слиједило да нема ни породичних идентитета, већ, претпостављамо, само, „Витгенштајнових“, „породичних сличности“. Но зашто се онда не би смјело (или морало) ићи до краја и рећи да и између различитих фаза/улога/ситуација у животу истог појединца постоји само породична сличност, тј. да је његов идентитет у различитим контекстима различит, па, слједствено томе, непостојећи? То би, уосталом, била крајња консеквенција номинализма који и Балибар заступа. То, међутим, не значи да ми овдје желимо да заступамо онтолошки реализам, јер то није ни неопходно за нашу тезу да у повијест настају колективни ентитети (којима се може приписати идентитет).

Балибар такође каже да до образовања нације долази ненамјерно,¹⁵ да би онда затим, када је тај субјект некако случајно настао, он изумијевао своју подлогу. Ако је могуће да национална држава, као *колективни субјект*, буде дјелотворна у повијести, да преображава (а можда и изумијева?) заједницу на којој сама фактички почива, то значи да она јесте дјелотворни субјект, а не конструкција нечега непостојећег. Тиме се заправо признаје да нешто што је конструисано, у повијести настало, будући да је дјелотворно, јесте и стварно, иако није одвајкадашње, при-

¹⁵ Étienne Balibar, „The Nation and Form“, стр. 340: „...[н]ационални државни апарат смјерао је ка сасвим различитим (на примјер династичким) циљевима, постепено произвођаше елементе националне државе...они бијаху недобровољно 'националисани'...“; исто, стр. 339: „Увођење државних језика...изворно из чисто административних разлога. „Нација/народ је, из овога слиједи, случајни нус-производ феномена и одлука донесених само због административне цијелосходности! Тада испада да је нација, да тако кажемо, „случајни конструкт“, што је, чини се, контраинтуитивно, будући да дјелује семантички самоочигледно да конструисање нечега треба бити циљано, интенционално, а не спонтано. Но то је вјероватно у вези с режимом употребе ријечи *конструкт* који се, необично, везује за повијесност као такву (исто, стр. 347: „...[а]ли нема индивидуалног идентитета који није историчан, или, другим ријечима, конструисан), а то значи и за повијесно дешавање и за повијесно дјеловање.

родно, супстанцијално итд. Нација, дакле представља накнадно, конструишуће супстанцијализовање случености акциденције/контингенције, која је као таква – чини се да је и то Балибарова теза – неподобна да постане носилац супстанцијалног. Такво схватање стоји само ако се истраје при есенцијалистичком схватању супстанције, којег се, наравно несвјесно, Балибар држи – да би порекао сваки (квази)супстанцијални смисао народу и нацији.

Да је нација, макар и дјелимично, узгредни производ – али модерних средстава општења – сматра и Андерсон:

Ти сучитатељи, повезани једни с другима путем тиска, сачињавали су у својој секуларној, појединачној видљивости заматак национално замишљене заједнице.

Значај овог масовног обреда [читања новина] парадоксалан је. Врши се у тихој интими и осами властите главе. Па ипак, сваки је причесник и те како свјестан да обред који он врши, врше истовремено тисуће (и милијуни) других људи у чије постојање он вјерује, али о чијем идентитету не зна ништа. [...] Можемо ли замислити живљу слику свјетовне замишљене заједнице ...?¹⁶

И овдје поново, само још непосредније и, унеколико, простодушније, имамо набачену тезу о томе да су реалне само појединачности, док натпојединачни ентитети не постоје, односно дјелују само као дјелотворне илузије. Другим ријечима, исходишна претпоставка овакве критике јесте да се јединство мноштва начелно никада ни изблиза не остварује.

Према Андерсону, заједница читалаца романа и новина јесте не само образац за објашњење модела (случајног) настанка нација него је, била и реално средство којим је (интенционално), у пројектима „националне“ грађанске интелигенције, остваривано саморепрезентујућа – у ствари „самозамишљајућа“ – креација нације. Али не само нације него ни народа уопште нема мимо и прије препознавања/изумијевања себе као народа, и у оној мјери у којој он себе чином препознавања установљује – под одређеним именом, у одређеним границама, и уз осталу чињеничну специфичност – он напосто почиње да постоји, односно да ставри утисак/привид својег постојања. Томе се, начелно, не може ставити никакав приговор, будући да се егзистенција народа може одбацити као илузија само ако се пође од тога да је реално оно чије постојање не зависи од интенционалног чина којим се захвата-установљује његово биће – звали ми то самозамишљање, саморепрезентовање, самоизумијевање, самоинтендирање, тј. само ако је заиста реално оно што постоји по себи, прије

¹⁶ Бенедикт Андерсон, *Нација: замишљена заједница*, стр. 48, 40.

