

ИГОР ПЕРИШИЋ

КЊИЖЕВНОСТ
И ЛИБЕРАЛНА
МИСАО



ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига LI

Уредник
Бојан Јовић

Рецензенти
проф. др Слободан Владушић
проф. др Данко Леовац
др Бојан Јовић

Илустрација на корици
Jean-Michel Basquiat, *Obnoxious Liberals* (1982)

ISBN 978-86-7095-301-7

ИГОР ПЕРИШИЋ

КЊИЖЕВНОСТ
И ЛИБЕРАЛНА
МИСАО



ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ,
Београд, 2023.

САДРЖАЈ

I ЗНАКОВИ ПОЛЕТА

1. Неко је оклеветао либерализам 9
2. Порекло и основна начела либерализма 19
3. Либерално и национално: српски случај 33
4. Либерално и мултикултурално 51
5. Либерално и постколонијално 61

II ЗНАКОВИ РАВНОТЕЖЕ

1. Слободан Јовановић: књижевност, култура, идеологија 75
2. Станислав Винавер, сведок рађања
бољшевизма и националсоцијализма 105
3. Никола Милошевић и Карл Попер:
Негајшван јунак као књижевнонаучно откриће 135

III ЗНАКОВИ ПИТАЊА

1. Има ли човека после субалтерног човека?
Роман *Ујошреба човека* Александра Тишме 155
2. *Гробница за Бориса Давидовича* Данила Киша
као енциклопедија идеологија смрти 173
3. У име чега Драгослав Михаиловић ствара
петокњижје *Голи ошок?* 187
4. Европски простор патње: романи *Бели хошел*
Д. М. Томаса и *Ошаци свећа* Игора Маројевића 207
5. Постлиберална контроверза у савременом
српском роману: Владимир Арсенијевић,
Владимир Кецмановић и Владимир Табашевић 227

IV ЗНАКОВИ УСПОРАВАЊА

1. Ка постлибералном стању.....	255
2. Улога књижевности и уметности у (пост)либералној мисли....	275
3. О концепту ове књиге	293
Напомена о текстовима	313
Литература	315
Индекс имена	331
Белешка о аутору.....	337

I
ЗНАКОВИ
ПОЛЕТА



1. НЕКО ЈЕ ОКЛЕВЕТАО ЛИБЕРАЛИЗАМ

Опште је место готово сваког актуелног (популарног или научно-академског) критичког мишљења напад на такозвани неолиберализам, при чему се, у поједностављењу нужном за употребљиве говоре, дешава преклапање значења тог термина са било којим обликом либерализма у прошлости. Такође, и у теоријској садашњости постоје различити правци у либералној мисли, што се врло често занемарује код субјеката разбуђених на погонском гориву хибридизације екстремизама свих боја. Последишно, и семантема „капитализам“, као ознака за форму(лу) нужне економске базе либералне мисли, скоро да је постала ружна реч или се у услужним медијским и универзитетским делатностима префигурише као саблазан која ремети помодна теоријска и практична прегнућа.

У тежњи за мишљу која ће бити израз најреалнијег од свих могућих светова, ова књига ће настојати да појмове у вези са дугом традицијом либералне мисли ослободи контаминирајућег контекста, као и да сам либерализам посредно представи у његовим модификованим видовима који ипак претрајавају до данашњих дана. У те сврхе, либерална мисао посматраће се као оквир у којем нужно обитава традиционално хуманистичка књижевноуметничка потреба која, с једне стране, подржава па чак и делимично конституше тај оквир а, с друге, доноси му продуктивну критику на основу које врши и функцију коректива читаве заједнице. Таква заједница, у

складу са једном линијом либералне мисли веома јаке у српској традицији, формира се на основама либералног и националног концепта истовремено, што ће такође бити једна од бочних тема књиге.

До деведесетих година 20. века и распада југословенског социјализма настала је велика, скоро педесетогодишња лакуна – уз неке изузетке који ће бити поменути у овој књизи – у проучавању српске либералне традиције. У истраживању које се бави почецима либералне мисли у Србији (период од 1848. године до почетка седамдесетих година 19. века), историчар идеја Милан Суботић констатује такво стање ствари 1992. године, када он објављује своју књигу *Срицање слободе*. Скоро пола века интерес историчара идеја био је усмерен готово искључиво на „реконструкцију српске социјалистичке традиције“. Либералне идеје Србије 19. века, као „трули“ и „превазиђени“ облици грађанског мишљења, углавном су приказиване „само као предмет критике првих српских социјалиста“ (Суботић 1992: 110).

Изводећи сопствено истраживање унеколико непожељног предмета чак и у време почетка деведесетих година 20. века – а могло би се додати да је слична ситуација и данас с обзиром на преживелу доминацију социјалистичких културних и научних елита – Суботић срж српског либерализма у 19. веку налази у следећим особеностима: наглашени лаицизам који се наслања на просветитељску традицију; величање улоге просвете и науке; снажно осећање националне посебности које се опире панславистичким идејама; прихватање западних политичких институција као узора за уређење српске државе (Суботић 1992: 151). Није чудо да су идеје „ограниченог национализма“ и прихватања западних вредности (што није идентично са несуввереним заступањем западних политика) биле дуго времена нежељене у социјалистичкој епистеми која је декларативно била обележена покушајем мултикултурне

политике братства и јединства, као и идеологијом „трећег пута“ између Истока и Запада.

Занимљиво је како у доктринарној марксистичкој мисли на плодно тле наилази мисао о либерализму као априорној идеологији тоталитета (мада у неким видовима свакако има и таквих момената), што би било радикално превредновање историје идеја. Високотиражна књига немачког политиколога Рајнхарда Кинла *Облици буржоаске владавине: либерализам – фашизам* (оригинал је из 1971. године, а српскохрватски превод из 1978) била је утицајна и у југословенском социјализму, а интенција јој је била да представи социјализам као идеологију која радикално раскида са концептима репресивних метанарација чији је либерализам, уз не тако далеко сродство са фашизмом, био превазиђени баштиник (Kühnl 1978). Књига је у свету била подвргнута оштрој критици због тога што је разлику либерализма и фашизма представила као чисто формалну. Либерализам је и у мање оштром виду марксистичке традиције, у односу на ову коју заступа Кинл, одбациван као реакционарна и историјски превазиђена идеологија, дочим би ваљда (радикално) леве идеологије, које су се скоро без значајног историјског изузетка показале као тоталитарноликe, у есхатолошко-идеолошкој пројекцији будућих „стварних“ људских потреба биле неки чудом оперисане од универзализујућих и репресивних претензија.

Идиосинкразија „слева“ према либерализму дакако претрајава и у новије време, каткад у свом милитантном активистичком виду, а понекад и у промишљенијим мисаоним пројектима. Икона антиглобалистичког покрета и теоретичар појмова „језгро“, „полупериферија“ и „периферија“ у капиталистичком светском поретку, Имануел Валерштајн, у спису речитог наслова *После либерализма* насталом у првој половини последње деценије 20. века, на карактеристичан начин левичарске помало иритантне вере у делимичне пророчке

способности друштвених и хуманистичких наука, сматра да је с крајем комунизма, то јест после пада Берлинског зида, дошло и до краја ере либерализма. У својим последњим историјским фазама, либерализам је могао да се одржава у хладноратовској контратежи са идеологијама Источног блока.¹ Доминација либералне идеологије, према Валерштајну, одвијала се дакле два века, од Француске револуције до слома комунизма, 1789–1989. године (Валерштајн 2005: 197).

У свакодневном политичком смислу, либерализам је у том периоду означавао политику сталних рационалних реформи, односно политику центра, за разлику од левог инсистирања на убрзању трансформације и, с друге стране, десне опрезности и обазривости у односу на промене (Валерштајн 2005: 199). Када констатује да је ера либерализма прошла, и да је потребна нова нада у прогресивне, леве политике, Валерштајну није толико стало до описа тих нових идеологија које треба да замене оне потрошене, колико до скоро икономичког одбацивања либерализма на сметлиште историје. Ипак, позитивно „пророчтво“ америчког мислиоца налази се у апелу за надвладавањем евроцентричних претпоставки геокултуре, јер очигледна је неистина да је европска култура у последњих десет хиљада година дала веће доприносе него друге цивилизације (Валерштајн 2005: 227). С тим би требало да иде и преиспитивање научних методологија, то јест стављање под знак питања схватања науке као идеолошки неутралне. Таква наново промишљена наука отворила би хоризонте ка другачијим, неевропским епистемологијама, што се начелно не коси са пледирањем либерализма за ауторитет

¹ У парадоксалној равнотежи пак са сензационалистичком идејом краја историје Френсиса Фукујаме, односно са објавом епохалне победе либералне демократије, ова теза понавља исти структурни модус само са различитим идеолошким предзнаком. О Фукујаминој тези, која је нарочито значајна за *неолибералну* мисао видети: Фукујама 1990.

науке у сталним променама и усавршавањима сопствених методологија.²

Постоји, наравно, и могућност више „пријатељског“ односа према либерализму „слева“. Такву релацију гаји италијански филозоф Норберто Бобио који је, у конкретној политичкој активности, имао чисто леву мисаону и практичну фазу, да би се у зрелим годинама (пред и после пада Берлинског зида) окренуо либералном социјализму, дакле једној врсти лево-либералне мисли. У том доцнијем периоду интелектуалног развоја Бобио сматра да је левица, то јест она њена варијанта заснована на доктринарном марксизму, постала догматска у одбијању да се суочи са другим идеологијама које такође на свој начин могу да говоре о просвећивању. Нова генерација левичарских мислилаца стасала после '68. године, сматра Бобио, „поседује критички дух и иконокластички менталитет“, поново открива либералне писце, након толико „школског, схематски досадно понављаног марксизма и након револуција дизаних у Марксово име које су постале извор деспотских режима“ (Бобио 2017: 130).

Узајамно подозрење либералних и социјалистичких култура на крају 20. века полако нестаје. Са своје стране, барем

² Лева критика традиционалног либерализма појављује се и у облику проблематизовања његовог хегемонског односа према основној властитој идеји – оној о слободном грађанину. У тој критици се не подразумева натурализован и идеализовани однос појединца и либерализма као његовог заступника преко начела индивидуализма. Примерице, са феминистичких и друштвено-конструктивистичких позиција филозофкиња Адриана Захаријевић сматра да се у енглеском друштву 19. века, колевци традиционалног либерализма, дешава „накнадно уписивање свеукупности друштвених односа (или пола или расе) у апстрактум, празну форму појединца“. И не само то: откако је либералне идеје појединца, она није била ни празна ни универзална већ су у категорију појединца инвестиране „норме које су у XIX веку биле конститутивне за само значење ове категорије“ (Захаријевић 2019: 133).

по социјално-либералном плану даље акције који предлаже Норберто Бобио, левица уз помоћ либералне мисли треба да критикује сопствене остварене историјске манифестације (социјалдемократију која је створила државу благостања и комунизам који је узроковао ницање нелибералних држава у виду СССР-а и сателита), јер је социјализам постао историјска реалност и треба га оспоравати на истом, теоријском нивоу, као што су у 19. веку пропитиване врлине и мане либералне државе (Бобио 2017: 140).

Што се тиче напада на либерализам „здесна“, са конзервативних позиција, за потребе овог брзог упознавања са „непријатељима“ либерализма, без претензија на културноисторијску потпуност, карактеристично је мишљење Армина Молера. Овај швајцарско-немачки мислилац у младости је био, како је сам говорио, салонски комуниста, да би се касније окренуо десници и немачком национализму. У време идеолошког преокрета чак је 1942. године размишљао да се придружи СС јединицама, а после рата био је у једном периоду секретар Ернста Јингера. Осим Јингера, Молер сведочи да су на њега највише утицале идеје Фридриха Ничеа и Освалда Шпенглера. У време постнацистичке Немачке, када је то скоро било на граници дозвољеног јавног говора, био је један од најодлучнијих заступника голизма и конзервативне филозофије.

Армин Молер начелно нема ништа против вредности за које се либерали залажу. То су умногоме трансидеолошке вредности: слобода, толеранција, право на критику. Либералима замера својеврсни „политички логоцентризам“ јер заговарају друштво у коме се „човек цени по ономе што каже, а не по ономе што чини“ (Молер 1998: 8). За Молера кључ би требало да буде у пракси, сматрајући да је либерална пракса могућа само на залихама традиције и учвршћеним обичајима. Другачије речено: шест конзервативних векова дозвољава „двема генерацијама да буду либералне, а да при томе не

направе неред“ (Молер 1998: 9). Либерализам је за швајцарско-немачког теоретичара идеологија кратког практичног даха. За њено остварење потребно је полуутопијско поклапање низа историјских услова, што се веома ретко дешава у историјској стварности.

Поред делимичног утопизма, Молер либералима спочитава и „лудило интелигибилности“, што би била наивна вера да људски ум може да проникне у историјске законе. При томе се чини да у својој оправданој критици епистемолошког оптимизма добрано брка либерале и левичаре. Наиме, Молер сматра смешном идеју да пролазни, недовољни и смртни човек може „разумети ток света у свим његовим рачвањима“. Такав либерални „новочовек“ зна прави пут: „он га самоуверено уписује снажним потезима на мапи која се састоји из једног белог поља, без контура и без боје“ (Молер 1998: 10–11). Због неувиђања суштинске либералне потребе да се мисао супротстави нереалном сагледавању света у којем не би било нијанси и различитих боја, немачки мислилац приписује предмету своје критике оно што би он у свом захукталом епистемолошком песимизму хтео да види.

Као пример својеврсне одбране „здесна“, или са конзервативно-либералних позиција, занимљиви су ставови Мише Ђурковића, српског филозофа средње генерације, оне која је стасала у добу кад мишљење либерализма није било више толико проскрибовано као у периоду југословенског социјализма. У књизи *Кайиџализам, либерализам и држава* Ђурковић заступа тезу о иманентној вези слободе и поретка, односно либерализма и државе, при чему привилегује појам државе у односу на принцип слободе, што га помера ка десном полу идеолошког спектра.³ Ђурковић, у таквом контексту, спро-

³ Скоро епонимни пример филозофа отвореног, либералног друштва, Карл Попер тврди да се назив „либерал“ односи, како наводи Коста

води корисно појмовно пречишћавање савремених атрибута који прате либерализам. Аутор наводи да је данас медијски најзаступљеније оно схватање које за либерализам „издаје једну апстрактно-космополитску, просветитељску идеологију људских права усмерену против државе и суверенитета“. Таква идеологија пре би се могла везати за неолиберализам (о чему ће се опширније расправљати у првом поглављу четвртог дела књиге) и сводила би се на „апстрактно заступање неограниченог, ничим спутаног глобалног ширења тржишта“ (Ђурковић 2005: 13).

Ђурковић затим поставља питање где се савремени либерализам закочио, то јест у којим пољима не уме да понуди дејствени теоријски одговор. Према његовом мишљењу савремени либерализам се „исцрпљује у често минуциозним споровима око апстрактних питања и принципа нормативне филозофије“ због чега пропушта прилику да реалније сагледа стварност и да понуди разборитије разумевање савременог света. Таква позиција либерале често гура ван поља у којем се преламају горућа питања као што су „ванредно стање, политичка моћ, савремено оживљавање колонијализма, успон национализма и верских фундаментализама итд, само зато што то противречи класичним псеудо-либералним догмама“ (Ђурковић 2005: 56). Рекло би се и да је либерална теорија у једном делу света, којем делимично припада и Србија, толико натурализована или самоподразумевајућа, да је постала сувише нехајна у погледу одбране или критичког промишљања сопствених

Чавошки, пре свега на човека који цени „индивидуалну слободу и који је свестан опасности које су својствене сваком облику власти и ауторитета“ (Чавошки 1975: 107). У контрасту са овим одређењем, за онога ко ипак сматра, попут Ђурковића, да су облици власти и државног ауторитета нужни као интегрисујући принцип заједнице, ако не понекад и надређени у односу на принцип индивидуалне слободе, у том се случају онда може теоријски говорити о преклапању либералних и конзервативних начела.

фундаменталних начела. Права иронија историје открива се у томе, сматра Ђурковић, што је „либерализам као организована политичка снага нестао онога тренутка када је победио“. Наметнуо је другим идеологијама – конзервативизму и социјализму, пре свих – своја основна начела и на тај начин изгубио своју дистинктивну одлику (Ђурковић 2005: 105).

Није дакле тајна да постоји проблем у актуелној либералној теорији, и можда још више у либерално-демократској пракси, о чему су посведочили и пријатељи и непријатељи либерализма. Властите одговоре где је „грешка“ у савременом схватању либерализма и где се он то заклочио, најпре у контексту његовог прожимања са књижевном и уметничком мишљу, као и стваралачком праксом која тематизује судар либерализма са тоталитарним идеологијама 20. века, понудићемо у четвртом делу књиге.

2. ПОРЕКЛО И ОСНОВНА НАЧЕЛА ЛИБЕРАЛИЗМА

Много је контроверзи у савременим идејним и идеолошким гигањима у погледу значења и значаја либерализма, стога је потребно разграничење неких основних термина који одређују ову идеологију, као и кратко упознавање са историјом главног појма.

У волуминозном уводу за преглед извора либерализма, исписаном у књизи *Европски ушњицаји на српски либерализам у XIX веку*, историчар Бранко Бешлин износи ограду да није могуће јединствено схватање ове идеје. Већина аутора који су се определили за слично поље истраживања, као и сам Бешлин, расправу почиње „вајкањем да је тешко или чак немогуће дати његову дефиницију“. Либерализам није заокружено учење или утврђена догма, испуњен је противречностима и као друштвена мисао и као политичка пракса. Највећа тешкоћа у постављању дефиниције либерализма, наводи даље аутор, налази се у томе што су, сем неких изузетака, „либерални мислиоци претпостављали прагматични доктринарном приступу друштвеним проблемима“. Због тога није нимало лако рећи „где престаје либерализам а почиње нека друга идеологија“ (Бешлин 2005: 5).

Мисаони систем класичног либерализма, према политичком филозофу Џону Греју, развио се у просветитељској Шкотској, када је економски теоретичар Адам Смит почео да пропагира начелну либералну замисао једнакости, слободе и правде (Греј 1999: 7). Као већинско мишљење о датуму у

коју би се могао ситуирати почетак политичког и економског либерализма, политиколог Илија Вујачић наводи 1776. годину. Тада је настала *Декларација независности Сједињених Америчких Држава*, где су представљена политичка начела о човековим правима на слободу, својину и тежњу ка срећи, док је с друге стране Адам Смит, те исте године, у делу познатом под именом *Богајство народа* (пуни назив: *Испраживање природе и узрока богајства народа*) изложио конкретизовану тезу да је слобода појединца одлучујуће зависна од економске слободе, што се узима као „манифест економског либерализма“ (Вујачић 2008: 81).

Либерализам представља једну од најстаријих политичких идеологија, утемељену на радовима поменутог Адама Смита, затим Џона Лока, Шарла Монтескјеа, Жан-Жака Русоа и Џона Стјуарта Мила (Петровић 2021: 130). Реч „либералан“ изведена је из латинског *liber* (слободан). У неидеолошкој употреби је од 14. века, а до краја 18. века означавала је уопштено оно што је „достојно слободног човека“, оног човека који са самоостварује практиковањем „слободних вештина“ и „слободних занимања“ (Бешлин 2005: 6).⁴ Термин је први пут примењен на један политички покрет 1812. године, када га је усвојила шпанска партија „либералеса“.

Џон Ролс, теоретичар који би се могао назвати социјално-либералним али и постлибералним, такође сматра да би

⁴ Уопштена, филозофска дефиниција либерализма могла би да изгледа овако: „либерализам је једна филозофија или поглед на свет који се супротставља притисцима спољних ауторитета и неоправданом спољашњем утицају и манипулисању личном сфером човека, било да се ова односи на религиозну, моралну, интелектуалну, социјалну, економску или политичку област личног живота“ (Матић 1992: 7). У најширем смислу либерализам настоји да „заштити човека од самовољних спољних ограничења“ (Хаџивуковић 2011: 113), то је „филозофски систем који за основу има социјални индивидуализам“ (Хаџивуковић 2011: 116).

се историјско порекло и политичког и општег либерализма могло ситуирати у реформацију и идеолошке турбуленције које су уследила после ње, „укључујући и дуготрајна спорења о верској толеранцији у XVI и XVII веку“. То би био почетак „нечега што личи на модерно схватање слободе савести и слободе мисли“ (Ролс 1998: 22). Код најпознатијих тумача историје и теорије либералних идеја, о класичном либерализму се не може говорити пре 18. века. Идејне основе, у време прелиберализма, постављене су у периоду од реформације до Француске револуције, а највећи процват доживљава од седамдесетих година 18. до седамдесетих година 19. века (Бешлин 2005: 9). У претежном делу литературе, дакле, нема дилеме да либерализам води порекло из реформације и просветитељства (уп. Матић 1992: 8, Хејвуд 2005: 33).⁵

Филозоф Драган Д. Лакићевић, у веома прегледном и јасно написаном чланку о пореклу либералних идеја за књигу *Теоретичари либерализма*, наводи да је још Макс Вебер уочио да је инхерентно стремљење протестантизма ка независности од црквених ауторитета вукло са собом и духовну слободу односно аутономију која је врхунила у етици рада и штедње, то јест у личном подухвату „рационалне калкулације и предузимљивости“.⁶ Због тога је капиталистички

⁵ Ако би се ишло дубље, и либералније, у прошлост, како то чини Џон Греј, клице либералних идеја, примера ради, могле би се наћи код грчких софиста у супротности са тоталитарним идејама Платона и Аристотела (Греј 1999).

⁶ За либералну теорију веома је важан и појам *слободне воље* Имануела Канта. Немачком филозофу појам *слободе* био је кључан за објашњење аутономије воље. На основу тога се изводи и моралност као воља која је по принципу слободног али каузално нужног избора (што омогућује делање независно од других детерминишућих узрока) удружена са моралним законом код умних бића. Слобода се у овом процесу подразумева као априорна особина воље свих умних бића (Кант 1981: 97–99).

систем са својом такмичарском идеологијом био заправо „непланирани резултат активности генерација самопрегорних религиозних људи из протестантских цркава који су изворно тежили скромности, искупљењу од првобитног греха кроз напоран рад и одрицање“ (Лакићевић 2008: 11–12). На том идеолошком фону, развој предузетништва и трговине значио је склапање нераскидивог савеза либерализма и капитализма, који мање-више траје и данас, уз покушаје левог либерализма не да докине капитализам него да га реформише у смеру социјалне одговорности или стави у службу кејнсијанске државе благостања.

Са „тврдим“ капитализмом нужно спојени класични либерализам назива се и „либерализмом 19. века“, јер је достигао врхунац за време ране индустријализације у 19. веку при преласку из феудализма у капитализам (Хејвуд 2005: 48). У економском смислу, класични либерализам повезан је са ортодоксном вером у слободно тржиште, то јест са принципом *laissez-faire* (што би у дословном преводу значило „пусти (их) да делују“). То би била идеја по којој држава не сме да има било какву економску улогу, него да економију „остави на миру и дозволи пословним људима да делују како им драго“ (Хејвуд 2005: 54). Касније ће, у историјском развоју либерализма, ово начело понекад и радикално почети да се доводи у питање, нарочито у практично понекад неопходним идеолошким хибридизацијама.

Упркос јадиковкама о неухватљивости либералне теорије, односно о њеном преклапању са „суседним“ идеологијама, поједини теоретичари ипак сматрају да се могу јасно дефинисати основна полазишта у првој, класичној фази либерализма. Једно од најпознатијих и хеуристички најплаузибилнијих општих одређења понудио је Џон Греј, налазећи четири елемента који у начелу и без превелике двојбе карактеришу класични либерализам. То су:

- 1) *индивидуализам* – у овом начелу истиче се „морални примат личности насупротив захтевима било ког друштвеног колективитета“;
- 2) *ејалишаризам* – свим људима се придаје исти морални статус, за правни и политички поредак нема никаквих разлика у моралној вредности људских бића;
- 3) *универзализам* – овај принцип афирмише „морално јединство људске врсте и придаје другостепени значај специфичним историјским асоцијацијама и културним формама“;
- 4) *мелиоризам* (или реформизам али не и прогресивизам) – представља залагање за „могућност побољшања и усавршавања свих друштвених институција и политичких уређења“ (Греј 1999: 8).

Историчар Милош Ковић даје мало шири и разрађенији каталог општих начела класичног либерализма: народни суверенитет; „природна права“; равноправност и владавина права; индивидуализам; позитивно схваћена слобода као право да се у неспутаном политичком учешћу остварују човекове потребе и интереси; негативно схваћена слобода као одсуство било какве принуде над човеком; слобода штампе; верска слобода; право на слободно окупљање; слобода привредне иницијативе; неприкосновеност приватне својине; право на очување приватности (Ковић 2015: 154).⁷ У овом прегледу уводе се моменти који су карактеристични за каснију, двадесетовековну фазу либерализма. За либералну теорију, као и за популарну представу о либерализму, веома су значајна код Ковића истакнута два схватања слободе: „слобода од“ и „слобода за“.

Ова начела формулисао је Исаија Берлин, један од најистакнутијих представника либералне мисли 20. века. У

⁷ За попис општих особина либерализма уп. Хејвуд 2005: 25 и Петровић 2021: 130.

чуеном огледу „Два појма слободе“, из књиге *Четири оледа о слободи* (оригинал на енглеском језику је из 1958. године), британски филозоф износи своје знаменито схватање о негативној и позитивној слободи, при чему му је ова прва оригинално либерално продуктивнија и интимно дража као темељ немонистичког, плуралног друштва. Негативна слобода је за Берлина, наводи политиколог Иван Вејвода, „збацивање свеколиких окова који спутавају јединку и у служби је отварања што већег броја могућности за појединца“ (Вејвода 1992: 303). Позитивна слобода није толико „отворена“, она се углавном остваривала на априорним и догматским основама, и неминовно се завршавала у неслободи, зато што конструисане слободарске идеологије нису схватале да нема „коначних решења за увек присутна људска питања“ (Вејвода 1992: 303).

Исаија Берлин упозорава да је ипак мала вероватноћа да се захтев за највећом мером негативне слободе која је спожива са минималним захтевима друштвеног живота (како су то хтели „очеви“ либерализма Џон Стјуарт Мил и Бенжамен Констан) оствари другачије осим у елитним круговима просвећених грађана. И не само то, већи део човечанства спреман је да жртвује индивидуалну слободу у име неких „виших“ циљева, као што су: сигурност, статус, напредак, моћ, врлина или награда на оном свету (Берлин 1992: 248). С друге стране, насупрот унеколико елитном схватању слободе Мила и Констана, утопијско-демократски настројени Жан-Жак Русо слободу схвата позитивно: као „учествовање свих способних чланова друштва, а не само неких, у једној управи која сме да се уплиће у свако подручје живота сваког појединца“ (Берлин 1992: 250). У овом смислу, позитивна слобода увелико представља претњу негативној слободи као либералној светињи, јер суверенитет заједнице лако може поништити суверенитет појединца. Због тога Берлин, у веома прегнантно формулисаном

одломку који има и понешто манифестан карактер, јасно истиче своје опредељење за негативно, отворено или могло би се рећи плуралистичко схватање слободе:

Чини ми се да је плурализам, који подразумева извесну меру „негативне“ слободе, истинитији идеал него циљеви оних који у великим, дисциплинованим, ауторитарним структурама траже идеал „позитивног“ самогосподарења у оквиру класа, народа или читавог човечанства. Истинитији је зато што барем признаје чињеницу да човек има много циљева, да сви ти циљеви нису узајамно самерљиви и да међу њима постоји вечито ривалство. [...] Плурализам је хуманији зато што, за разлику од система, не лишава човека – у име неког удаљеног или несувислог идеала – великог дела онога што му је неопходно да би живео као људско биће, кадро да се мења на непредвидљив начин (Берлин 1992: 258–259).

У 20. веку темељна начела либерализма претрпела су многе трансформације. У првој, класичној фази либерализам је био подозрив према демократији, док у другој фази долази до стапања либералних и демократских начела (Бешлин 2005: 10). Поред тога, модерни либерализам или „либерализам 20. века“ води рачуна о социјалним неједнакостима које је било све теже игнорисати тако да интервенционистичка улога државе у том виду либерализма бива допуштена (Хејвуд 2005: 58). Стога би се могло говорити о помало принудном притиску демократских и социјалних тежњи на традиционални либерализам, нарочито у двадесетовековном либералном обрту ка прагматици државе благостања. Спајање либералног и демократског начела није прошло без великих начелних тешкоћа јер је у срцу сваке либералне опције тежња за одређеном асиметријом између либерализма и демократије (Матић 1992: 11).

Овај привидни парадокс приступачно и прецизно мапира историчар Ерик Хобсбом: још од 19. века показало се да су либерализам и демократија пре противници него савезници, а да је трострука парола француске револуције – слобода, једнакост, братство – више противречна него јединствена (Hobsbawm 1987: 204). У књизи *Србија и демократија*, историчарка Дубравка Стојановић појаснила је да је идеја демократије блиска али никако идентична са концептима либерализма и парламентаризма. Утопијски потенцијал омогућио је демократији да у себе усиса либералне идеје које су лишене прометејских својстава. Ако либерализам пре свега означава теорију и праксу индивидуалне слободе у правној држави која има ограничену моћ, а демократија облик владавине у којем власт припада већини, онда је јасно да „либерална држава није нужно демократска, као и да демократски начин владавине не проистиче нужно из либералне државе“ (Стојановић 2003: 24). Током 19. века ова два концепта била су у суштинском сукобу, да би тек после 1848. године дошло до њиховог повезивања у појму либералне демократије који је преводив „на формулу по којој је слобода циљ, а демократија средство за његово постизање“ (Стојановић 2003: 24; опширније о томе у Перишић 2015).

Када је реч о психолошкој и антрополошкој диспозицији која стоји иза либералних идеја, за многе је мислиоце индивидуални егоизам, а не алтруизам, главни позитивни покретач разумног деловања у корист заједнице. Помало у духу Фукујамине идеје о крају историје, либерални економски теоретичар Мирослав Прокопијевић наводи да је после пада Берлинског зида победу доживело слободно тржиште које у својој антрополошко-идеолошкој основи, поред осталог, има „поредак спонтаног еволутивног прилагођавања, који не покрећу обичаји и команде, него лични, егоистични мотиви појединаца за рад и сарадњу“ (Прокопијевић 2012: 224).

И у далекој историји либералне мисли проницљиво је анализиран значај егоизма за реални друштвени развој. Адам Смит је, сматра Драган Д. Лакићевић, међу првима отворено говорио да су позитивни извори индивидуалних стремљења: самољубље и лични интерес. У коначници, није ни важно да ли је покретач деловања алтруизам или егоизам, битно је каква је корист или штета од било ког деловања за целокупно друштво. Тако се врло често дешавало да је делање руковођено искључиво себичним и ускогрудим мотивима доносило другима „далеко већу корист него они потхвати који су били надахнути изузетно човекољубивим мотивима“ (Лакићевић 2008: 14–15).⁸

Мада либерали уопштено гледају на хуману природу оптимистички, они нипошто не усвајају утопијско веровање о људској савршености јер су и те како свесни моћи користољубља и егоизма у човековом животу (Хејвуд 2005: 34). Миша Ђурковић наводи да је права мера у разумевању људске природе – ни сувише мрачна, ни одвећ прогресивна – нађена у теоријским спекулацијама Џона Стјуарта Мила и Алексиса де Токвила, који су либералну политичку филозофију довели до врхунца. Код њих је остварена „синтеза два претходна екстремна становишта“: с једне стране антрополошког песимизма Макијавелија и Хобса и, с друге, антрополошког оптимизма просветитељских мислилаца. Позиција либералâ Мила

⁸ Илија Вујачић наводи једну анегдоту која веома речито деконструише алтруизам као априорно позитивну карактеристику, док истовремено разоткрива праву природу делотворног егоизма, онако како га је Адам Смит доживљавао: „Адам Смит је умро 31. јула 1790. године као релативно сиромашан професор. За човека који је оптуживан за неусиљеног проповедника самољубља, за оног који је без икаквих ограда тврдио да самољубље тера друштво ка напретку и да 'не зна никакво друштвено добро које је дошло из људског добročинства...', тек када је умро са скромном оставштином, сазнало се да је целог живота давао огромне суме у добротворне сврхе“ (Вујачић 2008: 82–83).

и Токвила могла би се најтачније одредити као *антрополошки реализам*. На основу таквог општег антрополошког увида они „захватају човека онаквог каквог га углавном познајемо из историје цивилизације, као биће које је на пола пута између анђела и ђавола“ (Ђурковић 2005: 211).

Због наречених антрополошких и психолошких диспозиција, држава у либералној мисли добија улогу контролора појединачних људских егоизама. Човек у такозваном природном стању, тврди Ендру Хејвуд, писац једног од најпоузданијих увода у либералну теорију, узроковао би да се разобручени појединци упусте у сукоб са другим појединцима ради остварења неограничене користи. Због тога рационални појединци склапају *грушћивени ујовор* и жртвују део своје „слободе“ како би успоставили правни систем у којем њихова права и њихови животи неће бити угрожени, то јест како би самосвесно ограничили самовољу и себе и других (Хејвуд 2005: 40–41).

На основу увиђања темељне противречности људске природе, јавила се потреба за формулисањем још једног либералног начела – *конституционализма*. Ово начело пледира за нужност уставног ограничења које би било гаранција за спречавање тираније већине над мањином, као и једног појединца над другим. Конституционализам представља коректив који ће спречити такозване негативне утицаје демократије на либерализам (Хејвуд 2005: 46). Либерални устави обично у себи промишљају и конституишу „осигураче“ индивидуалне слободе која би потенцијално могла бити поништена дословним придржавањем демократских начела. У савременим уставима то је видљиво у принципу да се једном достигнути степен људских права не може враћати уназад, чак ни у случају када би већинска народна воља била таква.

Конституционализам као принцип успостављања равнотеже између либералних и демократских начела одлучно је бранио и Бенжамен Констан, један од утемељивача либералне

мисли у Француској. Његова теорија конституционалног либерализма одбацује принцип народног суверенитета примењеног по сваку цену, указујући на могуће злоупотребе у случајевима када би неограничена плебисцитарна воља постала темељ за увођење диктатуре. Констан то изражава памтљивом максимумом да је све што је везано за слободу уставно, будући да је устав „гаранција слободе једног народа, али да ништа није уставно што није везано за њу“ (Констан 2000: 11). У каснијој историјској пракси показало се да је управо поништавање принципа конституционализма био први корак ка успостављању тоталитарних поредака, било да су власт освајали револуцијом или путем „слободних“ избора.

За либералну теорију веома је важно, ако не и једно од пресудних, начело *ейсџемолошкој скејџицизма*. Ово начело је са највећим жаром изложио аустријски политички филозоф и економски теоретичар Фридрих фон Хајек, који је иначе познат као творац теорије ултралибералне државе или апостол либерализма (Матић 1992: 11), а у новије време као један од најважнијих мислилаца неокласичног либерализма и/или неолиберализма (Шкорић и Кишјухас 2014: 78). Цео свој теоријски живот Хајек је посветио оспоравању наводне предности владавине планирања над владавином слободе, како би тиме личну слободу поново поставио у фокус идеолошких разматрања (Прокопијевић 2012: 223). Код нас је у време социјализма сматран „буржоаским“ и „реакционарним“ аутором (Прокопијевић 2012: 238). У западном свету такође је био скрајнут у периоду превласти доктрине државног интервенционизма (кејнсијанизма), све док га Нобелова награда за економију 1974. није вратила на главну интелектуалну сцену. Стога је занимљиво и из културолошких разлога, у контрасту са оном традицијом дискурзивног привилеговања социјалистичких идеја о којој је било речи у првом поглављу, потцртати значај овог мислиоца за друштвену теорију.

У својој бестселер политиколошко-економској студији *Пуш у ројсџиво* (први пут објављеној 1944. године), Фридрих фон Хајек говори да је велика срећа што човек не може спознати законе за управљање историјом. Тиме се одлучно супротставља свим тоталитарним доктринама које су сматрале да је то могуће. У опису технологије и идеологије тоталитарних пројеката аустријски мислилац инсистира на социјалистичком „акценту“ националсоцијализма, као и на левим моментима у генеалогiji италијанског фашизма, чиме раскривљује „догму“, посебно јаку у земљама бившег научног социјализма, о претежно десном карактеру тоталитарних пројеката 20. века.

Епистемолошки скептична мисао неће да пласира дефетистички став да се из историје не може ништа научити. Напротив, управо због тога што ниједан будући историјски развој није детерминисан, од прошлости се може научити како да се избегне понављање истог процеса (Хајек 2012: 9). Епистемолошка скепса инхерентна либерализму заправо чини од њега „отворену“ идеологију без чврсте или тоталне (универзалне) доктрине, чиме се и прокламовани универсализам класичног либерализма код Хајека благо доводи у питање:

Не постоји ништа у основним начелима либерализма што га чини статичном вером, нема чврстих правила која су заувек дата. Фундаментално начело да се у уређивању наших послова треба што више ослањати на спонтане силе друштва и што мање прибегавати принуди, носи са собом могућност неограниченог мноштва разних примена (Хајек 2012: 23).

Препуштање пракси да „одлучи“ о даљој судбини и друштва и либералне мисли која га дискурзивно ненасилно прати не би требало да води закључку да у либерализму не постоји мелиористичка сврховитост. Напротив, према Хајековом

мишљењу треба створити услове за историјски напредак, али га не планирати (Хајек 2012: 217). У том смислу, у либерализму ипак постоји некакав прогресивизам, али онај где је „политика слободе за појединца једина истински прогресивна политика“ (Хајек 2012: 218). Начело мелиоризма, присутно од почетака либерализма, подвргнуто је у Хајековој варијанти помало циничној али разборитој епистемолошкој скепси.

За крај брзог представљања основних принципа либерализма ваља истаћи још један. Либерално схватање једнакости по којем појединци имају „једнаке прилике за развијање својих неједнаких вештина и способности“ води у *мериџократију*, што би значило владавину талентованих и способних (Хејвуд 2005: 36). Управо у овом новом начелу дешава се специфична либерална интервенција на класичном начелу егалитарности. Сви људи јесу пред законом једнаки и сви треба да имају исте полазне могућности, али на основу резултата индивидуалних прегнућа ипак се формира здрава реална разлика која може да „послужи“ и као мало метафизичко оправдање сврховитости живота у властитом, симболички или фактички, премерљивом саморазвоју.