и независно било каквог мисаоног чина. Укратко, критичари појма народа, свакако без жеље да то чине, полазе од теза онтолошког реализма, који неосвијештењено заступају – и то на преокренути начин.

Нација је, према овом схватању, интендум који настаје саморепрезентовњем и која само ту има своју егзистенцију. Проблем овог схватања јесте питање одакле је „националној“, грађанској елити уопште дошло у памет помисао да „гради“ нацију. Како то да је истовремено већи број људи, припадника те елите, који се међусобно такође углавном нијесу познавали (што значи на неком нивоу ипак независно једни од других), дошао на идеју да „гради“ нацију, да је „конструира“ својим „наративима“? Смислен одговор, који управо желе избјећи сви противници етничког „натурализма“,¹⁷ јесте да је интенционалном раду на обликовању (преобликовању или дообликовању) своје нације претходила спонтано у повијести настала, од стране поборника модерног национализма *затечена* народносна ми-свијест.¹⁸ Само се тако може објаснити како мноштво људи које се не познаје, може у неким, обично тешким тренуцима (за онај ми-субјект којем осјећају да припадају) тежити нечем истом. „Биће народа“, дакле није примарно, а камоли искључиво, исход повијесног конструисања, већ је заједничко, *без усаглашавања усаглашено* биће-у-осјећању, односно биће-у-дјеловању припаднике једне скупине посљедица априорног, додуше у повијести насталог, али у односу на свако ми-дјеловање, па чак и ми-свијест, фигурисање етничког ми-бића. Да није тако, не би се могло објаснити одакле националној интелигенцији XIX и XVIII стољећа идеја да „праве“ нацију, идеја да могу да је „направе“ (тј. – гледано из перспективе *за њих* – да ње већ има), те лако исходовани консенсус око тога како је ваља „направити“. Необјашњивост затеченог, а дискурзивно неисходованог консенсуса унутар народа – што га чини једним *мистичким феноменом* – поновиће се, само у мањим димензијама, али суштински на исти начин, и код националног/националистичког грађанства.

¹⁷ Треба нагласити да овдје, право говорећи, није ријеч о „натурализму, будући да су народи културно-повијесне тековине и творевине, а не нешто што је по природи дато, тако да се о народу смислено може говорити с оне стране опозиције између натуралности и артифицијелности.

¹⁸ Ово, нехотично подривајући своју тезу, признаје и сам Андерсон: „Ти су службени национализми [средина 19. вијека] били конзервативне, да не кажемо реакционарне политике, прерађене према моделу углавном спонтаних народних националиста који су им претходили.“ (исто, стр. 101) Одакле, међутим, потичу „спонтани народни национализми“ – ако тек, наводно, националистичко грађанство ствара идеју нације, као замишљене заједнице оних који се не познају, али које средства општења и идеологија доводе у имагинарну везу?

Акциденталност настанка појединачних народа и колективна (квази)супстанцијалност нације нијесу неспојиви. „Накнадно“ унутар-повијесно „супстанцијализовање“ једне *језичко-обичајносно-емотивне заједнице* јесте реалан, дјело-творан процес, под чиме се подразумева повијесно настајање колективних, друштвених, „организама“, а не идеолошка конструкција нечега чега у реалности (којој, на основу чега?) нема. Ако је могуће да нација, као самоконструкт (већ постојеће) (до)модерне државе – у облику државе-нације – себе заснује, произведе из случајних околности, тада је могуће да је и народност/етничност (за коју Балибар тврди да је „фиктивна“, те у „свом“ времену, у којем је датира национални дискурс, недјелотворна, будући да је национална држава тек накнадно намеће „својој“ заједници) дакле, нешто што је такође настало одређеним срastaњем из фактичких датости, што је само-порођено, ако хоћемо – „самоконструисано – такође стварно настала у повијести, те да није тек накнадни, андидатирајући, идеолошки, само-легитимишући конструкт националне државе.¹⁹

Умјесто што нацију и народ разликује као „идеолошки“, али дјелотворни, и „идеолошки“, али ефективно (у „својем“ повијесном времену) недјелотворни конструкт, који не производи никакву социјалну реалност, већ тек накнадно дјелује на разини имагинације, досљедније би било мислити да и народ, а не само нација, представља стварност обликовану од грађе коју нуде повијесне случајности. Исто тако, ако из случајних датости – у *неком времену* – могу спонтано да настану друштвено-колективне реалности, које надаље у повијести интенционално дјелују (ка себи и ка другима), тада нема разлога да се претпостави да је то било могуће само једном.

Посматрано унутар Балибаровог теоријског оквира, разлика између нације и народа била би не само квалитативна него и методолошки условљена, утолико што нам, због временске близине и постојања одговарајућих извора, у случају (модерне) нације стоје на располагању, неријетко релативн једнозначна свједочанства, што са народом, понекад и „древним“, (мада је у извјесном смислу сваки народ, на разини своје самоперцепције, уколико размишља о својим почецима – „древан“), због даљине времена његове оригинације, дакле због непоправљиве мањкавости извора и свједочанстава, те недостатка потребне теоријске инфраструктуре – није случај. Конструкт нације, као формације заједнице настале у неком времену на основу одређених пројекција, дакле „замишљања“, потеклих од владајуће класе, јесте дјелотворан, будући

¹⁹ Тада би умјесто да се каже да „магија национализма [тј. националистичког дискурса] претвара случајност у судбину“ (Андерсон, исто, стр. 21) – магија повијести претвара случајност у колективну реалност, која, уколико траје у повијести, мора имати и неку заједничку „судбину“.

да је из њега настала једна реалија, док је народ ретроспективни, „анти-датирани“, интерпретативни конструкт саме нације, односно њене владајуће класе, и пошто он „само интерпретира“, а не производи стварност (ако интерпретативе не рачунамо у стварност), тада је он институционализована, идеолошка фикција. То значи да Балибар, опет нерелевантно, разликује повијесно дјелотворне конструкте-замисли, и оне који нијесу дјелотворни, који чак и немају интенцију ка дјелотворности – у смислу градње актуелних социјалних формација, већ имају смисао самолегитимисања већ (само)конструисаних нација. Тада би народ, као другостепени, идеолошки конструкт, био посљедица продужетка уназад процеса самоизумијевања нације, као првостепеног, дјело-творног конструкта.

На основу чега се може тврдити да је рефлексивно самоизумијевање – ако, за вољу дискусије, и прихватимо овакав термин – одликовало само модерне нације? Заједница, и политичких и претполитичких, јасно, било је и знатно прије, и оне су, такође саморазумљиво, себе морале на неки начин да препознају, разумијевају, или, ако се баш хоће – изумијевају. Каква је то била врста заједнице? Свакако не нација у својем модерном значењу. Је ли то можда био „народ“, посебно – да ли је то био у неком значењу које је блиско ономе које му приписује такозвани „примордијализам“ (што је, иначе, полемичка етикета потекла од „антипримордијалиста“)? Какве год биле премодерне политичке заједнице, оне су морале бити зависне од тада актуелног повијесно-политичког контекста, па су зато морале бити и израз сопственог самоодношења и самообдјелавања,²⁰ што би у балибаровском жаргону значило и да су биле конструисане.²¹ Тако је, на примјер, у средњем вијеку појам „нације“ – оних који су *обично* били везани за једну фактичку етно-културну подлогу – био везан за племство, што значи да модерна *нација*, строго узевши, није била изумљена, већ (повијеснодјелатно) реинтерпретирана, тако што је том појму у његовом претходном значењу промијењена интензија, што је изазвало и промјену екстензије, будући да је појам нације тада постао „инклузиван“, општи, а не „елитистички“. Баш у средњем вијеку, због изразито сталешког облика тадашњег друштва, народ је био потиснут – на штету хијерархијског устројавања заједнице. То још више важи за

²⁰ Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, стр. 91/2: „Образовање друштвених поредака вазда се одржава у димензији разумијевајућег самоопхођења.“