3. ЛИБЕРАЛНО И НАЦИОНАЛНО: СРПСКИ СЛУЧАЈ

Да либерално и национално начело нису у супротности, Осим што нас у то уверава српска либерална традиција, доказују и неки савремени теоретичари, међу којима се истичу израелска политичарка и филозофкиња, академска ученица Исаије Берлина, Јаел (Јули) Тамир и канадски политички филозоф Вил Кимлика чији је рад постао интелектуално утицајан на простору Средње и Источне Европе.

У предговору за сопствени превод књиге Јаел Тамир *Либерални национализам*, под насловом „Национални идентитет и либерална демократија“, Миша Ђурковић пише да је израелска филозофкиња успела да створи теорију у којој се заступају сва класична либерална начела, пре свих поштовање индивидуалних и мањинских права, а да у исто време остане привржена својој јеврејској нацији (Ђурковић 2002: 6). Јаел Тамир је иницирала нови правац у либерализму обично називан културализмом (Ђурковић 2002: 5), који поред ње заступа и Вил Кимлика. Израелска теоретичарка враћа се деветнаестовековним либералним мислиоцима, попут Џона Стјуарта Мила и Ђузепеа Мацинија, који нису видели ништа противречно у томе да у исто време буду и либерали и националисти. Штавише, ауторка сматра да су и данас (књига је први пут објављена 1993. године) „осим неколицине космополита и радикалних анархиста, готово сви либерали заправо либерални националисти“ (Ђурковић 2002: 13). У складу с тим, закључује Ђурковић, прихватање либералних, европских

и западних начела не значи нипошто, наравно и за балканске народе, одрицање од свог националног идентитета и свог национализма (Ђурковић 2002: 15).

Сама Јаел Тамир, тврдећи да своје идеје ослања на Мацинијеве, али и на Хердеров културни плурализам, срж властитог схватања либералног национализма излаже на следећи начин:

Главна одлика либералног национализма је да намеће националне идеје без губљења из вида осталих људских вредности са којима би национални идеали требало да се усклађују. Резултат овог процеса је рedefинисање легитимних националних циљева и средстава која се користе да би се они остварили. Либерални национализам тако слави партикуларност културе заједно са универзалношћу људских права, друштвену и културалну укорењеност индивидуа заједно са њиховом личном аутономијом (Тамир 2002: 148–149).

За либерала националног типа (или либерала уопште, по Јаел Тамир) индивидуална *вредности* јесте и приврженост (националној) заједници. Наравно да из тога не произлази да је важност такве припадности у колизији са лојалностима других индивидуа другачијим заједницама. Својеврсну колегијалност и толеранцију у суживоту „свог“ и „туђег“, израелска филозофкиња описује следећим речима:

[...] када ја тврдим да је очување моје националне културе мени важније него очување других националних култура, ја то тврдим искључиво за себе, док истовремено признајем да је за припаднике других култура, очување њихових култура од веће важности за њих (Тамир 2002: 176).

Подједнако удаљена и од „либералног космополитизма“ и тврдог национализма (шовинизма), Јаел Тамир у овој малој културној дијалектици дакако не изражава небригу за

интерес Другог. Као што либерални национализам почива на културној али и прагматичној заинтересованости једне индивидуе за судбину друге индивидуе у оквиру исте групе, што на посредан али делотворан начин доприноси и „мојој“ слободи и „мом“ интересу као инвестицији у добробит симболичке копије „мене“, сличан принцип се може применити и у погледу односа према индивидуама које припадају другој националној заједници. Ипак, однос међусобне заинтересованости у корелацији две националне заједнице важи у нешто релативнијем смислу. У заинтересованост за морално устројство сопствене заједнице укључује се принцип очекивања да „суседна“ морална заједница емпиријски доприноси добробити и оне „моје“, то јест „суседна“ или било која друга заједница није нужно део истог културолошки натурализованог низа него се као таква доживљава тек након увида о могућој преплетености заједничких сада већ колективних интереса.

Разматрајући нове правце у либералној теорији, Вил Кимлика у обимној студији („Западна политичка теорија и етнички односи у Источној Европи“), у зборнику који је уредио заједно са Магдом Опалски, говори о *либералним националистима* као о „подврсти“ мислилаца који би се могли назвати постлибералним. Постлиберална мисао као ревизија традиционалног либерализма, о којој ће бити више речи у првом поглављу четвртог дела књиге, подразумева преиспитивање практичних грешака у либералној теорији, међу којима и оних које су ову теорију водиле ка универсализујућој догматичности. Наиме, у оквиру манифестне либералне толеранције за етничке раличитости, готово све водеће либералне државе, у практичној примени идеолошких начела, и те како су полагале рачуна да целина неког националног идентитета остане очувана, тако што су мањине пропорционално расподељивале с планом да ни у једној нижој административној јединици не постану већина. Уз то, свуда се тежило да упркос

прихватању различитости, по могућству један језик остане кровни, то јест национални, као и да се сачувају остали идентитетски елементи већинске нације. Тиме се гради модерна либерална нација, која у магистралном току чува јаке трагове оних старијих националних заједница.⁹

Либерални националисти сматрају да овакво ново грађење нације такође служи извесном броју легитимних демократских циљева. Пример за то је чињеница да стандардизовано јавно образовање на заједничком (већинском) језику отвара свим грађанима једнаку могућност запошљавања јер модерна економија захтева покретљиву, образовану и писмену радну снагу (Кимлика, Опалски 2002: 34). С друге стране, показало се да развој либералне демократије није одвојен од националног питања. Примера ради, примена демократских начела и пракси, као и економски раст, у Канади и Шпанији нимало не умањују подршку мањинских заједница квебекском односно каталонском национализму (Кимлика, Опалски 2002: 98). Чак и када би се прихватило становиште да су модерне нације настале тек у 19. веку, оне се показују већ два века историјски реалним и много тешким противником за глобализацијске политике.

Због тога се и Вил Кимлика приближава схватању да либерализам и национализам не морају да буду супротстављени,

⁹ И таква „новолиберална“ заједница као кохезиони фактор има некакав патриотизам, који се у овом случају назива либералним или уставним. Либерални патриотизам био би осећање припадништва једној заједници или јединственој држави без обзира на културно-етнички идентитет појединца: „Назначена тенденција полази од претпоставке да су владавина права и парламентарни систем, ма колико да су историјски настали на Западу, културно-етнички неутрални, тј. да су спојиви са различитим вредносним и културним традицијама“ (Дивјак 2006: 274). Уставни патриотизам би био, слично претходном, осећање поноса на „либерално-демократске институције своје земље, које омогућују једнака права и политичке слободе свакоме, без обзира на његово културно-етничко порекло“ (Дивјак 2006: 275).

нити да је иједан од ова два појма негативан или позитиван сам по себи. Код већине савремених либералних мислилаца, културе или нације јесу, експлицитно или имплицитно, основне јединице политичке теорије. Кимлика се у начелу слаже са тим, апострофирајући став Јаел Тамир да се либерални циљеви остварују у „либерализованој социјеталној култури“ (Кимлика 2002: 151). Принцип новоосвешћене узајамности, као интелигибилно а не само традицијом уписано осећање, у заједничком националном идентитету „промовише односе солидарности и поверења“ и омогућава да „превладамо нашу смртност тиме што нас повезује с нечим што се протеже уназад у древна времена и унапред у бескрајну будућност“ (Кимлика 2002: 147)

Превреднован национални идентитет појављује се тако као један од темеља и либерално схваћеног принципа слободе. Он омогућава појединцима да праве самоидентитетски ојачане смислене изборе, који јесу усмерени ка остварењу личног просперитета. Међутим, извесна другостепена смисленост потврђује се тек онда када није у нескладу са интересом заједнице која такве изборе начелно подржава. Припадници либерализоване нације, према Кимликином мишљењу, више не деле све моралне вредности, али везивањем за своју културу и свој језик имају барем осећај за минимум заједничке сагласности у вези са општим идентитетом или „интелигибилним контекстом“ чиме добијају „сигуран темељ за индивидуалну аутономију и самоидентитет“. Нације су одговарајуће јединице за либералну теорију управо због тога што национални идентитет, у либерализованој нацији, не подразумева више репресивно прихватање свих заједничких вредности, него само културног контекста у којем се те вредности формирају. Национална груписања, сматра Кимлика, „обезбеђују домен слободе и једнакости и представљају извор узајамног признања и поверења, на којем се могу разрешити

неизбежна неслагања у вези с концепцијама добра у модерном друштву“ (Кимлика 2002: 165). Уговорни плурализам либералне заједнице представља гаранцију личне слободе појединца али истовремено и потврду заједничке националне или културне кохезије у различитости.

Поставља се питање да ли је пледирањем за национални или културни оквир у либералној заједници извршена сувише велика интервенција на либералном принципу индивидуалне слободе. Стари идеолошки сукоб између уопштено речено индивидуалистичких и колективистичких доктрина у последње време именује се као либерално-комунитарни спор, и по неким мишљењима већ је увелико изглађен, наводи политички филозоф Михал Сладечек у студији *Полиитичка заједница*. Поједини теоретичари либерализма, попут Џона Ролса или Роналда Дворкина, у многобројним изнијансираним интерпретацијама аспеката значаја либералне теорије за заједницу инкорпорирали су све примедбе комунитараца (оних који у први план стављају интерес колектива) и на неки начин усвојили критике које су с те стране долазиле (Сладечек 2008: 25). Не постоје никакве препреке да либерал, осим индивидуалне слободе, „високо вреднује значај заједнице, и то у њеном нетривијалном и неинструментализованом смислу“ (Сладечек 2008: 29). Либерализам садржи и дисоцијативне и асоцијативне тенденције, а либерална држава, за разлику од традиционалног либералног теоријског неутрализма, „мора да подржава оне асоцијације које уобличавају заједничке вредности либералне државе“ (Сладечек 2008: 134).¹⁰ У оној либералној

¹⁰ Иако полази од појединца, либерализам не инсистира на „појединчевом анационалном или акултурном идентитету“, пише поводом либерално-комунитарног „спора“ политиколог Душан Павловић, и додаје да либерално становиште дозвољава заштиту било ког групног идентитета због либералног принципа слободе удруживања (Павловић 2001: 62).

„слободи за“ Исаије Берлина увек се садрже и неки принципи који су симболички или фактички верификовани од стране заједнице као интегративна начела.

* * *

Као што постоје многобројне теоријске варијанте либералне мисли, исто тако би се могло, у историјској перспективи, тврдити да је либерализам „добиао другачију специфичну боју у различитим националним културама у којима је упорно опстајао“ (Греј 1999: 9). Ако баш није сигурно, као што ће се видети, да је у српској средини либерализам упорно опстајао, нарочито у јавном дискурсу великог дела друге половине 20. века, онда јесте извесно да је српска култура средином 19. века, пре свега трудом интелектуално радозналих појединаца, пратила развој европске либералне мисли.

Када су се деветнаестовековни властодршци усуђивали да попусте либералним тенденцијама како интелектуалне елите, тако и народа надахнутог колективним слободарским стремљењима, либералне идеје су се, онолико колико је било могуће, примењивале и у српској друштвеној пракси. Да би до њихове примене дошло, осим неких опортуних разлога важних за конкретну технологију власти, што није од теоријског интереса за ову књигу, углавном је одлучујући моменат био управо то што су либералне идеје биле нераскидиво везиване са програмом националног ослобођења.

У Србији се, дакле, либералне идеје у делотворном смислу појављују средином 19. века, а њихови главни носиоци су Јеврем Грујић и Владимир Јовановић.¹¹ Првог од њих Слободан

¹¹ Као претеча српске либералне мисли могао би се узети Димитрије Давидовић, оснивач првих српских дневних новина (*Новине сербске*, почеле да излазе у Бечу 1813. године) и творац првог модерног српског устава, познатог као Сретењски устав (1835). Устав је садржао

Јовановић карактерише као романтичног националисту који је био „напуњен либералним идејама на правним школама у Хајделбергу и Паризу“ (Јовановић 1991а: 419). У веома живописној биографији Јеврема Грујића, са лепом приповедачком пажњом усмереном и на историју приватног живота у Србији тог времена, историчар Јован Милићевић закључује да Грујић није представљао прворазредну политичку личност, у смислу у којем су то били Јован Ристић или Илија Гарашанин. Међутим, он је био веома значајан у преломном времену, када су стварани темељи модерног политичког живота, као својеврсни „идеолог прве изразито грађанске политичке струје“. Сам његов живот говори о томе на који се начин у патријархалној Србији стварала европска либерална идеологија (Милићевић 1964: 274). Јеврем Грујић постаје тако скоро парадигма како се од ђачета скромног порекла, сопственим радом и трудом, уз потпору државе за интелектуално надарене појединце, долази до друштвеног и културног значаја. Тим путем ишли су многи либерали српског 19. века.¹²

многа најмодернија либерална европска решења из тог времена, поред осталог гарантовани су неприкосновеност приватне својине и право на слободан избор личног начина живота, као и једнакост пред законом. Једно поглавље („Општенародна права Србина“) било је посвећено само грађанским правима што је чинило да Устав „подсећа на западне либералне декларације, законе и уставе“ (Љушић 2013: 137). На интервенцију великих сила (Русије, Турске и Аустрије), због тога што су сматрале да је нудио „прерано и сувише либерално решење за Србе“, устав је опозван после мање од два месеца а Давидовић је протеран са двора кнеза Милоша (Симеуновић 2019: 108).

¹² Када је реч о резултатима које је постигла ова прва генерација српских либерала, међу којима је Грујић као државни питамац био један од најистакнутијих представника, историчар Данко Леовац, испитујући однос конзервативних и либералних идеја у Кнежевини Србији од 1858. до 1869. године, закључује да је снагом деловања немногбројног либералног кружока у том периоду Србија „из једне патријархалне и апсолутистичке државе ступила на пут промена које су је водиле ка модерним европским земљама“ (Леовац 2010: 238).

Владимир Јовановић, други од „очева“ српског либерализма, тежио је да „путем науке Србе образује за либералну демократију и институције које она изискује и васпоставља“ (Ђуретић 2004: 183). У мемоарском спису *Успомене*, Јовановић себе и своје најближе пријатеље из либералне политичке струје одређује као „либералне патриоте“, а међу својим темељним начелима, која су послужила као основа за програм Либералне странке, истиче залагање за неприкосновеност личне, религиозне, економске и политичке слободе (Јовановић 1988: 100). Слободан Јовановић наводи да је код његовог оца у природан склад доведено схватање да се „без слободе изнутра не може водити ни борба за слободу споља“ (Јовановић 1991а: 93). Владимир Јовановић је дуго година радио на *Политичком речнику* (објављен је само први том у издању Уједињене омладине српске) који је био замишљен као „енциклопедија политичких наука и као систематско излагање либерално-демократских доктрина“ (Јовановић 1991а: 111). И независно од навођења његових конкретних програмских опредељења и резултата на теоријском плану, културолошки је већ довољно знаковита и прилично позната информација да је Владимир Јовановић толико био привржен либералним идејама слободе и правде да је по идеолошким начелима назвао и сопствену децу: Слободан и Правда (што су била прва појављивања тих имена у Србији).

Сумирајући економски део Јовановићевог либералног мисаоног наслеђа, економски теоретичар Бошко Мијатовић закључује да је српски политичар у почетку био припадник класичне верзије економске науке у традицији Адама Смита, која је заступала економске слободе и конкуренцију као покретаче напретка. Касније је еволуирао ка мало разблаженом схватању либерализма, оном који би се у савременом смислу могао назвати социјалним, увидевши да би „стварни или наводни негативни ефекти слободног тржишног

система“ требало да се модификују према економски слабијима „у складу са извесним моралним начелима“ (Мијатовић 2011: 19).

Либерална мисао целе ове генерације, како је речено, била је одлучујуће опредељена српским ослободилачким и националним тежњама. У епохи романтизма, и остали европски либерали били су предводници идеје назависности националних држава, као и повезивања разједињених нација на тим основама. Отуда код српских либерала и јака тежња за уједињењем, осим Срба у властиту националну државу, и Јужних Словена у некакав облик заједнице. Владимира Јовановића није уопште мучило начелно питање о томе могу ли да се доведу у сагласје снажни национални осећаји и либералне идеје. У оба случаја реч је била о праведној борби за слободу, спољну и унутрашњу, онако како је то доживљавао и италијански филозоф и револуционар Ђузепе Мацини, велики Јовановићев узор, чији је либерални национализам утемељен на принципу залагања „за национално ослобођење, а без освајачких намера према другим народима“ (Мијатовић 2011: 22). Слобода појединца у том се времену није одвајала од националне слободе јер се сматрало да „појединац пуну меру личних и грађанских права може да оствари само у властитој држави – што се углавном показало тачним“ (Попов 2010: 70).

Спој либералних начела и одлучне националне акције са „пречанске“ српске стране најупечатљивије је оваплотио Светозар Милетић, који је био надахнут „духом политичког либерализма и борбеног национализма“ (Попов 2001: IV), да би на основу тога обликовао „и либералне и националне вредности у истом политичком програму“ (Ломпар 2020: 39).¹³

¹³ Политиколог Драган Симеуновић сматра да би се Светозар Милетић ипак пре могао сматрати *националдемократом* а не класичним

Милетић је написао програм и био вођа Српске народне слободоумне странке (1869), где се у деловима тадашње Аустроугарске залагао за схватање српске националне свести као истовремено и демократске, јер без грађанских права нема националне слободе, али и обратно: „нема грађанских права и демократије без националне слободе и равноправности“ (Попов 2001: VI). У Милетићевом програму инсистира се на слободи штампе и вероисповести, личној слободи, неповредивости приватности, слободној науци и трговини.¹⁴ Изнесећи сопствене ставове, Милетић ефектно парафразира једно од основних начела Џона Стјуарта Мила:

Слобода је и цел и средство; цел, јер је суштина човека слобода, тј. тако стање, у ком духовне и физичке силе своје најбоље развити може, средство, јер се и друге цели људске само слободним развитком тих сила најбоље постићи дају (Милетић 2001: 233).

Попут Светозара Милетића, сви значајни српски деветнаестовековни либерали бавили су се политиком и били на значајним функцијама (председници влада, министри, намесници у периодима када су престолонаследници били

либералом. Иако је програмски био ближи принципима либералне него радикалне демократије, начин деловања у корист националне слободе био је код њега веома радикалан за ондашње прилике (Симеуновић 2019: 258).

¹⁴ Историчар Дејан Микавица пише да је у начелима оснивача прве српске либерално-демократске странке било места и за словенску солидарност, традиционализам и историјско право (Микавица 2006: 147). Поред тога, вођа тадашњих српских либерала истицао је „своју побожност, хвалио је изворно хришћанство, издизао српско правослађе и наглашавао религиозност Срба“, што га није спречавало да без много устежања критикује врх српског свештенства, пребацујући му „недостатак родољубља, опортунизам, самољубље и властољубље“ (Микавица 2006: 171).

малолетни), да би један од њих у 20. веку постао и – краљ. Петар А. Карађорђевић као либерални интелектуалац такође је био под великим утицајем мисли Џона Стјуарта Мила. У предговору за сопствени превод Миловог списка *О слободи*, објављеном у Бечу 1868. године (појавио се само девет година после оригинала), тадашњи кнежевић а каснији краљ не види потребу да нашироко тумачи и много шта додаје мисли британског филозофа, онако како је то било и у случају Светозара Милетића, него само да је са великим уважавањем парафразира:

Као што је слобода унапредила и усавршила поједину личност, тако исто слобода унапређује и усавршава скуп тих личности – цео народ. У слободном народу се бујније, складније, брже и снажније развијају његова својства и особине (Карађорђевић 2007: 11).

Да је Милов утицај у том периоду био велики, види се из чињенице да су, веома брзо пошто су написана, на српски језик преведена још два његова значајна политичко-филозофска списка. Студију *Considerations on Representative Government* (1861) превео је Владимир Јовановић, под насловом *Размишљања о њредсшавничкој влади*, и објавио у Државној штампарији у Београду 1876. године. Спис *The Subjection of Women* (1869), под насловом *Пошчињеност женскиња*, појавио се у Београду 1871. године са предговором Светозара Марковића. Превод тог списка био је један од најважнијих подстрека за почетак феминистичке мисли у Србији (видети Марковић 1934).¹⁵

¹⁵ Заједно са Херијетом Тејлор Мил, најпре сарадницом и пријатељицом а потом и супругом, Џон Стјуарт Мил написао је и *Расцрпаве о једнакости полова*. Енглески филозоф се због тога доживљава и као један од зачетника *либералног феминизма*, који се везује за ширу идеологију либерализма, а сврстава се у феминизам другог таласа где су најважнија питања била економска права жена, затим политичко

Са глобалног (глобализацијског) становишта, понешто у традицији Фукујамине објаве о епохалној победи праксе либералне демократије и следственог краја историје пожељних покретачких идеја, филозоф Војин Ракић разматра развој српске националне идеологије у контексту либералне мисли. Када је реч о 19. веку, и Ракић сматра да је постојала конгруенција либералне, демократске и српске идеје. У општој вољи нације, до почетка Првог светског рата, владала је сагласност да се после ослобођења од туђинске власти тежи ка идеалима слободе карактеристичним за земље Западне Европе (Ракић 2004: 78). Не само да је Србија у то време пратила европске трендове, већ је често била испред других држава: на пример Законом о штампи из 1881. године уведена је потпуно слободна штампа. Попут Ракића, али са нешто другачијих идеолошких позиција, и историчар Никола Жутић одлучно тврди да су Срби „свим својим идеолошким и политичким бићем“ током 19. али и у првој половини 20. века прихватили идеологију европског грађанског либерализма (Жутић 2007: 11). Прву половину 20. века обележио је Слободан Јовановић, као мост између генерације оца Владимира и круга либералних мислилаца и писаца прве половине 20. века окупљених око *Српској књижевној иласника*, о чему ће опширно бити речи у првом поглављу другог дела књиге.

После Великог рата, српска идеја делимично се утопила у југословенство, при чему је изгубила своју праву садржину, да би се током Другог светског рата радикално разводнила:

право гласа, као и право на образовање (Stanić Radonjić 2021: 379). У либералном феминизму сматра се да се „равноправност жена и мушкараца може постићи правним средствима и постепеном социјалном реформом“. Нагласак је на индивидуалним правима како жена тако и мушкараца, стога се ова врста феминизма противи свакој врсти дискриминације, чак и кад се то дешава у корист жена (Stanić Radonjić 2021: 380).

„четнички покрет“ бранио је, сматра Војин Ракић, у одређеној мери и либералну и српску идеју, Недићева власт само српску, а „партизански покрет“ ни либералну нити српску. Победа овог потоњег означила је пад и либералне и српске идеје (Ракић 2004: 79). Период југословенског социјализма био је увезени идеолошки експеримент на јасним колонијалним изворима, који је пустио корење и у значајном броју других земаља, да би после големог отпора био одбачен као нешто што се у великој мери коси са српском националном свешћу обележеном схватањем о важности историјског континуитета. Што се тиче савременог либерализма у Србији, Ракић констатује да је он никао на „анационалној“ идеји југословенства, односно на паду српске идеје, те да је због тога, као залог за обнову аутентичног српског либерализма у 21. веку, потребно „не само либерализовање Српства, већ и посрбљавање либерализма“ (Ракић 2004: 85).

Посебан случај у српској либералној традицији представљају такозвани српски комунистички либерали предвођени Марком Никезићем, председником Централног комитета Савеза комуниста Србије од 1968. до 1972. године, и Латинком Перовић тадашњом секретарком тог тела, која се касније као историчарка бавила периодом комунистичког покушаја реформисања властите партије и властитог друштва. Међутим, питање је колико је ова струја комунистичке партије заиста била либерална, а затим и да ли је уопште била српска.

И сама Латинка Перовић износи резерву у погледу теоријске могућности сврставања Никезићеве струје у комунистичкој партији као либералне у правом смислу тог одређења. За разлику од других дисидентских струја у партији (ибеоци, ћиласовци, ранковићевци, маспоковци), ознака за Никезићеву концепцију „имала је у корену идеју изворно супротну идеји комунизма. Либерализам је имплицирао

грађанско друштво и приврженост вредностима западно-европске цивилизације“ (Перовић 2003: 10). По сведочењу ауторке, ознака „либерализам“ није била њихово самоодређење, већ је дошла као „етикета коју је користила друга страна у политичком судару у Србији почетком седамдесетих година“, додајући да је Марко Никезић говорио да они нису никакви либерали већ „револуционарне демократе“ (Перовић у Лакићевић 2003: 66). Ипак, Латинка Перовић сматра да је било елемената у њиховој партијској струји по којој би се она могла назвати либералном, при чему тај термин користи више у смислу синонима за „модерно“ и „прозападно“ (Перовић у Лакићевић 2003: 68).

Према мишљењу Добрице Ћосића, такозвани комунистички либерали били су само „најдемократскија струја у КП“ (наведено према Перовић 2003: 82), док их је филозоф и праксисовац Светозар Стојановић видео као „полунезависне титоисте“ (наведено према Перовић 2003: 84). Вероватно најпрецизнију теоријску дијагнозу такозваних српских комунистичких либерала понудиће економиста и политиколог Владимир Глигоров. Дајући радну дефиницију либерализма у којој се подразумевају следећи постулати: а) слобода је прва политичка вредност; б) у избору између слободе и других политичких вредности предност се даје слободи; в) у избору између разних врста слободе предност се даје индивидуалној слободи – Глигоров закључује да „комунистички либерали“ не задовољавају потпуно ниједан од ових услова: „Не би се могло рећи да су сматрали да је слобода важнија од других вредности, а нису били баш нарочито привржени индивидуализму“ (Глигоров у Лакићевић 2003: 18).

Настављачи традиције „комунистичких либерала“, или, што би било прецизније одређење, комунистичких реформиста, окупљени у кругу око Латинке Перовић покушавају да представе ту врсту политике и идеологије у модусу сукоба

некаквих безвремених либералних (модернизацијских) тенденција са оним конзервативним, при чему се ове потоње без дубљег промишљања одређују као опасне (видети излагање Оливере Милосављевић у Лакићевић 2003: 9–13). Методолошка призма се код неких проучавалаца деловања српских „комунистичких либерала“, без обзира на апологетски однос, унеколико тачније помера ка пољу практиковања теорије модернизације. Ова теорија била је актуелна у друштвеним наука током педесетих и шездесетих година 20. века. Кључно је била обележена борбом против традиционалистичког или патријархалног друштва, док је либерализам био само далека инспирација, али никад у центру пажње као индивидуалистичка идеологија. У акцији „бескомпромисне“ и самим тим помало насилне и увелико недемократске модернизације коју су покушали да спроведу, врхушка српских комунистичких реформатора, како сведочи Латинка Перовић, највећу је страст исказивала када је „ударала на све елементе српског национализма“ (Перовић у Лакићевић 2003: 72). У истом импулсу превасходне (крипто)комунистичке борбе против предимензионираног замишљеног унутрашњег непријатеља, Марко Никезић сумира да је за четири године његове партијске власти у Србији „главно политичко питање било [...] борба са великосрпским националистима“ (наведено према Лакићевић 2003: 71).

Да се у псеудолибералној акцији претежна садржина састојала у борби против такозваног великосрпског национализма потврђује Олга Поповић Обрадовић, још једна историчарка из круга наследника идеја комунистичких реформатора, која константно минимизује значај српских либералних традиција пре Првог светског рата, вероватно зато што су биле сувише „српске“. Српски „либерали“ стајали су у „изразитијем раскораку са национализмом у сопственој средини и били су његови неумољиви противници“

(Поповић Обрадовић у Лакићевић 2003: 46). И не само то. Комунистички реформатори били су инспиратори прилично распрострањене поделе – нарочито код кроатофилне „српске“ елите – на „србијанску“ и „српску“ политику. Ова прва одредница („србијански“), будући јасно дискриминаторска у третирању Срба као народа који нема право на целовиту националну идеологију, увелико је послужила као дискурзивна претходница уставног „распарчавања“ Србије у седамдесетим годинама прошлог века.

У изјави Марка Никезића да великосрпска концепција има „своју правну теорију и своју поезију, своју митологију и, изнад свега, своју аутократску политичку традицију“ (наведено према Лакићевић 2003: 96) – на малом простору сажете су идеологеме које се од тада понављају у једном делу српске псеудолибералне традиције. Скоро дословно ове задате теме преузео је Радомир Константиновић, пратилац и поклоник српских комунистичких реформатора, да би их у *Философији џаланке* (1969) „философски“ разрадио. Његова испрограмирана књига потом је послужила као „библија“ или дискурзивна батина у разобличавању наводног српског нацизма. На Никезићевим упутницама и Константиновићевој „развијеној“ властите идеолошке темеље заснивају и неки представници такозване другосрбијанске елите, формиране од верника у комунизам као модернизацијску идеологију, који чувају пламен „светле“ традиције антифашистичке (што би имало пре свега да значи: антивеликосрпске) борбе, при чему се као погонско гориво за ту борбу непрестано имагинуирају непостојећи фашизми.

„Антисрпско“ или радикално анационално деловање „српских“ либерала остаће карактеристика и неких покрета и партија у 21. веку, који су свој начелни либерални програм у пракси пре свега спроводили кроз пропагирање грађанске свести која је без доброг теоријског разлога упадљиво

конфрнтирана са оном националном („грађанско“ није синоним за „анационално“). Политичке струје овакве инспирације и данас злоупотребљавају појам либералног, покушавајући да га стратешки апропришу за своје квазилибералне циљеве. Претежно лажно практиковање либерализма у последњих педесетак година, са неким изузецима који нису били толико дискурзивно видљиви (али су у пракси постигли значајне резултате само под идеолошким именима у којима либерално начело није било истакнуто у први план), увелико је страно оригиналним српским либералним теоријским коренима и врло тешко би се могло назвати било каквим либерализмом, док би одредницу „српски либерализам“ са себе потпуно одбацило.

4. ЛИБЕРАЛНО И МУЛТИКУЛТУРАЛНО

Мултикултурализам представља идеал о складном суживоту различитих националних, етничких и културних група у оквиру плуралистичког друштва (Стојковић 1999: 147). У томе би се огледала и хармонија између грађанског и националног идентитета. На први поглед рекло би се да се између либерализма и мултикултурализма може ставити знак једнакости, то јест да либерална теорија у свом историјском развоју исходи без остатка у мултикултурној друштвеној пракси. Међутим, однос либерализма и мултикултурализма нешто је сложенији и испоставља се савременим дериватом расправе о односу либералног и националног, о чему је било речи у претходном поглављу.

Неки аутори, чак, заступају радикално разилажење либералне теорије, барем оне класичне, и теоријске базе мултикултуралне друштвене праксе. Одлучни бранилац либерално-демократског друштва филозоф Слободан Дивјак сматра да је мултикултурализам заправо добрим делом у опреци са либерализмом, јер је „критички расположен према неетничком појму нације (неретко и на радикалан начин)“; њему је „иманентна тенденција рехабилитације примордијалистичког, тј. културно етничког схватања нације“ (Дивјак 2006: 273–274). Из те перспективе, додаје Дивјак, „мултикултурализам је идеологија умереног или радикалног преиначења грађанско-либералне државе“, јер у теоријски примерној либералној држави не би требало да буде места за права било

каких културно-етничких скупина, „већ само за индивидуална права која се стичу не зависно већ *независно* од културно-етничког припадништва“ (Дивјак 2006: 274).

И аутори *Појмовника либералне демократије* сматрају да су мултикултуралисти у суштинском сукобу са либералним индивидуализмом, зато што се ослањају на неке фундаменталне поставке комунитаризма. Због тога мултикултурализам, као и национализам, фаворизује етничку припадност и апсолутизује принцип групног идентитета као основног интегративног принципа (Мијатовић, Вујачић, Маринковић 2008: 102–103). Разлика између либералног и комунитарног концепта (у ком делимично обитава мултикултурна мисао) не мора да буде тако оштро подвучена у понешто ревидираним, савременијим либералним теоријама.

Ако се мало промени теоријска оптика, начелна разлика либерално-демократске и мултикултуралистичке парадигме проналази се у запажању да се у идеолошком смислу прва концепција заснива на универзалистичком схватању либерализма а друга на оном плуралистичком (Хејвуд 2005: 38). Доласком мултикултуралних друштава, либерализам се суочио са многобројним тешкоћама и било је потребно, без идеолошке ригидности, промислити основне властите поставке. Мултикултурализам је повезан са колективним појмом идентитета (етницитет, раса, језик и слично), што је узроковало да се и те групне вредности у индивидуалистичком либерализму прихвате као валидне иако се теоријски доживљавају као нелибералне или чак као антилибералне (Хејвуд 2005: 68). То је био први корак ка покушају приближавања две парадигме.

У расправу о односу либералног и мултикултуралног у скорије време укључили су се и теоретичари који су преко појма транскултуралности покушали да превладају подразумевану или поновно уочену дихотомију. Мада немачки филозоф

Волфганг Велш појашњава да концепт транскултуралности не подразумева униформизацију култура, већ својеврсно јединство у различитости, то јест „разноликост различитих култура и облика живота, од којих се сви рађају из транскултурних прожимања, и имају транскултурна својства“ (Велш 2001: 85), ипак није сасвим јасно, барем у Велшовом схватању овог појма, по чему би се нова парадигма суштински разликовала од концепата мултикултуралности и интеркултуралности.

Сумња се може проширити и на питање није ли ова теоријска парадигма створена само из прагматичких разлога лансирања новог производа у академској индустрији. У томе се открива главна „транскултурна контроверза“. Ма колико привлачна била потреба теоријског мапирања светскоисторијских процеса који су свакако у непрестаној промени, велико је питање да ли су те трансформације ипак у последње време у толиком убрзању да би захтевале промптне реакције у виду понекад без доброг разлога манифестних објава о историјском *novitum*.

Додуше, треба нагласити да се упитност терминолошке различитости у случају теоретизације Волфганга Велша пре свега односи на појам интеркултуралности, који такође подразумева извештан „транс“ положај, односно хибридизацију култура са утопијским потенцијалима стварања нове културе која надраста оне партикуларне или „острвски“ схваћене. За разлику од тога, немачки филозоф успева да дефинише разлику транскултуралности и мултикултуралности, јер ова потоња парадигма подразумева суживот различитих и даље традиционално схваћених култура, а не њихово превазилажење у утопијском пројекту транскултуралности. У таквом појмовном мапирању, префикси „мулти“ и „интер“ означавали би међуступањ на путу културе ка сопственој можда одвећ оптимистичко-хегеловски жељеној трансгресији, односно достизању „транс“ статуса.

У појму транскултуралности и даље није разрешена контроверза о томе да ли се преко таквих поетика/политика успоставља нова универзалија хибридног идентитета као замена за онај „аутохтони“, партикуларистички. При томе, како је у свом уравнотеженом приказу политике мултикултурализма приметио Андреа Семприни, у „транс“ и „мулти“ политикама као да се дешава нова униформизација јединке, потпуно супротна слободарству и анархизму претходних генерација. Примера ради, док су се неки ранији студентски покрети борили за одбацивање било каквих правила и за увођење апсолутне слободе у студентским градовима, данас присуствујемо „поновној појави кодова понашања које састављају и примењују управо сами студенти“ (Семприни 1999: 44). Ове политике су тако постале један од извора репресивне праксе политичке коректности, која своје дистопијско дејство има у укидању сваке културне разлике и прохибицији критичког говора, о чему ће више речи бити у другом поглављу четвртог дела књиге. Поред тога, и код Семпринија се опет појављује начелни увид да мултикултурализам може бити (и теоријски јесте) претња традиционалном либерализму заснованом на индивидуалним правима (Семприни 1999: 85).

Концепти мултикултуралности и транскултуралности критиковани су и са традиционално либералних и са левицарских позиција. Наводи се по један пример са сваке стране.

Аустралијски политички теоретичар малезијског порекла, Чандран Кукатас, за разлику од рецимо умерених глобалиста и либералних ревизиониста попут Вернона ван Дајка, тврди да либералној теорији није потребна никаква модификација у мултикултуралном правцу.¹⁶ Свако људско право са-

¹⁶ Амерички професор политичких наука Вернон ван Дајк сматра да је либерализму потребна ревизија. У његовим теоријским ставовима, либерална се концепција, као индивидуалистичка, доживљава као сувише ограничена: „Није довољно мислити у терминима односа

држано је у либерализму, па у складу с тим не постоји неко засебно „културно право“. Либерализам управо ставља интерес за мањине у први план. Нагласак на индивидуалним правима и индивидуалној слободи не подразумева одбојност према интересима заједнице, већ изражава предострожност због евентуалне тираније већине над мањинама. Стога није неопходно, према мишљењу аустралијско-малезијског теоретичара, трагање за алтернативама либерализму и индивидуализму. Потребно је да „поново потврдимо темељни значај индивидуалне слободе или индивидуалних права и да оспоримо идеју да културне мањине имају колективна права“ (Кукатас 2002: 193). Кукатас дакле одриче могућност постојања „културних права“, што не значи да су колективи остављени без икакве теоријске бриге, већ само да не треба напуштати језик индивидуалних права како бисмо групама дали правду. Што се тиче проблема нелибералних мањинских заједница, Кукатас се залаже за нешто што би се могло назвати легалним интервенционизмом. Иако појединачне заједнице могу да захтевају заштиту од упада ширег друштва у њихов културни домен, оне ипак не могу „предузимати било какве акције с циљем присиљавања на лојалност групи“. Партикуларне заједнице морале би се, поред осталог, „повиновати либералним нормама које забрањују ропство и физичку принуду“ (Кукатас 2002: 216).

С друге стране, код савременог словеначког филозофа Славоја Жижека налазимо неомарксистичку и њему

између две стране, индивидуе и државе; нити је довољно ако се томе придода нација. С обзиром на хетерогеност човечанства и популације практично сваке државе, нужно је да се у обзир узму етничке заједнице и одређени други типови група и да се третирају као јединице које представљају носиоце права и дужности“ (Ван Дајк 2002: 167). Либерализам треба допунити јер он не може да се носи са појмом етничких заједница. Између државе или нације и појединца постоји читав низ етничких и других група које такође, према Ван Дајковом мишљењу, треба да добију своје место у либералној теорији.

својствену помало сензационалистичку критику мултикултуралних и транскултуралних поставки. Жижек износи привлачну тезу да је позиција мултикултуралисте новоколонијална позиција:

[...] мултикултурализам је неексплицирана, изокренута, самореференцијална форма расизма, „расизам са дистанцом“ – он „респектује“ идентитет Другога, схватајући Другога као самозатворену „аутентичну“ заједницу према којој он, мултикултуралист, одржава дистанцу, што је могуће захваљујући његовој привилегованој универзалној позицији (Жижек 2002: 414).