²¹ Étienne Balibar, „The Nation and Form“, стр. 347: „...[а]ли нема индивидуалног идентитета који није историчан, или, другим ријечима, конструисан унутар неког поља друштвених вриједности, норми понашања и колективних симбола.“

робовласничко друштво. Међутим, робовласништво може да услједи само након примордијалног, племенског егалитаризма.²² Надаље, и када дјелују социо-психолошки механизми хијерархијског раздвајања унутар политичке заједнице оних који говоре сродним или истим језиком, они и тада, због језичке близине, не могу да не примијете своју језичко-етничку сродност. Дакле, говорити о народу не значи претпостављати неку повијесну фазу (мислимо на „јавну“, а не на „анонимну“ повијест) када су се припадници заједнице примарно препознавали као сународници – осим ако то није племенска повијест (мада народ и племе нијесу исто); напротив, почевши од времена кохезивног консолидовања племена у народ, етничка, протосоцијална и протоповијесна идентификација увијек након тога извршава, упоредо са осталим социоструктурним механизмима идентификације, односно „дезидентификације“.²³ Консолидација племена/племена у народ морала се десити у неком (прет)повијесном „тренутку“,²⁴ али пошто високе цивилизације не настају на социјалној основи псеудоплеменског егалитаризма, већ под условима класне структурисаности заједнице, то, ретроспективно, испада да се народ консолидује у времену када, по правилу, нема вјеродостојних (или чак било каквих) самосвједочанстава народносне заједнице,²⁵ док

²² Наравно, у савремене нације, нарочито оне које су настале на основу премодерних, моћних монархија, има пуно етнички хетерогеног елемента, који је насилно унификован у тобоже хомогени моноетнички (у ствари: параетнички) супстрат.

²³ Сродност племенске заједнице са „народом“ лежи у томе што се ни сународници, нити саплеменици не препознају преко улоге у социјалној хијерархији, структури, већ само преко тога што су сународници/саплеменици.

²⁴ Ово треба схватити условно и релативно, а не апсолутно. Ако говоримо о средњовјековном консолидовању српских племена у народ, тада је јасно да су, примјера ради, у то вријеме неки други народи, рецимо, Грци/Ромеји/Хелени одавно били консолидовани (што није искључивало и далекосежне мијене у њиховом повијесном идентитету). То значи да тај „претповијесни тренутак“ варира с обзиром на ток повијести, те старину неког народа, с тим што не припада никаквој објективној повијести, већ оној ко је кореферентна управо са самим тим народом. Дакле, сваки народ би у општем случају требало да има свој такав „тренутак“.

²⁵ Зато Смирнов, мислим умјесно, примјећује: „Као друго, и такође најважније: оно што је прихваћено да се зове „претповијешћу“, то, упркос Хегелу, није равно отсуству повијести.“ Према њему, *нека* повијест се дешава и претповијести, када човјек нема потребу – а ни могућност (својеврсна коинциденција [не]слободе и нужности) – да буде њен „актер“, при чему се потреба за тим појављује када усахне спонтано генерисање повијесног („*Homo historicus*“, у ужем смислу те ознаке, за разлику од *homo ritualis*-а, дјелује у ус-

повијесна свједочанства генерише цивилизација, која је класно структурисана, тако да у њој етнички идентитети, што се, као утисак, можда још додатно појачава увидом у очувана свједочанства, бивају потиснути, али нипошто и избрисани.²⁶ Дакле, од уласка у „праву“, цивилизацијску, тј. сталешким стањем обиљежену повијест, етнички идентитет цивилизоване заједнице бива вишеструко прекриван другим и другачијим идентификацијама, али никада укинут и потпуно заборављен. Зато модерно „откривање“ примордијалности својих етничких подлога од стране, најприје, најистакнутијих нација, у суштини није изумијевање, већ представља излазак на видјело онога што је све вријеме било то, а што је, због сталешке структуре социјалног и менталног свијета домодерности, било потискивано и стога недовољно упадљиво обитавало у психо-социјалној сфери.