Ако би капитализам и даље био највећи баук савременог света, Жижек критикује савремену мултикултуралну теорију да уситњавањем проблема и партикуларистичким бављењем људским правима заправо даје одрешене руке Капиталу за његово несметано и невидљиво дејство. Истовремено, иако му то као левичару вероватно није била интенција, словеначки филозоф, критиком универзализујуће природе глобалних мултикултуралних теоријских пројеката, даје и либерализму корисно упутство за превредновање сопствених фундаменталних поставки у смеру ограничавања понекад сувише теоријски арогантних интервенционистичких уплива у поља која су се сматрала нелибералним.¹⁷

¹⁷ Опширније о мултикултурним и транскултурним контроверзама видети у Перишић 2014б и Перишић 2022. Поуздан увод у транскултурне теорије, водећи рачуна о односу универзалног и партикуларног у њима, дају Александра Манчић и Марко Теодорски. Аутори при почетку разматрања, у тексту „Транскултурне перспективе“, оцртавају пут којим би се дијалектика универзалног и партикуларног могла надале развијати: у „конфигурисању универзалног увек постоји извесно потискивање индивидуалног“ па је стога, баш зато што се потискује, индивидуалност постала „неповољни темељ“ универзалности, „њен тајни покретач, њено друго, скривено (или потиснуто) лице“ (Манчић, Теодорски 2021: 146).

У трагању за решењем (потенцијалних) инхерентних противречности између либералне и мултикултуралне мисли, политиколошкиња Весна Станковић Пејновић, у студији „Слобода, либерализам и мултикултурализам“, поставља корисну хеуристичку дихотомију за даље промишљање. Либерализам доживљава државу као политичку категорију док је појединац апстрактни грађанин, при чему културна разноликост између грађана нема скоро никаквог значаја. Насупрот томе, у мултикултурализму културно-етнички идентитет појединца није ирелевантан јер велики део популације „показује склоност да се при доношењу политичких одлука не руководи само политичким критеријима већ и критеријима културне припадности“ (Stanković Pejnović 2011: 192). Као најмања структурна јединица теоријâ које промишљају заједницу, појединац тако добија наоко радикално различита системска својства.

И поред међусобних оспоравања и декларативне противречности, ипак постоји спона која повезује либерализам и мултикултурализам, сматра Весна Станковић Пејновић. Повезницу је могуће наћи у темељу либерализма, у политичкој слободи појединца. Таква слобода обухвата „слободу мисли и ријечи, слободу избора и одабира, слободу дјеловања и слободу појединца да сам одабере начин живота“. Либерално начело слободе повезано је дакле, поред осталог, са неотуђивим правом на политичку партиципацију те и у мултикултурном контексту представља средство остварења захтева за групно признање (Stanković Pejnović 2011: 192). Помало модификујући класичну либералну мисао, ауторка тврди да се у средишту грађанског принципа либералне демократије не налази безвремени човек са непроменљивим атрибутима, већ човек који „настаје у процесу самоостварења“. И либерализам и мултикултурализам следе овакво промишљање, једина је разлика у томе што се либерализам залаже за „универзално

грађанство“, док мултикултурализам промовише „мултикултурално грађанство, истичући да заједница није културно хомогена“ (Stanković Pejnović 2011: 209).

У расправи о стварном или наводном сукобу либералних и мултикултуралних начела опет су, као и у случају тематизовања односа либералног и националног, корисни ставови Вила Кимлике, једног од водећих мислилаца постхладноратовског либерализма и, што је на овом месту од подједнаког значаја, умереног мултикултуралисте. Канадски мислилац покушава да помири либералну теорију и мултикултурализам, односно слободу појединца и колективна, мањинска права. Да би до тог „помирења“ дошло, мањински проблеми могу се посматрати у оквиру понешто модификованог принципа либералне правде. Не мора се у те сврхе смишљати нови друштвени поредак нити радикално превредновати традиција либералне мисли, тврди Кимлика.

Заједно са Магдом Опалски, у уводу за научни зборник *Може ли се извозити либерални плурализам?* – који би успут требало да послужи и као практични приручник за (поновно) увођење либералне демократије у земље Источне и Средње Европе – Вил Кимлика разграничава нови либерални приступ од оног старијег. Нови је постхладноратовски, могао би се звати и *либерално плуралистичким*. У овом својеврсном постлиберализму изражава се промењени приступ етнокултурној разноликости у којем се она прихвата и позитивно правно квалификује. За разлику од тога, либерализам непосредно после Другог светског рата добија карактеристику *радикално либералној*. Његово обележје је то што се „етнокултурална разноликост смешта у приватну сферу и није јавно подржана у форми права мањина или мултикултурализма“ (Кимлика, Опалски 2002: 16).

На питање како тај нови либерализам третира нелибералне заједнице, то јест какво је његово схватање такозваног

интервенционистичког права, Кимлика одговара да држава не сме директно да интервенише са универзалног аспекта људских права уколико етничка заједница крши индивидуална права својих припадника, али да свакако треба посредно подржавати либерализацију тих заједница. Тиме се још више него што је био случај код Чандрана Кукатаса – који је бранио ограничено право на интервенцију, односно оправданост овлашћења заједнице за мешање у неким екстремним случајевима – раствара (псеудо)либерална догма о праву на уређивање света по својим принципима, што ће либералну мисао померити ка постлибералној теорији, о којој ће се расправљати у првом поглављу четвртог дела књиге.

За сада се ваља зауставити на закључку, који износи и Кимлика, да је култура фундаментално важна за слободу појединца. У савременом свету, етничке културе су углавном социјеталне (свепрожимајуће). За разлику од модернистичког (традиционално либералног) доживљаја културе, социјетална (или постлиберална) култура јесте она „чије праксе и институције покривају пуни опсег људских делатности, обухватајући и јавни и приватни живот“ (Кимлика 2002: 132). Такве културе показују тенденцију да буду територијално концентрисане и засноване на заједничком језику, тиме се живом праксом опирући тоталној, и потенцијално тоталитарној, (некадашњој) потреби либерализма за универзалним важењем.

Теорија мултикултуралности заправо прихвата корекцију либералне теорије у смеру уважавања значаја националног и културног идентитета појединца, одустајући од мита о могућем устројству државе на темељу појединца као идеалног слободног субјекта независног од својих културно-историјских условљености. Мултикултурна политика представља својеврсну комбинацију либерализма и национализма (националног идентитета) у релативном важењу, о чему је било речи и у претходном поглављу. Са своје стране, либерална

држава не може хируршки прецизно да раздвоји сфере јавног и приватног чиме би остала унеколико ригидно верна својим класичним принципима. Док је индивидуална слобода и даље неприкосновена, то у исто време значи да постоје и нека заједничка интегративна начела, ма колико била шира или ужа у поједним случајевима, која заједници омогућавају да буде реално одржива. Ужа заједница, ако је појединцима важно да део идентитета из ње пренесу у ширу заједницу, такође може да буде схваћена као самосталан и слободан ентитет и у традиционално либералном смислу.

Мултикултурална начела садрже се у модификовано либералним, при чему не би важило супротно: либерално није искључиво у мултикултуралном. Либерално је обухватнији али не нужно и универзалан принцип.

5. ЛИБЕРАЛНО И ПОСТКОЛОНИЈАЛНО

Највећи проблем либерализма у сопственом историјском развоју јесте колонијална, експанзионистичка пракса либералних друштава и држава у другој половини 19. века.¹⁸ (О сличној пракси која је у нешто промењеном виду карактеристична за савремена либерално-демократска друштва расправљаће се у четвртом делу књиге када се дође до тематизовања постлибералне теорије.) У сврхе чишћења властите савести, постколонијална теорија стога би могла да буде корисна сапутница либералној мисли како би ова потоња оснажила сопствене позиције или одустала од неких поставки које су се историјски показале као погрешне, односно као оне које су подржавале неку форму неједнакости у прокламованој либералној егалитарној тежњи. Ипак, велико је питање колико је постколонијална теорија, у својим многобројним варијацијама које воде извесном замору, заиста успела да допре до жељеног предмета, до дејственог увида у епистемолошку, не-западну па и нелибералну различитост.

¹⁸ За границу када је традиционални либерализам као доминантна идеологија западних земаља у смислу свог конкретног повесног резултата прешао у неку врсту декаденције, историчар Чедомир Попов узима годину 1871. Тада епоху либерализма смењује епоха империјализма: „Либерални национализам маџинијевског типа, који је националну државу сматрао средством за демократско обједињавање човечанства, претворен је у дивљу борбу за хегемонију своје над другим нацијама“ (Попов 2010: 68).

Постколонијализам је више периодизацијски или историјски термин, него што је идеолошки или политички: означава период после Другог светског рата када се свет углавном ослободио правог колонијализма, то јест када се довршавао процес добијања формалне независности бивших колонизованих територија. Наравно, тада се завршила само пракса директног освајања домородачких народа, њиховог подређивања колонијалној власти са елементима прогона и понекад делимичног истребљења.¹⁹ „Колонизација у рукавицама“ или неоколонизација, то јест она која изводи „класичну“ колонизацију другим, на први поглед ненасилним средствима, наставиће се у не тако ретким случајевима до данашњег дана. Постколонијално се, уз то, односи и на посткомунистичка (транзициона) друштва, јер је и комунизам током доброг дела 20. века био колонизаторски, поглавито у случају Совјетског Савеза и присуства војних трупа те државе у земљама Варшавског пакта (Lazarus 2004: 5).

Колонијализам је историјски био у скоро нужној вези са империјализмом, али то ипак нису појмови идентичног значења. Амерички теоретичар палестинског порекла Едвард Саид, уз Франца Фанона зачетник постколонијалне теорије, говори о разлици ова два појма. Империјализам означава „праксу, теорију и став доминантног метрополског центра који влада удаљеним територијама“, док колонијализам, који јесте готово увек последица империјализма, представља „стварање насеобина на удаљеној територији“ (Саид 2002: 49). Кад је реч о пореклу и империјализма и колонијализма, Саид нема дилеме. Ови „мрачни дискурси“ дубоко су укореењени у либералном капитализму.²⁰ Прецизније, извор колонијализма

¹⁹ По рачуну Едварда Саида, до краја Првог светског рата најмоћније европске државе колонизовале су 85 процената планете (Саид 2008: 166).

²⁰ Постоји много теоретичара који порекло колонијализма и империјализма налазе, осим у либералним идејама, још даље у прошлости.

и империјализма налази се у либералној политици слободног тржишта, а још дубље симболичке изворе има, према мишљењу америчко-палестинског теоретичара, у јеванђеоској литератури, где је, на пример, домородац приказан као „створење којем је, због урођене изопачености и распојасаног карактера, потребна чврста рука“ (Саид 2002: 305). У постколонијалном етичком гесту вредном поштовања, ако се практикује са (пре)великим патриотским палестинским заносом, постоји увек опасност од одлажења у другу крајност – у некритичку глорификацију огледалног национализма.

Српски теоретичар Зоран Милутиновић, који живи и ради у Лондону, у књизи *Бишка за прошлости* упушта се у иновативну критику постколонијалних теорија, нарочито мисаоних постулата Едварда Саида из перспективе репликације „малих национализама“. Аутор тврди да је чувена Саидова књига *Оријентализам* (1978) свакако веома важна у постколонијалној критици, али да представља прави пример

Примерице, Шираз Доса, иранско-канадски радикални политички филозоф, сматра да се корени ових дискриминаторских идеја налазе у просветитељству. Иначе се у постколонијалним теоријама често писало о Хегеловом колонијалном односу према Трећем свету. Шираз Доса покушава строго каузално да покаже како су Хегелове идеје, као парадигматичне за шири просветитељски пројекат, пуне интенционалног непознавања и стереотипа у односу на незападне епистемологије, што је доцније имало веома много реперкусија у филозофији и политичкој теорији уопште: „Да бисмо разумели основни ток и појединости западњачког гледања на Трећи свет, неопходно је, бар у извесној мери, познавати хегелијанске позадине и филозофије. [...] морал доба просвећености и хегелијанска теорија историје леже у самој основи западног разумевања и неразумевања Трећег света. [...] Превазилажење примамљивости хегелијанизма од суштинског је значаја за постизање правичне глобалне визије и праксе“ (Доса 2002: 361). У смислу указивања на настављаче хегелијанске традиције, како у исцртавању крутих мапа нужног развоја људског духа па следствено и његове материјалне базе, тако и наслеђа оријенталистичке мисли, Едвард Саид додаје да су и „Маркс и Енгелс развијали теорије о источњачкој и афричкој глупости и празноверју“ (Саид 2002: 306).

„политичког активизма“ и студије коју „треба да читате да бисте научили шта *не треба* радити ако хоћете да ваша књига буде теоријски уверљива“ (Милутиновић 2018: 174). Палестинцу Саиду више је било стало до критике репрезентације Арапа, Блиског истока и ислама у интелектуалној традицији Запада, но до теоријске доследности. Сва потоња постколонијална критика своје теоријске моделе морала је да заснује у опозицији према Саидовим, а не у складу с његовим (Милутиновић 2018: 174). Како би се зауставила бесконачна игра репродуковања оријентализама у мање нације или друштвене групе (о чему је писала америчко-српска теоретичарка Милица Бакић Хејден, користећи термин *nesting orientalism*),²¹ Милутиновић констатује да је неопходно да постколонијалне студије у 21. веку – а са њима и све студије које се заснивају на патњама и страдањима неке идентитетске групе (етничке, родне, сексуалне, итд.) – уђу у нову еру, у којој за себе не би требало да захтевају повлашћен статус, управо стога да би и даље биле актуелне. Другим речима, ако теорија и критика, па и оне у Саидовој верзији, желе да задрже било какву претензију на озбиљно уважавање треба да више буду баш то:

²¹ Милица Бакић Хејден залаже се и за изванредан обрт у доживљају и примени постколонијалних теорија. Критичка анализа оријентализма и балканизма привидно се манифестује као антиевропска и антизападњачка. Међутим, циљ такве анализе јесте у апелу обема странама (и Окциденту и Оријенту) за „успостављањем дијалога на основу узајамног познавања и уважавања“ (Бакић Хејден 2006: 10). У том дијалогу може се десити да негативна одређења која центар Европе употребљава за некадашњи оријентални Исток, попут „балканског менталитета“, „балканског примитивизма“, „бизантинизма“, „оријенталног деспотизма“, почну да „користе (само-оријентализујући се) и они који су њиме оштећени“ (Бакић Хејден 2006: 34). Ауторка тиме истиче значајне увиде који би могли да послуже у теоријском предупређењу аутоколонијације или аутодискриминаторског гледања на сопствену културу, што је иначе честа појава код српске научне и уметничке псеудолибералне елите.

теорија и критика, а мање активистички и стога готово увек, гледано са становишта опште хуманистичке интелектуалне историје, ефемерни дискурси који бивају заборављени пошто испуне своју употребну сврху.

Други члан „светог тројства“ постколонијалне критике, америчко-индијски теоретичар и филозоф културе Хоми Баба, за разлику од Саидовог претежног политичко-активистичког порива, више ће се усредсредити на „сува“ теоријска питања.²² Будући да Баба културу види као „инхерентно динамичну и перформативну, увек у настајању“ (Чолић 2013: 261), он сматра да је и традиционалној либералној теорији потребна ревизија.

На плану расправе о односу националног, либералног и постколонијалног, по речима јапанске теоретичарке Руми Сакамото, Хоми Баба употребљава *дискурзивни* приступ националном идентитету сугеришући да ми „проучавамо нацију кроз њене наративне поруке“. При томе, не баш сасвим оригинално теоријски промишљено, Баба полази од неесенцијалистичког разумевања националног идентитета, којег су засновали теоретичари као што су Бенедикт Андерсон, Ернест Гелнер и Ерик Хобсбом. Трасирајући увелико политички коректну струју у виђењу овог проблема, они истичу да је нација „измишљена заједница“, „изум“ или идеолошки конструкт карактеристичан за модерност (Сакамото 2002: 379). Хоми Баба ће овакав багаж понети са собом на путу даљег промишљања постколонијалног стања.

Постколонијално, у верзији Хомија Бабе, иде руку под руку са постмодерним, као преиспитивање универзалистичких метанарација модернизма и традиционалног хуманизма.

²² У западној академској мисли донекле је устаљено да се говори о „светом тројству“ постколонијалне теорије (Ashcroft, Ahluwalia 2001). Поред зачетника Едварда Саида и затим Хомија Бабе, трећи члан је феминистичка и постколонијална теоретичарка Гајатри Чакраворти Спивак.

Потребна ревизионистичка интервенција састојала би се у деконструкцији идеолошког дискурса модерности као оног који је додељивао хегемону „нормалност“ неједнаком геополитичком развоју и оправдавао подређеност земаља Трећег света. За постколонијалну критику одлучујућа је ревизија либералне модерности, или чак извесна *прошви́вмодерности*. Постструктуралистичка теорија, као додатак читавој операцији, служи томе да се заправо представи немогућност Запада у дискурзивној ауторизацији „идеје“ колонизације, као идеје, која се апостериори сагледано, није могла ни тада уверљиво формирати без антагонистичких и амбивалентних момената. Ревизија модерности изводи се тако што се прошлост схвата пројективно, као поље које није трансцендентно фиксирано, већ отворено за постколонијална уписивања будућности у прошлост. Ради се о извесном облику „културне реинскрипције“ која се, наоко парадоксално, „враћа ка будућности“ (Баба 2004: 453).

Свакако да у овој филозофско-ревизионистичкој операцији има нечега од скоро архетипске левичарске идеје о нужности ревизије прошлости у сврхе пута ка „светлијој будућности“, што је у начелу супротно либералној ноцији о историји као реалном епистемолошком пољу које би требало ослободити свих наслага субјективности или епистемолошки активистичких уплива. Ову неомарксистичку дијалектику Хоми Баба покушава додатно да оснажи деридијанском или постструктуралистичком мисаоном спекулацијом. Прави дискурс модерности може да буде написан тек са постколонијалним временским заостатком, успоравањем или заостајањем што, наоко парадоксално, гони прошлост унапред, пројектује је, даје њеним мртвим симболима снагу живог „знака садашњости“ (Баба 2004: 456). Интервенција на темпоралном поретку историјских токова, успоравање садашњости у сврхе убрзања прошлости, има за циљ да доведе до нове спознаје

о различитости *груїх* људи и времена. Мењањем наратива наших историја може се, по ауторовој замисли, добити *осећај* шта значи *живећи* и *бићи* у другим историјским временима и различитим просторима.²³ Процес ревидирања либералне теорије у смеру постколонијалне стратегије пројектованог продора у географски што шире сазнајне просторе требало би да резултује утопијским предметом који би био ослобођен дискурзивних наслага формираних у фокализацији статичног западног, либерално-хуманистичког посматрача.

Конкретнији резултат врло компликоване и са становишта реалне теорије сазнања веома упитне постколонијалне епистемолошке дијалектике могао би да буде – као у случају мултикултуралних и транскултуралних теорија – поновно привилеговање хибридног идентитета, што двојне „националне афилијације“ већине постколонијалних теоретичара чине дискурзивно видљивим и тиме посредно утилитарно активним. Хибридни идентитет (или онај који би требало утопијски да се п(р)ојави као резултат рада постколонијалних теорија на отклону од сопствених универзалних, западних, либералних почетних премиса) постао би тако нова универзалија која би била само још један од концепата за парадоксално поништавање *груїости* у западној истости.²⁴ Наиме, маргинализоване,

²³ Опширније о вези постколонијалних теорија и транскултурних политика код Хомија Бабе видети у Перишић 2022.

²⁴ Неки мислиоци, попут новозеландско-америчког правног и политичког филозофа Церемија Валдрона, са аспекта предлагања космополитске алтернативе традиционалном либерализму, помало и теоријски блазирано сматрају везивање за традиционалне културе извесном ексцентричношћу или антрополошким експериментом у савременом свету који форсира хибридне идентитете (Валдрон 2002). У опреци са оваквим и сличним схватањима, Слободан Владушић детектује да се управо привилеговањем, поред осталог, хибридног идентитета у постколонијалној теорији ствара „аура моралне супериорности“ таквог идентитета пре свега у односу на онај национални који се „једино може перципирати као националистички, дакле, као морално

субалтерне групе углавном се и даље држе својих националних или етничких културних самосвести, тиме на неки начин потврђујући есенцијалистичке ставове о идентитету, остајући скоро „нетакнуте“ постколонијалним дискурзивним операцијама. Истовремено, припадници културне, политичке и интелектуалне космополитске елите могу себи да приуште, како је то закључила према постколонијалној теорији скептична Милица Живковић, „хибридност и релативистичка становишта о идентитету, управо захваљујући свом привилегованом социјалном положају у друштву“ (Живковић 2010: 43).

Постколонијална академска контроверза огледа се у томе што привилегована класа теоретичара има луксуз промицања јавне интелектуалне речи о подређенима, са неизвесним исходом какав је одјек и да ли уопште икаква реакција постоји на другој страни. Гајатри Чакраворти Спивак је вероватно, од свих најутицајнијих постколонијалних теоретичара, била највише погођена овом чињеницом, трудећи се да посредно одговори на критике које су и њој упућиване.²⁵ Подразумевајући под неоколонијализмом „претежно економски, а не претежно

инфериоран“ (Владушић 2011: 31). Утопија постколонијалних теорија тако не би водила промоцији различитости већ униформном хиперглобализму.

²⁵ Амерички историчар и радикални политички мислилац Расел Џекоби иронично говори да Спивакова, као „шеф катедре на универзитету Колумбија, преводилац Дериде и обожавани говорник на академским конференцијама“, себе сматра маргинализованом. Затим оштро поентира, ширећи перспективу ка целокупној постколонијалној теорији: „Било која анализа мора да се позабави могућношћу да је маргиналност поза и да самозвани аутсајдери јесу, и срећни су што јесу, прохтевни инсајдери. Заправо, Аидаз Ахмад, један индијски човек од науке, указао је да је нова дисциплина о 'постколонијалној књижевности', која се искључиво усредсређује на маргинализовану књижевност, више један каријеристички потез на америчким универзитетима за азијске имигранте, махом из више класе, него што је некакво поље субверзије“ (Џекоби 2002: 188–189).

територијални подухват империјализма“ (Спивак 2003: 22), у повратном самокритичком интелектуалном импулсу, она је покушала да освести и властиту привилеговану позицију у постколонијалној дискурзивној економији. Критикујући Мишела Фукоа и Жила Делеза због недостатка свести о амбивалентном статусу критичарâ унутар система, што би требало да дисквалификује метаниво њихових расправа као недовољно промишљен, те затим постављајући у односу на себе исто питање, ова постколонијална и феминистичка теоретичарка стиже до одговора у којем обитава „осећање“ извесне активистичке пацификације.²⁶

Иако би неки естрадно радикалнији мислиоци инсистирали на гесту наступа „изван“ дискурзивне диспозиције која знање о предмету увелико омогућава, и тиме на себе навлачили привлачну али прилично лажну ауру теоријских бунтовника, Гајатри Спивак своју позицију проблематизује као ону која је ипак „унутра“, тврдећи да је заинтересована за критику „унутар академских дисциплина“ (Спивак 2003: 307). Тако се одбацује сувише дречећа активистичка одора у коју је врло често постколонијална критика била одевена. Због свести о амбивалентности сопствених истраживачких инвестиција у другачије епистемологије, онда неће бити великих изненађења невеликим резултатима тих промишљања. Упркос свим напорима, када је кренула у „позитивну“ теоријску акцију, у потрагу за аутохтоним информатором, то јест за субјектом исказа који не би био „заражен“ западном епистемологијом, велико је питање шта је Гајатри Спивак пронашла. Уместо одговора, појављују се само нова начелна, методолошка питања о томе да ли се може продрети у Другост а да западна

²⁶ О постмодернистичкој и постколонијалној расправи у погледу „освећености“ сопствених критичких позиција коју је покренула Гајатри Спивак, опширније видети у Перишић 2014а: 135–140.

епистемологија то друго не усиса у себе као један од гласова који доприносе пролиферацији академских преиспитивања универзалних позиција, али не и њиховом поништавању. О потрази Гајатри Спивак за аутохтоним информатором биће још једном опширније речи у првом поглављу трећег дела књиге, приликом тематизације субалтерности код Александра Тишме.

Чињеница да је жеља за дејственим политичким важењем теорије свршила у својеврсном атеоријском „разоружању“ говори понешто о утопичности сувише оптимистичких премиса ангажоване теорије, односно о томе да постколонијални свет можда треба пустити – упркос поплочаним добрим намерама – да живи *йорег* постколонијалне теорије као „последњег“ начина изражавања оне некадашње отвореније колонијалне хегемоније. Чак и када би постколонијалне теорије биле дискурзивно успешније, вероватно не би ваљало да тиме подстакну формирање политичких пракси које би претендовале на опште важење јер би се на тај начин, у идеалном случају, формирале антиколонијалне затворене заједнице, а у реалном, и можда инхерентно уписаном у полазишта постколонијалне критике, само нови појмовни апарат за глобалистичку дистрибуцију супстанцијално непромењене моћи.²⁷

²⁷ И Владимир Гвозден, књижевни теоретичар који се веома обавештено и дуготрајно бавио постколонијалном критиком, у последње време долази до скептичних увида по питањима домета и будућности оваквих мисаоних подухвата. Један од закључака текста „Постколонијализам и компаратистика“, у којем се нуди свеобухватан и унеколико „пост-постколонијалан“ поглед на постколонијалну критику, налази се и у овим речима: „У новије време расте свест о проблематичном подухвату свођења различитих култура на постколонијалну имагинацију, и то по правилу ону која настаје на доминантном енглеском језику. Главни, али тешко достижан циљ је да се умакне привиду друштвеног плурализма који, признајући културне разлике, заправо учвршћује евроцентричну идеју о субјекту“ (Гвозден 2022: 11).

Постколонијалне теорије, с друге стране, раде користан посао за доминантни либерални дискурс у смислу подстрека за његову ревизију и реформу. Није ли стога постколонијална теорија, у свом постлибералном исходу, индиректно методолошко оруђе за прање нечисте евроцентричне (либералне) колонијалне савести, са циљем да се наново потврди западна супериорност по принципу и есенцијалног и прагматичког присвајања генеалогичке сопствених грешака? То би било једно од најважнијих питања за расправу о постлибералном стању, као оном које подстиче благу хибридизацију либерализма са околним идеологијама, као и са ревизионистичким гласовима унутар самог либерализма, чему ће углавном бити посвећен четврти и закључни део књиге.

||

ЗНАКОВИ РАВНОТЕЖЕ



1. СЛОБОДАН ЈОВАНОВИЋ: КЊИЖЕВНОСТ, КУЛТУРА, ИДЕОЛОГИЈА

Међу не тако многобројним српским полихисторима, који су својим разумењем делом оставили велики траг у историји српске културе, књижевни и културни теоретичар Мило Ломпар у књизи *Полихисторска исцртавања* посебно место даје Слободану Јовановићу.²⁸ Сматрајући да је фигура полихистора у свим временим са собом носила начело субверзивности као отпора монистичком мишљењу, што има резултовати или радикалном антисистемском егзистенцијом, односно практиковањем деконструктивног културолошког писма, или научним/уметничким хабитусом који ће тежити либерално-хуманистичкој синтези, Ломпар ће Јовановића доживети у овом другом смислу. Као полихистор са израженом радном етиком,²⁹ Јовановић ће у свим својим многобројним делатностима тежити *целосном* мишљењу, које је дакако

²⁸ Савременици и пријатељи говоре о ренесансном духу Слободана Јовановића, што би било друго име полихисторства. Чувени критичар Бранко Лазаревић сведочи да је на Крфу 1916. године, где су заједно били на служби у српској војсци, први пут осетио колико је Јовановић био ренесансна личност: „Његово интересовање је невероватно великих размера. Нисам могао, уопште, да видим да ли што постоји што га свестрано не занима“ (Лазаревић 1991: 832).

²⁹ Уз делимичну употребу савремене англицизоване лексике могло би се казати да је Јовановић био самопрегорни радохолик, нежења који је готово био без приватног живота. Живорад Стојковић сматра да је библиографија његових радова „пре каталог издања каквог института друштвених наука, но попис животног дела једног човека“ (Стојковић 1963: 5).

отворено за различите дисциплинарне увиде, али са друге стране, чином избора, укореењено у матичну културу која се у таквој оптици јавља као једина, самосвесно одабрана универзалија. Помало скрајнут, али не и неважан, чак можда и један од магистралних токова његовог полихисторства јесте књижевни рад, којим је, по повратку са студија права из Женеви и Париза, и ушао у јавни живот 1892. године као позоришни и књижевни критичар, да би касније пре свега у портретима захватао општу књижевнокултурну али и историјско-политичку климу једног времена.

У односу према књижевности као понајпре друштвеној, широј појави, Слободан Јовановић је, према Ломпару, онда морао да у свом полихисторском „несвесном“ при анализи и критичким приказима књижевних дела увек на уму има културну контекстуализацију (Ломпар 2016: 17). Као сапутник целе једне генерације српских модернистичких писаца (Милош Црњански, Растко Петровић, Станислав Винавер, Тодор Манојловић, Момчило Настасијевић), он је с њима делио уважавање западних културних вредности. С друге стране, подразумевало се и да „еминентно *западни* нараштај“ развија елементе самосвести који су водили ка „*стварању* вредности и *унушар* традиције: отуд су они откривали средњовековну прошлост, осамнаестовековне полихисторе, нови сјај романтичара“ (Ломпар 2016: 35). Укратко речено, у Јовановићевом полихисторском сензибилитету постојало је изоштрено естетско чуло „отворено и за авангардне и за традиционалне вредности“ (Ломпар 2016: 36), и за европску и националну културу, како би се и дало очекивати од једног теоријског либерала са понешто, по већинском мишљењу, конзервативним погледима на поједине уметничке и културне праксе.

Примера ради, Јовановић је почесто писао неповољно о Стерији, са иронијским жаокама када се чувени Вршчанин „спусти“ испод нивоа онога што је код њега највише ценио.

Српски мислилац је више поштовао Стеријина „жалосна позорја“, као год и историјске трагедије других писаца из 19. века које су данас скоро заборављене. „Посебно је био осетљив на водвиљски смех и површни хумор подређен дневним политичким потребама“, закључио је Миливој Ненин (2008: 184).³⁰ Такође, према Нениновом мишљењу, Јовановић није показивао довољно флексибилности за авангардну уметност, али то се дешавало у каснијим годинама, када је књижевну критику објављивао спорадично и више се концентрисао на писање портрета личних пријатеља и писаца из своје генерације. С друге стране, иако унеколико оштар у односу према смеху, пишући о Браниславу Нушићу није штедео речи хвале. Говорећи 1900. године о три пишчева комада различитих жанрова, Слободан Јовановић тврди да би се могло „без претјеривања рећи, да он сам вриједи колико читаво коло драмских књижевника“ (Јовановић 1991а: 881). Ипак, и када је, са данашње тачке гледишта, потценио значај неких стваралаца и прехвалио умеће других, никада то није било због приватне одбојности, већ зато што је његов научнички хабитус водио рачуна о представи културе у историјском контексту.

На став Јовановића према авангардним или уопште модернизацијским тенденцијама у литератури могуће је гледати и из мало другачијег угла; из перспективе уравнотеженог приступа свим поетикама и књижевним поступцима. У енциклопедијском погледу на књижевно дело Слободана

³⁰ По питању Јовановићевог односа према комици и смеху, односно према делу Стерије и Нушића, Горан Максимовић је нешто радикалнији у закључку. Јовановићеви критички погледи на двојицу највећих српских драмских писаца су, сматра Максимовић, не само амбивалентни већ и неутемељени те добрим делом указују на његово „брзоплето и најчешће погрешно читање и вредновање комедиографског, а добрим дијелом и драмског жанра“ (Максимовић 2022: 224).

Јовановића, где се зашло у све рукавце његовог разуђеног писања, књижевни теоретичар Бојан Јовић закључује да је наш критичар имао:

[...] наглашен осећај за оно што је битно, макар то и не било по његовом личном укусу. У приступу критици, у свом је суду уравнотежен и обухватан, настојећи да читаоцу представи најважније видове појава о којима пише, како њихове лоше тако и њихове добре стране. Без обзира што високо цени композициону, то јест рационалну, страну књижевног дела, код Јовановића преовлађује став супротстављања догматизму, обрасцима и манирним свих врста, и наглашавање изворног књижевног и читалачког доживљаја – само оно што је искрено проживљено и изазива емоцију заправо је вредно пажње (Јовић 2020: 405–406).

На основу овакве опште оцене, постаје очито да је Јовановић понекад био неправедно оптуживан за потцењивање одвећ радикалних поетика, посебно књижевне авангарде. Према Јовићевом мишљењу, српски критичар био је ипак пријемчив за модернистичко-авангардистичка кретања, отворио је странице *Гласника* за остварења најважнијих, али ипак и „најумеренијих“ представника нове књижевне осећајности: Милоша Црњанског, Растка Петровића, Сибета Миличића, Светислава Стефановића. Са друге стране, његов „уравнотежени и толерантни приступ“ у критици и уређивачкој политици према књижевним савременицима и новим појавама „имао је и повратно дејство – чак и када су критички интонирани, искази 'младих' обележени су поштовањем према Слободану Јовановићу“ (Јовић 2020: 403).

Када се ракурс помери ка општим културним питањима, оправдана је тврдња да је Јовановић био близак схватању како књижевност треба да „претходи култури и националном прогресу. Уосталом, то је став читавог његовог

нараштаја“ (Лудошки 2008: 6). Како је сажето формулисао Предраг Палавестра у својој *Историји српске књижевне кришке*, добрано надахнуте Јовановићевим стилем, он никада није био чисти књижевни критичар, него „историчар са изразито развијеним критичким смислом за разумевање духовног и културног контекста епохе о којој говори“ (Палавестра 2008: 729). Двоструки поглед или свест о контексту Јовановићева је темељна карактеристика: када пише позоришну и књижевну критику, сматра Миливој Ненин, српски мислилац „има у виду и појединачну представу или књижевни текст, али има у виду и место свега тога у култури Срба“ (Ненин 2008: 183). Критичар полихисторског образовања и интегралистичког кова морао је увек да води рачуна – материјалистичким језиком казано – о целини културне производње народа којем је припадао.

Свест о културној мисији књижевности у контексту широких Јовановићевих интересовања са методолошког становишта могла би се довести у везу са каснијим теоријским правцем названим поетика културе. Корпус културе, на основу којег се формирају студије културе, у англоамеричком схватању обухвата све што спада у људска знања, делатности, забаву, навике, институције, разне материјалне односе, али и праксе означавања и репрезентације. У поетици културе разне уметности и научне дисциплине схватају се као одређене културне институције, специфична поља у оквиру културне продукције (видети Перишић 2007: 201–202). Интегралистичко схватање културе Слободана Јовановића – у којем подједнако важно место има и материјалистички њен део – ваљало би у неком опсежнијем истраживању посматрати као претечу овог теоријског правца.

Слободан Јовановић је у наслову поглавља назван *йисцем* историје српске културе, а не њеним историчарем, управо због тога што је, поред осталог, био један од најбољих српских

књижевника, ако се књижевност не схвата само као писање фикције.³¹ Уз Јована Скерлића, Богдана Поповића и друге ауторе окупљене око *Српској књижевној гласника*, С. Јовановић био је творац чувеног београдског стила, у којем је дошло до „срећног споја западне културе и наше традиционалне културе“ (Јовичић 2011: 95). Први талас јасног, углађеног и отменог београдског језика и стила, обележили су његови полихисторски радови, да би аутор временом тежио још већем постизању „реченичке смирености, прецизности и згуснутије употребе чињеница“ (Самарцић 1990: 674). Бивајући и сам један од најбољих стилиста српске историографије, Радован Самарцић је најпозванији да примети како је Јовановић имао необичну прилагодљивост стила „који је сав у употреби теза и антитеза, у освајању читаоца парадоксалним изненађењима, у обртима који су код њега не само украс него и средство продора до дна истине“ (Самарцић 1990: 697).

У монографији која се бави Слободаном Јовановићем као књижевним критичарем, Наталија Лудошки доноси добар мали каталог ауторових стилских особености:

Чињеницу да је за Слободана Јовановића критика висококреативни чин могуће је поткрепити аргументима о стилској беспрекорности његових састава, обиљу финих досетки, необичних поређења, често хуморно интонираним опаскама, памфлетском рескошћу судова, доброј композицији текста. Писане углађеним и отменим изразом – београдским стилем, његове критике су разумљиве (и намењене, уосталом) најширем кругу читалаца (Лудошки 2008: 9).

³¹ Готово идентичан став има Недељка Бјелановић када тврди да не бисмо много погрешили ако бисмо „писца Јовановића назвали *пријовједачем културе*, имајући тврдо увјерење да је у свему што је икада дао у позадини била животодавна нит приче и причања“ (Бјелановић 2022: 187).

Међутим, није баш увек, барем у младим данима, критика Слободана Јовановића била тако углађена, већ веома оштра у неким моментима, што и не мора да буде у супротности. Пишући о Јовановићевим раним радовима, теоретичар књижевности Иво Тартаља сматра да у њима има „младачке жустрине“ и „грозног цинизма, до инвективе“ (Тартаља 1998: 743). Ствар је у томе што се наш критичар у зрелијим годинама мало бавио такозваном дневном критиком, која увек захтева другачији, директнији и понекад жешћи тон. Ипак, и у дужим књижевним огледима и портретима, није га напуштао иронично-цинички дух, као залог општег интелектуалног либерализма који почива на духу скепсе. Доводећи у питање мњење о Слободану Јовановићу као неутралном, равнодушном посматрачу, Душан Иванић у њему напоследку види и сатирика:

Јовановић је био изузетно оштар кад нешто у начелу негативно представља као да је позитивно, или кад се оно што је вредно преокрене у безвредно и супротно првобитном смислу: у овом историчару, правном писцу и критичару – аналитичару књижевних дела имали смо заправо сатирика, човека који дели лице и наличје, истину и њену маску, јер га је дубоко познавање живота учинило скептичним према свим људским напорима (Иванић 2006: 49).

Као што је то био случај у историографским списима, врхунац књижевнокритичке делатности Слободан Јовановић достиже у жанру *йорџреџа*. У овом жанру долази до изражаја с једне стране способност културолошког уопштавања, сагледавање мисије конкретног писца у историји српске културе. С друге стране, у беспрекорној равнотежи, откривају се психолошко свесно и несвесно које стоје у подлози индивидуалног стварања, као и смисао за живописан биографски детаљ, духовито лично сведочанство о предмету у скоро по

романескном или драмском принципу вешто склопљеној нарацији. Пишући 1927. године о Слободану Јовановићу као политичком и културном историчару српског народа, Сима Пандуровић задржава се на његовом интересовању за психологију личности и психологију колектива. Поред осталог зато што је успевао да у портретима убедљиво пренесе спознају да су „сва начела, све идеје и све теорије нераздељиве од психологије личности која их инаугурише и заступа“ (Пандуровић 1991: 830) – то чини од Јовановића једног од најбољих писаца српске психолошко-историографске прозе.

У том смислу, антологијски је портрет Љубомира Недића у којем Слободан Јовановић надахнуто анализира књижевну критику која је писана са свешћу о уклапању у општу историју књижевности и културе, уз живу контекстуализацију и преплитање са политичком историјом Србије. Портрет је написан са израженим компаративним сензибилитетом за положај и предметног и властитог текста у замишљеној културној историји Европе, и са нарочитом пажњом усмереном ка немачкој, француској и енглеској култури које су и критичар и метакритичар веома добро познавали. У интегралистичком критичарском пориву, код Јовановића добијамо, нарочито у случају писаца с којима је пријатељевао, готово вербалним средствима дочаране фотографске портрете у којима су прецизно истакнуте личне карактеристике:

Поред све своје болести, Недић је имао скоро младићску живост погледа и хитрину покрета. Имао је лепе црне очи, које су гледале са паметном радозналошћу и срдачном непосредношћу. Руке му нису никако мировале, и поред све нервозности и расклиманости његових покрета, у њима се осећала извесна брзина и одсечност. Његов је говор био жив, а његово расположење ведро: он је изгледао као болесник, а понашао се као здрав човек (Јовановић 1991а: 677).

Портретишући Недића као полемичара, Јовановић и ту користи прилику да изнесе своје интегралистичко схватање уметности и културе. Наиме, у жанру полемике највише на видело излази контекстуална природа књижевнокритичког чина, а занимање публике за књижевне „свађе“, које веома личе на политичке, још једном потврђује да је и политика део културе, као што свакако важи и обратно. У портретисању овог поља Недићеве активности, увешће се и лична нота, на основу које Јовановић опет доказује вештину књижевној уопштавања изузетно живописне сликовитости:

Он ће вероватно остати запамћен у том ставу борца, као један пусти витез или мускетар критике, који је у нашу књижевност упао из небуха, приметну кавгу на све стране, и с неколико хитрих удара очистио за час терен око себе (Јовановић 1991а: 699).

Способност културолошко-историјске контекстуализације не спречава Јовановића да изнесе невероватно прецизне увиде у иманентној анализи, али који се увек односе на целину дела а не на микросегменте. У једном кратком напису о Његошу из 1925. године, краћем од једне странице (а овде ће бити цитирана половина тог текста), он у неколико реченица успева да ухвати онај и данас актуелни проблем *Горској вијенца*, сукоб општечовечанског и морала једне конкретне друштвене заједнице, у чему се заправо и огледа свевремена, античка трагика овога дела. Управо због нареченог, у левицарским политички коректним књижевно-идеолошким круговима јављају се позиви за преиспитивање статуса *Горској вијенца* као канонског дела српске књижевности. Речи Слободана Јовановића могле би и у тој расправи послужити као убедљив контрааргумент тези да прошле епохе треба саображавати данашњој:

Горски вијенац је чудновата мешавина варварства и душевности. То је стихована хроника једнога покоља неверника који опомиње на Вартоломејску ноћ, – али та хроника пуна је јада и плача, – и то не оних које убијају, него онога који убија. Владика Данило, приређивач покоља, кука над њиме као над својом личном несрећом; то за њега није никакав триумф, него тешка жртва од које његова душа остаје неутешна и болна. Он пристаје на покољ као на једну свирепу дужност коју му је судбина наметнула, – следујући, као у неком месечарском заносу, једноме загонетном налогу озго који нити разуме нити одобрава потпуно. Највиша места *Горској вијенца* одржана су у тој атмосфери недокучности историјске судбине и необјашњивости човекових дужности. То је исти онај дах фатума који се осећа код старих грчких трагичара, – и у Његошу има нечега од Есхила (Јовановић 1991а: 789).

Дакле, и када пређе на иманентну анализу, Јовановић се труди да такво испитивање буде у функцији осветљавања културне мисије коју дело потенцијално остварује или, у овом случају, реч је о увиду у значај дела у целокупној историји светске књижевности. Тиме се успоставља извесна равнотежа текста и контекста, као што се и у самој иманентној анализи позитивно вреднује ако писац постигне склад у поштовању логике одабраног жанра или стила у односу на садржину написаног. Да би било релевантно и изван матичне културе, књижевно дело треба да ухвати нешто и од епистемског и од универзалног културноисторијског тока.

У написима о светској књижевности, када је у најбољој форми, код Јовановића долази до изражаја способност да једном метафоричко-епифанијском речју проникне до суштине и пишчевог проседеа и писца као личности. Не би било претерано рећи да у овим огледима има скоро *нагљугској* напона у објавама продорних увида. Понекад су ти увиди обликовани као захуктале стреле које вибрирају право ка

мети. Примера ради, у једној веома густој, али не и претрпаној полуреченици, увиђа се шта је главна особина дела Џонатана Свифта:

Дивљина Свифтове сатире, беснило његове мржње, његова патолошка гадљивост према човеку и свему што је људско, грозотни реализам његових мизантропских снова и алегорична, који опомиње на једног Дантеа безбожног и прозаичног [...] (Јовановић 1991а: 693).

Вештина речитог а концизног уопштавања може се пратити у већини огледа о светској књижевности. У неким слушајевима, као у напису о Волтеровом *Кангигу*, са великом ерудицијом – која се никада на открива на први поглед – Јовановић духовито и живо представља културно-историјски контекст дела, да би намах на њега бацио ново светло:

Кангиг је написан онако као што се разговарало у салонима XVIII века, и докле га читамо, нама не изилази пред очи слика једног књижевника, који сам у својој соби, с напором, склапа један роман, психолошки, социолошки, историјски, експериментални, или какав други; већ нам излази пред очи слика једног господина који, у отменом друштву, сасвим неусиљено, ради забаве своје и својих слушалаца, казује једну анегдоту (Јовановић 1991б: 480–481).

Генерално гледано, када је писао о европским књижевницима Јовановић је, попут свог великог претходника Доситеја Обрадовића, био културни просветитељ. Трудио се да у српску културу унесе нова знања којима се напајао на европским изворима, те да делује умерено еманципаторски. При томе, како је приметио Миловој Ненин: „И када пише о европским писцима Слободан Јовановић има првенствено у виду српску културу, али и кад пише о српским писцима има у виду Европу“ (Ненин 2008: 186). Европеизација коју на уму

има наш полихистор пре свега служи сврси постављања виших стандарда за српску културу, јер се у сталном подизању културолошке лествице огледа културолошки патриотизам европског кова.

У постхумно објављеном спису *Један њрилої за њроучавање срїскої националної каракѡера* (публикован у Канади 1964, писан 1957. године, где аутор јасно говори о појму културног обрасца и појму полуинтелектуалца, видети Милосављевић 2012), Слободан Јовановић доноси синтезу свог погледа на културу као на интегралистичко поље у којем се огледају све друге духовне и материјалне националне делатности. Писац у овом огледу експлицитно тврди да је кулѡура „шири појам и од науке, и од уметности, и од политике“ (Јовановић 1991б: 566). Било је у српској историји знаменитих политичара који нису били „на ти“ са културом, и то им је, иронично примећује Јовановић, чак узимано као предност. И неки књижевници поводили су се за принципима барбарогенија и боемског живота, не марећи много за културно образовање. Наука, сама по себи, такође не гарантује културну самосвест свог практиканта, јер се научници понекад развијају одвећ у правцу крутог интелектуализма, занемарујући културу духа. Ни политика, ни уметност, ни наука, узете појединачно нису, дакле, довољне за формирање културног човека:

Културни човек није једностран. Он негује и своју интелектуалност, и своју осећајност, и своју моралност. Сагласност коју тежи одржати између тих разноврсних елемената, огледа се у целом његовом начину живота, у целој његовој личности. Његова филозофија живота прешла му је у нарав (Јовановић 1991б: 566).

За индивидуалног културног човека неопходан је и општи културни образац, о којем је Јовановић са за њега необичном страшћу писао, али тај образац свакако не би требало

да буде хегемон и уједначавајући. Он не би смео да буде производ никаквог културолошког инжењеринга, већ само артикулисани и у сферу идеја подигнути екстракт најбољих постигнућа једног народа. Тек тада настаје здрава утакмица различитих култура:

Али и онда када се не налази у утакмици с другим националним групама, једна нација ваља да негује своју културу. Чим се човек уздигне нешто мало изнад националног егоизма, њему постаје јасно, да нација сама собом не представља оно што се у филозофији назива „вредност“. Вредност јој могу дати само општи културни идеали, којима би се она ставила у службу (Јовановић 1991б: 572–573).

У залагању Слободана Јовановића за формирање културног обрасца огледа се једно од његових најдубљих практичних сазнања као историчара српске културе. То представља подршку успостављању својеврсног општег духовног канона, отвореног за нове појединачне доприносе, који ће претрајавати каткад упоредо а понекад „изнад“ политичког и националног поља. Задатак политичког и националног јесте подршка оном културном као духовно надређеном. „Општи културни идеали“, што би била садржина културног обрасца, јесу оне вредности – и то је позна манифестна објава и духовни тестамент Слободана Јовановића – због којих вреди деловати у свим областима културе као кровног имена за човекова подuzeћа у орбити идеја или у свету у којем се виде конкретни материјални резултати тих идеја.

* * *

Да би се дао начелан осврт на однос либералних и конзервативних идеја у делу Слободана Јовановића, или прецизније на њихов списатељски делатан и теоријски продуктиван

спој, послужиће разматрање како се наш мислилац са либерално-конзервативних позиција односио према тоталитарним идеологијама уопште и њиховим практичним изведбама које су учиниле двадесети век огледним периодом за некрополитике различитих провенијенција. Пажња ће у претежном делу бити усмерена на ауторов зрели спис *О шошалишаризму* (1952), а пре тога укратко и на огледе о Макијавелију (1907) и Едмунду Берку (1935), као и на текст „Хитлеризам у државном праву“ (1934), где је Јовановић изложио ставове које ће у овом потоњем спису дубље разрадити.

Пре Другог светског рата Слободан Јовановић био је неспорна интелектуална фигура српске културе, њен најистакнутији полихистор, који се, како је показано, подједнако успешно огледао у књижевној критици, правној науци, историографији и политичкој теорији. После комунистичке револуције па све до поткрај осамдесетих година 20. века осећала се прилична нелагода и потреба за ванконтекстуалним оградама код ретких проучавалаца који су тумачили његово дело. Подразумева се да је, нарочито код мислилаца либералне традиције, научна критика већ уписана као нужан додаток ауторског писма у виду позива на непрестана преиспитивања. Међутим, у случају када је аутор од стране револуционарног режима био, у одсуству, осуђен на дводеценијску казну затвора, жиг репресивног апарата додаје институционалну снагу сваком тумачењу и критици те може да прати аутора и после судске рехабилитације, трасирајући дискурзивне осуде дугог дејства. Све до данашњих дана неки аутори највише због Јовановићеве подршке вођи некомунистичког покрета отпора у Југославији, генералу Драгољубу Михаиловићу, пишући о његовом научном делу и даље суде његовом политичком ставу и „исклизнућу“ са левичарски схваћеног исправног историјског пута. При томе се почесто занемарује ауторова изнијасираност у ставовима, све зарад

уклапања у унапред задату матрицу, или у идеологију која му је априорно додељена.

Истини за вољу, као скрупулозног мислиоца са слухом за унутрашње противречности и дијалектичке нијансе у текстуалним слојевима, без интегралистичког напора продора у његов либерално-критички дух, Слободана Јовановића тешко је ухватити у јасном изношењу ставова, нарочито у раној и средњој фази његове плодне полихисторске каријере.³² Тако професор права Милијан Поповић сматра да је у огледу *О шoшaлиjшaризму* Слободан Јовановић први у српској науци покушао – по њему унеколико неуспешно³³ – да фашизам, нацизам и бољшевизам подведе под појам тоталитаризам, и да им пронађе заједничке карактеристике. И не само то: по аутору ове анализе, наш историчар био је међу првима и на глобалној научној сцени после Другог светског рата који је приступио „обради и критици тоталитаризма с неолибералних позиција“ (Поповић 1998: 696).

Историчар Милан Ст. Протић, у сталној контроверзи да ли је Јовановић био више либерал или конзервативац, опредељује се за ову другу страну, то јест тврди да је већим делом

³² Како примећује Живорад Стојковић, Јовановић обично пише „из заседе“, то јест „стално избегава да се изјасни иако до краја изнесе сваку од оних двеју страна на које обично своди проблем“ (Стојковић 1963: 10). И Миодраг Јовичић помиње готово пословичну одмереност, у складу са Јовановићевом „уздржљивошћу у научном раду уопште, која се огледа у томе што не заузима тврде ставове у спорним питањима“ (Јовичић 2011: 103).

³³ Иако сматра да је делимична неуспешност списа последица психолошког фактора, јер је аутор дозволио уплив личних чинилаца због судске пресуде комунистичког режима Јосипа Броза, Поповић му одаје признање на стилском нивоу: „Када је писао расправу *О шoшaлиjшaризму*, Јовановић је већ имао осамдесет и три године. И поред тога, сачувао је лепоту језика и стила. Расправа је писана чак полетно и са тог становишта можда спада у његове најуспешније текстове те врсте“ (Поповић 1998: 698).

живота српски мислилац био наклоњен конзервативнијим идејама.³⁴ Иако му је породично наслеђе било либерално, Јовановић је, сматра Протић, по политичком уверењу, можда и услед благог бунта против личне традиције, био конзервативац.³⁵ Дуго је задржао сумњу да се „једном неразвијеном земљом може владати искључиво вољом недовољно еманципованог, већином сељачког народа“. Због тога је мислио да се парламентаризам мора „ублажити одређеним установама које ће побољшати степен образованости међу носиоцима власти“ (Протић 1998: 664), а то би се учинило увођењем горњег дома у парламенту (који не би био биран непосредно, по демократским начелима) и потцртавањем активне улоге монарха као другог (трећег) уставног чиниоца. Ипак, када дође до закључних разматрања, Протић говори да је Јовановић задуго чувао свој конзервативни опрез према идеји модерне демократије, због околности у којима је живео, да би после Другог светског рата постао прави демократ пре свега зато што је „комунистичка сила збрисала све тековине демократске цивилизације у његовој земљи и читавој источној Европи, озбиљно претећи да покори читав свет“ (Протић 1998: 671).

Енглески политички мислилац Едмунд Берк, за Јовановића је посебно био занимљив зато што је међу првима, већ као њен савременик, изнео убојиту критику Француске револуције.³⁶ Уз то, британски филозоф са конзервативних пози-

³⁴ Живорад Стојковић сматра да је Јовановићев конзервативизам био посебне врсте, јер у њему није било одсуства радозналости, нити присуства „зазданости“, „слепог држања старог“ и „немоћи да се крене даље у знањима“ (Стојковић 1963: 15).

³⁵ „Иако задојен истим духом“ либерализма оца Владимира Јовановића – прожетеог и духом парламентаризма и демократског национализма – Слободан Јовановић никада није исказивао нарочите симпатије за саму Либералну странку (Јовичић 2011: 61).

³⁶ Непосредно после Француске револуције други мислиоци који би се могли довести у везу са либералном теоријом, за разлику од Берка,

ција критикује демократију и рационалистичку филозофију. У подводном току огледа о овом мислиоцу може се пратити имплицитно, а понекад и експлицитно изношење оног конзервативног дела Јовановићевог погледа на свет. Берк је био један од духовних вођа виговаца (тадашњих либерала, из којих су проистекли данашњи енглески лабуристи), борио се против апсолутистичког монархистичког режима у домовини, заступао је америчке колоније у борби против централне власти и заузимао се за уважавање индијског становишта у контрасту са колонијалном политиком отаџбине. Ипак, као прек и непредвидљив карактер, што је било од немалог значаја у његовој политичкој одлуци, с обзиром на живописну представу о Берковој личности какву добијамо у Јовановићевом огледу, године 1790. године одваја се од матичне идеологије и пише *Размишљања о француској револуцији*.³⁷

У оштрој критици Француске револуције Берк најпре разматра безгранично поверење у разум – као тоталитарну идеју. На рационалним основама, вође Француске револуције били су формирали читаву једну метафизику полазећи од претпоставке да је наш ум у стању „изнаћи једно савршено друштвено

имали су понешто другачији однос према том догађају. Они јесу били за Револуцију, пре свега борећи се против реакционара који су желели повратак „старом режиму“, али су били против „продужавања“ Револуције јер су у томе видели опасност за стабилизацију либералних институција (Манон 2001: 123).

³⁷ У муњевитом продору у Берков карактер види се и књижевна вештина Слободана Јовановића као једног од најбољих српских *писаца* портрета: „[...] њему је недостајало познавање људи; он се сигурније кретао међу идејама него међу људима. Он није владао над самим собом; раздражљив, напрасит, нетрпљив, задрт, он је некипут са својом памећу и речитошћу изгледао, по речима једног савременика, учен и духовит лудак. Његова раздражљивост, која је имала дубљег узрока у његовој ирској природи и његовој преосетљивости умног радника, – та раздражљивост појачана је приватним бригама и страначким борбама, а доцнијих година и употребом алкохола“ (Јовановић 1990: 153).

уређење с којим би одмах настало опште благостање“ (Јовановић 1990: 196). Они су неговали заблуду да је политика искључиво ствар разума и да се друштвене установе „могу правити из главе, према напред утврђеној замисли, као алати и машине“ (Јовановић 1990: 197). Тиме се открива и основа разних тоталитаризама: вера у моћ разума да спозна сврховитост историје и да дође до општеважеће истине. Мноштеност живота сабија се у теоријске апстракције, у филозофски идеализам, који онда долази у сукоб са стварношћу. Све препреке које се појављују при реализацији теоријског програма заточници ове идеје најчешће покушавају да реше насиљем. При спровођењу револуционарног програма (треба поновити да Берк овај оглед пише 1790. године, док револуционарни терор још није узео маха), вође Француске револуције показују, дакле, јасне прозелитистичке тежње, проистекле из њихове мисаоне базе. Јовановић тврди да је Берк био у праву при анализи теоријске подлоге револуције, чиме се, за њега некарактеристично (барем у периоду пре Другог светског рата), сврстава на једну страну, и веома јасно износи сопствено мишљење:

Берк није мислио да у установама не треба никада ништа мењати, и да их треба непрекидно чувати такве какве су од предака остале. Он није одобравао само, да се све мења из корена. Требало је увек задржати нешто од старог: само онда када се ново дометне на старо, добија се нешто чврсто и трајно (Јовановић 1990: 199).

Овај одломак одлично одражава Јовановићева умерено конзервативна или конзервативно-либерална политичка гледишта. Он, попут Берка, осуђује револуционарне методе, али не сматра да се по сваку цену треба држати старог: ваља ићи путем еволуције, а не револуције.³⁸ Промена у

³⁸ Поводом Јовановићевог огледа о Берку, Радован Самарцић баца понешто другачије осветљење на ауторов однос према револуцији:

функционисању установа, чак и у њиховим фундаментима, не захтева потпуни раскид са позитивним правним начелима. Када се, међутим, жеља за неопходном друштвеном променом удружи са револуционарним налогом за мењањем друштва из корена онда добијамо једну опасну ствар – револуционарни фанатизам. Људи тада изгледају као да су „дobili другу памет“ (Јовановић 1990: 206), на основу које радикално мењају и сопствена морална начела. У једном (антологијском) одломку, Јовановић кристално јасно уопштава анализу револуционарног процеса:

Револуција се прави у име једног идеала. Тражи се праведније и рационалније друштвено уређење. Ти захтеви не јављају се од беса, него по стварној потреби, – зато што је дотадашње стање дотрајало и почело да се квари. Али, кад једном револуција избије, њен правац више одређују необуздане и немогуће жеље, него стварне потребе. Само су те жеље у стању распалити оно одушевљење које се тражи у револуционарним борбама. Унутрашњи рат као ни спољашњи не води се без зрна лудила, без терања са својим захтевима до и преко крајње тачке. Што револуција дуже траје, и што јој веће препоне стоје на путу, то су јој све потребнији овакви надражаји маште. Револуционарни идеализам претвара се у револуционарни фанатизам, који не зна за тешкоће и опасности, и чија је снага баш у томе што је престао осећати стварност. Револуција је сада једна потреба срца, једна унутрашња заповест с којом се не резонује, ради које је слатко страдати и умрети. Револуција против старог стања почела је из потребе и жеље за бољим друштвеним приликама; у току револуционарне борбе и захуктавања људи пристају да

„Иако сматран за либерала који нагиње конзервативизму, Слободан Јовановић никада револуцију није узимао као побуну маса која нема озбиљне разлоге, која се једино своди на терор и изазива појаву диктатуре, краће или дуже, и која не води промени у слици, саставу и карактеру једног друштва“ (Самаршић 1990: 684–685).

живе и под горим приликама; успех револуционарне идеје довољна им је награда за све муке и патње. Као да би била очишћена свега материалног, револуција се уздиже до духовности једне вере (Јовановић 1990: 207).

Аутор дакле још једном потцртава сопствени став, јер је већ објашњено да у случају огледа о Едмунду Берку код Јовановића попуштају пословична скрупулозност и опрез у научним елаборацијама. Тиме српска политичка мисао, књижевност и култура добијају најбоље странице написане о фанатизму револуционарног заноса и о револуцији као супституцији религије. Овакви одломци иду раме уз раме с онима који су у истом духу писали Станислав Винавер, Данило Киш или Борислав Пекић.

Још је једно запажање важно у Јовановићевој анатомији револуције. То је његов увид да је револуционарни нагон дубоко повезан са лично и колективно несвесним поривима. Очигледно је да су следећи редови инспирисани учењима Сигмунда Фројда, чини се нарочито огледом „Нелагодност у култури“:

Друштвена организација, морална дисциплина, виша култура тешко продиру у масу; она је у друштвеном животу отприлике оно што подсвест у животу појединца: једно дно примитивности, коју је културна држава више ућуткала и заташкала него укротила и искоренила. То дно примитивности револуција износи на површину: отуда пустошења и крвопролића свих револуција (Јовановић 1990: 208).

Са данашње тачке гледишта овакви ставови могу деловати елитистички, у смислу уверења да постоје јасно одељена поља „ниске“ и „високе“ културе, те есенцијална разлика између субјективности које припадају тим културолошким делокрузима. Међутим, овде је пре свега битан парадоксалан

увид да се револуционарним егалитарним покушајима само ствара нова неједнакост. На делу је преокретање колективно несвесног за потребе победничке струје или „класе“, што углавном бива остварено уз помоћ терора као наводно рационализоване и праведне силе, при чему је разум заправо первертован до свог супстанцијалног поништења.

Пре него што ће се подробније теоријски позабавити револуционарним, или тоталитарним наративима 20. века, што готово излази на исто у либерално-конзервативној мисли, Јовановић ће у тексту „Хитлеризам у државном праву“, писаном 1934. за *Српски књижевни гласник*, констатовати стање ствари епохалног повлачења либерализма пред нарастајућим тоталитарним пројектима:

Вера у либерализам и демократију гаси се, – и јавља се једна нова вера, која кроз бољшевизам, фашизам, национални социализам крчи себи пут. Либерализам је оснивао државу на слободном појединцу: за тог појединца привредна активност била је главна форма живота, – и његова је слобода значила да у ту врсту његове активности држава треба што мање да се меша (Јовановић 1990: 395–396).

Повлачење слободног појединца из центра идеолошких пројеката први је дакле знак да се у првој половини двадесетог века историја највише отворила за тоталитарне, и увек колективистичке концепте, који универзализују по један нови појам (раса у националсоцијализму, јака држава у фашизму, радничка класа у комунизму), наткриљен традиционалној либерално-хуманистичкој субјективности. Неприкосновеност појединачног људског живота прелази у други план пред налетом схватања човека као објекта историјских нужности, којег је, услед тога, оправдано и жртвовати.

У спису *О шојалитаризму* (1952), Јовановић изричито тврди да се нацисти, фашисти и комунисти разликују по

идеологији, али да имају исту праксу и служе се истим, тоталитарним методама. Основна његова теза је да је двадесетовековни тоталитаризам ново издање макијавелизма, с тим што је онај стари био намењен уском кругу одабраних политичара, док је овај нови „спуштен“ у широке народне масе и представља својеврсну метастазу давнашњег. Макијавелијев значај је, независно од каснијих импликација његове теорије о владоцу, на првом месту у томе што је „раскинуо везу између политике и богословије, и начинио политику световном науком“ (Јовановић 1990: 135). Иако сматра да је италијански ренесансни политички мислилац на јединствен и непоновљив начин дестабилизовао и везу између политике и етике, професорка права Гордана Вукадиновић тврди да то не значи да је Макијавели био заступник потпуног аморализма: „Он није противан моралним принципима као таквим, већ им само не признаје већу важност него државним интересима и зато кад они дођу у међусобни сукоб, морал жртвује државним интересима“ (Вукадиновић 1998: 586–587). И код Слободана Јовановића свакако има места за оваква суптилна разликовања.

Међутим, упркос минуциозним и, када је потребно, научно неутралним анализама Макијавелијеве мисли, Јовановић није пристајао на консеквенце каснијег макијавелизма у смислу да се злочин може на било који начин сматрати саставним делом политичке вештине (Баста 2003: 73). Сурове некрополитичке преобразбе макијавелистичке доктрине код тоталитараца 20. века – што би се могло посматрати по аналогији са релацијом Марксове политичке филозофије и марксизма као званичне државне идеологије – биле су оно што је одбијало нашег мислиоца. Због тога је и читаву расправу *О шојшалишаризму*, по мишљењу Данила Басте, написао као оглед о „врлинама и предностима демократије“ (Баста 2003: 90). Нису, дакле, само апстрактне идеологије под

светлошћу пажње у овој значајној расправи. Код Јовановића акценат је почесто више пребачен на тоталитарне праксе, којима он корене налази у макијавелизму. У пажљивој анализи списа, сматрајући га врхунском анатомијом тоталитаризма какву је у светским оквирима предузела Хана Арент, Данило Баста упућује и једну критику. Наиме, он сматра да је Јовановић увелико оставио постранце идеолошку димензију тоталитаризма и пропустио да дубље раскринка улогу службене идеологије у диктатурама, јер тототалитарне вође нису били само бескрупулозни макијавелистички властодршци, него у исти мах и „зачетници и заступници јасних идеолошких програма, ма колико наказних и сурових“ (Баста 2003: 90).

Као што је у огледу о Берку говорио о француским револуционарима, тако и у спису *О шојалишаризму* Јовановић тоталитарце двадесетог века посматра у психоаналитичком и ирационалистичком кључу. У њему савременим тоталитарним праксама пробуђени су животињски нагони и злочиначке страсти, које се „и поред напретка науке и технике, налазе у човеку притајене“ (Јовановић 1991б: 147). Тиме се јасно указује да је у тоталитарним порецима, упркос декларативном инсистирању на принципу егалитарности, заправо на делу закон јачег. Најсуровији и најбескрупулознији људи добијају надмоћ, те се тиме цивилизација враћа у примитивније историјске епохе. За разлику од демократије која афирмише нашу свест и критичке способности, тоталитаризам „апелује на много нижа психичка стања, када нисмо потпуно свесни, и када више ни сами не знамо разлога својим поступцима“ (Јовановић 1991б: 148). На тај начин долази се до једне парадоксалне развојне парадигме тоталитаризма, у којој се од привидно строго рационално засноване диктатуре изабраног вође стиже до ирационалности и лудила:

То важи не само за фашисте и за нацисте, него и за комунисте. Испрва, саобразно Марксовом учењу, они су предсказивали постепено укидање државне власти, али у току времена, они су то гледиште све више напуштали, тако да данас величају Стаљинову диктатуру исто онако као што су, у своје време, фашисти величали Мусолинијеву, или нацисти Хитлерову диктатуру. Велики је недостатак сваке, па и ове тоталитаристичке диктатуре, што властодршца оставља без икакве контроле, као да би његова генијалност чинила сваку контролу непотребном. У историји, на примеру толиких диктатора, посведочио се да властодржац, кад добије неограничену власт, пре а после, губи способност самокритике и самоконтроле. Његово осећање стварности слаби, његови су планови све величанственији и у исти мах све мање остварљиви, он све више живи у својој машти, и све више верује у своју звезду. На крају крајева, његова „јака влада“ претвара се у владу без компаса. Судбина Хитлера и Мусолинија показује колико је опасно поверити судбину народа једном генијалном вођу, коме се једног дана може десити да пређе ону границу која дели генијалност од лудила (Јовановић 1991б: 150–151).

После ове убојите анатомије тоталитарне праксе, спровођене напослетку по принципу произвољне и ирационалне воље диктатора, Јовановић се усредсређује на злоупотребе историје као науке која у том процесу неизбежно страда. За разлику од демократије, која је историју пуштала да тече својим током, верујући у аутоматски напредак у који људски ум не треба да интервенише, тоталитарна држава тежи да „производи историју“. Тоталитарци верују да је могуће „утицати“ на ту нужност, јер се она – у складу са теоријском или секуларно есхатолошком мисијом – креира као увек-већ идеолошка нужност. Пример за овакву интервенцију на нужности историје Јовановић налази код марксиста који су изневеравали изворну Марксову мисао. Маркс је пророковао да ће капитализмом незадовољна

пролетерска класа на неки начин проузроковати „природну“ нужност пролетерске револуције. Ову врсту нужности из Марксове мисли, комунисти теоријски напуштају после Руске револуције 1917. године, јер у Русији није постојала критична маса пролетерске класе која би покренула промене „одоздо“, већ је револуција организована „одозго“, дакле у противности са оним како је код идеолога светске револуције било планирано. У сваком случају, сви тоталитаризми рачунали су на безобзирно прагматизовану хилијастичку потку своје праксе како би се историјској нужности обезбедила метафизичка аура:

Комунисти су обећавали једно бескласно друштво, у коме ће с престанком експлоатације радника настати рај на земљи. Нацисти су обећавали хиљадугодишње Немачко Царство. Фашисти су обећавали обнову „римског мира“, што је у најмању руку значило господарство савремене Италије над свим оним земљама које су улазиле у састав старе Римске Царевине (Јовановић 1991б: 155).

Када Јовановић пише ову расправу, националсоцијализам и фашизам су поражени, али не и комунизам, те он мора да се при крају запита откуд потреба за тоталитаризмом опстојава, и које људске нагоне он задовољава. Као што је много пута речено, одговор је да тоталитаризам, у кризи епохалних великих нарација и поверења у религиозне системе, препокрива моралне тежње које су структурално исте са потребама једне вере. Иако нас поједини интелектуалци уверавају да се у „безверју скептичке филозофије најпре постиже душевно спокојство“ (Јовановић 1991б: 159), „обични“ људи траже било какву веру и сигурност коначних истина. У снажној синтези ове антрополошке тенденције, Јовановић посебно истиче комунизам:

Од свих облика тоталитаризама комунизам је највише тежио да се начини новом вером. Фашизам и нацизам служио

је успеху само једног одређеног народа; комунизам је имао да буде спас целог човечанства. Што је важно, он је имао да буде општа вера, али основана на науци. Обично се узима, да је вера један идеал који се не да доказати, који се може само осетити, па и то тек онда, ако одговара најприснијим потребама наше душе. Комунисти, међутим, сматрају да је Маркс нашао једну веру која се да доказати, али што ову њихову тврдњу доводи у сумњу, то је факт да они својим присталицама забрањују да тачност марксизма проверавају. У науци, сви се резултати непрестано подвргавају новим проверавањима; ако се с марксизмом то не сме чинити, он није више научна теорија. Вером може остати и даље, бар за оне чијим душевним потребама одговара, али у том случају марксизам није ништа више научно доказан него која било друга вера. Узет чисто као вера, марксизам је имао да буде једна општа вера која ће све људе збратимити у једну моралну заједницу. У пракси, комунисти почињу ово братимљење тиме што истребљују или, како они кажу, ликвидирају све оне који нису с њима. Диктатура пролетаријата нема другога циља, него да тај процес пречишћавања убрза. Први хришћани сањали су о једној свечовечанској заједници, омогућеној узајамном љубављу. Комунисти уместо узајамне љубави проповедају борбу класа. Та борба не може произвести праву заједницу, него само ону једнообразност коју победилац намеће побеђеноме (Јовановић 1991б: 160–161).

Но, иако се у издвојеном одломку посебно обрушио на комунистичко перформирање секуларне религиозности, на крају списка Јовановић ће се сталожено и помало меланхолично вратити на констатацију да су сви тоталитарци сматрали да од њих почиње одлучујући преокрет у историјском току, те да у тим процесима нема места за постојана морална начела.³⁹ На

³⁹ Занимљив је податак да је Јовановић – осим што је изузетно скрупулозно писао о Марксовој политичкој и економској филозофији, сматрајући да његове студије о капитализму „поред све натегнуте

основу ове тврдње, аутор добија прилику да изнесе конзервативну поенту, која свој ослонац и даље има у либералној мисли и анализи застрањења тоталитарних друштвених уверења, констатујући да је крајње време да „обратимо пажњу на оно што у свету има сталнога и складнога“ (Јовановић 1991: 166).

Слободан Јовановић у позном периоду нема више никаквих илузија у погледу идеолошких метанарација. Тоталитарна држава представља антипод правној држави и демократској култури. Међутим, и у демократском друштву принцип личне слободе није дакако апсолутан: „Демократија тежи компромису између личне слободе и државног регулисања привредног живота, тоталитаризам одбацује компромисе“ (Вукадиновић 1998: 593). Политиколог Војислав Становчић објашњава да су у време Слободана Јовановића на „идеолошком

систематичности, обилују оштрим опажањима и пронишљивим анализама“ (Јовановић 1991б: 169) – у међуратном периоду бранио комунисте од прогона. Како наводи Наталија Лудошки, Јовановић је критиковао Закон о заштити државе из 1921. године који је био усмерен против комуниста, сматрајући да закон може да прогања свако мишљење само ако се прогласи комунистичким (Лудошки 2008: 14). Дакле, не можемо без велике резерве узимати опште мњење које је владало у социјалистичкој историографији да је српски мислилац имао идиосинкразија према левичарским идејама као таквим. Миодраг Јовичић, рецимо, сматра да се Јовановић у свом приступу Марксу и марксизму „руководио искључиво жељом да Марксову, често мутну, мисао која је полазила од погрешних премиса и водила погрешним закључцима, објасни и учини приступачном читаоцу“, додајући да су управо наши предратни комунисти о марксизму више научили читајући текстове Слободана Јовановића него Марксов *Кайиштал* (Јовичић 2011: 85). После комунистичке револуције, у својим емигрантским списима Слободан Јовановић је, очекивано, имао оштрији став према марксизму. Никола Маринковић наводи да је аутор у позним годинама изричито стајао на становишту да аутентична култура може бити само некомунистичка па и немарксистичка. Чинећи од принципа слободе кључни елемент непостојећег националног обрасца, Јовановић обликује „културни лик српског народа као некомпатибилан са левим тоталитаризмом“ (Маринковић 2022: 148–149).

менију“ била друга питања, исказивана и другачијим терминологичким регистром, те да демократија није узимана као „синоним за добро, лепо и истинито, или за релативно најбољи облик владе, као у наше време“ (Становчић 1998: 636). За Јовановића, политички идеал била би *уставна влада*, а у младости је критиковао демократију са конзервативних, па и либералних позиција, сматрајући да „тиранија већине“ може бити опасност за интелектуалне слободе појединца (Становчић 1998: 639).

По питању односа Јовановића према демократији, односно демократском политичком начелу, политички мислилац Вучина Васовић веома прецизно говори да је српски историчар био присталица „либерално-елитистичке, представничке монархијске мајоритарне демократије“ (Васовић 1998: 656). Затим додаје да иако Јовановић заступа „редуцирану улогу државе и широко поље слободе грађанина“, он ипак либералном начелу не даје увек примат – држава генерално није ограничена само на своју правну основу. Држава има и културну мисију, у изградњи путева, болница и школа, и у том случају она постаје инстанца теоријски равноправна оној заснованој на индивидуалистичкој политичкој парадигми. Држава постоји независно од појединаца, она има „колективну егзистенцију“ са исто онолико права колико и појединац има на своју личну егзистенцију (Васовић 1998: 656–657).

Нијансе у ауторовом схватању либерализма најјасније ће разлучити Александар Павковић, савремени проучаваолац дела Слободана Јовановића, позивајући се на модерну, (пост)либералну политичку теорију Џона Греја, о чему ће се подробније расправљати у првом и другом поглављу четвртог дела књиге. Британски филозоф, наиме, сматра да постоје два основна либерална политичка приступа. Први је фундаменталистички, где се као полазиште узима тврдња о егзистенцији универзалних моралних или политичких начела на основу

којих се може доказати супремација либерализма. Друга струја, плуралистичка или агонска, као што јој и име каже, увелико је толерантнија спрема другачијих мишљења. Насупрот фундаменталистичком либерализму:

[...] агонски приступ либерализму, како то старогрчка реч „агон“ сугерира, либерализам сматра само као једно од могућих политичких учења која се „такмиче“ и која су тако у сукобу с другим политичким учењима. Не постоји неко независно или спољашње мерило на основу којег можемо утврдити да су вредности либерализма супериорне над неким другим вредностима на којима се заснива неко друго политичко учење. Либерализам несумњиво има низ предности над другим политичким учењима; то су, међутим, предности само са становишта одређених политичких и моралних вредности (Павковић 1998: 673).

На основу ове дистинкције Павковић закључује да је Јовановићев модел либерализма ближи овом другом, плуралистичком који дозвољава слободну утакмицу различитих политичких начела, па и оних нелибералних (Павковић 1998: 674). У складу с тим, плуралистички либерализам (или постлиберализам) отворен је и за сопствену хибридизацију са другим идеологијама, подразумева се и оним конзервативним које су само на први поглед много удаљене на идеолошком спектру.

На основу посматрања идеолошких уверења, али и личних особина, Миодраг Јовичић, најпосвећенији биограф Слободана Јовановића, донеће напослетку уверљив опис синтезе његових либералних и конзервативних начела. Наиме, та два опредељења не морају се посматрати у супротности, као што показује савремена (пост)либерална теорија. Српски мислилац био је присталица западне либералне демократије, наклоњен тржишној привреди и противник сваке непотребне интервенције државе у слободу грађанина. С друге стране,

иако није био конзервативац у политичкој теорији, Јовановић је у схватањима основних друштвених вредности био конзервативан: ценио је дубоко укоренење институције и обичаје. Несклон било каквом радикализму, био је „против недомишљених иновација и непромишљених скокова у непознато“ (Јовичић 2011: 110).