Дакле, тек када је повијесно срушена социјална структура која је унутар политичке заједнице притискала етнички момент социјалног идентитета заједнице, односно њених појединаца, народ, који је све вријеме био ту, субзистирајући као стварна подлога различито структурних преобликовања заједнице у повијести, постао је неспорно присутан. Национална модерност, дакле, није изумјела и ретроспективно, у (не)памтивијек, пројектовала народ, већ му је она само допустила да из повијесне анонимности изађе на видјело повијести, без сумње уз многа, дјелимично и неизбежна, искривљавања и кривотворења. У модерности, дакле, излази на видјело оно што је потмуло, потиснуто све вријеме манифестне повијести било ту – као *анонимна повијест*,²⁷ при чему те двије линије повијести, као По-себи и За-себе, нипошто не коинцидирају у хегеловском смислу. У анонимној, по природи ствари за релфлекс-

ловима недостатка повијести, који осјећа, еманишуће је тиме из себе...“). Коначно, испада да је овако или онако, било да је „активан“ или да је „пасиван“, човјек у (прет)повијести увијек историчан, тако да је историчност, или, како Смирнов каже: (фактички – Ч. К.) „историзам“ – „антрополошка универзалија“. („Как рождается история?“).

²⁶ Ако се митско везује за генезу заједнице (као) народа, то дуготрајно очување трагова „митске свијести“ (која, заправо, представља неизбрисив, потенцијално-инклинативни, слој и појединачног заједничног свјетопоимања) представља посредни доказ и претхођења народа, као еквивалентног облика узаједничности људског мноштва у протоповијести, свим потоњим, „јавноповијесним“ формацијама заједнице, али и његовог потиснуто-саприсутног трајања и за вријеме јавне повијести – „испод“ поменутих формација.

²⁷ Ту идеју је у философију снажно унио Хајдегер својом концепцијом Догађаја (Ereignis). (О томе видјети у нашој књизи *Биће и судбина. Хајдегерово мишљење између узорности и временитости*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2009).

туђу свијест свагда потиснутој повијести заједнице, средишња је била реалност народа, док се јавна повијест структурисала другачије, њој је увијек био примаран неки други концепт организације заједнице, тако да су историјска свједочанства махом усмјерена да свједоче о њима, а не о народу.

III

Балибар, као и многи, њему сродни теоретичари нације/народа, није измислио националистичка накнадна изумијевања *народа*, али, држимо, да гријеши у разумијевању појаве. „Изумијевани народ“ националне модерности – а у модерним покушајима разумијевања појма народа било је и драгоцјених прилога (као, рецимо, код Хердера [Johann Gottfried Herder]), а не само несувислог претјеривања – представљао је покушај теоријског описа већ присутне, али у то вријеме тек однедавно јасно осјећане чињеничности народа. Да би се то некако постигло потребно је прибјећи извјесном концептуалном идеализовању, које потиче из саме природе намјераваног захвата, тако да сваки, у односу на саму ствар само накнадни покушај дискурсивно-концептуалног говора о почетку ми-заједнице, методолошки гледано, нужно мора бити *идеализујући*, чак и ако се покуша избјећи некритичко глорификовање својег народа. Ако се човјек у неком повијесном тренутку упита о прапочетку фактичке етничке подлоге (која, разумије се, није расно-биолошки монолитна)²⁸ своје заједнице, лако, уколико није свјестан опасности, може упасти у бесконачан низ састављен од питања „А шта је било прије?“ У неком тренутку доступни извори о својем народу – чак и ако претпоставимо да су јако богати и „непристрасни“ – морају да „пресуше“. Дакле, *почетак народа* – а тај почетак је у неком „пратренутку“ анонимне повијести, која почиње „прије“ документаоване повијести, која је некако ту и све вријеме трајања ове потоње²⁹ – измиче концептуализацији.

²⁸ Етнос никада, по дефиницији, не може да памти своју расну праисторију, зато је сваки говор о чистоти народа, тамо гдје до њега дође, што *није* обавезно ни некритичким, идеолошким варијантама примордијализма, унапријед промашен.

²⁹ За разумијевање овога питања вјероватно може бити узорна Хајдеггера [Martin Heidegger] концепција повијести бића као [анонимне] повијести Догађаја. Повијест Догађаја (о томе видјети у Martin Heidegger, *Gesamthausgabe* Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*, Frankfurt/Main 1989), којим се састављају човјек, језик, разумијевање бића и заједница, може бити схваћена као априорна, идеална, „митска“ (у смислу „философског мита“, како се понекад у литератури о Хајдеггеру назива) при-повијест о почетку Народа.