Имајући на уму општи, помало цинички дух Јовановићевог рада на књижевној критици, могло би се додати да је у његову идеолошку оптику, у стилу који говори о мишљењу, уткан и традиционални либерални антрополошки реализам (или скептицизам) са конзервативним примесима.⁴⁰ У њему опстојава племенита скепса, дух финесе, опрез у „разрезавању“ става. Има ли боље бране од наивне вере да се може створити бољи или другачији човек у разним тоталитарним пројектима 20. века. Традиционални либерални хуманизам, а с њим и Слободан Јовановић, гајио је поверење само у реалног човека, али и то са великом сумњом. Уз конзервативно упозорење о потреби промена дугог трајања, њега је обележавало стамено уверење да хуманитет, упркос свему, ипак опстаје. Историја иде својим током, при чему у Јовановићевој мисли све време титра и лако „есхатолошко“ или либерално-демократско уверење да је напредак инхерентан историји, само га не треба насилно наметати – јер га људски ум не може до краја спознати.

⁴⁰ Како наводи историчар Бранко Бешлин, иако се оптимизам (мелиоризам) сматра битном одликом либерализма, многи либерални мислиоци, попут Алексиса де Токвила или Џона Стјуарта Мила, сматрају да је могућ само материјални прогрес, а да ли ће се он „благостворно одразити и на духовно усавршавање човечанства – у томе су били сумњичави, недоследни или чак забринуте за судбину цивилизације“ (Бешлин 2005: 42).

2. СТАНИСЛАВ ВИНАВЕР, СВЕДОК РАЂАЊА БОЉШЕВИЗМА И НАЦИОНАЛСОЦИЈАЛИЗМА

Руске њоворке Станислава Винавера у време када су објављене (појединачни текстови излазили су као репортажно-путописни прилози за новине *Полишка* и *Рејублика* у годинама 1919–1921, да би у облику књиге први пут штампане 1924. године) доживеле су веома противречну рецепцију. Могло би се рећи чак и комичну по томе како су критичаре поделиле на два дијаметрално супротна становишта. Приказивачи и коментатори најпре нису били сигурни да ли је реч о путопису или збирци прича.⁴¹ Затим, није било извесно

⁴¹ Постоји недоумица како жанровски окарактерисати *Руске њоворке*, као што је уосталом случај и са већином Винаверових дела. Исидора Секулић, у време појављивање *Руских њоворки* као књиге, у кратком приказу пише да је у питању „збирка малих скица, лежерних цртежа, навлаш полудовршених дијалога“ (Секулић 2015: 485). Богдан Косановић дефинише текстове из *Руских њоворки* као скице: „реч је о фељтонском приповедању белетризованих стварносних догађаја, уобличених у мали прозни облик, без развијене фабуле, са редукованом радњом и карактеризацијом ликова; нарација је непретенциозна и фрагментарна, имитира присно-непосредан тон и стил“ (Косановић 2015: 687). Гојко Тешић, мапирајући жанровску раскош Винаверовог дела, налази да се у два његова најбоља путописна текста – *Немачка у врењу* и *Руске њоворке* – дешава одступање од канонских начела жанра путописа, те да у њима постоје различита жанровска исклизућа, где налазимо „причу, драмолет, цртицу, есеј, репортажу, полемику, памфлет и пасквилу, пародију, гротеску итд“ (Тешић 2015: 526). Према Тешићу, могло би се чак говорити о томе да је Винавер, прекомпонујући текстове објављене у текућој штампи за књигу *Руске њоворке*, створио, условно речено, „роман-путопис“ (Тешић 2003: 447). У нашој анализи – на основу издвајања два фрагмента који могу да

да ли Винавер своје дело о большевичкој револуцији пише са „левих“ или „десних“ позиција, па су се метакритичари с повишеном идеолошком температуром нашли у нелагоди како да тумаче сврхе ироније, сатире, апсурда и осталих комичких поступака присутних у *Руским њоворкама*. Било је сигурније одредити се за афирмацију властите идеолошке позиције и последично Винаверово дело сместити у одговарајућу нишу, било да се радило о препознавању исте идеологије, или о комесарском откривању пишчевих идеолошких застрахења.⁴²

Као очевидац постреволуционарног метежа совјетске Русије, земље која је изгубила равнотежу, сâм Винавер се у *Руским њоворкама* помало иронијски осврће на сопствену позицију хроничара када на почетку говори да његове белешке „носе данас један чисто обавештајни карактер“. Користећи „обавештајну“ лексику, он се сатирички дистанцира од ауторитарности большевичког поретка, о коме би „објективно“ требало да сведочи, да би затим експлицитно и озбиљније начинио отклон и од једне и од друге стране, и од револуционара и од контрареволуционара:

Ја желим да поделим са вама своје утиске, задобивене у „социјалистичком рају“, како, с горчином и иронијом, називају большевичку Русију људи, који данас живе у РСФСР

функционишу као самосталне приче – акценат ће бити на фикционалном слоју *Руских њоворки*.

⁴² Примера ради, Аугуст Цесарец нема дилеме у погледу идеологије *Руских њоворки*. У тексту иронијског наслова а скоро памфлетског карактера, „Станислав Винавер као симпатизер Руске револуције“ (Цесарец 2015), са сопствених прокомунистичких позиција „оптужује“ Винавера да у књизи, упркос извесним поетским амбиваленцијама, нагиње контрареволуцији и реакцији. Веома акрибичан и екстензиван преглед противречне рецепције Винаверових текстова о Октобарској револуцији и пишчевих покушаја – у одговорима и на „леве“ и на „десне“ критике – да заузме „трећу“, колико је могуће неутралну позицију, налази се у: Цветићанин 1990.

(Руска Социјалистичка Федеративна Совјетска Република), а такође и у пределима, ослобођеним од бољшевика „добровољачком армијом 'царскога генерала“ – Дењикина (Винавер 2015а: 9).

Декларисани путописац ће се трудити да ствари представи „непристрасно и свестрано“ (Винавер 2015а: 9), значи ипак и објективно, стварно непристрасно, али у извесном смислу и „субјективно објективно“, свестрано, што указује да се неће устезати од личног става, па и афективних реакција. Јер, он подједнако „мрзи“ и бољшевице и контрареволуционаре:

Ја бољшевице мрзим из све душе што су увели монопол на слободу, на идеале, на социјализам, на бунт – и створили своје криво и фантастично царство на најстрашнијој, најужаснијој лажи: да је бунт, да је револт, да је пролетерска диктатура, да је баш социјализам – она карикатура, онај њихов криво ујас, који данас истребљује стотине хиљада људи. И исто тако ја пламено мрзим оне официре – вође добровољачке армије, који иду на бољшевице под маском, под фирмом демократије и Уставотворне скупштине, а стварно да поврате, ужасни, варварски режим, чије је зарђале и тешке ланце раздробила Фебруарска револуција 1917. Можда ћу, вођен овим *двема мржњама*, и још многим љубавима: љубављу према слободи и потиштенима, љубављу према оном што је руска душа дала човечанској култури, и може још дати – љубављу према многоме још, што осећам а не знам – можда ћу наћи тачан нагласак и не сасвим лажну боју за мој утисак (Винавер 2015а: 9–10, курзив И. П.).

Винавер ће се трудити да две мржње трансгресира љубављу, али и извесним комичким поступцима јер се помоћу смећа, па и у смислу оног горко ироничног, отварају врата извесним симпатијама за предмет. Дакако, комика је већим

делом у *Руским њоворкама* сурова, на неким местима се приближивши облицима црног хумора или отровне ироније. У следећем одломку, уз одрешити отклон од агитаторског момента и једне и друге стране, јака иронија се донекле раствара кроз приказ комичке трапавости и инфантилне гордости пропагандиста:

И нехотице подсећа ме ова сјајна большевичка способност за агитацију на тупаве, туђаве, водњикаве и трапаве плакате лоповског дењикинскога Одсека пропаганде, који, пре свега, чим Дењикинова војска уђе у неку варош, облепи све зидове разним генералима, Алексејевом, Мамантовом, Колчаком, Шкурком. Они мисле да је руском народу, који су стотинама година бездушно давили и мучили жандари и генерали, особито пријатно да их опет види, *au grand complet*, не само по свима улицама, кроз које се гордо шетају у својим еполетама, но чак и на слици, да их буде више (Винавер 2015а: 50).

Пролиферација беспотребних агитаторских поступака доводи до комичких ефеката, само када не бисмо у свест дозвали чему је таква пропаганда и с једне и с друге стране служила. Винавер неће допустити да описи постану одвећ комички, него ће се непрестано враћати на страшну, нелакирану свакодневицу живота у Русији тих година (писац је у Русији боравио у периоду 1917–1919):

Дењикин све виђеније комунисте који му падну шака стреља, јер нема тако добро опремљен апарат за мучење тих вођа. Ту он јако заостаје за большевицима, код којих су били случајеви да официрима на наго тело прикуцају еполете и тим се еполетама клањају. Ипак, познати су примери, када су дењикинци отварали трбух большевичким комесарима, сипали у њ земљу, и викали им: ето вам земље и слободе коју сте толико тражили (Винавер 2015а: 124).

На другом месту, скоро без ироније (осим правде стављене под наводнике) и без икаквог комичког поступка, корупцију као свакако непожељну друштвену појаву путописац и приповедач Станислав Винавер подједнако расподељује на обе стране:

Код бољшевика потплаћују комесаре – код Дењикина официре, код бољшевика се возају на каруцама у сав трк комесари и матрози – код Дењикина официри и козаци. Корупција је код бољшевика корупција код Дењикина. Бољшевици у име социјализма и човечанства – Дењикин у име „правде“ и велике и недељиве Русије (Винавер 2015а: 104).

Када се у Винаверовом тексту занемаре комички поступци (колико је то у случају овог писца могуће), уочљиво је да је њему веома стало да се подједнако дистанцира и од једне и од друге врсте ауторитарности или тоталитарности.⁴³ Али, с дру-

⁴³ Гојко Тешић одлучно тврди да Винавер није био „заговорник нити поклоник било које од идеологија, како су неки зли дуси у међуратним, па и послератним временима тврдили“ (Тешић 2015б: 974). Винавер просто није био довољан апологета црвене револуције да би био прихватљив левичарски настројеним интелектуалцима, док оним антикомунистичким није био довољан антикомуниста (Тешић 2015б: 978). И Петар Милосављевић сматра да је Винаверова тачка гледишта у односу на револуцију и контрареволуцију била неутрална, и објективнија у односу на оне (Крлежа, нпр.) који су у Русију одлазили да траже оно што су унапред хтели да нађу: „Он није видео оно што су активисти хтели и желели да виде, он је видео оно што се могло видети: понашао се, у гледању, више као писац него као убеђени активиста“ (Милосављевић 1990: 278). Оваква позиција и формално је оснажена тиме што је за већину текстова из *Руских њоворки* карактеристичан дијалог који омогућава „симпозијум о револуцији“ где, бахтиновски, људи различитих ставова, погледа, идеја, интереса и животних доби доприносе стварању приповедачке полифоније (Милосављевић 1990: 278). На суштински сличан, само појмовно осавременен начин, Владимир Гвозден налази да је форма Винаверовог дела омогућила антиауторитарну отвореност садржине: „Ово је једини наш међуратни путопис који нема главног сведока,

ге стране, како такав став не би остао интелектуално „хладан“, било је неопходно да се у *Руским њворкама* антиауторитарни порив обogaђује смехом како би био уметнички дејственији, што Винаверу уопште није тешко падало, напротив.

* * *

Маестралан приповедачки доказ да је Винаверова иронија усмерена на обе стране, у исто време и самилосно и комички, налазимо у фрагменту „Другарица Фења и друг Миша“. Фрагмент самостално функционише као изванредна прича, за коју би се могло замислити да своје место нађе у контексту ремек-дела антиауторитарне наративне идеологије, у кругу око *Гробнице за Бориса Давидовича* Данила Киша. У овој краткој причи, Винавер покушава да успостави равнотежу – у земљама које су изгубиле равнотежу – постављајући пет главних ликова у извесну симетрију, или помало иронизовану породичну равнотежу наспрам светскоисторијског лома у којем живе.⁴⁴ Прича и почиње констатацијом о не-реду: „У стану мојих газда није све било у своме реду“ (Винавер 2015а: 13),

односно нема јединствене субјективности приповедача који ствара целовитост од крхотина стварности – Винавер, употребљавајући час драмску форму, час путописну, есејистичку или приповедачку, пушта разнолике 'језике' да се испољавају, сударају и прожимају. Читалац ће прочитати и добро и лоше о свим странама у сукобу: о Лењину, о царизму, о контрареволуцији. Дани свеопштег врења приказани су управо као такви, без накнадне телеолошке памети, без жеље да се буде изнад иманенције збивања – приповедач је, кроз поворке најзглед арбитрарно одабраних знакова, успео да произведе утисак да се промене у друштву и људима непосредно исказују“ (Гвозден 2011: 79).

⁴⁴ Сматрајући да Винавер на револуцију у Русији недвосмислено гледа као на „деструктивну историјску силу, која не само што је укинула претходни поредак, него је и довела до поремећаја основних социјалних, моралних и културних веза и вредности“, Слађана Јаћимовић додаје да се управо у причи „Другарица Фења и друг Миша“ (у којој су „наративни и фабулативни моменти претегли над путописном замисли“ те се

као знаком иронијске одгоде, што указује на приповедачеву жељу да се тај ред успостави, али и то ће бити – како ће се видети – са великим упливом ироније.

Када је реч о појединачним ликовима, најпре се појављује приповедачева газдарица која је пролетерка, али понекад пева и у „Дењикиновом клубу“. Она је на пола пута између револуције и контрареволуције, што ће рећи да је „умерених назора“ (Винавер 2015а: 13). Најистакнутије њено својство јесте то што не прихвата бољшевичку критику установе породице. И приповедачев газда, иако није присталица комуниста, понаша се умерено, али више опортунистички од жене: као бивши адвокат прихвата добро плаћено место у једном народном комесаријату.

За разлику од иронизоване или опортуне равнотеже коју су отац и мајка постигли у односу на совјетски режим, ћерка је већ постављена тако да са „десне“ стране нарушава симетрију – она јасно мрзи бољшевику. Њих апострофира као кривце због тога што јој је онемогућен развој у властитој сликарској вокацији. Приповедач за њу проналази равнотежу у једној врсти циничке ироније усмерене према бољшевичком поретку. Наиме, и ћерки ће се отворити простор за сликарску делатност, али прилично случајно, као последица иронизоване опште бољшевичке бриге за високу културу науштрб живота самог: „Бољшевици уништаваху често могућности живота, али раде све што могу, за високу културу. [...] Само се живи тешко оним животом првобитним, који омогућава све остало“ (Винавер 2015а: 15). Светскоисторијска иронија узела је под своје какву-такву равнотежу, или пак компромисну неравнотежу, изазвану ћеркиним амбицијама да се бави буржоаским облицима уметности.

има сматрати путописном новелом) огледа та поремећена равнотежа на свим нивоима државне структуре (Јаћимовић 2015: 697, 700).

Прави проблем или неравнотежа „слева“ настаје код двоје насловних ликова. Син Миша, гимназиста, јесте прави млади бољшевик – комсомолац.⁴⁵ У комичкој верзији мале билдунгс приповести, мајка се старала „најпре батинама, после грдњом, а најзад саветима, претњама и плакањем да га изведе на пут истине и благоразумности“. Али уцаба, јер је он већ био неповратно „запаљен бољшевизмом, као сухи гај, и горео је Лењином, Троцким и Луначарским“ (Винавер 2015а: 15). Када се његовој идеологији придода и практичан, активистички рад, и то у самој кући, онда настаје још већа опасност по домаћи(нски) поредак. Мишина пропагандна активност у кухињи, код старе служавке Фење, успева да изазове праву комичку идеолошку пометњу. Она је „проста“ жена из народа која свакодневно иде у цркву. Под утицајем Мишине идеолошке индоктринације, при тим ходочашћима Фења уз црквено појање у сопствену свест инкорпорира и звуке „Интернационале“ које слуша на улицама. Миша окупља и друге понижене и увређене из комшилука како би их учио да је религија опијум за народ и да је комунизам једини спас за њих. Упркос томе, у Фењином збуњеном уму до краја напоредо опстају равноправно две идеолошке и дискурзивне матрице, револуционарна и црквена. Прича се у тој амбиваленцији и завршава:

Стара и измучена Фења, та теглећа жена ове куће, слушала га је у тим моментима [када Миша проповеда другим слушкињама и слугама – И. П.], кришом, кроз врата, и када се вечером пред својим многобројним иконама, са ужеженим

⁴⁵ Поводом честих ликова комсомолаца у *Руским њоворкама*, Видосава Голубовић истиче фигуру гротеске: „Што се руске омладине тиче, а под њом су се подразумевали дечаци и младићи, она је у сваком погледу оличавала гротескно лице бољшевизма. Често интелектуално незрели, они су својим дечачким умом, ватреном пропагандом и агитацијом фанатично заступали и бранили комунистичку идеологију, одушевљавајући се Лењином, Троцким, Луначарским“ (Голубовић 2015: 239).

кандилима, молила божјим угодницима, она је увек чинила по три поклона више, три поклона до земље, метанишући за своје драго дете, свога драгога Мишу-бољшевика... (Винавер 2015а: 16).

Овим лепим идеолошким противречјем, зачињеним бергсоновски комичким „механичким“ спојем неспојивих дискурса, остварује се нежна иронија.⁴⁶ Фења, упркос дејству „еманципаторске“ идеологије којој је изложена, остаје служавка која се богобојажљиво односи према свом „ослободитељу“ Миши пре свега на основу емоције која је с њим повезује. И то унеколико научене емоције, карактеристичне за однос господар-слуга из предреволюционарних времена. С друге стране, како иронија остаје на крају блага и нежна, она повратно утиче и да бољшевика Мишу не доживимо као суровог комесара који се користи терором за спровођење своје „усређитељске“ идеологије. У њему ипак преостаје и зрнце сасвим људске, иронијске лепоте револуционарног заноса, оног заноса који се још није суочио са последицама својих дејствених димензија, као што се то збило код Кишових револуционара у *Гробници за Бориса Давидовича*. Топла иронија у тренутку почетка рада на револуционарним метанојама још није могла да се развије до оне кишовски скептичне и понекад циничне.

* * *

Показало се много пута у историји европске књижевности да је сатира један од најбољих књижевних лекова против ауторитарности било које врсте. Можда најчувенији и најрадикалнији пример у оквиру те традиције представља „Један скроман предлог у сврху спречавања да ирска деца остану

⁴⁶ О Бергсоновој теорији смеха видети: Бергсон 2004; Винавер 2012: 70; Перишић 2010: 115–121.

на терету својим родитељима и отаџбини“ Џонатана Свифта, у којем на концу мало тога остаје од намере да се исмеје однос државе и друштва према сиромашној деци. Пре ће бити да се ту ради о развијању уврнуто генијалне амбивалентне „хуманистичке“ идеје. Без обзира на то што рефлексија такве амбиваленције – да ли децу клати или пустити да сиромашно живе – не може имати резултат у опредељењу за Свифтов предлог, „квака“ је у томе што се и о том предлогу, у изненадном језовитом откровењу, накратко може парадоксално озбиљно размишљати (више о томе у Перишић 2013: 387).

Не тако епистемолошки радикалан, али по форми веома сличан сатирички обрт налазимо у причи „Пећа и Мања“ из *Руских џворки*. Прича је написана као дијалог двоје петнаестогодишњака. Пећа је председник разредног совјета, а Мања секретарка совјета. Мања се декларише као права комунисткиња, дочим Пећа није комуниста већ заступник револуционарних идеја које су радикалније од комунистичких. Ако се опет помене да се ради о деци која имају петнаест година, одмах добијамо бергсоновски комички несклад између Пећиних и Мањиних контемплација светскоисторијских проблема и њиховог недораслог узраста за таква размишљања. На тај начин се и сам предмет критике иронијски дестабилизује. Када Мања на почетку ове кратке приче одрешито тврди: „Капитализам је довео до таквих монструозности, да ћемо ми бити немоћни изменити оно што је он упропастио и заплео“ (Винавер 2015а: 39), добија се комички, бергсоновски утисак механичког комсомолског говора накалемљеног на живу свест једне девојчице. Због „калемљења“ дискурса, и ликови ће у изношењу идеја бити увелико противречни. Понекад је Мања радикалнија у идејама а некад Пећа, у зависности од каприциозног смера у којем идеолошки дијалог петнаестогодишња деца могу да поведу. Тако Пећа, мада еманципаторски настројен, кад му понестане аргумената постаје

антифеминиста да би могао да отпише Мањине закључке као производ недорасле женске памети, тврдећи да је жена при практичном раду увек конзервативна и чак је једном називајући у мушком роду „друже Мања“.

Сам Пења комички је противречан као некомунистички комуниста. Ево како на једном месту износи сопствену „идеологију“:

Ја не верујем у револуцију са комунизмом. Комунизам код нас мора да пропадне, јер смо ми физички за њега незрели. Али психолошки ми смо за револуцију потпуно зрели. Ми ћемо морати духом да дејствујемо на материју – као што се пилићи вештачки излежу у нарочитим фурунама, у Аустралији (Винавер 2015а: 40).

Нагло пребацивање расправе о односу духа и материје на аустралијске пилиће намах производи комички ефекат по Шопенхауеровом теоријском принципу „упаривања“ диспаратних дискурса, апстрактног и реалног.⁴⁷ Осим тога, сама Пењина „идеологија“ јесте комичка и као сатира или пародија Хегеловог апсолутног идеализма. Системски (тоталитарни или потенцијално тоталитарни) мислиоци верују да је могуће духом до краја спознати стварност у складу са дијалектичким развојем самосвести која, епистемолошки набилдована, постаје способна да открије сврховитост у историји. И не само то. Антрополошко оптимистички спознатљива сврховитост – револуционарима се та идеја

⁴⁷ Артур Шопенхауер сматра да је извор смешног увек „парадоксална и зато неочекивана супсумација неког предмета под појам који се иначе од њега разликује. Дакле, феномен смеха свагда означава изненадно опажање неподударности између таквог појма и њиме замишљеног реалног предмета, то јест између оног што је апстрактно и оног што је опажајно“ (Шопенхауер 1990: 111-112). Опширније о теорији смеха немачког филозофа у Перишић 2010: 101-104.

нарочито допадала – може да буде постамент за позитивистички спроводиву акцију у којој ће се разврстати шта је добро а шта рђаво. У корелацији са таквим тоталитарним духовним спознајама, онда би се и сама стварност имала уредити према секуларно катафатичким закључцима. Што би опет било смешно, као спој неспојивих акција и дискурса, да се много пута у историји такви чиновни нису показали изузетно опасним. Злочини усређитељских идеологија управо се правдају „хегеловским“ антрополошким оптимизмом који придаје превелику моћ људској самоспознаји и филозофској читљивости Духа историје. Пећа се дакле залаже за неку врсту инфантилног психолошког комунизма, и тиме се на још један начин износи Винаверов сатирички поглед на недораслост и непромишљеност револуционарних идеја.

Међутим, прича „Пећа и Мања“ ипак је најзанимљивија због своје основне садржине. А то је тинејџерска варијанта свифтовског „скромног предлога“. Пећа у паракомунистичком жару васпитавања народа долази на „генијалну“ идеју да у оквиру тог програма деца треба да васпитају своје родитеље, а не обратно, како је вековима било у „мрачној прошлости“. Будући да су родитељи „несвесне и тамне жртве капиталистичкога поретка“ (Винавер 2015а: 40), деца су дужна да поднесу жртву како би их образовали и створили од њих нове људе. Мања је, иако декларисана комунисткиња, нешто мање радикална по овом питању. Она више има функцију саговорника у дијалогу (или живе антитезе) како би Пећа у дијалектичкој разради почетне тезе дошао до синтезе о антиципирано орвеловској потреби тоталне контроле:

Мања: Према томе, треба од њих створити *солидне и добре грађане*, што они никада нису били.

Пећа: То треба да нам је најсветији задатак. Треба контрола њиховога рада. Да се они сами контролишу и пред нама да

се исповедају. И много још. Дошло је време да очеви уче од синова. Они мисле да ће се све вратити. Они, уосталом, ништа не мисле (Винавер 2015а: 42).

Ако родитељи ништа не мисле, то је сасвим погодно тле да им се у главу усади „исправна“ идеологија која би предупредила појављивање „зломисли“. Поред споја сатире и антиутопије која антиципира роман Џорџа Орвела 1984, занимљива је и антиципација постпсихоаналитичких паратеорија које су, после бољшевика, са сличним циљем спроводили теоријским марксизмом инспирисани Жил Делез и Феликс Гатари у преиспитивању буржоаске породичне „мама-тата-ја“ светиње (Делез и Гатари 1990: 40). Пећа говори да је задатак васпитавања родитеља „олакшан самом капиталистичком формом породице: ми смо стално у породици, и можемо на њих дејствовати“ (Винавер 2015а: 39). Апостериорна иронија спрам бољшевичко-постпсихоаналитичке критике грађанског концепта породице очигледна је самим тим што Пећа своју критику са филозофског плана пребацује на дејствено-идеолошки. Баш када на општетеоријском плану схвати „окове“ капиталистичке форме, њему не пада на памет да спознају даље промисли, него брже-боље смишља идеолошку акцију. Ту опет долазимо до комичког несклада различитих дискурса, инфантилног и „озбиљног“, филозофског и идеолошког, што ће – наравно на сасвим несвесном нивоу – изазвати Мању да на крају приче изјави: „Ја се никад не бих удала за вас“ (Винавер 2015а: 43). На тај начин она изражава завршни протест у непоклапању сопствене идеологије са оном Пећином. Међутим, неподударана су сасвим незнатна, и често травестирана у смислу да понекад Мања тврди оно што је Пећа пре само неколико тренутака одбацио. Тиме се потцртава да њихов неспоразум није идеолошки, већ инфантилни комички неспоразум који је формално изражен путем апсурдолике комичке технике плетења интриге око

чињенице да се заправо не зна у чему је стварни неспоразум. Мањино завршно дурење у виду изјаве да се не би никад удала за Пећу сведочи о комичкој катарзи која се дешава када се петнаестогодишња девојчица коначно „спусти“ у дискурс који може да разуме. Њој се Пећа не допада – и готово. Овим се сатирички разобличава и анархија дискурса постреволуционарне Русије. Високоидеологизована стварност трансгресира се увидом да је земља која је изгубила равнотежу сасвим погодна за приказе комичких несагласја између диспаратних говорних регистара који се у њој комешају.

Антихегеловска незавршеност, и формална и садржинска, као и трагалаштво у којем се чита антиауторитарни став против било каквог „коначног решења“, јесте и главни идеолошко-поетички супстрат *Руских њоворки*. Земљама које су изгубиле равнотежу, Винавер је својом смеховном приповедачком магијом, као најбољим књижевним противотровом за тоталитаризам било које провенијенције, настојао да је поврати. Таква иронизована равнотежа сасвим је у складу са идејом слободе као вечитог колебања, при чему дух не сме да се улењи и подлегне искушењу да се чврсто утемељи у неком екстремном положају.

* * *

Публицистичке текстове из времена рађања и успона немачког националсоцијализма Станислав Винавер објављивао је као дописник тадашњег дневног листа *Време* и службеник Централног пресбирора Краљевине Југославије. Писац је у Берлину био на специјалном задатку од пролећа 1932. до краја јула 1933. године. Све политичке написе из тог периода сабрао је историчар књижевности Гојко Тешић и поново објавио 2015. године у шеснаестом тому „Дела Станислава Винавера“, под насловом *Кобни визици*.

Необичан је тон ових мултижанровских записа.⁴⁸ Мада у извештајима из Немачке налазимо понеке „винаверовски“ надахнуте пасусе у којима језички израз претеже над садржином, ипак се то увелико повлачи у други план пред веома озбиљном темом која је обрађена скоро у жанру криминалистичког романа. Као пет главних колективних ликова „романа“ са трилерским заплетом могло би се посматрати пет идеологија или политичких странака: 1. комунисти; 2. социјалисти (социјалдемократе); 3. католички центрум (десни либерали); 4. националсоцијалисти; 5. дојчнационалисти (монархисти и заступници крупног капитала, протестантски конзервативци). При томе би се „идеолошки ликови“ дали пратити као носиоци драматуршки вешто склопљене романсиране страначке хронике, што би било још једно од мало слободнијих жанровских одређења Винаверових текстова када се читају у континуитету.

Гојко Тешић тврди да професионални историчари по свему судећи нису ни знали за ову огромну историјску грађу, осим за извештаје Централном пресбируу (Тешић 2015б: 979). Међутим, постоје оправдане сумње да занемаривање није било последица случаја. За намерно заобилажење ове драгоцене грађе у време југословенског социјализма разлози би могли бити многобројни. У времену титоизма, Винаверови списи били су из идеолошких разлога дисквалификовани као непоуздан историјски извор:

Узимане су олако исписане опскурне осуде левичарских интелектуалаца о тзв. Винаверовом некритичком „читању“ и „описивању“ немачке фашистичке и нацистичке

⁴⁸ Њихову жанровску природу каталогски прецизно предочава Гојко Тешић: „Станислав Винавер је у *Кобним видицима* и дописник, и новинар, и репортер, и путописац, и сведок, и описивач догађаја, тумач, социолог, критичар идеологија, интервјуиста и равноправни саговорник у дијалогу, али и полемичар, памфлетист и пасквилант, приповедач и пародичар, песник и пророк...“ (Тешић 2015б: 984–985).

стварности. То је напросто бесмислица која је у тридесетим, а нарочито у годинама после Другог светског рата, имала своју употребну функцију у дискриминацији и идеолошкој дисквалификацији самог Винавера (Тешић 2015б: 979).

Још једна ствар је битна за занемаривање сјајног Винавјевог документаристичког доприноса културној историји 20. века, па чак и општој историографији. У својим извештајима из Берлина, аутор је веома термилолошки прецизан у разликовању националсоцијализма и фашизма, што је после Другог светског рата било неподобно у контексту духа времена који је налагао да се „леви“ део Хитлерове идеологије мора ипак благо прећутати и да би фашизам требало користити као кровни термин. У пажљивом архивском истраживању вероватно не би било могуће наћи неки акт којим се то прописује, можда зато што и не постоји јер је у то време било јасно шта се не сме рећи и без писаних наредби. Углавном, незгодне импликације које би евентуалне аналогije могле имати по тадашњи владајући поредак биле су више него очигледне.

Као илустрацију нелагоде историчара поводом овог питања ваља навести покушај угледног професора Андреја Митровића да термилолошки разграничи националсоцијализам (скраћено: нацизам) и фашизам. За разлику од других значајних историографских дела написаних бриљантно рационалним стилем и термилолошки скрупозно, у спису *Фашизам и нацизам* Митровић се унеколико логички саплиће када хоће теоријски да мапира облике тоталитаризма. Треба нагласити да је спис први пут објављен 1979. године, када је историографија свакако била под делимичним надзором партијске државе. То би у овом осетљивом случају сигурно значило да се историчар није до краја строго држао историографско-научних позиција, него да је водио рачуна и о историографско-идеолошким контекстуализацијама сопствених

научних речи. Упркос почетном јасном раздвајању, нацизам и фашизам се повремено третирају као два плућна крила екстремизма исте врсте, екстремизма десничарских идеологија. При томе се благо прећуткује кључна разлика која се налази у чињеници да је националсоцијализам (као и по Митровићу веће зло на основу историјског исхода те идеологије) имао значајних „левих“, демагошких тоталитарних момената, те да је много више од фашизма рачунао, барем у почетку, на освајање власти уз помоћ наратива класне борбе.

У следећем наводу Андреј Митровић помало невешто (што се види у некарактеристичној колоквијалности дискурса), али подобно уху тадашњег јавног мњења, оправдава име Хитлерове странке – Националсоцијалистичка немачка радничка партија (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartie):

Овакво име странке [...] садржало је јасан општи идеолошки програм фашистичког типа и, упоредо, показивало основне тактике које су хтели следити, без обира што се може учинити да је склепано од речи из десничарског („национални“ и „немачки“) и из левичарског идеолошког арсенала („социјалистичка“ и „радничка“). То име је говорило о програму националистичког и десничарског супротстављања марксистичком интернационалистичком социјализму (Митровић 2017: 15–16).

Могло би се цинички додати: у „склепаној“ дефиницији разоткрива се уплив (невидљивог) налога шта се у југословенској социјалистичкој *ејисџеми* није смело рећи, односно види се насилно ублажавање „левог“ идеолошког одређења партије националсоцијалиста по принципу да се што пре одради ова „дефиниција“ како се не би много чачкало по непријатним моментима.

У истицању злокобног мутирања или хибридизације екстремних левих и десних идеологија, чини се да је, иако није

био историчар по вокацији, Станислав Винавер био много прецизнији. Када се ма како бизарна врста социјалистичке идеологије окрене против неке друге, такође засноване на марксистичком интернационализму (као што се Хитлер у каснијим фазама оштро супротстављао конкурентским немачким комунистима), чињеница о њеној потоњој мутацији није доказ да су социјалистички корени поништени. Са друге стране, југословенски социјалисти један од својих доминантних наратива, баш због тих идеолошких корена, нису могли да заснују на појмовима „антинационалсоцијализам“ или „антинацизам“, што би било историјски тачније, већ узимају кровни термин „фашизам“ и следствено томе рабе понекад и фантазматски „антифашизам“ како би прикрили далеко и мутно али ипак у понечему слично порекло са својим преименованим непријатељем.

У тексту „Хитлеризам у државном праву“ (1934), о којем је било речи и у претходном поглављу, писаном у исто време када је настајала и Винаверова политичка публицистика из националсоцијалистичке Немачке, Слободан Јовановић ће на малом простору, неоптерећен каснијим будним оком социјалистичке цензуре, јасније и језгровитије од потоњих историчара, додуше у једном другачијем регистру, омеђити разлику између фашизма и националсоцијализма, те контекстуализовати однос ових тоталитарних идеологија наспрам либерализма:

За разлику од либералног гледишта на државу, које би било индивидуалистичко, националсоцијалистичко гледиште могло би се назвати универсалистичким. Оно се углавном поклапа с гледиштем фашистичким, али између та два гледишта има једна разлика ниансе. Фашизам више наглашава код државе њену правну организацију, а национални социјализам више наглашава њену националну садржину. Он има своје нарочите идеје о расној чистоти немачког народа и о његовој историјској мисији (Јовановић 1990: 396).

Ако бисмо импликације ове Јовановићеве „дефиниције“ такође пребацили у послератни период, мада се у њој не помиње однос националсоцијализма према наративу светске пролетерске револуције, то би такође унело додатну збрку у социјалистичку историографију, јер би се националсоцијализам морао третирати као „националистичкији“ од фашизма. У сваком случају, важно је приметити да је у предратној историографији било „природно“ да се користе немаскирани термини и да се наглашава разлика националсоцијализма и фашизма. Истини за вољу, разлика је за Јовановића на овом месту у нијансама, у односу на Винавера код кога су те нијансе мало више осенчене.

И Хана Арент је веома прецизна и пажљива поводом овог питања. Њена капитална студија *Извори тоталитаризма* (*The Origins of Totalitarianism*) због тога је и послужила као основ либерално-демократског погледа на тоталитаризме 20. века. У повратној рецепцијској спрези, студија је била много нападана, као што је то био случај и са Винаверовом политичком публицистиком из националсоцијалистичке Немачке, од стране заступника левих идеологија због чињенице да је филозофкиња у исту раван ставила большевизам и националсоцијализам, односно стаљинизам и хитлеризам. За разлику од неостаљинистичке рецепције, о оној неохитлеристичкој нема, срећом, научно релевантних сведочанстава.⁴⁹ О „ставу“

⁴⁹ Хана Арент је критиковала и левицу и десницу, „истичући разнолике облике одсуства мишљења на обе стране“ (Вејвода 1994: 14). Сматрала је да су – после законодавне, извршне и судске власти – слободна јавност и слобода штампе четврти кључни темељ слободног друштва. Међутим, она сама није била, како би се могло претпоставити, заступница либералне демократије, већ специфичне врсте републиканизма. Чувена Немица јеврејског порекла поставља дихотомију између републике и демократије: „Република јој служи као нека врста Кантове регулативне идеје слободне заједнице, док је демократија тек несавршен облик њеног остварења“ (Вејвода 1994: 17). Победа буржуја

југословенског социјализма према овој књизи довољно говори чињеница да је први пут преведена на српски језик 1998. године. Хана Арент се у студији успут дотакла југословенског послератног режима и окарактерисала га као „обичну“ диктатуру. Разлог зашто није успостављен прави тоталитарни режим била је „мудра“ процена Јосипа Броза да релативно мала „количина“ становника Југославије није погодна за такву друштвену стратификацију, јер би временом понестало људи за масовна истребљења.⁵⁰

У једном од предговора своје књиге, написаном 1966. године (*Извори тоталитаризма су завршени на јесен 1949, а први пут објављени 1951. године*), Хана Арент тврди да масовна подршка тоталитарним вођама није искључиво била последица пропагандног испирања мозга нити незнања такозваног обичног човека (Арент 1998: XVII). Посреди је била извесна виша верност принципу који погађа нешто дубинско

над грађанином, према мишљењу филозофиње, представљала је тачку на којој су почели да се развијају тоталитаризми 20. века. Иван Вејвода упућује примедбу Хани Арент због стављања у заграду појма и праксе демократије, тврдећи да код ње „нема ни помена о томе да је оно што спаја нацистички и стаљинистички тоталитаризам мржња и борба против демократије. [...] Занимљиво је да уз њену критику савременог капитализма и индивидуализма (коју великим делом налазимо већ и код Токвила) нема говора о демократији. Можда стога што јој је појам о представничкој демократији стран, чак и одбојан. Међутим, код мислиоца који толико полаже у плуралност, чији је то носећи појам, необично је да не увиђа да је демократија та која омогућава, као поредак, разликовање власти, закона и знања (а не њихово стапање и хомогенизовање)“ (Вејвода 1994: 17).

⁵⁰ „Сателитске државе у Источној Европи владају у име Москве и раде као агенти Коминтерне; код њих комунизам није последица аутоhtonог развоја, него ширења тоталитарног покрета по дирекцијама из Москве. Чини се да је Југословен Тито једини изузетак; можда је он раскинуо с Москвом схвативши да би тоталитарни методи по узору на руске могли да га коштају великог процента југословенског становништва“ (Арент 1998: 351).