Оно „незаходљиво“, мисаоно „непробојно“, а ипак несумњиво присутно, фактичко *Ту* народа, уколико се упитамо о његовом извору, почетку, услед недостатка примјеренијег концептуалног средства – мора бити замишљено као *идеја*. Идеја почетка народа јесте нека врста *регулативне идеје* покушаја његовог промишљања. Недоступност мисли неспорно присутног феномена народа – јер то што многи говоре и вјерују да припадају овом или оном народу не може тек тако бити сведено на пуку идеологему, *конструкт* (пошто би то онда вјероавтно било ријечи о најингениознијој и најуспјешнијој „завјери“ за одржавање идеолошког привида коју повијест памти) – има свој корелат у когнитивном превођењу тог фактума у идеју. „Чињенични“ народ „постоји“ у прећутном опхођењу, нерелектовању, а идеални *народ* фигурише у изричитом промишљању првога.

Покушај мисаоног оприсуђења почетка заједнице води у непрозирно, тако да настојање да се то, ипак, *теоријски наративизује* – а човјеку је, према непролазном кантовском увиду поводом нерјешивих, „метафизичких“ питања, *људски* својствено да покушава да рјешава оно за шта и слуги да је нерјешиво – води у „неутемељену“ причу, дакле, у *мит*. Самоодношење заједнице и мит стога су на двосмјеран начин повезани. Мит је у својој основној и најважнијој функцији прича о заједници (или боље: [само]прича заједнице), прича о њеном почетку – и то самоутемељујућа прича о почетку; а рефлексија о почетку заједнице/народа, макар и наступала с идејом да буде рационална на неком нивоу мора бити мит. Митотворство је, дакле, неизбјежни састојак радикалне саорефлексије народносне заједнице. Из њега чак уопште могу настати

Хајдегера, када је ријеч о колективности, више занима питање како се преко заједничког разумијевања бића, односно ријечи је-сте, генерише *заједница* – мада и то више узгредно, будући је питање почетка повијести и заснивања бића исходишно и одсудно питање његовог мишљења. Међутим, та идеална, правременска протоаједница ипак не изумијева, већ затиче неки, фактички језик (јер и индоевропски је-језици, осим тога што су – да допустимо себи хусерловски [Edmund Husserl] евроцентризам – „општи“, јесу и фактички“, дакле зависини од затечене, рационално-умски не испостављене „твари“, те од однос унутар фактичких заједница којима се њима служе, будући да не условљава само језик заједницу, него и обратно), који, дакле, није идеални-општи, већ је у својој природи посебан, чак и да је једини. То значи да чак и ако се концептом Догађаја, између осталог, идеално реконструише Заједница, та заједница је фактичка, па утолико представља не само идеалну генезу Народа, већ ираповијест оног народа на чијем језику и у чијем мишљењу и пјевању се први пут објавила догађеност Догађаја, а то су били Грци.

повијест и историјска свијест.³⁰ Тада је највише што се притом може урадити држање тога на уму, рефлектовање, умјестода се не подлегне прилици пуне и непосредне истине народних (ауто)митова. Друга крајност, друга грешка, коју чине Балибар и другови, јесте проглашавање сваког радикалног настојања да се докучи почетак – па и онога које се држи, условно речено, *критичког мита* – идеолошким.³¹ Критика некритичких подлијегања модерним националистичким митовима јесте неопходна, али проглашавање сваког покушаја рефлектовања о народу, а тиме, нужно, и о његовом почетку, идеолошким, са своје стране је такође *par excellence* идеолошко. Да не буде неспоразума, и у конкретним облицима народносне свијести, као и у бројним примјерима теоријског, пригодног и сличног говора о народу, има превише тога што би се с правом могло назвати идеолошким; но из мањкавости народносне самосвијести, те бројних покушаја њене *беневоолентне* теоријске рефлексије не слиједи да је сам феномен народа као такав пука идеологема. Уосталом, критичко-идеолошки дискурс, тиме што за свој предмет бира одређене идеологеме нипошто није заштићен од могућности пада у (контра)идеологију.

Народ није само „објективан“ феномен, јер ако нека скупина, која би требало да сачињава један народ, не препозна(је) своју засебну народност – тада тог народа ни нема. Но са друге стране, народ није ни (само) „субјективан“ феномен, јер препознавање-успостављање засебног народа није могуће само по произвољном, личном нахођењу. Биће народа подразумијева априорну колективну „усаглашеност“ појединачних ми-самоидентификација. Тако припадници једног народа, у складу са Ренановим [Ernst Renan] фамозним „свакодневним плебисцитом“,³² макар и прећутно, бирају/потврђују своју народност. Но, са друге стране, посматрано из супротне комплементарне перспективе, њихов слободни избор дешава се на основу њиховог фактичког припадања том народу, које је посљедица сличних „изборā“ које се направили њихови преци

³⁰ Игор П. Смирнов, „Как рождается история?\": „У миту сазријева повијест...“; „Митолошки наратив најављује побједу историјског времена...“

³¹ Међу најистакнутијим философима двадесетог вијека глас Јана Паточке [Jan Patočka] се издваја по наглашености и озбиљности својег пледирања за (критички) мит, тачније за његову незаобилазност. Он каже: „Зато, дакле, видите, мит у повести не умире!“; „Ово [данас] је мит, ово је митски свет!“ (Јан Паточка, *Платон и Европа*, у: *Избор из философских списа*, стр. 247).

³² Узгред, то што се о „суштини“ народа (у Ренановом случају – нације) говори тако што се као одлучујући критериј узимају неке њеме манифестације (као, на примјер, овај прећутни „плебисцит“), такође је показатељ за инхерентну „неподесност“ народа/нације за теоријску рефлексију – унутар познатих концептуалних схема.

– све до, хипотетичког, „првог нараштаја“ једног народа, који, наравно, није правио никакав избор (јер у „нултом“ тренутку још није била онога народа који би они могли да „изаберу“). Једноставно они су само у неком тренутку напросто *осјетили* једну врсту ми-повезаности, за која се накнадно испоставља као народносна, откад и датира егзистенција одговарајућег народа. То значи да се контроверзија око „субјективности“ и „објективности“ поријекла/суштине народа не рјешава у корист ниједне од ових страна,³³ већ се разрјешава указивањем на голи фактум случености, који постаје чињеница постојања народа тек на основу одговарајућег самопрепознавања окје претпоставља ту слученост. Припадање народу је ствар повијесно-антрополошке *нужности* – у чијем темељу је поменута праслученост – док је, прећутни, (поновни) избор потоњих нараштаја ствар *слободе* (слободне, али не и неусловљене воље), што није фикција, будући да нас искуство учи да има и оних који слободном вољом мијењају своју националну идентификацију (у неким случајевима „радећи“ на томе да јој накнадно дају и привид етничке „утемељености“), као што, уосталом, постоји национално-етнички „агностицизам“.

Ако народа нема без народносне ми-свијести, односно без зачињања *етногене аутоперцепције*, а затим и аутонарације, тада се поставља питање да ли нарација „прави“ народ, или се већ постојећи народ нарацијом само установљује. За марксистичко-постмодернистичке деконструктивисте народног субјект нарације не постоји прије него што се нарација догоди. Овако посматрано, народ, као – очигледно *фиктивни* – субјект нарације, био би „(само)из-причотина“, или „(само)измишљотина“; његовом *бићу* претходио би чин (наративног самоуспостављања), тако да аутонарација не би причала о ономе што већ јесте присутно, већ би се тим причањем тек успостављао привид бића тог „народа“.³⁴ Народа, као присутности, презентције, не би било прије оприсуђивања, ре-пре-

³³ О томе Палти: стр. 334: „[н]емогућност давања објективних параметара за дефинисање нације довела је до њеног сврставања у субјективну вољу, која, међутим, претпоставља постојање супстанцијалних, објективних облика друштвеног организовања, који, ипак, не могу образложити своје поријекло и заснивање без прибјегавања субјективног чиниоцу, и тако *ad infinitum*.“ (Elías José Palti, „The Nation as a Problem: Historians and the 'National Question'“).