у архетипској антрополошкој диспозицији. Као што је и иначе постала славна на основу проницљивих антрополошких увида који мењају уобичајену перцепцију, попут оног о баналности зла из књиге *Ајхман у Јерусалиму*, Хана Арент и овде много нијансираније анализира идеолошке корене тоталитаризма, без икакве потребе да се резултати промишљања пропагандно сместе у одговарајућу нишу. Због тога су њени ставови, макар и идеолошки арбитрарно, одабрани да закључе расправу о питању разлике националсоцијализма и фашизма, у благом контрасту са још увек владајућим домаћим научним „мњењем“, формираним на основу радова послератних југословенских историчара осуђених да делају у земљи која је смањеним интензитетом ипак баштинила неке тоталитарне идеје и праксе.

Сматрајући да је важан чинилац за тоталитаризам и величина простора и бројност становништва над којим се успоставља, Хана Арент јасно раздваја италијански фашизам, уз „обичне“ облике комунистичког друштва, као једнопартијске или нетоталитарне диктатуре ограничене углавном само на властиту државу, од тоталитаризма националсоцијализма и болшевизма који су имали претензију да у перспективи остваре тоталну контролу над целим светом:

Нацисти, који су имали непогрешиви инстинкт за нијансе, углавном су презриво коментарисали недостатке својих фашистичких савезника; искрено поштовање које су гајили према болшевичком режиму у Русији (и Комунистичкој партији у Немачкој) могло је да се мери само са њиховом мржњом према народима Источне Европе. Једини човек ког је Хитлер безрезервно поштовао био је геније Стаљин; и док у случају Стаљина и руског режима не располажемо (нити ћемо вероватно икада располагати) документарним материјалом какав постоји у Немачкој, ипак од Хрушчовљевог говора на Двадесетом конгресу знамо да је Стаљин веровао само једном човеку – Хитлеру (Арент 1998: 317–318).

Како би потцртала опис паклене злочиначке симетрије 20. века на линији хитлеризам-большевизам са убедљиво предоченим доступним документарним материјалом, и унела још једну разлику између ова два јединствена идеолошка облика тоталитаризма и многобројних и распрострањених диктаторских режима, Хана Арент говори да се диктаторски терор разликује од тоталитарног по томе што је „усмерен на праве противнике, а не на безазлене грађане без икаквог политичког става“ (Арент 1998: 330). На тај начин постаје делимично наговештена „заумна логика“ националсоцијалистичког терора, у коју ће покушати да проникне и Станислав Винавер.

* * *

Када се пређе на речи самог Винавера из периода рађања националсоцијализма, од почетка се види да писац јасно говори о „левим“ обележјима ове мутант-идеологије: „За црвену се боју боре и хитлеровци и марксисти; и једни и други тврде да су радничка странка“ (Винавер 2015б: 429). Хитлеровци су сматрали да су раднике спасли „једне богохулне и кобне заблуде“ о томе да не припадају нацији, „него да припадају само својој класи, која мора да се бори са другим класама“ (Винавер 2015б: 769). Ипак, „црвено“ хитлеризма разликује се од оног комунистичког. Према мишљењу хитлероваца, записује Винавер, марксисти су учинили радника несрећним јер су га на неки начин културолошки унизили. Наиме, утувили су му у главу да је „нижа класа, да је пролетер, да је експлоатисана физичка снага“. Да се не би осећао слабијим и несрећним, раднику треба рећи да је „господин и господар“. А цела држава, и код ортодоксних марксиста и националсоцијалиста, треба да буде „у знаку рада и култа рада“ (Винавер 2015б: 803).

Међутим, ако оставимо постранце демагошке моменте буђења радничке класне свести код левице, у случају хитлеризма очигледно је да се модификована марксистичка агенда употребљава у сасвим прагматичке и вулгарно демагошке сврхе:

Хитлер је окупио око себе пролетаризовану десницу (која није хтела ићи у марксизам), многобројне незапослене, један део нестрпљивих комуниста и омладине. Они су запаљени његовим мистичним програмом, који предвиђа измирење између двају најмоћнијих и вечитих немачких парола: између национализма, кога се држала десница, и социјализма, којега се држи левица. Његов је програм антикапиталистички (Винавер 2015б: 414).⁵¹

Уосталом, већ 5. јуна 1932. године Винавер у једној од многобројних дефиниција Хитлерове мутант-идеологије, износи и ону најсажетију у којој се тврди да је реч о смеси „крајњег

⁵¹ У чудесним дослусима мислилаца који су говорили о рађању немачког националсоцијализма, опис прагматизма Хитлерове мутант-идеологије код Хане Арент на истом је трагу као и Винаверов: „У време када је пажња јавности била подједнако усмерена и на национализам и на социјализам, када се сматрало да су ова два појма неспојива и да заправо чине идеолошко размеђе између деснице и левице, Националсоцијалистичка радничка партија Немачке понудила је синтезу која је требало да води националном уједињењу, семантичку доскочицу чији је двоструки заштитни знак Немца и Радника спајао национализам деснице са интернационализмом левице. Већ и само име националсоцијалистичког покрета покрало је политичке садржаје свих других партија и претендовало на то да их све обухвата. Комбинација наводно непомирљивих политичких доктрина (националне и социјалистичке, хришћанске и социјалне) опробавана је и раније, и то успешно, националсоцијалистичка комбинација је од читаве парламентарне борбе између социјалиста и националиста, између оних који су себе сматрали пре свега радницима и оних који су пре свега били Немци, начинила спрдњу која у ствари треба да прикрије мрачне коначне циљеве – та зар члан нацистичког покрета не обједињује све то?!“ (Арент 1998: 365).

большевизма и крајњег национализма“ (Винавер 2015б: 418). Увидевши такође већ тада куда је Хитлер намерио, правећи прагматичку идеологију где се стапају сви плауизибилни моменти који могу послужити будућој конкретной сврси, аутор упозорава на опасност од такве идеолошке хибридикације. Позив на узбуну подједнако је упућен и традиционалној левици и десници:

[...] Хитлер је, истина, на десници, али само политички. Социјално он тражи најшире и најопсежније реформе. Нова влада може да послужи и као једна заштита грађанског поретка од Хитлера, који расте, и који прети да узме све у своје руке и да буде без милости за све што је не само левичарско него и за цео капиталистички систем у Немачкој. Немојмо заборавити да је Хитлер у свој програм унео и социјализам, мада га је обојио националистички (Винавер 2015б: 383).

Винавер дакле види опасност од Хитлерове погубне комбинације извитопереног социјализма и рагоборног национализма и за капитализам и за грађанско друштво на њему формирано, као и за „здраве“ левичарске тековине. Аутор разазнаје да у Хитлеровој странци има различитих струја, од којих су главне „чисто десничарска – фашистичка, затим социјалистичка, и најзад нека врста центрума који чини компромисе“ (Винавер 2015б: 463), међутим проницљиво детектује да таква стратификација представља својеврсну мимикрију која служи врховном властохлепном циљу. Идеолошка хибридикација настала је на основу бескрупулозне рачунице како да се дође на власт уз стратешку апропријацију најширег могућег захвата из друштвеног спектра.

Чак и после доласка на власт, Хитлерова мутант-идеологија покушава да задржи све своје напабирчене састојке, међу њима и оне социјалистичке. Пратећи припреме за прославу 1. маја 1933, Винавер пише:

Први мај треба да буде празник немачког рада, и у исто време треба да буде и друга етапа националне револуције, пошто је досадашњи нагласак у Националсоцијалистичкој партији био на речи *националан*, а сада треба тај нагласак да се примени на реч *социјално* (Винавер 2015б: 775).

Међутим, писац је свестан да је Хитлеров социјализам нешто врло специфично у односу на тадашње социјалистичке и комунистичке покрете, јер одмах после горњег описа додаје циничку ограду да се ради о социјализму „онако како га схвата Хитлер, и како га представља својим масама“ (Винавер 2015б: 775). Важна је била употребна вредност социјалистичких идеологема.

Не губећи прагматичку самосвест, како време пролази мутант-идеологија све се транспарентније потврђује, за поглед са стране, као ефикасно средство за освајање власти. Да би се то ипак некако замаскирало за поглед изнутра, и даље је било потребно да се на декларативан начин остане у оквирима „левог“ политичког говора и да се инсистира на наративу Револуције, јер омађијане масе воле дискурс радикалних промена. Зато се у јавним наступима националсоцијалиста понављало да је дошло време да се све промени из корена. На било какав начин да се та промена припрема, она ће се боље апстрактно „примити“ ако је прати одговарајући револуционарни реторички багаж. У следећем захукталом пасусу виде се сва тоталитарна (овога пута и фашистичка) обележја прокламоване националсоцијалистичке револуције. У њему Винавер са великом списатељском вештином обухвата тадашњи доминантни идеолошки дискурс, политичке говоре и прагматичне паролe:

Листови морају сви да постану само оружје Адолфа Хитлера и националне револуције. То морају да постану и по срцу и по уму. Од штампе тражимо дисциплину, и ништа више. Нама није потребна критика. Ми критику одбијамо, и не допуштамо

нашим противницима ни реч „критика“. Ми смо признавали критику онда када је требало оборити један ненародни режим, али не дозвољавамо нашим противницима право на критику. Ова влада је она која зна шта хоће и која спроводи једно величанствено дело до краја. Ми тражимо од свакога, па и од штампе, једну једину ствар, а то је дисциплина. Немачка стоји пред једним епохалним и огромним уздигнућем. Онај који је с нама, ми га поздрављамо, а онога ко с нама не маршира – ми ћемо га уништити! С нама мора да пође цео немачки народ. Истина је да је немачки народ изгубио рат, али немачки народ мора да добије револуцију (Винавер 2015б: 784).

У иронијским речима о прагматичком и комички уврнуту схватању критике код немачких националсоцијалиста, Станислав Винавер није одолео а да не употреби своје чувено пародијско умеће. Ипак, његове забелешке неће по форми одвише кренути тим артистичким смером. Винаверовом оштром оку неће промаћи ни фашистичка „гибања“ немачких идеолога који су хтели да из корена промене људску свест. Аутор јасно препознаје тренутке када националсоцијализам у себе усисава, по начелу свеопште прагматичке хибридизације, како фашистичке идеологеме тако и у том тренутку већ добро познату фашистичку праксу:

Нека би се хтело да јуришни одреди буду само једна законита милиција Хитлерова, заштита и украс његовога покрета, природа и логика ствари донеће нешто друго. Они ће од јуришних одреда начинити фашистичку милицију за саботирање противничких зборова и начиниће од ње белу гарду противу демократије и радника. Тек један дан како су одобрени, а већ су на све стране сукоби са социјалистичким радницима и са комунистима (Винавер 2015б: 404–405).

Непосредно после овога, Винавер одрешито додаје да – упркос томе што међу националсоцијалистима има много

оних који хоће радничку државу – логика ствари говори да се Хитлеров покрет тих дана (јун 1932. године) преображава у „један фашистички покрет“ (Винавер 2015: 406). После доласка на власт, још је очигледнија хибридизација националсоцијализма са фашизмом, при чему се ствара свеобухватнији и тиме монструознији идеолошки мутант. Тада се осећа и промена Винаверовог тона, од благо артифицијелизованих описа узбудљивих страначких превирања ка прилично језовито хладном констатовању успостављања фашистичког једноумља:

Националсоцијалистички батаљони толико су уверени у тачност својих разлога о будућности немачкога народа да они не могу да схвате да се може бити другога мишљења. И они растурају зборове других партија силом. Ја бих ту рекао, свестан онога што кажем, да они употребљавају силу наивно, у пуном убеђењу. Они не могу просто да схвате да се може друкчије мислити! Ако ко другачије мисли, они не верују у његов разум и његову честитост – него сматрају да је изрод и издајник. Они не могу замислити поштенога и умнога Немца који не би мислио као они (Винавер 2015: 670–671).

У атмосфери бесловесне борбе против различитих мишљења, Винавер као авангардни дух не може да занемари, поред осталог, и почетак прогона свега онога што би се у широком смислу могло схватити као „квир“ (о теоретизацији овог појма видети у: Перишић 2020). Нови, револуционарни морал захтева да се одстрани оно наводно настрано што квари „идеал“ сваковрсне чистоте немачке нације:

Министарска седница бавила се и питањем нудиста. Решено је да се у погледу морала примене најстрожије мере. Садања нова влада народног препорода неће трпети извесне ексцесе у погледу наравствености, а нарочито у Берлину, који је због

неких својих манифестација био као такав привлачан и за странце, издалека. Маса локала, нарочито хомосексуалних и лезбејских локала, затворено је (Винавер 2015: 722).

Поред гореописаних наратива, све време је у национал-социјалистичком покрету јако уверење о Хитлеровој улози Божјег заступника на земљи, то јест у немачком народу. У споју мистике и псеудорелигиозног дискурса јавља се још један од тоталитарних наратива. Ко не верује у вођину мистичну провиденцијалну мисију, већ је зашао у поље у којем почињу да делују националсоцијалистичке некрополитике:⁵²

Они мисле и кажу гласно – као и сâм Хитлер – да је Хитлеров покрет дело *божанској провиђења, дело божанске промисли*. Да Бог није хтео ослободити Немце, он не би дозволио да покрет набуја до 12 милиона. Немци хитлеровци виде, дакле, у Хитлеру инструмент, оруђе Провиђења. И то није само вера у прошлост покрета. То је вера и за будућност. Кад су Бог, или Судбина – решили да овај покрет после нечувених мука и страдања дође на власт, они га неће напустити ни сада, када је тако близу циља. Тако резонују озбиљни и трезвени Немци из Хитлеровог покрета. Они који нису тако трезвени иду и даље, много даље, они у Хитлеру виде највећег човека свих времена, као генерал Лицман – један од највећих војсковођа из светскога рата. Они резонују просто: Хитлер је оруђе судбине за спас немачког народа, дакле највећи Немац, а пошто су Немци највећи народ на свету, то је и Хитлер највећи човек светске историје (Винавер 2015: 688).

⁵² Појам „некрополитика“ у конкретном друштвеном смислу односи се на праксе разних тоталитарних режима, пре свега на нацистичке концентрационе логоре и стаљинистичке гулаге. У хуманистичке науке увео га је почетком 21. века камерунски теоретичар Ашил Мбембе, означавајући њиме дискурзивну праксу која се у великој мери заснива на институционалној моћи наметања уверења о томе ко може да живи, а ко треба да умре (Mbembe 2003: 11). Управо се овим појмом донекле може рационално мапирати ирационална природа тоталитарног терора.

У мистичком и револуционарном оквиру, из којег се одстрањује, као конкурентско националсоцијалистичком, и све што је либерално⁵³ и хришћанско⁵⁴ исписан је уверљив портрет злочинца у младости. При томе је занимљиво како у готово свим историјским примерима револуција постаје нова религија, са своје неупитне историјске мисије одстрањујући традиционалне религијске наративе као непожељну конкуренцију, о чему је Винавер проницљиво писао и поводом слике Октобарске револуције у *Руским њоворкама*. На том постаменту, скоро пророчки, аутор на крају боравка у Немачкој (31. јула 1933), са залеђем у својој великој списатељској и историјској интуицији, одлучно упозорава (употребљава и три ускличника) куда ће идеолошки хибридан занос одвести:

⁵³ За разлику од осталих идеолошких наратива које је морао да елиминише, Хитлеру је либерализам изгледа био најлакши противник: „Партијске борбе или федеративно уређење дробе силу на комаде и он сматра да партијска држава не сме више да се повампири. Све што силу распарчава он назива либерализмом, то је за њега проклето појам. Њему никада није изгледало да треба имати на расположењу један компликовани инструменат, један механизам који ради тако рећи сâм по себи, под упливом теже и противтеже, под утицајем разних снага које се допуњују или међусобно укрштају до постигнућа хармоније. Све је ово за Хитлера – либерализам“ (Винавер 2015б: 800).

⁵⁴ Као најжилавији Хитлеров противник испоставља се католички центрум, код кога најдуже опстојава идеја о нужности борбе за демократију у отпору према надолazeћем тоталитаризму (упркос разним пактовима који су католички политичари, зарад виших циљева, правили са вођом националсоцијалиста). Али, и та борба се испоставила неуспешном, јер је Хитлер можда више интуитивно него програмски схватио демократски потенцијал хришћанства и опасност за своју владавину: „Хришћанство је религија пацифизма, трпљења, љубави према ближњем, религија милосрђа. Као такво, оно је трн у оку Хитлеровој доктрини. Због тога су многи Хитлерови вођи – антихришћани. Они би се најрадије врагали старој германској религији“ (Винавер 2015б: 802).

Јер, ако је само у немачкој крви спас, онда шта да буде са онима кроз чије жиле та крв не тече? Какво оправдање имају ти људи да уопште живе? Они су унапред осуђени да ништа велико не изникне из њихове крви!!! Они су осуђени да воде таман и мутан живот у очекивању великих немачких дела (Винавер 2015: 809).

Упркос свим резервама које су историчари у југословенском социјализму имали према Винаверовој политичкој публицистици (како овој из националсоцијалистичке Немачке, тако и оној из бољшевичке Русије), наш писац се показао као поуздан али и прозорљив историчар јер јасно „види“ – и на сопственој кожи предосећа – холокауст и пре него што је ова најзлогласнија некрополитика почела конкретно да се практикује.

3. НИКОЛА МИЛОШЕВИЋ И КАРЛ ПОПЕР

Негативан јунак као књижевнонаучно откриће

Студија Николе Милошевића *Негативан јунак* (1965), настала у време процвата структурализма, и сама написана у том емпиријском и донекле сцијентистичком духу, у овом поглављу биће доведена у везу с тезама једног од најзначајнијих филозофа науке 20. века Карла Попера, који је веровао у емпиријску заснованост и природних и друштвених наука.⁵⁵ И српски филозоф и британско-аустријски мислилац били су у добрим деловима интелектуалних биографија заступници традиционално либералних политичких идеја. То свакако има дубљих сагласја с њиховим филозофско-теоријским гледиштима, са залагањем за „дух финесе“, за антидогматски и критички дух који је – могло би се с ваљаним разлозима доказивати – у нужној вези с либералним идеолошких светоназорима.

Уместо опширнијег доказивања те тезе, ваља приложити неколико информативних филозофских напомена. Сасвим транспарентно гледиште на сопствену политичку филозофију Карл Попер износи у предговору књиге *Претходставке и њобичања*, где говори да појмове „либерал“ и „либерализам“ користи

⁵⁵ Још од првих радова Милошевић „није показивао наклоност ка спекулативној философији и метафизици па је настојао да изгради једно филозофско становиште које би било емпиријски прихватљиво, које би било у складу с резултатима емпиријских наука“ (Марић 2009: 122). И док је био марксиста, Никола Милошевић је у исто време био и емпириста, да би касније критеријум чињеничког проверавања теорија стрпљиво развијао и скоро пола века након првих објављених радова именовано као филозофију диференције (Марић 2009: 143).

онако како се то чини у енглеској политичкој пракси којој је и сâм припадао: „под либералом ја не мислим на симпатизера неке политичке партије, већ једноставно на човека који цени индивидуалну слободу и који је свестан опасности које садрже сви облици моћи и власти“ (Попер 2002: 26–27). С друге (исте) стране, сматрајући Милошевића сартровским интелектуалцем са страшћу јавног деловања, књижевни и културни теоретичар Мило Ломпар примећује: „за разлику од Сартра који се померао са грађанске на леву политичку позицију, Никола Милошевић се кретао од левице ка либералном становишту“ (Ломпар 2009: 165). Филозоф Илија Марић прецизира да је од средине осамдесетих година 20. века ионако све слабија компонента теоријског марксизма код Милошевића уступила место политичкој филозофији либерализма (Марић 2009: 135).

Либерална демократија је, сматра Карл Попер, поредак који је бољи, зато што је склонији реформама, и праведнији од било ког другог друштвеног система познатог у историји (Попер 1999: 8). У оптимизму подстакнутом својеврсним филозофским разоружањем, у јасној мисли која признаје да је најважније од свега природно-научно сазнање, те да друштвено-хуманистичке науке и филозофија, инспирисане тиме, морају да се ослањају на критички емпиризам и критички рационализам, могло би се рећи да је практично исходиште Поперове „либералне утопије“ – стални рад на реформама друштва (Перишић 2013: 338). Пострани овде морамо оставити питање, односно разложну примедбу Поперу, о историјској вези либерално-демократских друштава с неким облицима репресије, пре свега мислећи на империјализам и колонијализам, што је тематизовано у петом поглављу првог дела књиге.

Занимљиво је како се значај фигуре Карла Попера мењао с временом у српској култури, што говори и о односу доминантних дискурзивних струја према разним врстама либералне мисли. У опсежној студији у којој се утврђује да је Поперова

филозофија у време социјализма била благо проскрибована, да би затим у време почетака транзиције постала „теоријски хит“, филозоф Милан Брдар подвлачи како је, после пада Берлинског зида, потпора Џорџа Сороса била одлучујућа за популаризацију идеје отвореног друштва на Истоку. Захваљујући томе „многи бивши левичар на Истоку прихватио се Попера пре него га је и прочитао“. Поперизам је постао широко распрострањена идеологија попут марксизма у време југословенског социјализма. Тако настаје културолошки парадокс: „Нико није могао ни да сања да ће Карл Попер заменити Карла Маркса“ (Брдар 2008: 9). Јасно је да су преплитања Милошевићеве и Поперове мисли детектована у времену док британско-аустријски мислилац још није био постао скоро званични филозоф Запада после хладноратовске победе над Истоком.

И независно од главне тезе овог поглавља, треба се у начелу осврнути на Милошевићеву студију *Неіаїшван јунак*, која је већ задобила култни статус у српској науци о књижевности: статус књиге о којој се, не без основа, мисли да је толико заокружена и да просто измиче потреби даљег коментарисања. О томе сведочи невелика литература посвећена искључиво овој студији, упркос томе што се први пут појавила пре више од педесет година.⁵⁶ Како је приметио германиста и теоретичар књижевности Слободан Грубачић, студија *Неіаїшван јунак* по

⁵⁶ У време објављивања појавило се десетак приказа студије, а касније значајан текст Јасмине Лукић где се говори о актуелности Милошевићеве књиге двадесетак година након публикавања. Поред тога, ауторка се осврће и на чињеницу да су у тренутку појављивања *Неіаїшвної јунака* превладавале соцреалистичке парадигме, а у књижевности тражена идеолошка или педагошка функција, и да је тада ова књига одиграла превратничку улогу у смислу заговарања начела иманенције у проучавању књижевности, то јест у истицању књижевне структуре једног дела у односу на све остале његове контекстуалне компоненте, али у исто време испитујући и ограничења иманентичког приступа што ће нагавестити Милошевићеве касније студије, пре свих *Идеологију, психологију и сиваралаштво* (Лукић 1984).

обиму је мала али написана „продорном снагом челичне стреле“ (Грубачић 2008: 13). И заиста, у њој налазимо сва она својства на основу којих је од Николе Милошевића већ створен филозофски, али и поп-културни мит. Ти митови (засновани и на личном сећању његовог бившег студента) преносе нам фигуру мислиоца на слотердајковски схваћеној позорници; мислиоца с убојитим, али и изнијансираним филозофским и књижевнотеоријским дискурсом у непрегледном океану објављених текстова и студија. Овакве „митске“ особине с истом снагом умео је да практикује и у јавним наступима, кад је говорио „из главе“ као да чита одломке из својих књига.

Свакако да је о феномену привлачности негативног јунака писано и раније у светској теоријској литератури, али не баш у великој мери и високог квалитета како би се могло претпоставити с обзиром на атрактивност теме.⁵⁷ Никола Милошевић местимично и наводи секундарну литературу, некад директно откривајући изворе а понегде их остављајућу анонимним, помало филозофско-теоријски лукаво или охоло следећи нити сопствене мисли. Било како да се приступи претходећој књижевно-филозофској традицији може се с добрим разлозима тврдити да Милошевићев *Нејашиван јунак* представља чудо целовитости и доследности. Да је књига у жеку моде структурализма објављена, рецимо, на француском језику свакако би, оправдано је претпоставити, имала подједнаку културолошку ауру и у светским оквирима, те онда и код нас била слављена као научно откриће у уобичајеном (мњењском, доксичком) значењу те синтагме, за разлику од

⁵⁷ Јован Делић, у комеморативном али и козерском тону, декларише се као припадник строже школе мишљења у погледу светске теоријске литературе о проблему негативног јунака: „Колега Зоран Пауновић, англиста и компаратиста, рече ми, радећи на негативном јунаку Набокова, да је сва свјетска литература о негативном јунаку, заправо – Никола Милошевић“ (Делић 2017: 58).

смисла термина „научно откриће“ који произлази из методолошке оптике Карла Попера.

Ако би се поставило питање да ли је *Нејативан јунак* „правоверно“ структуралистичка књига, одговор би, мерено аршинима Николе Милошевића, свакако био одречан. Аутор, наиме, у *Филозофији стурктуриализма* (објављеној петнаест година после *Нејативној јунака*, што може да укаже и на еволуцију његових ставова) тврди, на основу анализе мисли Клода Леви-Строса и Мишела Фукоа, „двојице најистакнутијих и најкарактеристичнијих представника структурализма“ (Милошевић 1980: 309), да се структурализам одликује тежњом за „успостављањем неког реда, пре свега на подручју епистемологије“ (Милошевић 1980: 310). Овакав ред у извесном геометријско-математичком смислу (по далеком узору на Спинозину мисао) подразумева одређену нужност која је по природи ствари безлична и занемарује фактор субјекта. Субјекат би, према томе, из филозофије реда и нужности ваљало отклонити. И не само то, Фуко и Леви-Строс су, према Милошевићу, морали одстранити и све што је *емпиријско* јер је оно „симбол разноликости и неуређености“ (Милошевић 1980: 310). Француски структуралисти које српски мислилац узима за пример нису до краја успели да елиминишу неке захтеве емпирије, тако да је настао извештан јаз између геометријско-математичког реда и света емпиријског нереда:

Појам структуре – кључни појам структуралистичке доктрине – настао је, дакле, као плод напора да се премости јаз о коме је реч а да се у исти мах структурална равна строго одвоји од оне емпиријске. Зато Клод Леви-Строс издваја појам структуре у једну надемпиријску област у којој он пребива, чист и неокаљан било каквим практичним или искуственим захтевима.

С друге стране, да би овај исти, овако „надемпиријски“ схваћени појам структуре могао да регулише област

емпиријског, структуралистички теоретичари прибегавају – директно или индиректно, прећутно или експлицитно – појмовима целине и дела као најпогоднијим теоријским инструментима за решавање проблема о коме је реч. Само се по себи разуме да они однос целине и дела схватају на један типично холистички начин. Целина има апсолутну превагу над деловима. Делови не учествују у целини оним што је у њима конкретно, опипљиво и непоновљиво, јер би тиме угрозили надемпиријски статус целине. Са структуралистичког гледишта, делови узимају учешће у целини само својим разликама, или тачније само својим односима геометријско-математичког типа, при чему се квалитети самих тих делова морају у потпуности пренебрегнути. Зато је сваки структуралист уједно „релационист“ а тиме уједно и формалист, без обзира на све Леви-Стросове напоре да докаже супротно (Милошевић 1980: 311).

Строго формализована и од емпирије одвојена равна структуре, према Милошевићу, мора бити „по дефиницији нешто униформно и статично“ (Милошевић 1980: 312), и то је оно што највише смета његовој теоријски разумејеној и динамичкој мисли. Поред тога, структуралисти верују у постојање сфере чистог знања ослобођеног од свих антрополошких чинилаца и радикални су антисубјективисти (Милошевић 1980: 315), чему се Милошевић одлучно супротставља, примера ради, у књигама *Антрополошки есеји* и *Идеологија, психологија и стваралаштво*. У овим студијама заступа се схватање да је знање зависно управо од чинилаца субјективне природе, антрополошких, идеолошких и психолошких карактеристика његових „стваралаца“, што је у потпуној колизији са строго и објективно постављеном структуралистичком епистемологијом каквом је Милошевић представља.⁵⁸

⁵⁸ И сâм Милошевић био је склон идеолошким и психолошким исклизућима у тумачењу књижевних и филозофских текстова. Мисао

Мада *Нейтиван* јунак није правоверно структуралистичка књига (ако ишта у теоријско-филозофским питањима може бити правоверно), ипак она јесте веома релевантна илустрација једне врсте, могло би се рећи, *емпиријске провере* структуралистичког погледа на свет, а не у уском смислу схваћене структуралистичке књижевне теорије. По томе би свакако спадала у значајан корпус текстова који критички приступају структурализму из самог структурализма, дакле добро га познавајући и увиђајући све предности и недостатке. И Кристијан Олах, један од најбољих млађих познавалаца дела Николе Милошевића, сматра да је његова онтологија или поглед на свет управо емпирија, те да је српски мислилац веровао само у оно што је „проверљиво искуством и што се, у мањој или већој мери, може рационално артикулисати, превести у говор, у реч, и чему се може придати макар релативан смисао“. Такав поглед на свет омеђен је егзактним знањем, што би значило да је Милошевићева онтологија сведена на епистемологију

српског теоретичара најчешће је „беспрекорно логичка и рационална, али сам закључак уме да буде проблематичан, поједностављен и пристрасан“ (Олах 2017: 981). Мило Ломпар у студији о Милошевићевој књижевној херменеутици *Нейде на граници филозофије и литературе* на појединим местима српског филозофа „премерава“ њим самим, испитујући шта се психолошки и идеолошки крије иза неких исказа, текстова, па и целокупне његове фигуре у српској култури. Ево само једног примера. Запажајући упадљиво одсуство мисли о комичкој уметности и комичком животном модусу, за разлику од оног трагичког који почесто засићује Милошевићев текст у смислу предвидљивости исходишта ауторове мисли у антрополошком пессимизму, Ломпар ће то повезати са психолошко-идеолошким портретом аутора. Наиме, Милошевић никада заиста није хтео, заведен светлостима јавне позорнице коју је одувек волео, да дође до границе рубног, маргиналног мишљења, које је увек мишљење симболичке дворске луде, одбијајући „саблазан херменеутичког лудирања“, и на тај начин се ипак „ушчувао“ од тоталне маргинализације до које би таква радикална лудо-комичка, аутосубверзивна кушња сопственог мишљења могла да одведе (Ломпар 2009: 186).

(Олах 2017: 981). *Неіаїиван јунак* би се, дакле, могао у методолошко-теоријском смислу одредити као комбинација једне варијанте структурализма (не строго формалистичке, која на књижевну творевину гледа и као на производ вантекстуалних чинилаца) и критичког емпиризма у традицији филозофије науке Карла Попера.

У својој научној епистемологији, изложеној у славној књизи *Лоїика научної оїкрића*, која је написана, према речима филозофа Станише Новаковића, с „јасно и провокативно“ формулисаним тезама (Новаковић 1973: 11), Карл Попер, оснивач једне „оригиналне критичко-рационалистичке и реалистичке концепције научног знања“ (Новаковић 1973: 37), пре свега се супротставља индуктивној логици. Научно откриће заснива се искључиво на методи коју назива *їеорија гедукїивне методје йровере*, што значи да се хипотеза може једино емпиријски преиспитати, и то „само йосле свог излагања“ (Попер 1973: 64). У овом својеврсном логичком апостериоризму, Попер свакако види и креативну или уметничку енергију у покретању научног сазнања. Британски мислилац експлицитно тврди да свако научно откриће садржи и један „ирационални моменат“ или „стваралачку интуицију“ у Бергсоновом смислу (Попер 1973: 65), мада је најпречи задатак у његовој епистемологији одвојити научно сазнање од метафизичких спекулација. Ову неопходну операцију назива „проблемом разграничавања“, при чему треба пронаћи *криїеријуме разїраничавања* који ће нам омогућити да јасно разликујемо исказе емпиријских наука од оних неемпиријских или метафизичких (Новаковић 1973: 17).

Још један од чувених Поперових увида јесте тај да природне и друштвене (хуманистичке) науке, а с њима и филозофија, мада се свакако разликују у појединостима, деле исту, данас би се могло додати, трансдисциплинарну методологију. У чему је фундаментална сличност природних и друштвених (хуманистичких) наука?

Попер сматра да се те методе у основи увек састоје у пружању дедуктивних узрочних објашњења и у њиховом проверавању (путем предвиђања), то јест у ономе што се обично назива хипотетичко-дедуктивна метода. Наиме, и природне и друштвене науке пружају нам хипотезе, то јест научне исказе који не само да не претендују на постизање било какве извесности, већ заувек задржавају карактер хипотеза, и поред тога што такав њихов карактер може да постане и мање очигледан онда када прођу велики број оштрих провера (Новаковић 1973: 32).

Када се дође до конкретног извођења методе научног открића ту, осим слободне креације, остаје простора – како је већ наговештено – и за метафизику, гледано на њу из психолошког угла јер је, сматра Попер, научно откриће немогуће без вере у идеје које су „чисто спекулативне врсте, понекад чак и сасвим мутне“ (Попер 1973: 72). Упркос могућој недоследности или недовољно јасном образложењу импулса који покреће научно сазнање (да ли је рационалан или ирационалан, што се може схватити и као оригинално јединство у противречности, трансдисциплинарни додатак свим наукама без обзира на то којим се предметом бавиле), у погледу емпиријске провере с разних страна уз помоћ покренуте дедуктивне методологије – ствари су сасвим јасне. За Попера емпиријска наука описује један свет, прецизније, *једино могући свет*, „реални свет“ или „свет нашег искуства“. Постоје три захтева које његов емпиријски теоријски систем треба да задовољи:

Прво, да би могао да представља непротивречан, *могућан* свет, он мора да буде *синџеишчки*. Друго, он мора да задовољава критеријум разграничавања [...], то јест не сме да буде метафизички, већ мора да представља свет *могућног искуства*. Треће, он мора да буде систем који се на неки начин разликује од других таквих система као онај који представља *наш* свет искуства.

Али, како разликовати систем који представља наш свет искуства? Одговор је: на основу чињенице да је био подвргнут проверама и да их је издржао (Попер 1973: 72–73).

Међутим, теорије никад нису подложне емпиријској верификацији. Као критеријум проверљивости, дакле, не може се узети предложена емпиријска верификација, већ *могућности оповргавања*. Не постоји позитивна могућност верификације већ само *in negativo* могућност оповргавања искуством (Попер 1973: 74). Искази који претендују на научни статус „морају бити подвргнути тестирањима путем систематских покушаја да буду оповргнути“, и баш у томе се налази принцип разграничења науке и не-науке: у „принципијелној могућности оповргавања неке теорије“ (Лакићевић 2002: 9). Идеја емпиријске провере у себи на неки начин носи сопствену критику, или аутокритику: она сама треба да излаже и проверава начине сопственог оповргавања (Попер 1973: 75).

Попер истиче значај хипотезе која се заснива на дедукцији, а не на индукцији, што би практично значило да научни закључак већ постоји на „неоформљен“ начин формиран у свести истраживача и да га онда емпиријском провером само треба потврдити. Енглеско-аустријски филозоф сматра, наиме, да смо ми у стању и пре него што хипотезу подвргнемо емпиријском проверавању „да кажемо да ли ће та хипотеза (или теорија) – уколико прође одређене провере – бити боља од неке друге теорије“ (Новаковић 1973: 23). У томе се заправо и састоји креативна или уметничка енергија неког мислиоца: у снази и вери да спроведе своје идеје у практично дело. Он ће те почетне идеје током емпиријске верификације подврћи такорећи иманентном превредновању (могућности оповргавања) како би их благо, или можда никако, кориговао.

Метода Николе Милошевића из *Неіаішівної јунака* умногосте се преклапа с Поперовом из *Лоіике науочноі оішкрића*, која

је овде у сасвим кратким цртама изложена. На почетку студије, Милошевић кристално јасно поставља основну (дедуктивну) хипотезу о парадоксалној природи негативног јунака:

Има, дакле, нечег у природи морално негативног књижевног јунака што спутава, па чак из основа мења наше практичне, моралне ставове. Чини се да из ових литеарних ликова зрачи нека привлачна моћ, пред којом су немоћне све етичке норме. Та моћ и јесте онај парадокс што лежи у природи морално негативног јунака и размишљању о том парадоксу посвећен је овај наш рад (Милошевић 1965: 6).

Ову хипотезу затим проверава на потенцијалним (опет дедуктивним) одговорима зашто је то тако, да би дошао до прецизније њене формулације. Могуће је више праваца размишљања о парадоксу привлачности негативног јунака. Најпре је ту онај *еџичко-хуманисџички*, који би откривао читаочево осећање саучешћа: „Правдајући негативног књижевног јунака, човек показује оно што је добро у њему самом“ (Милошевић 1965: 10). Други би био *морфолошки* јер није „редак случај да се управо књижевни преступници одликују изузетним морфолошким богатством“ (Милошевић 1965: 11), што ће рећи да су обликовани тако да изазивају утисак изузетне духовне сложености и рафинираности чиме стичу „обликотворну предност“ у односу на морфолошки сиромашне ликове жртава. (Овај аргумент унеколико је сличан структуралистичком, за који ће се Милошевић на крају одредити, додуше не без извесних резерви.) Аутор затим излаже и *психоаналиџичке* и *ничеански инспирисане иморалиџичке* аргументе, да би дошао до *илузионисџичког* аргумента *слободне цуре уобразиље* и *формалиџичког* објашњења привлачности негативног јунака (Милошевић 1965: 15–18). Формалистички аргумент је у значајном дослуху с оним *есџеџичким*:

Најдубљи извор наше попустљивости према књижевним претупницима треба, дакле, тражити у лепоти њиховог уметничког обликовања. Опчињеност том лепотом прави је разлог онога што смо назвали парадоксом негативног књижевног јунака. Формална страна лика негативног хероја, лепота језика и стила помоћу којих писац обликује своју литерарну творевину, то су они фактори који проузрокују парадокс чијим се испитивањем овде бавимо (Милошевић 1965: 20).⁵⁹

После свих ових аргумената, који ипак нису довољни да образложе комплексност парадоксалне привлачности негативног јунака, излаже се коначна прецизна хипотеза на трагу структуралистичког начина размишљања:

Стављајући неког свог јунака у први план литерарног остварења, писац га на тај начин у извесном смислу натура нашој пажњи, па тиме свакако утиче и на то хоћемо ли дати извесну предност том јунаку. И обрнуто, потискујући неког јунака у споредни план књижевног дела, аутор као да нам индиректно сугерира неповољну оцену таквог једног књижевног хероја. [...] Привлачност негативног књижевног хероја могла би, значи, имати своје најдубље разлоге у извесним структуралним комбинацијама које се налазе у

⁵⁹ Испитујући привлачност негативног јунака Хамберта Хамберта из Набоковљеве *Лолите*, Зоран Пауновић, користећи запажања Николе Милошевића, уважава највише овај естетички аргумент (комбинујући га са етичким) у односу на структуралистички аргумент за који се Милошевић већма определио: „Етичка функција литерарних злочинаца јесте понајвише у томе да нас чине хуманијим: Хамберт то остварује не само својим личним удесом који он тако успешно претвара и у многобројне туђе несреће; катарзична моћ његове приповести темељи се пре свега на њеној беспрекорно естетизованој форми“ (Пауновић 2008: 235). Таква беспрекорна форма, или лепота по себи, не сме имати етичку нити било какву другу конкретну функцију, али ипак у сопственом метафизичком изходишту лепота нас „неизбежно наводи да и сами тежимо лепоти, да настојимо да постанемо чистији, племенитији и бољи у сваком могућем, па и етичком погледу“ (Пауновић 2008: 239).

власти самога писца. Већ према томе како ће комбиновати односе појединих ликова у склопу књижевног дела, писац ће са мање или више успеха изазвати симпатије читалаца према овом или оном свом негативном јунаку (Милошевић 1965: 21–22).

Премда овакав *сѝрукѝуралисѝички аргументѝ* (сличан илузионистичком и формалистичком) у духу структурализма као филозофије пледира за схватање уметничког дела као аутономне творевине, ипак је, с друге стране, великим делом сродан и са психолошким тумачењима, дакле у садејству је и с оним „неиманентним“ аргументима. Због начелне отворености према другим аргументима, као и због тога што, према Милошевићевим схватањима, у анализи књижевног дела увек треба водити рачуна о пишчевим „тенденцијама“ и општим идеолошким и филозофским оријентацијама, структуралистички аргумент не може бити – ако се тако може рећи – схваћен у ужем структуралистичком смислу, о чему је већ расправљано, будући да се „правоверни структурализам“ труди да одбаци све вантекстуалне чиниоце у проучавању литерарних остварења.

Након *pro et contra* разматрања шта би која теоријско-филозофска школа тумачења имала да понуди при испитивању парадоксалне природе негативног јунака, и постављања хипотезе да је понешто модификована структуралистичка теорија најподеснија да нам ту тајну приближи, следи Милошевићево кратко методолошко упутство за средишњи део расправе које је сасвим у духу научне епистемологије Карла Попера. Наиме, аутор каже да у главном току студије најпре треба утврдити „да ли све оне интерпретације што смо их изложили могу на неки начин бити ефикасно искоришћене“, на основу чега ваља решити тежак задатак „валоризовања оних теорија које пружају изванеспоран допринос разумевању парадокса негативног јунака“ (Милошевић 1965: 34). Одгонетање тог проблема није задатак само апстрактног медитирања (или метафизичког,

рекао би Попер), њега је могуће решити искључиво *емпиријски*, „помоћу једног конкретног и исцрпног испитивања“ (Милошевић 1965: 35), како би се дошло, опет сасвим поперовски, до неких основних претпоставки за разумевање парадоксалне природе негативног јунака. Дакле, наново до *ипретијосџавки*, а не до коначног решења, које је, и према Поперу и према Милошевићу, у науци немогуће, мада то мњењски унеколико противречи овако јасно, дедуктивно изложеним хипотезама јер оне „изгледају“ као да су већ *a priori* потврђене, али баш у томе је *логика* правог научног открића.

Из централне анализе књижевних дела треба навести још два илустративна примера за основну хипотезу *Неџаџивној* јунака, како би се дошло до завршног осврта на Милошевићеву методологију. Говорећи о привлачности Шекспировог Ричарда Трећег, из истоимене драме, аутор поново објашњава да његова морфолошка вредност, то јест обликотворно богатство није основни разлог привлачне моћи већ су то пре структурални чиниоци. Ричард је главни јунак трагедије, он има *структурални џримаџ*, на основу чега Милошевић изводи јасан закључак који иде сасвим у прилог структуралистичком аргументу (који ће у завршном поглављу *Неџаџивној* јунака бити унеколико модификован):

Привлачност овог Шекспировог јунака не зависи ни од моралних ни од хуманих, нити пак од неких иморалних, односно морфолошких и психолошких видова драмске структуре, него у првом реду од места и распореда појединих момената структуре самога комада (Милошевић 1965: 62).

Да писци придају својим негативним јунацима привлачну моћ помоћу „једног сложеног система структуралних померања“ (Милошевић 1965: 78), српски мислилац, осим на примерима драмских текстова, показује и у романескној наративи. У овом случају реч је о анализи *Злочина и казне* и

списа *Забелешке из њогземља* Фјодора Достојевског, при чему Милошевић експлицитно закључује:

Изгледа да се и у оквирима оног облика литерарног испољавања који називамо романом, привлачност негативних књижевних јунака мора објашњавати првенствено неким факторима структуралне природе. И у роману је привлачна снага негативног књижевног јунака условљена распоредом и местом појединих ликова у оквиру литерарне структуре (Милошевић 1965: 126).

У завршном поглављу студије *Неіаішван јунак* следи још једно објашњење зашто ниједан од понуђених одговора, осим оног модификовано структуралистичког, не задовољава сасвим. Као што је то било и у Поперовој научној епистемологији, Милошевићеве основне дедуктивне хипотезе, прошавши емпиријску проверу, испоставиће се довољно јаким и захтеваће само минималне корекције. То и он сам потврђује када пише да ће на крају настојати да излагање допуни и коригује (Милошевић 1965: 181) како би се дошло до прецизнијих закључака (Милошевић 1965: 190). Такви закључци се напослетку врло мало разликују од оних који су се већ налазили у хипотезама, тако да би се заиста могло говорити само о нијансама у тумачењу, али баш у нијансама је „дух“ и Поперове, а с њим и Милошевићеве епистемологије. Примера ради, аутор те нијансе види на концу у чвршћем „увезивању“ структуралистичког и формалистичког аргумента него што је то било на почетку, то јест показује како овај први може у себе да „усиса“ онај други. При томе, с друге стране, постаје јасније и контекстуално заснивање Милошевићеве варијанте структурализма, односно укључивање идеолошког и психолошког „профила“ творца књижевног дела у процес испитивања зашто је неке јунаке структурално привилеговао, а неке структурално омаловажио:

Размишљање о парадоксу негативног књижевног лика упућује нас још једном, само овога пута из шире теоријске перспективе, на критику оне концепције по којој су структуралне комбинације некаква чисто формална активност, која, сама себи довољна, налази свој циљ у свом сопственом бићу. Парадокс негативног књижевног јунака показује да се поједина структурална померања могу вршити без икакве штете по формално савршенство књижевног дела, и то тако да то одговара једном пишчевом релативно пристрасном ангажовању у одређеном филозофско-идејном правцу (Милошевић 1965: 208).

Уводећи на крају питање књижевне аксиологије, или пишчев „релативно пристрасан“ однос према сопственом делу, преко чега се износи и интимни идеолошки и антрополошки светоназор и изводи искорак из строго формалистички или иманентистички схваћене књижевне творевине, Милошевић користи једно убедљиво поређење, које се може читати и као сликовита, трансдисциплинарна аналогија између природних и хуманистичких наука. Поред тога, у овом мало дужем одломку добићемо још једанпут пластично објашњење зашто је Милошевићева варијанта структурализма најподеснија да образложи парадоксалну природу негативног јунака:

Једно грубо, али тачно упоређење помоћи ће нам да сликовитије и прецизније изразимо ову мисао о односу вредносних и структуралних фактора. Светлост која осветљава неки предмет или неко људско биће, свакако је узрок чињенице да су тај предмет, или то људско биће осветљени. Међутим интензитет овог осветљења има свој разлог у јачини светлосног извора. Јачина светлосног извора одлучује о томе хоће ли се и у којој ће се мери нешто добро видети.

Слично стоје ствари и са односом вредносних и структуралних чинилаца. Ови први, својим простим присуством одлучују о томе хоће ли уопште један негативан јунак имати неки, било какав, аксиолошки интензитет. Али о степену

тог интензитета одлучују они фактори који спадају у сферу структуре књижевног дела, тј. о степену тог интензитета одлучују место и распоред вредносних карактеристика појединих негативних јунака у склопу одговарајуће књижевне целине. А заправо од тога зависи хоће ли се читалац загрејати за неког негативног литерарног хероја, као што од интензитета једног светлосног извора зависи хоће ли један објекат бити осветљен како ваља. Само се на тај начин може протумачити чињеница да нас један негативни јунак као што је Раскољников, далеко више привлачи од једног позитивног хероја какав је Хорас Бенбоу (Милошевић 1965: 193–194).

Ако ћемо колоквијално да парафразирамо овај одломак, према Милошевићу, ништа у књижевности и животу није црно-бело. Или „филозофскије“ речено, парадокс негативног књижевног јунака чини нас аксиолошким скептицима, и указује на то, попут *Књије њројоведникове*, да се „чисто“ с геометријском прецизношћу не може одвојити од „нечистог“ (Милошевић 1965: 212).

Тиме Милошевић изриче и своју „коначну“, „позитивну“ поруку која наравно лежи у негативном указивању на опасности од сваког догматског става, и залагању – мало слободније теоријски казано – за либералну или скептичну епистемологију. Карл Попер такође, на крају *Лојике научној ошкрића*, лепо сажима *кришичку* и *антидогматску*, а могло би се опет додати и *либералну* потку своје епистемологије у *шрапању*:

Стари научни идеал *epistēmē* – апсолутно извесног знања које се може демонстрирати – показало се да представља једног идола. Захтев за научном објективношћу чини неизбежним да сваки научни исказ мора да остане заувек *њробни*. Он може стварно да буде поткрепљен, али је свака поткрепљеност релативна у односу на друге исказе који су увек *њробни*. Само у нашим субјективним искуствима уверености, у нашој субјективној вери, можемо да будемо

„апсолутно сигурни“. [...] Погрешно гледање на науку издаје се тиме што упорно тежи да буде у праву; јер, није *йоседовање* знања, *йоседовање* необориве истине то што неког чини човеком од науке, већ његово упорно и безобзирно критичко *йрајање* за истином (Попер 1973: 308).

Сасвим у складу с Поперовим епистемолошким антидогматизмом, Никола Милошевић био је несклон, како је приметила теоретичарка Јасмина Лукић, гносеолошком оптимизму и апсолутизацијама било које врсте, према којима би било могуће „свестрано и свеобухватно сазнање“. Он не верује у једноставне, непорециве истине, ни изван књижевности ни у књижевности, и увек даје предност трагању за нијансама (Лукић 1984); залаже се за паскаловски „дух финесе“, а против догматских крајности било које филозофско-теоријске оријентације (Милошевић 1980: 362–363). Овакву „умерену“ методолошку оптику Милошевић ће касније подробно разрадити кроз идеју филозофије диференције. Антидогматској епистемологији у прилог иде и позитивна улога „духа критике“ који врши корекције догматизму и тоталитаризму тендирајућих хипотеза.

Либералистички дух „проветрава“ и Поперову и Милошевићеву епистемологију како би их учинио што је више могуће рационално дохватљивим или институционално применљивијим. Под благотворним озрачјем филозофске критике и полемике Милошевић се налазио целим својим и списатељским и јавним бићем. У томе је, поред осталог, један од највидљивијих израза духа научне финесе, у ходу корак по корак, или – могло би се додати инспирисано француским новим историчарима – у научном напретку дугог трајања који се огледа кроз поперовски либерални *кришички* и *реформски*, а не *домайски* и *револуционарни* лик научног открића.

III

ЗНАКОВИ ПИТАЊА



1. ИМА ЛИ ЧОВЕКА ПОСЛЕ СУБАЛТЕРНОГ ЧОВЕКА?

Роман *Употреба човека* Александра Тишме

Уводећи концепт „субалтерног“ на велику сцену западног марксизма, италијански мислилац Антонио Грамши изнео је и малу генеалогiju појма. У културолошким траговима израз има корене у роману *Понижени и увређени* Фјодора Достојевског, који је преко наслова и припадајуће идеологије „понижених и увређених“ хтео да подстакне снажан „национално-народни осјећај“ са свешћу да би интелектуалци требало да делају у правцу како би тај народ, иако је „објективно“ састављен од „понизних“ или „субалтерних“, ипак био „ослобођен те понизности, преображен и препорођен“ (Gramši 1984: 158). Толерантни марксиста Грамши описује затим општу интелектуалну климу у којој се израз „понизни“ у његовој националној традицији узима као „супериорна“ ознака за субјекат који није дошао до пуне самосвести, успут критикујући и њему блиске леве мислиоце:

Тај израз „понизни“ карактеристичан је за схватање традиционалног става талијанских интелектуалаца према народу, а одатле и значење „књижевности за понизне“ [...] Код талијанских интелектуалаца израз „понизни“ означаје однос очинске и божанске заштите, осјећај „достатности“ у властитој недвојбеној супериорности, однос између двију раса од којих је једна супериорна, а друга инфериорна, однос одраслога и дјетета у старој педагогији или, још горе од тога, однос „друштва за заштиту животиња“ или англосаксонске војске спаса према папуанским људождерима (Gramši 1984: 158).

Овим термином се дакле обележава, у традицији теоретизације коју је започео Грамши, сваки однос интелектуалне и рекло би се недемократске дискурзивне надређености. „Субалтерно“ се има схватити као појмовно оруђе за деконструкцију односа хегемоније и потчињености, центра и периферије, те за дестабилизовање и утопијско укидање марксизму декларативно важних класних разлика.

Даља теоретизација субалтерности одиграла се у неомарксистички инспирисаним постколонијалним студијама. Најпознатија разрада је она из мисаоног арсенала Гајатри Чакраворти Спивак, која је у тексту „Могу ли субалтерни да говоре?“ испитала радикалне консеквенце институционалне дијалектике која обезбеђује право на говор (текст „Can the Subaltern Speak?“ први пут је објављен 1985. године, а после је много пута прештампаван, видети Spivak 1988). Америчко-индијска теоретичарка преузима појам субалтерно од Антонија Грамшија како би њиме означила субјекте који се налазе на „маргинама историје, експлоатисане, подређене“, као и „неме друштвене групе којима недостаје класна свест, класно и културно супротстављање друштвеним елитама“ (Ђорђевић 2008: 42). Још једна постколонијална теоретичарка, Валери Кенеди, сматра да чувени закључак Г. Ч. Спивак како „потчињени не могу да говоре“ не значи да субалтерни *буквално* не могу да изразе свој отпор, него да се њихов отпор не може „прочитати“ независно од категорија доминантног дискурса (Кенеди 2008), по чему они опет јесу ипак подређена бића, али само из угла западне фокализације. Питање је шта би се десило када би западни субјекат могао заиста дискурзивно да освоји или колонизује другачије епистемологије.

Развијајући теорију субалтерности, Гајатри Чакраворти Спивак долази и до појма „аутохтоног информатора“. То представља још једно, више прагматичко име за субалтерни (подређени) субјект, за жељени аутентични глас Другог који би

био идеално раздвојен од западне субјект-позиције и који би требало испитивати у емпиријским истраживањима. Теоретичарка је поставила себи циљ проналаска фигуре аутохтоног информатора, али убрзо открива да се колонијални субјект, то јест она сама, приближивши му се, одмах и одаљава од њега (Спивак 2003: 13). На једном месту као да улаже жалбу због некооперативности субалтерног субјекта: „'Домородац' [...] није само жртва већ и чинилац. Чудновати стражар на маргини који неће да буде информатор“ (Спивак 2003: 256). Будући да окцидентални хегемони субјекат увек изнова производи Другог, постколонијална критика у верзији Г. Ч. Спивак завршава у апорији која се огледа у форми безуспешне потраге за аутохтоним информатором. Делатни неуспех преноси се у мутне и одвећ метафоричке пројекције, где би се у утопијској теоријској замени реално недоступног предмета евроцентрични *дискурс* скоро инжењерски преображавао у неевропски *шексѿ(ил)*. Тим концептуалним преокретом традиције које немају адекватне епистемолошке изразе „ушивале“ би се у ону и даље непоправљиво хегемону.

У виду реакције због претераног инсистирања на самосвојности или аутохтоности, примера ради, афричке културе, први књижевни нобеловац с тог континента, Воле Сојинка, сковао је термин *неошарзанизам* (видети Hawthorne 2000: 231), како би њиме упозорио да субалтерни можда и нису толико удаљени од европске цивилизације и да се перпетуирањем трагања за потчињеним субјектима потенцијално врши нова дискурзивна колонизација. Западни неомарксистички гласови жуде за откривањем другачијих, увелико утопијских епистемологија које би се, *in negativo*, уклопиле у њихову мисаону конструкцију, док се из перспективе реално Других традиција та понекад измишљена Другост доживљава као псеудотрадиција. У том смислу било би изазовно посматрати субалтерни глас или „глас“ у негативној семантици немог

протеста против неомарксистичког порива за наметањем интервенционистичке и наводно прогресивне идеологије.

У дилеми да ли је могуће продрети до гласа Другог, односно да ли субалтерни субјект може да говори на начин да га ми разумемо, постколонијална теоретичарка Марија Тодорова није тако радикална попут Гајатри Чакраворти Спивак. Уважавајући и контрааргументе попут оног Сојинкиног, она нуди својеврсно средње „решење“ које би произлазило из *дијалошкој* приступа сопству и алтеритету, при чему долази до скоро невидљивих промена на обе стране:

Ми можемо прихватити тврдњу да је другост категоричка чињеница живота; она неће нестати ма колико се ми трудили. Можемо прихватити и скептичан став да „другог“ не можемо спознати у складу с начином на који он види себе. Али у целом том процесу упознавања, у напору субјекта да спозна објект, преображава се и сâм субјект; отуда заправо имамо посла с фундаментално експликативним, херменевтичким односом. [...] Преостаје нам, дакле, овај дијалошки и свакако продуктивни принцип стицања знања. Његова сврха није постизање решења, него је она садржана у томе што, слушајући „другог“, ми неизбежно, иако неопажено, можемо променити своје ставове (Тодорова 2010: 74–75).

Међутим, да би се чуо глас субалтерних, постоји још једна начелна препрека у (нео)марксистичкој теорији. То је феномен интерпелације, описан у студијама француског филозофа Луја Алтисера. Интерпелација заправо онемогућава било коју индивидуу да проговори као субјект који није увек-већ конституисан неком идеологијом. Алтисерово „научно откриће“ састојало се у томе што је показао да је нова лукавост идеологије у примени суптилног заваривања, а не принуде. Његове почетне тезе су занимљиво радикализоване, постављене скоро на раван аксиома, тако да даље разлагање

делује заводљиво у свом прецизном и позитивистичком перформирању, где се ствара утисак чврсте, спинозистичке каузалности. Тврдећи да идеологија интерпелира индивидуе као субјекте, у свом живописном филозофском стилу, Алтисер наводи следећу илустративну аналогију:

Устврдићемо да идеологија „дела“ или „функционише“ тако што „регрутује“ субјекте међу индивидуама (регрутује их све), или „трансформише“ индивидуе у субјекте (трансформише их све) управо оном операцијом коју смо назвали *интерпелацијом* и која се може замислити као најобичније свакодневно полицијско (или друго) позивање: „Хеј, ти тамо!“ (Алтисер 2009: 69).

Субјекти, дакле, за Алтисера не постоје осим по принципу идеолошки конституисаног идентитета. Индивидуа сама чини гестове свог потчињавања зато што је увек-већ интерпелирана како би привидно слободно прихватила сопствену позицију (Алтисер 2009: 80). Из овог зачараног круга може се једино иступити „признањем“ сопствених бивших идеолошких уверења или уз самосвест да су и она садашња увек-већ интерпелирано идеолошка, односно укључивањем у сваки исказ и свести о његовој идеолошкој условљености и тиме крочити у научни говор. Према Алтисеровом мишљењу они који су највише у идеологији обично тврде да су изван сваке идеологије, дочим би се утопијско или научно стање дезидеологизованости имало постићи у програмском хиперидеологизовању.

* * *

Роман *Упошреба човека* (1976) Александра Тишме епонимно, својим насловом дакле, дозива концепте субалтерног субјекта и интерпелације. Без обзира на то да ли је писац био

теоријски информисан о овим питањима, довољно је уметничком интуицијом наслутити шта су биле главне епохалне интелектуалне расправе како би се то на књижевном плану посредно предочило. Тишма је у свом роману, у великим историјским замасима, а са срећно одабраном интимистичком, полуфрагментарном формом, понудио сведочанство о магистралним некрополитикама 20. века. Оне су човека почеле да третирају у највулгарнијем смислу постхуманистички, као репроматеријал великих идеологија са метафизичко-цинички ограниченим роком трајања у економији идеолошких машина. Сви јунаци Тишминог романа су *ујошребљавани*, у њима је „гажено и гашено оно људско до степена који је скоро немогуће замислити“, док је главна јунакиња Вера Кронер стерилисана у Аушвицу и „дословно сведена на тело (објект) за забаву нацистичких војника у логорској тзв. кући радости“ (Живковић 1997: 9).

О начинима на који су концепти субалтерног и интерпелације инкорпорирани у роману *Ујошреба човека*, пре свега у формирању лика Vere Кронер, са највећим еланом, додуше у нешто другачијем терминолошком регистру, писала је књижевна теоретичарка и критичарка Владислава Гордић Петковић у тексту „Женски ликови у Тишминој прози“. Говорећи о амбивалентности или комплексности Тишминих јунака уопште, ауторка наглашава да се писац неретко зауставља пред противречношћу њихових поступака и осећања, јер је њима „потребно време и психолошка снага да се сете своје патње и страдања, они морају да реинституционализују бол, мржњу и злопамћење“ (Гордић Петковић 2005: 55).

На једном месту у роману *Ујошреба човека* наводи се да јунака Средоја Лазукића испуњава досадом и гађењем „неспособност осталих за гипкије мишљење“ (Тишма 1997: 259). *Гипко мишљење* управо је аутопоетичка ознака Тишминог приповедачког поступка у којем на идеолошкој равни производи

полифонијски поглед на свет, далек од сваке тоталитарности а близак филозофском духу нијансе. Оваквим јунацима, суоченим са бруталним уливом идеолошких и културолошких репресивних механизма, неопходно је много времена да се прену како би отворили могућност какве-такве катарзе, али обично и она стиже прекасно, или постхумно.

У приповедном свету Александра Тишме, сматра Владислава Гордић Петковић, свакако је најамбивалентнији елеменат – жена. Међутим, о њој је „онолико тешко говорити колико је Вери Кронер или Ани Дрентвеншек тешко да артикулишу свој идентитет и своје жеље“ (Гордић Петковић 2005: 55). Теоретичарка овде отвара велику тему немости и/или немогућности говора женских ликова. Наиме, и наставница немачког језика, Ана Дрентвеншек, око чијег се дневника врти сиже романа, и Вера Кронер, главна јунакиња која носи чворишне трагичке преокрете у причи, не могу у Тишминој предапокалиптичкој наративној идеологији да дођу до класичног права на говор који не би био у исто време и деконструисан као узалудан. Осим тога, посматрајући комплетан Тишмин прозни опус:

[...] женска подређеност је у универзуму нарцисоидних мушких приповедача унапред задата, очигледна и саморазумљива. Жене су епизодисти који сасвим нехотице постају означитељ жеље и страсти, или симбол жудње (као Марија у роману *За црном девојком* и донекле Доминик и Тереза Кронер из *Уиошребе човека*), или жртве судбине, немоћне да расуђују и одлучују (Вера Кронер и Ана Дрентвеншек из *Уиошребе човека*) (Гордић Петковић 2005: 56).

Немоћне да расуђују и одлучују, жене су у начелу представљене као *шело* или „територија која се осваја и оставља“, оне су „симбол и означитељ амбиваленције“, јер су њихова „својства флуидна, мисли недоречене а намере недокучиве“

(Гордић Петковић 2005: 56). Када су већ ухваћене у мрежу немогућег означавања, оне „немају језик којим би себе изразиле: ако покушају да артикулишу себе или свет, њихов говор је несигуран и нејасан“ (Гордић Петковић 2005: 56). На тај начин, Тишма показује да се „говором креирају само сукоби и обмане, дијалог није средство откривања него замагљивања, а вербална немост отвара простор тајни тела“ (Гордић Петковић 2005: 57). Посматрање како се интерпелираност (женског) субалтерног субјекта исказује преко немогућности говора, то јест немости која пажњу пребацује на тело као предапокалиптички означитељ, јесте и једна од линија водила даље анализе.

У освит надолазећег рата, у добу од петнаест или шеснаест година, Вера Кронер запажа неке нелогичности у сопственом полагању у односу на свет:

[...] у својој белој девојачкој соби, упоређује, као два листа књиге: призоре улица, лица суседа, грдње професора, урлике деце, с укућанима, њиховим лицима и понашањем, па узнемирено схвати да их дели амбис. Шта треба учинити да се он премости, затрпа? Не може да докучи, само осећа да нешто потмуло око ње не дозвољава да дође до изравнања, до смирења (Тишма 1997: 47).

Вера не може да докучи смисао различитих дискурзивних поредака, који су у њеној младој глави репрезентовани као још увек књишки, јер по парадигматском принципу она два света упоређује са два листа књиге између којих је амбис или виртуелна празна страница. Чуђење над различитим репрезентацијама, заправо над репрезентацијом света као таквом која не може да буде једноставна, или лако читљива, развијаће се касније у њено одустајање од покушаја тумачења стварности, чиме ће се сводити на својевољног или безвољног, интерпелираног субјекта. Међутим, у почетку њено неразумевање света последица је и конкретних околности: она

ипак живи релативно заштићена у јеврејској средњокласној породици, која још није почела да се суочава са сопственим пропадањем. Уз то, и хибридни идентитет већине Тишминих јунака (Вера је по мајци Немица а по оцу Јеврејка, али ипак „званично“ Јеврејка јер је тако уписана у матичне књиге рођених) представља препреку за реалистичко укоревивање у сопствену средину.

Поред осталог због свог порекла, али и метафизичке усамљености којој је склона још од младих дана, Вера се ни са ким „није осећала једнаком, поготово једном“ (Тишма 1997: 68). У складу са тим, она се суочава, парадоксално, и са сопственим незанимањем за тумачење Других као различитих:

Није је занимало, јер заправо није хтела знати, какве све наслаге обичаја и гомиле значења стоје иза поједине старинске или провинцијалне речи, па их је тешко памтила и, ако би јој биле потурене као нешто по себи разумљиво, пропуштала их је поред уха као омашку. [...] У обичајима калупима навика, ношњама, конвенцијама осећала је нешто глупо, заостало, али уједно и опасно, због истрајности са којом људе, хтели то они или не, обележавају и разврставају (Тишма 1997: 69).

У њен карактер уписана је потреба за малим интерпелацијама, то јест за тежњом ка хегемоном положају из којег би се додељивало право на различите гласове како би били пацификовани и уједначени са осталима. Будући да то, наравно, не може да се оствари без репресивног апарата институција конкретних моћи, Вера одбија да историзовано чита културу. Она би хтела да буде у утопијском и безвременом транскulturном положају из којег би било могуће и другачије, *недискурзивно означавање*. Лако одустајући од херменеутичког напора у времену у којем реално живи, тиме се лакомислено излаже културним реинскрипцијама од стране оних који

сасвим реалистички познају употребну моћ стратегија културолошког обележавања у ратним временима. Верино тело испоставља се скоро самосталном машином, „која у себи носи способности прилагођавања обрасцу у неслућеној мери“ (Тишма 1997: 71).

Такво тело је представљено као веома лепо, заводљиво и путено како само то код Александра Тишме може да се опише. Верина „наметљива чулна лепота“ (Тишма 1997: 107) нагони је да, пре рата, машта о одласку из Новог Сада у Будимпешту:

Она је себе замишљала на улици коју испуњава врева пролазника, трамваја, аутомобила, блистање излога, вика мноштва, у којој она постаје неприметна, престаје бити Вера Кронер, кћи трговца Роберта Кронера, и постаје неко безимено биће, биће сведено на сопствено здраво, гипко тело, у које има пуно поуздање (Тишма 1997: 115).

И код каснијих покушаја бекстава из сопствене средине – који се увек испостављају неуспешним, јер она од сопственог карактера побећи не може – на делу није толико банална жеља за променом поднебља, већ заправо замишљање утопијске визије сопственог *шела* без социокултуролошких својстава. Како „идентитетске тетоваже“ неће успети да растумачи, она их просто одбацује као чиниоце репресивног интелектуалног багажа, опредељујући се да понуди сопствено тело као празнолик дискурс за уписивање даљих ознака.

Вративши се из Аушвица, Вера Кронер у Новом Саду затиче свет у који не може да се уклопи, носећи са собом уписана значења из немачког концентрационог логора. Немогућност праве комуникације с којом је опет суочена у пустоши постреволуционарне Југославије на видело износи и парадокс кризне комуникације: чини јој се да је „напустивши логор, оставила једино место где се споразумевала, где су је окружавали прави, блиски људи [...]“ (Тишма 1997: 125). Жеља за

уверљивим културним реинскрипцијама перверзно се остварила на за то најгорем могућем месту. У поратном Новом Саду, Вера добија посао у пошти и врло брзо следи покушај врбовања за нову репресивну комуникацијску заједницу – комунистичку партију. Она то начелно не одбија, што је у њеној безвољности и очекивано, али је неспособна да испуни услове који се од ње траже, осетивши на сопственој кожи, после националсоцијалистичког, тоталитарност и комунистичког режима. У свести јој се јавља експлицитно поређење партијске организације са логорском дисциплином. На скуповима омладине Народног фронта, приповедач у трећем лицу, фокализујући збивање преко Верине романескне свести, овако предочава ситуацију:

Гледа по лицима околу, и она су преплашена, као некад лица девојака у кући радости кад управница прође између кревета лупкајући се бичем по сари чизме. Значи треба бити послушан, скрити свако опирање. [...] Да, и ово је логор, схвата, наставак логора, исти логор у који је одведена и зазидана пре годину и по дана, није из њега побегла иако се рат завршио [...] (Тишма 1997: 134–136).

У таквој, логорски бирократизованој атмосфери нове Југославије, од ње се захтева да попуни некакве формуларе како би ушла у партију и обезбедила себи „светлу“ будућност, што и успева, али испоставља се да уз то треба да напише и сопствену биографију. Ту се јавља још једна препрека. Вера биографију не може да срочи као неко ко је одавно одустао од поверења у било какву моћ личног означавања. Додуше, она ће покушати да је напише, али увиђа да су страдања кроз која је прошла неизрецива, то јест схвата колико се поистоветила са својом невољном судбином па не уме ни да је на писани начин потенцијално коригује. Определивши се за „женски“, телесни принцип хода кроз турбулентне историјске догађаје,

она не може да пише о ономе што се на другачији, нормативно структурирани начин говори или о нечему што је тешко било како исказати без жеље за дискурзивном апропријацијом стварности.

Напоследку, Вера гужва своју започету биографију са „гађењем и slashћу“ (Тишма 1997: 137) и баца је у пећ, као што ће на крају романа учинити и са дневником Ане Дрентвеншек. Писмо код ње не може да буде замена за вољну немоћ у читању света. Потом и у оном формулару који је била попунила, јер није захтевао никакву нарацију као увек-већ и херменеутички напор, дебелим цртама мастила превлачи све податке, да би од писаних података од ње остало: „Име и презиме: ништа. Име оца: ништа. Име и девојачко презиме матере: ништа. Дан, месец и година рођења: ништа“ (Тишма 1997: 137). Тиме на метапоетичком плану потврђује и свој (изабрани) статус субалтерног гласа који „оглашава“ да не може да говори.

Након тога врло брзо ће се суочити са последицама репресивног државног комунистичког апарата, оличеног у шефици персоналног одељења, другарици Јурковић. Моментално искрсавају Верина неоправдана кашњења на посао, затим и „мрље“ у њеној биографији. Иако је као Јеврејка била у Аушвицу, за власт су неподобни њени рођаци по мајчиној, немачкој линији од којих су неки били колаборационисти, да би се у тоталитарној параноји јавила и сумња како се баш она од толиких других вратила жива из концентрационог логора. Државни идеолошки апарат, преко својих интерпелираних службеника, припремио је позорницу за – отказ.

Будући неспособна и невољна да се уклопи у нову репресивну, социјалистичку културу – следи Верино убрзано пропадање.⁶⁰ Не могавши да напише сопствену биографију,

⁶⁰ У културној анализи коју спроводе нови истористи (Стивен Гринблат, Луис Монтроз) или представници поетике културе, истражује се како

посредно схвативши да нема способност институционално оглашавања, нити јој је дато да ту вештину освоји, она потпуно препушта телу да преузме даљи говор. Тело ће се сећати својих инертних процедура, па ће, упркос почетном интерперлираном отпору, наставити по свом:

Зариче се да више никад никог неће пустити, да ће следећем, кад закуца с претворном, срачунатом бојажљивошћу рећи нека се губи, као оно први пут заставнику, а ако не послуша, да ће јурнути прозору и позвати са улице помоћ. Али кад се посета стварно најави оним мајчим гребањем о врата, она увек претрне, облије је зној, грло јој се стегне, и по навици служења њено се тело, не слушајући страх, и предострожност, стане примицати, шуњати ка позивном звуку, руке јој се испружају, прсти окрећу кључ, отварају врата, а кад на њу падне туђа врела шака, сва олабави и раствори се, да прими у себе насртај. Тај сукоб у њој превазилази њене снаге; пошто се одиграо, остаје као покошена (Тишма 1997: 151).

Ноћне посете љубавникâ, од којих добија и надокнаде за сексуалне услуге, иако се одвијају по „навици служења“ коју је стекла у Аушвицу, знак су препуштања алтернативном гласу: *гласу шела* који се испоставља несубалтерним немим вапајем. Без обзира на последње покушаје да се „зарекне“, она то не

и култура може деловати као репресивна машина, попут Алтисерових државних идеолошких апарата. Зоран Милутиновић објашњава ову репресивну природу културе: „Скуп веровања и пракси које обликују дату културу функционише као технологија контроле, као низ ограничења у оквиру којих треба да буде садржано друштвено понашање, репертоар модела којима појединац мора да се прилагоди. Те границе не морају да буду уске, али ипак нису бескрајне, а конвенције за њихово преступање могу да буду окрутне. Најефективније дисциплинарне технике против оних који прекораче границе дате културе најчешће нису спектакуларна казна, него наизглед безазлени одговори: подсмех или ледено ћутање“ (Милутиновић 1995: 60).

може вербално учинковито да оствари. Једина њена успела комуникацијска веза јесте веза са властитим телом.

Поред тога, најјаснији израз њеног субалтерног гласа јесте онај виртуелни, метанаративно-уметнички којим се оглашава у деветнаестом поглављу романа када аутор, као ипак централни субјекат књижевне нарације, преузима вербалне ингеренције свог интерпелираног субјекта. Наиме, у несвакидашњој композицији сужеа, Вера Кронер ће пред крај романа добити прилику да у првом лицу исприповеда оно што се дешавало у Аушвицу. То је једино поглавље, уз оно двадесет и прво где се доноси дневник Ане Дрентвеншек, од укупно двадесет и три (треба нагласити да поглавља у самом роману нису нумерисана, али су самостална), у којем се свезнајући приповедач повлачи да би барем симболично покушао да дође до гласа, како би то рекла Гајатри Спивак, аутохтоног информатора, односно до виртуелног сведочанства књижевног лика из прве руке.

Осим идеолошке димензије у поступку „уштеде“ Вериног говора, мора се приметити да је то последица и пажљивог плана о распореду трагичких момената у равнотежи са оним плотским, у чему Александар Тишма показује врхунско списатељско умеће. Писац путености и скандалозно рутинске натуралистичке телесности, у овом релативно кратком поглављу концентрисано, преко Вериног гласа, известилачки приповеда са дискретним емотивним ефектима и јасним представљањем страхотних чињеница. У таквом контексту, до изражаја долазе неки од антологијских описа ужаса. Примера ради, две сцене, када Вера у Аушвицу бива стерилисана како би без „нупојава“ могла да ради у логорској такозваној кући радости, и приказ када наредник Хандке брутално кажњава две девојке које се нису најбоље показале у поменутом логорском куплерају, иду у ред најпотреснијих сцена целокупне српске прозе.

Као што је речено, у двадесет и првом поглављу право на говор добиће и друга јунакиња Ана Дрентвеншек, али чини се само да би изневерила читалачка очекивања и какву-такву наду у снагу говора субалтерног субјекта. Мада је лик Ане Дрентвеншек занимљив као везивно ткиво децентриране и раслојене нарације, која захтева нелинеарно читање, и уз то – како наводи Владислава Гордић Петковић – текст дневника пред крај романа барем номинално разбija „задату анонимност и тајанство женског гласа“ (Гордић Петковић 2005: 58), ипак се то одвија по својеврсној минус-стратегiji.⁶¹ Наиме, када се види да је текст дневника састављен по принципу вајкања зашто се он не пише, то јест у њему има више лакуна, започетих па незавршених прича, сладуњавих и баналних момената, уз непрестано „ауторкино“ зазивање Бога, што представља фигуру уврнуте инвокације која се метапоетички напоследку испоставља неуслишеном: и Ана и Средоје, који коначно читају тај велом пародирани тајне прекривен текст, бивају разочарани његовом садржином. И не само то: дневник ће бити спаљен, како је његова ауторка и планирала, да би се још једном симболички убио немогући говор потчињеног субјекта, који је чак и у одсуству опасан. У окружју репресивних идеолошких механизма, оних који су уверљиву реалну манифестацију имали у тоталитарним пројектима 20. века, није довољна само

⁶¹ Дневник показује другачије лице Ане Дрентвеншек, сматра Младен Шукало, али и „њено другачије *шијело* него што га памте и Вера и Средоје“. Спис који је требало да буде прочитан и спаљен „упозорава да људске судбине, људски животи, никада нису онакви какви су у нашој свијести, нису онакви какве о њима посједујемо представе, јер увијек постоји она друга страна, невидљива, па и *нейрочишана њихова страна*“ (Шукало 2005: 71, курзиви И. П.). У том се смислу, на метанаративном плану, тело показује као непрочитана људска страна. Тишма целим својим опусом покушава да осветли и ту „мрачну“ страну људске егзистенције.

симболичка маргинализација субалтерног субјекта, него је нужно додатно уништавање разногласја преко конкретних некрополитика.