³⁴ Тако Баба, у својем подједнако утицајном и проблематичном тексту о овом питању, говори о „извјесним традицијама писања које су покушавале да конструишу наративе друштвене замишљености нације-народа (nation-people)“, (Homi Bhabha, „DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation“ стр. 215).

зенције, путем самопрепознавајуће наратије.³⁵ Утолико, према овом схватању, наратија првенствено дјелује не као *констатив*, већ као *перформатив*. Али, ако народни субјект не постоји прије, условно речено, првобитне „етнургијске наратије“, поставља се питање ко је носилац, „субјект“, саме наратије. Јасно је да то не може бити никакав појединац, јер би тада један човјек буквално измислио народ, што досад није познато, а тешко је и замисливо. Субјект приче је, у ствари, „неодређен“, „анониман“ (баш као да је то сâм *народ*), будући да се не зна ко је тај ко је „први“ испричао народну аутонаратију (посебно ону која се бави почецима³⁶ народа). Народотворна аутонаратија јесте, дакле оно што *се* прича, оно што је преовлађујуће, опште мнијење (*докса*) скупине – дакле, унутар круга оних на чије се заједнички идентитет и поријекло (било стварно, било наводно) она односи.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Андерсон, Бенедикт, *Нација: замишљена заједница. Разматрања о поријеклу и ширењу национализма*, Школска књига, Загреб, 1990.
- [2] Арент, Хана, *Живот духа*, Службени гласник, Београд, 2009.
- [3] Balibar, Étienne, "The Nation and Form. History and Ideology", у: *Review (Fernand Braudel Center)* XIII 3 (1990), стр. 329–361.
- [4] Bhabha, Homi K, "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation", у: Anthony Elliott (прир.), *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*, Wiley–Blackwell, 1999, стр. 211–219.
- [5] Palti, Elías José, "The Nation as a Problem: Historians and the 'National Question'", *History and Theory*, 40/3 (2001), стр. 324–346.
- [6] Паточка, Јан, *Избор из философских списа*, Академска књига, Нови Сад, 2013.

³⁵ То би се, хипотетички, могло упоредити са фубалском „репрезентацијом“ (националним тимом) која на почетку својег постојања не би репрезентовала никога другог – до себе (тј. њене чланова – као припаднике једне личности), али би постепено, националистичком идеологијом пионира овог подухвата (уједно чланова поменуте фудбалске „(само)репрезентације“) – ону изумјели народ који за њих навија, односно којег они представљају. Нејасно је, наравно, како би оваква реконструкција могла да објасни зашто није могуће – кадагод и гдјегод се пожели – окупити неко мноштво „пионира“ будуће нације и по личном нахођењу је направити.

³⁶ Овдје множина није стављена из стилских разлога, јер у народносном сјећању може бити више преломних тренутака која означавају почетак, што је и у складу с оним што омогућује наратија, а не судара се ни са могућношћу да народни идентитет има више темељних, фиксних тачака.

- [7] Renan, Ernst, "What is a Nation?", y: Homi Bhabha (прир.), *Nation and Narration*, London–New York: Routledge, 1991.
- [8] Смирнов, Игорь Павлович, „Как рождается история?“ (<http://www.antropolog.ru/doc/persons/smirnovigor/istoria>).
- [9] Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1974.
- [10] Haas, Ernst B, „What is Nationalism and Why Should We Study it?“, y: *International Organization*, 40/3 (1986), стр. 707–744.

Chaslav D. Koprivitsa

DISPUTES ON THE CONCEPT OF PEOPLE. A CONTRIBUTION TO DE-CONSTRUCTION OF A DE-CONSTRUCT

Summary

In this paper we want to point out the limitations of the most important moments in the ruling (sceptical) notion of people/nation, where, at least when it comes to criticizing/ destruction of the term, converge outlook of Marxism, political liberalism, and postmodern/ de-constructivism. The main critical theses against, we hold, one-sided criticism towards the concept of people are placing an overemphasis on arbitrariness and the fact of being-constructed in it, and overlooking the peculiarities of the process of crystallization in the history of what was first a matter of sheer accidentality. In dialogue with the disputed topoi in the perception of the people are at the same time indicated the guidelines to reflect this problem.

Key words:

people, nation, community, imagined community, E. Balibar, B. Anderson, Marxism, deconstruction.