На крају романа, удружени око посла читања и спаљивања дневника Ане Дрентвеншек, Вера Кронер и Средоје Лазукић уортачиће се и у бурној еротској вези, али и то ће се испоставити краткотрајно, не доносећи ни њој ни њему испуњење, већ само нови осећај обостране *ујошребљености*. У ретким моментима када приповедач у трећем лицу препушта простор дијалозима и директном говору јунака (осим у она два наведена поглавља), Вера ће Средоју – после спознаје да је њихова међусобна комуникација доживела крах – изрећи бруталне речи којима разоткрива убедљив парадокс: не би преживела да није била помирена са својом субалтерном судбином, или са плански одложеном смрћу. Њу је у логору, поред осталог, иритирала вавилонска пометња многогласја, оличена у ужасним повицима, урлањима и брбљањима. То је у исто време и коначно метанаративно признање о одбијању херменеутичке животне стратегије, у име прихватања телесног уживљавања у различите, *шубе* говоре или у сврхе бекства од било каквог дејственог говора уопште:

„Та то је лудница, Средоје, схвати да је то лудница, у којој су чувари можда луђи од оних које чувају. Ти повици, то урлање, ти ударци батином, то збијање и брбљање и пребројавање који не престају чине те *јомиреном*. О, *још како јомиреном*, још како послушном, толико *јомиреном* и послушном да се смешкаш војницима кад навру у кућу као вукови, и кад те неко изабере, идеш с њим у кревет и трепериш захвално и грлиш га и љубиш и њишеш куковима шашаво, шашаво, само да би он био задовољен и да те не би потказао, да те Хандке не би изломио батином.“ (Тишма 1997: 271, курзиви И. П.)

Иако је Вера у овом исказу *йомирена* са судбином под принудом и ради очувања голог живота, код ње се у паралелном току свести – који се пратио преко одустајања од могућности читања стварности – истовремено довршава и процес помирења са положајем интерпелираног субјекта, у смислу како Луј Алтисер описује добровољно потчињавање индивидуе државним идеолошким апаратима:

[...] већи део (добрих) субјеката делају без проблема „сами од себе“, то јест, путем идеологије (чије се конкретне форме реализују у државним идеолошким апаратима). Они „препознају“ постојеће стање ствари [...] да је „заиста тачно да је тако и тако, а не другачије“ и да морају бити послушни према Богу, према својој савести, свештенику, де Голу, шефу, инжењеру, да морају „волети ближњег свог као самог себе“ итд. (Алтисер 2009: 79).

Без обзира на фактуалну заснованост и објективну доказивост свих злочина двадесетог века изазваних идеологијама националсоцијализма, фашизма и комунизма, Тишмин далекосежни увид, на Алтисеровом трагу, јесте тај да их делимично не би могло бити да субјекат сâм у једном тренутку не пристаје на статус употребљеног човека. У 20. веку субалтерни глас највише се чуо у властитом ћутању. Ту би се онда уврнуто могло дати за право Гајатри Спивак када тврди да субалтерни субјект за нас може да говори само невербалним знаковима или у херменеутици немости. „Уврнуто“ зато што је потврда немогућности допирања до аутохтоног информатора дошла из уметничке сфере у чијој би се „идеологији“ најпре дао ишчитати традиционални либерални антрополошки скептицизам, веома удаљен од почетних марксистичких поставки америчко-индијске теоретичарке.

Посредно се, дакле, испоставља да је Вера вољно способна искључиво за смрт, или да јој је једина вера – и то исто невољна – вера у смрт. Како примећује списатељица Милица Мићић Димовска, у сцени Вериног самоубиства (које се у сужејном

распореду дешава много раније у односу на крај романа) чита се нескривени приповедачки цинизам. Повраћање смртоносне дозе лекова по сличности повезује се с порођајем који је за њу немогућ, будући да је стерилисана у Аушвицу. У том тренутку, повраћање би јој можда спасло живот, али она то сузбија како би „подарила опстанак, односно победу, смрти, као једином остварењу за које је способна, односно за које се свесно опредељује“ (Мићић Димовска 2005: 95–96). Цео Тишмин роман, у свом најсажетијем екстракту, могао би се посматрати као каталог смрти већ *иррилично мртвих* јунака. Уз то, у неким поглављима, на микроплану, инвентарским поступком „приповеда“ се попис малих остатака света пред Апокалипсу или смрт Човека, који ће дефинитивно бити одбачен као употребљен материјал у обезбљуђеном току идеологизоване историје.

Именовањем главне јунакиње – а код Тишме имена ликова увек носе велику симболичку тежину (Живковић 1997: 15, 20) – писац даје завршни, али заправо перпетуиран од почетка, сурово иронијски ударац вери хуманистичког субјекта у моћ деловања и у сврховитост историје. Вера не само да не верује, већ у складу са тим како је њен карактер формиран у мрежи идеолошких и културолошких интерпелација: и да хоће она *не може* да верује у било какав трансцендентни мисао свог деловања и у сувисло читање културолошко-идеолошких токова. Подастирући своје тело као неми глас, једино могући субалтерни говор, она тиме у исто време и узалудно протестује против судбине, а и мири се са њом. Док су велике идеологије 20. века настајале уз промоцију челичне *вере* у новог човека, Тишмина јунакиња Вера представља цинички одговор да после оптимистичке вере – ништа не преостаје. Остају само рукописи који горе, као што на крају романа гори и дневник госпођице Дрентвеншек, што би било последње хуманистичко сведочанство о покушају текстуалног одлагања смрти гласа о некадашњем постојању Човека.

2. ГРОБНИЦА ЗА БОРИСА ДАВИДОВИЧА ДАНИЛА КИША КАО ЕНЦИКЛОПЕДИЈА ИДЕОЛОГИЈА СМРТИ

У време када се појавила, 1976. године, чврсто увезана збирка прича⁶² Данила Киша *Гробница за Бориса Давидовича* изазвала је „мали рат“ у српској књижевности, који се водио како на страницама књижевних часописа, тако и у широј јавности, а резултовао је значајним полемичким студијама *Час анаџомије* (1978) самог Киша и *Нарцис без лица* (1981) Драгана Јеремића.⁶³ У протопостмодернистичкој енциклопедијској парадигми, Данило Киш је у *Гробници* створио за то време невиђено бруталан каталог злочина тоталитарних идеологија у распону од шест векова историје, како оних друштвено-политичких тако и поетичких. За тако циничан, а поетички скоро савршено изведен обрачун пре свега са болшевиизмом и стаљинизмом, било је у то доба потребно много храбрости у домаћем контексту, оптерећеном нелагодом због импликација које су могле бити успостављене у односу на југословенски социјализам (Киш га ипак директно не „прозива“), али још

⁶² Уз још неке претходне тумаче, Драган Бошковић у књизи *Испедник, сведок, прича* са ваљаним аргументима доказује да је реч о роману (Бошковић 2004).

⁶³ Приликом данашњег читања књиге *Нарцис без лица* Драгана Јеремића, предводника табора супротстављеног Данилу Кишу и поетици *Гробнице за Бориса Давидовича*, које би апстраховало полемички контекст и заблуде непознавања нове поетике, пронашао би се низ луцидних и тачних запажања само ако би им се уклонио негативан вредносни предзнак. Више о полемци Киш–Јеремић у Перишић 2007: 67–69.

више у контексту западних интелектуалних кругова којима је и сам Киш припадао, у време док су неки леви интелектуалци негирали стаљинистичке злочине.⁶⁴

У књизи о Кишу, теоретичар Владимир Зорић добро описује западни интелектуални контекст у који је ступила *Гробница за Бориса Давидовича*. Крајем 1973. године у Паризу објављен је први том мемоарске прозе Александра Солжењицина, *Архипелаг Гулаг*, а француска Комунистичка партија започиње кампању против књиге у знак подршке совјетској влади. У француским левичарским круговима, Солжењицинова књига доживљена је као акт десничарске завере (Зорић 2005: 53). Нешто касније у својој студији Зорић долази до занимљиве претпоставке:

[...] чини се, наиме, да средишња тема Кишове књиге и није тоталитарни поредак *per se*, него доживљај таквог поретка из перспективе западних интелектуалаца (Зорић 2005: 60).

Усвајајући западноевропску антитоталитарну перспективу (најпре ону Хане Арент о изворима тоталитаризма), у својој аксиоматској и холистичкој концепцији односа идеологије и историје, Киш је сматрао да холокауст и совјетски гулази „по својој нечовечној суштини представљају аналогне појаве“ (Зорић 2005: 50).⁶⁵ На основу тога, он је изједначавао све тоталитарне режи-

⁶⁴ Владимир Гвозден примећује да је *Гробницом* Данило Киш на идеолошком плану хтео да иступи против западног (француског) левичарског догматизма: „Кишова интервенција је највише усмерена на откривалачко приповедање, односно на комеморацију онога што је званична истина заобилазила, са амбициозним циљем да се промени сам образац културног памћења. Киш је упозоравао да је стварност совјетских логора нешто што се не признаје, код француских интелектуалаца, на пример, јер би то признање подразумевало несагледиву интервенцију у свету утврђених представа“ (Гвозден 2006: 435).

⁶⁵ Кишов приступ веома је сличан „синтетичком облику разматрања теоретичара попут Хане Арент, који тврде да није толико битно да

ме, пре свега совјетски бољшевичко-стаљинистички и немачки националсоцијалистички. О овом другом је довољно говорио у књигама које су претходиле *Гробници*, понајвише у *Пешчанику*. Сама *Гробница за Бориса Давидовича*, иако јесте повест о разним тоталитаризмима током историје, на првом месту ипак је хроника једног ужег временског периода.

* * *

У *Гробници за Бориса Давидовича* доминантна критика левих тоталитарних идеологија, пре свега бољшевизма и стаљинизма, на најбруталнији начин избија у уводној причи „Нож са дршком од ружиног дрвета“, која *in nuce* представља и поетички и идеолошки постамент целе књиге.⁶⁶ У подна-

ли тоталитарни покрети попримају нацистички или бољшевички облик, да ли грађане окуљају у име расе или у име класе, нити да ли се позивају на природно право или дијалектику историје“ (Зорић 2005: 55). Поред општег интелектуалног приступа, Киш као да је у *Гробници за Бориса Давидовича* на уметнички начин директно транспоновао и неке од конкретних увида у анатомију тоталитаризма које је изнела Хана Арент. У одломку који следи види се дубока сагласност, с једне стране, запажања Арентове о слепој верности људи тоталитарним идеологијама чак и онда када се то почне тицати њиховог голог живота и, с друге, парадигматичних судбина јунака Кишове *Гробнице*, пре свих насловног Бориса Давидовича: „Оно што код успеха тоталитаризма узнемирује заправо је истинска несебичност његових присталица, можда је и разумљиво што уверење неког нацисте или бољшевика не могу да пољуљају злочини против људи који не припадају покрету или који су чак против њега, али запањује то што се он исто тако неће поколебати ни када чудовиште почне да прождире сопствену децу, па чак ни кад и сам постане жртва, кад му монтирају процес и осуде га, избаци из партије и пошаљу на принудни рад или у концентрациони логор. Напротив, он ће, на чуђење читавог цивилизованог света, можда чак драге воље да припомогне тужиоцу и да потпише сопствену смртну пресуду, само ако се тиме не оспорава његова припадност покрету“ (Арент 1998: 315).

⁶⁶ Насловни нож појављује се и у роману *Башиша, њејео* (који се пре свега бави десним тоталитаризмом), чиме Киш, сматра писац и есејиста

слову иронијски назван позитивним јунаком приче, Микша (Михаил Хантеску) већ на почетку „гледа у далеку будућност осветљену огромним пламеном“ (Киш 1998: 22), чиме добијамо фигуру антиципације резултата револуционарних идеологија. Јунак несигурног порекла, заправо карактеристични кишовски амалгам човека средњоевропског културног простора, кроз целу причу представљаће иронијску персонификацију наводно усређитељске, на антрополошком оптимизму засноване, идеологије комунизма. Иронија је у томе што би се антрополошки оптимизам, барем у начелу, имао оваплотити и у јунаку који је традиционално речено „позитиван“, а Микша је све само то не. Наивна хегеловска вера у сврховитост историје, вера да се правда може остварити на земљи „средствима земаљским“ (Киш 1998: 23), биће отпрве саркастично поништена тиме што ће се овај носилац апсолутног духа мало помало представљати као бесловесни поборник насиља, а потом и убица.⁶⁷ Њега покреће искључиво мржња, и то вишеструко наглашена. Мржња потиче из обећања да ће се осветити онима који су му нанели увреде. Али увреде нису биле последица његовог класног порекла и багажа који уз то следује, како би то требало да буде у једној правоверној марксистичкој биографији. Неправде њему нанесене биле су исте као „неправде“ према осталим разбојницима с којима је био у блиском контакту и с којима се удружује у истој мржњи. Мржња као покретач освете „луппенпролетаријата“ резултоваће активистичком пројекцијом

Божо Копривица, потцртава своју опсесивну тему – успостављање аналогија између стаљинизма и фашизма (Копривица 1990).

⁶⁷ За разлику од неких других ликова из *Гробнице*, како примећује Ала Татаренко, Микша уопште не размишља, њега не муче никакве сумње: „Микша не сумња кад извршава злочин, нити кад пише признање које ће одвести у смрт двадесетак недужних људи (не заборавивши да помене оне који су му се некада замерили)“ (Татаренко 2013: 66).

тоталитарне утопије која врхуни у деструкцији постојећег света, без примисли о антитоталитарном реформском духу. На делу је само револуционарни порив за чишћењем света од „керова, госпoде и ловачких рогова“ (Киш 1998: 25).

Иронија спрам налога за револуцијом која мора стално да тече транспонована је кроз Микшину бригу да случајно „не би у њему отупела револуционарна оштрица“ (Киш 1998: 25). Тако се и његова вера у могућност револуционарне промене света, удружена са истом менталном мапом другог разбојника, претвара у веру у мржњу. Како би таква мржња била цинички апсурдна, потребно је било да Микшина жртва буде од људи истог кова. Да би она постала још суровија, на месту човека истог кова нашла се – жена. У „обданишту“ револуције у којем треба да се докаже за будућа већа дела, Микша добија задатак да убије Хану Кжижевску, која је „била беспрекорна у својој схематичности“ (Киш 1998: 27). Осим мале мрље у виду грађанског порекла, она је такође била све-по-пропису револуционарка. Овом, како сâм Киш истиче, схематизацијом ликова у причи, огољеним паралелизмом биографијâ, подвлачи се и догматичност комунизма. Када би жртва била од различитог соја, или освета усмерена на неког из буржоаског света, онда мржња не би могла да покаже своју бесмислену конструисаност. Овако ће се цинично испоставити да ће Микша симболички убити заправо себе, само – игром приповедачке ироније – у обличју Другог тела.

Речи које следе након неуспешне полицијске истраге убиства активираће још једном, као завршни заобилазни ауторски коментар, семантички потенцијал речи „мржња“ у новом светлу: „Случај је, упркос извесним сумњама, наводио на помисао о злочину из страсти и као такав, после шестомесечне узалудне истраге, стављен *ad acta*“ (Киш 1998: 29). Неспособност истражних органа да реше случај исказана

је тиме што се рутински, када нема других доказа, убиство жене од стране мушкарца карактерише као злочин из страсти. Међутим, Кишово приповедачко мајсторство је у обрту трагичке ироније. Наиме, реч је била о злочину из страсти (мржње), јер се убиство, како је нетом пре тога описано, десило са „праведном мржњом која даје замах његовој руци“ (Киш 1998: 28). Злочин се, дакле, заиста десио из (револуционарне) страсти. Као контраст таквој страсти, на крају приче појавиће се наоко од било какве емоције очишћен факат: „Михаил Хантеску умро је од пелагре у логору Известково, уочи нове године 1941“ (Киш 1998: 32). Безличност фактографије требало би да послужи емотивној редукцији, али механизмом трагичко-иронијског обрта последња реченица постаје емотивно „набијен“ завршетак у којем се још једном подвлачи да је Микша страдао од онога што је и сам делимично створио кроз свој револуционарни „рад“.

Киш је одиста, кроз целу *Гробницу за Бориса Давидовича*, бруталан према фанатизму револуционара, са своје стране их приповедачки цинично кажњавајући хладним, фактографским наративом којим се углавном сугерише само један могући излаз: онај иронијски по којем револуција једе своју децу. Једна прича, цитирајући Џејмса Џојса, у наслову експлицитно даје ту метафору: „Крмача која прождире свој окот“, док прича „Магијско кружење карата“ прави уверљиве паралеле између структурâ стаљинистичког система и криминалних организација, где глава увек виси у торби, то јест зависи од воље слушаја. У причи „Гробница за Бориса Давидовича“ чак се нуди и физиолошко објашњење како револуционарна страст изнутра изједа оне који јој подлегну: Борису Давидовичу су ослабљена плућа, бубрези и зглобови, а узроци су дуге године робовања и „револуционарни занос који се храни крвљу и жлездама“ (Киш 1998: 100).

* * *

Тоталитарно насиље, које се структурално интериоризовано окреће против својих заступника, није карактеристично само за такозване леве идеологије. У целину *Гробнице за Бориса Давидовича* Киш уноси и причу „Пси и књиге“ (она се мора читати у контексту насловне приче „Гробница за Бориса Давидовича“), у којој се као контраст левом тоталитаризму појављује једнако суров клерикални протофашизам средњовековне инквизиције.⁶⁸ Да би се десни тоталитаризам увео на велику сцену било је потребно направити мали „увод“ у којем се, у причи „Гробница за Бориса Давидовича“, антиципира потоња судбина Баруха Давида Нојмана, главног јунака приче „Пси и књиге“. Наиме, отац Бориса Давидовича, Давид Абрамович, као Јеврејин присилно учествује у једном хришћанском обреду. Руска царска коњичка регимента 1885. године слави Богојављење тако што ископа рупу у залеђеном Дњепру и ту организује обредно пливање за крстом, при чему се успостављају нелагодне интеристоријске везе са „сличним“ ритуалним фашистичким злочинем из јануара 1942. године на новосадском дунавском леду над Србима, Јеврејима и Ромима, који је обрађен понајвише у роману *Пешчаник*. Киш је као седмогодишње дете за длаку избегао судбину даљења у залеђеном Дунаву, а јунак приче „Гробница за Бориса Давидовича“ бива кажњен принудним пливањем за „часним“

⁶⁸ Драган Бошковић налази дванаест момената у којима се „пресликавају“ биографије Бориса Давидовича Новског и Баруха Давида Нојмана: 1) иницијали њихових имена; 2) средње име; 3) подударност у датумима и годинама хашшења; 4) датум и године смрти; 5) „васкрсавање“ двадесет година након смрти; 6) технике иследничког суочења; 7) идеје и дилеме; 8) одузимање (уништавање) књига; 9) профил интелектуалца; 10) једноумни, гномички став на основу којег су оптужени; 11) боравак у подрумским просторијама у истом „друштву“; 12) тоталитарни контекст (Бошковић 2004: 201–204).

крстом и наливањем алкохолом, пошто је претходно бичеван и онесвешћен.

Религиозни тоталитаризам поновиће се и у случају Баруха Давида Нојмана, јунака приче „Пси и књиге“. Иако се овај Јеврејин био силом покрстио, од њега се захтевало да буде још правовернији у изнуђеном конвертитству. Не успевши да издржи насиље клерототалитаризма инквизиције, Нојман ће по свој прилици издахнути на мукама. У овој причи, чија се радња одвија шест стотина година пре оне о Борису Давидовичу, исти су механизми доушништва који доводе до покоља у име вере. Пародијом библијског говора дочарава се како су Христови „војници“, верујући у једну истину, долазили до просте дијалектике по којој је било оправдано физички одстрањивати здраве од нездравих, то јест оне који верују у „праву“ истину од оних иновernih. Хладна концептуализација оваквих идеја проузроковаће једну од првих некрополитика познатих у историји: интелектуалну припрему физичке елиминације непоћудних тела изводиће инквизиција, док се за конкретну изведбу увек може наћи довољно индоктринисане светине.

Идеолошки постамент хришћанске некрополитике налази се у следећим, често цитираним речима из приче „Пси и књиге“, које се могу узети као манифест против једноумља или једнокњижја. Изговара их Барух Давид Нојман:

И рекох им да их не цепају, јер многе књиге нису опасне, опасна је само једна; и рекох им да не цепају, јер читање многих књига доводи до мудрости, а читање једне једине до незнања наоружаног махнитошћу и мржњом (Киш 1998: 123).

У овом случају та опасна једна књига која производи злочине јесте Нови завет. Верници једне истине сматрају да друге књиге које говоре о нечему чега нема у овој књизи треба спалити јер су јеретичке, а сходно томе и некад симболички а понекад и физички жртвовати људе који своје истине траже

у другим књигама. Лек против оваквог верског фанатизма, који често прелази у протофашизам, помиње се у једној фуноти приче, а то се има сматрати и Кишовим етичким ставом, јер га је често варирао и у нефикционалним текстовима. Наводећи да су у једној области Јевреји имали право да живе слободно, захваљујући одлуци (либералног) инквизитора Арноа Дежана, транслатор ове приче, заправо њен имплицитни аутор који преноси глас фигуре аутора, закључује да:

[...] лични став и грађанска храброст у тешким временима могу да измене судбину коју кукавице сматрају неминовном и проглашавају је фатумом и историјском нужношћу (Киш 1998: 130).

Као што је понекад било грађански храбрих комуниста који су се супротстављали наративима формираним на марксистичкој догми о епистемолошки прозирној сврховитости историје, тако је аутор *Гробнице* пронашао и пример „доброг инквизитора“ како би указао на значај либералног индивидуализма у опреци са тоталитаризмима заснованим на присилној „колективизацији духа“.

* * *

Причом „Кратка биографија А. А. Дармолатова (1892–1968)“ Киш критику левих и десних политичких идеологија смрти пребацује на поетички план, при чему се на посредан начин обрачунава са амбивалентном идејом смрти аутора.⁶⁹

⁶⁹ И код Ролана Барта, који је лансирао идеју о смрти аутора, увек остаје довољно простора за иронијски одмак од сопствених ставова, које он понекад и интенционално побија или подвргава аутополемици. Проучавајући функције ауторских коментара у Кишовој прози, Ивана Миливојевић примећује да је Бартова теорија о смрти аутора с једне стране представљала радикални раскид са класичним схватањем

Заслужни уметник и дворски песник Дармолатов на поетичком је плану заступник вулгарног материјализма, чиме ће се под иронијску супензију довести поетичка идеологија соцреализма, која би због свог и формалног и садржинског редуccionизма, да није на концу ипак одбачена, значила и смрт књижевности као слободне духовне креације. Попут злочинца Микше, кога смо у причи „Нож са дршком од ружиног дрвета“ упознали како дере живог твора, и Дармолатов своју едукацију започиње асистирајући оцу при вивисецирању глодара, да би касније постао песнички медиокритет, који ће метафикционално означити смрт антиматеријалистичког аутора: његова поезија врви од емпиријских чињеница и правоверних соцреалистичких тема. Након каталога тих тема и максимално лапидарне и иронизоване биографије, следи постскрипtum у којем се симболички сажима читав његов поетски безвредан живот:

Остјаје у руској лиџераџури као медицинаски феномен: случај Дармолатова ушао је у све новије уџбенике џаџолоџије. Снимак њејових мошњи, величине највеће колхозне џикве, џреџџамџава се и у сџраним сџручним књиџама џде џод је реч о елџфанџџазису (elephantiasis nostras) и као наравоученије џисцима да за џисање нису довољна само муда (Киш 1998: 142, курзив Д. К.).

Наводећи да је Киш називао ову причу – нарочито због унеколико загонетног, курзивом истакнутог постскрипtума

ауторског ауторитета, док је, с друге, била полемичка иницијација за преиспитивање нових облика појављивања ауторске фигуре (Милivoјевић 2001: 221–222). Теорија о смрти аутора је, тако, послужила као алтернативно име за поступак цитатности, интертекстуалности и детронизације свезнајућег приповедног Ја, али ова идеја код Киша, сматра Данило Коцевски, „не значи једноставно поништење индивидуалности, већ проширење стандардних приповедачких видокруга“ (Коцевски 1990: 391–392).

– басном или алегоријом са наравоученијем, историчар и теоретичар књижевности Јован Делић тумачи да је новела:

[...] полемички усмјерена на она схватања књижевности која вриједност књижевног дјела мјере мошњама: на примитивно-мушјачке, али и психоаналитичке погледе на књижевност кроз (хипер)сексуалност (Делић 1997: 374).

Делић је у праву што се тиче једног од могућих тумачења овог вишезначно иронијског места из Кишове приче, али пропушта да симболику „муда“ разграна бар у још једном могућем правцу. То би била иронија спрам громопуцателне соцреалистичке поетике у којој би се „муда“ имала читати као метафорички налог за приказивањем стварности уз „храбро“ суочавање с проблемима новог, социјалистичког човека у изградњи бескласног друштва, а без било какве сумње или ироније. Ако се пише „из муда“ онда нема места поетички либералном духу финесе, већ само за неспорне закључке који су и непесничке револуционаре водили директно у смрт. Соцреализам би тако, неиронијски казано, представљао смрт аутора у име безличне Револуције која мора да тече не обазирјући се на случајне ауторске жртве.

У овој причи занимљиво је још једно поетичко-идеолошки сигнификантно место: Кишово директно ауторско појављивање. Наиме, 1947. године Дармолатов долази на Цетиње, на прославу јубилеја *Горској вијенца*:

Иако већ у годинама, незграпан и тром, младићки је прекорачио преко црвене свилене врпце која је Његошеву голему столицу, налик на престо каквог бога, одвајала од песника и од смртника. *Ја (ја који причам ову причу)* стајао сам са стране и посматрао како се копрца песник-самозванац у високој, аскетској столици Његошевој [...] (Киш 1998: 142, курзив И. П.)

Директним појављивањем у овој причи, Данило Киш (заиста је живео на Цетињу у периоду 1944–1954, када се одиграла и фиктивна посета Дармолатова) још једном доводи у питање поетичку идеологију смрти аутора, инсистирајући на конкретној биографској паралели са самим собом као аутором, који колико је то могуће у оквиру фикционалног текста изражава лични поетички и идеолошки став. Међутим, с друге стране, метафикционално прочитано (да ли ипак довољно јасно, с обзиром на строге етичке налоге његове прозе?) ово би требало да укаже и на стаљинистичке поступке у социјалистичкој Југославији – о којима није директно писао у *Гробници* – јер се до ужасне гротеске доводе културно-пропагандне манифестације тадашње државе. При томе, и фигура Његоша има метафикционално значење, као фигура „јогија“, из чувене Кишове дихотомије јоги/комесар (преузете од Артура Кестлера), овде у опозиту са вулгарном соцреалистичком или комесарском поетиком Дармолатова који своје коначно гротескно обличје добија када седне у „аскетску“ Његошеву столицу.

* * *

Осим у документарном телевизијском серијалу о Голотому под називом *Голи животи*, који је урадио са режисером Александром Мандићем (снимање се одвијало 1989. године, а четвороделна серија први пут је приказана после пишчеве смрти, 1990. године), Данило Киш ће тему југословенског тоталитаризма (титоизма) обрадити у књижевности узгред, ван магистралног тока свог опуса. Причу „Песник“ о пензионисаном чиновнику који крајем 1945. године пише сонет против Тита и партије – да ли због „комедијанта смрти“ или из других разлога – неће објавити за живота.⁷⁰ Учиниће то, постхум-

⁷⁰ Исто ће се десити са сатиричном поемом „Песник револуције на председничком броду“, која улази у поетички круг тема око „Кратке

но, његова прва супруга Мирјана Миочиновић, приређујући збирку прича *Лауша и ожиљци* (1994). Будући да прича нема довољан уметнички капацитет, оправдано је претпоставити да је Киш и из тих разлога није унео у целину *Енциклопедије мршвих*, мада је вероватно настала у том периоду, а њени корени, према Миочиновићевој, налазе се још у „крхотинама прибележених сећања везаних за цетињско раздобље пишчевог живота“ (Киш 1994: 106). Наиме, реч је о, за писца „великих тема“, некарактеристично сатирично, помало и комичко приказаној биографији једног случајног дисидента, гогољевског лика без биографије. Господина Личину, писца инкриминисаног сонета, хапсе донекле монтањарски живописни али ипак карактерно недовољно разрађени службеници државне безбедности. У борби са иследницима, који су тек далеки одјек демонске интелигенције Федјукина из *Гробнице*, несуђени песник успева да преправи сонет тако да буде на партијској линији. То јест, у увелико анегдотском сижеу, службе приморавају Личину да значење песме потпуно измени, понекад се и завитлавајући с њим, а без физичке тортуре. Трагично бива то што се аутор сонета, после двогодишње робије, када изађе на слободу – обеси. Међутим, тај чин нема ону привидну фактографску неутралност из које еманира историјски трагизам, како је то био случај код јунака *Гробнице за Бориса Давидовича*.

Комички и иронијски тон у „Песнику“ постоји и у вези са соцреализмом, и то у односу према једном од његових званичних идеолога. Иследник у једном тренутку наређује Личини да ради још три месеца на преправљању песме: „Да буде ко да

биографије А. А. Дармолатова“. Ова винаверовска пародија усмерена је, по свему судећи, на лик и дело Добрице Ћосића. У њој се иронијски преиспитује идеологија југословенског социјализма, као и њене пропратне полтронске манифестације. Поема је настала 1986. године, а објављена је у *Књижевним новинама* 1989. године, у броју од 1. новембра, две недеље после пишчеве смрти.

ју је саставља Зоговић! Јеси ли ме разумио. Ко Зоговић“ (Киш 1994: 75). Будући да је Радован Зоговић, после периода када је био у милости новог режима, касније као русофил и догматски комуниста пао у немилост, с добрим разлозима се може претпоставити да његово помињање није могло бити опасно у време Кишове највеће књижевне славе. Зашто ова директна жаока у односу на културну идеологију југословенског социјализма није могла бити уклопљена у енциклопедију идеологија смрти, као домаћи прилог свеопштој историји бешчашћа? Подједнако би биле ваљане две хипотезе. Прва је већ поменута. Као писац који је врло пажљиво бирао шта ће објавити и који није имао значајних квалитативних падова у свом опусу, причом „Песник“ заиста би донекле унизио сопствену поетичку савест. Али, да ли ју је вредело ипак објавити из етичких разлога? Друга хипотеза води ка томе да је Киш ипак, као интелектуалац лево-либералног профила, сматрао југословенски социјализам (титоизам) идеологијом која не може бити сврстана у исту равн са стаљинизмом и националсоцијализмом, већ тек фуснотом на главном току идеологија смрти.⁷¹ То не значи да у контексту тоталитаризама нижег интензитета не би било места и за наратив југословенске варијанте пута ка светлој будућности. Међутим, у списатељском замаху обраде великих историјских катастрофа, Киш као да је наслутио да неће стићи да се позабави „ситнијим“ темама. Ауторска појава на крају *Гробнице за Бориса Давидовича*, борхесовски чудесно, указује на будућа празна места његове (био)библиографије, која тиме бивају делимично антиципативно попуњена.

⁷¹ Драгана Вељковић прецизније дефинише Кишову идеолошку позицију као грађански хуманизам, уз залагање за етику индивидуалне одговорности и подршку грађанском и литерарном ангажману (Вељковић 2016). Додајмо да Киш показује јасну дистанцираност од свих некрополитика (идеологија смрти), чувајући се било какве примисли о оправданости жртвовања људског живота зарад „виших“ принципа.

3. У ИМЕ ЧЕГА ДРАГОСЛАВ МИХАИЛОВИЋ СТВАРА ПЕТОКЊИЖЈЕ *ГОЛИ ОТОК*?

Документаристичка проза *Голи ошок I-V* Драгослава Михаиловића првобитно је објављивана у дугом временском интервалу, од 1990. до 2012. године, да би недуго потом доживела и друго издање (2016–2019). Како због великог обима, тако и због потребе да се сачека завршетак дела како би се у целини сагледало, постоји мало критичке литературе о овом драгоценом књижевно-фактографском сведочанству. Није претерано рећи да се ради о српском *Архипелагу Гулагу*, где је, додуше из разумљивих разлога много касније од Александра Солжењичина (своје дело објавио је ван домовине, 1973. године), на светлост културног дана у потресној снази изашла једна сурова и помало субјективизована верзија истине о наличју наводно хуманистичке идеологије југословенског социјализма.⁷² У Михаиловићевом петокњижу увелико се обрађују и теме које Данило Киш, крећући се у тематском кругу *Гробнице за Бориса Давидовича*, није стигао или није смео

⁷² Николај Тимченко пише да голооточка епопеја Драгослава Михаиловића „у својим најдубљим интенцијама следи идеје и домете узорног и незаобилазног Солжењичиновог дела; структурирана на сличан начин, она и по резултатима има сличан ефекат“ (Тимченко 2014: 256). Налазећи да је и једном и другом делу заједничка „оданост истини“ као и настојање да се разоткрије суштина тоталитарне идеологије, Тимченко примећује и разлике: „код Солжењичина доминира његова моралистичка усмереност а код нашег писца мало затамњена тенденција да литераризује своју голооточку тематику“ (Тимченко 2014: 286–287).

уметнички да уобличи – монтирани стаљинистички процеси у другој Југославији.

Фактографски основ дела је – срећом по чињенице, а нажалост по протагонисте – сада већ добро познат у српској култури. Драгослав Михаиловић је, крив без кривице, ухапшен 15. септембра 1950. Доведен је на Голи оток 28. фебруара 1951, да би тамо провео петнаест месеци. Према његовој процени, на Голи оток је упућено од 40 хиљада до 60 хиљада затвореника. Од тога 22 хиљаде до 35 хиљада административних кажњеника, 10 хиљада до 15 хиљада осуђеника и три до пет хиљада заточеница. При томе је у логорима и робијашницама, како је израчунао Михаиловић, без одговарајућих судских пресуда „убијено, или натерано на самоубиство или због терора и лоших услова живота умрло више хиљада људи“ (Михаиловић 2016: 43).

Иако је започео са снимањем разговора и њиховим скидањем са траке 1978. године, испоставило се да грађа захтева велику додатну „обраду“, то јест оригинално књижевни посао. Требало је написати уводне белешке, литерарно уредити забележене разговоре, додати често веома обимне ауторске фусноте. У првом тому *Голої ошюка* писац наводи: „Сматрао сам, признајем, да ће ми форма разговора одузети најмање времена од оног другог рада, који сам, обмањујући се, држао важнијим“. Затим додаје да му је у том тренутку (1990. године) рад на грађи одузео дванаест година живота и да се по свему судећи неће на томе завршити (Михаиловић 2016: 19). Свест о неопходности уметничке имагинације при овом послу највише излази на видело у следећим ауторовим (скромним) речима:

Бар двадесет година, можда читавих четврт века, одбијао сам, сам пред собом, да се прихватим овакве теме. Више разлога за то сам имао, а главни је био што сам мислио да јој нисам дорастао. За писање о Голом отоку, укратко, мислио сам да је потребан један Достојевски, а не неко овакав као ја (Михаиловић 2016: 13).

Уметнички порив у *Голом ошџоку* местимично дакле односи превагу над документарним сведочењима.⁷³ Фусноте и други чисто ауторски делови (попут уводних или уметнутих објашњења за сведочења, који се доносе курзивом), понекад су занимљивији од главног текста, поготово имајући у виду тенденцију да фусноте у неким случајевима постају толико опширне да и графички потискују основни текст. Осим контекстуалних и историографских објашњења, у фуснотама повремено има извесне романескне драматургије која доприноси целовитости и узбудљивости дела.⁷⁴ Уз то, подела на мање целине са поднасловима које је Драгослав Михаиловић „давао са много инвенције и духа“ (Јанковић 2017: 32), такође чини од *Голог ошџока* остварење документарне *џрозе*.

Класична документарна објективност приповедања највише се повлачи у корист *лично инџонираној* субјективног израза када се дође до портретисања појединих фигура некада значајних у титоистичком режиму. Тада у први план избија Михаиловићева *афекџираност џишила*, преко којег се износи став према идеолошким ауторима праксе комунистичког терора. Александар Ранковић је тако: „масовни ратни и мирнодопски злочинац без лица, пропасирани социјалистички Химлер и Ајхман у истим гађама, који се на свом абацијском занату вероватно обучавао кројењу покрова“ (Михаиловић

⁷³ Владета Јанковић сматра да би било погрешно у *Голом ошџоку* видети само публицистичку и документарну димензију, зато што те књиге „узлеђу на ниво парадигме говорећи о могућностима људске природе уопште, а нашег менталитета посебно“ (Јанковић 2017: 27). Мирослав Јосић Вишњић пише да је *Голџ ошџок* по жанру „исповест, разговор, коментар, драма, венац прича, а на првом месту потресно сведочанство и поуздан документ“ (Јосић Вишњић 2010: 101).

⁷⁴ У *Голом ошџоку* се, примећује Милета Аћимовић Ивков, „поступак објективације прикупљене грађе непрестано преплиће са оним стваралачким поступцима“ који су карактеристични и у обликовању Михаиловићевих приповедака и романа (Аћимовић Ивков 2009: 34).

2016: 405). На другим местима, Ранковић је карактерисан као Брозов лични слуга „за клање по туђим кућама“ (Михаиловић 2016: 565), или као „тупоумни главосек“ (Михаиловић 2005: 39). Ипак, како томови *Голої ошока* одмичу, примећује се да Михаиловић ублажава негативно портретисање Ранковића, признајући му извесну улогу у супротстављању, ако се тако може рећи, дискриминацији у дискриминацији, то јест пракси да се међу терорисанима на јадранском острву највише малтретирају заточеници српске националности.

Драгослав Михаиловић је још оштрији када дође до лика и дела Милована Ђиласа. Према сведочењу аутора *Голої ошока*, Ђилас је био најомраженија личност међу заточеницима: „омраженија чак и од Јосипа Броза и Александра Ранковића“. Омраза је била толика да постоји потреба да се она више пута подвлачи диљем петокњижа: „На тлу бивше Југославије, где је било много злочинаца, Милован Ђилас је највећи, 'најзаборавнији' и најциничнији живи злочинац“ (Михаиловић 2018а: 336). Ваља узети у обзир чињеницу да су неке од наведених речи првобитно објављене у једној полемици на страницама *НИН*-а 1992. године. Не би требало у том случају много да чуди прави ватромет *ad hominem* квалификација, међутим овакав дискурс опстојава и изван полемичког контекста. Ђилас се, тако, назива „употребљеним клозет-папиром титовске историје“; он је „естрадни уметник чојства и јунаштва“ и „политбировски *poeta laureatus*“ (Михаиловић 2018а: 337); затим је и „шмекер примитивног насиља“ (Михаиловић 2019: 218) и „заљубљеник у најопакија револуционарна решења, наредбодавац ликвидација који и сам воли да се пацка крвљу“ (Михаиловић 2019: 218); напослетку је и „најсервилнији слугерања и досадна подгужња мува Јосипа Броза“ (Михаиловић 2019: 219). И даље цинички говорећи да је Ђилас „у свом непотребно дугом животу“ куд год прошао „за собом оставио само врло снажан смрад“,

Михаиловић се ипак колико-толико враћа историјским чињеницама наводећи потом да је југословенски револуционар, будући по карактеру садиста, био тај који се залагао за најзверскије облике преваспитавања, те да је лично и немотивисано вршио ликвидације у рату а да је после рата у логор послао „пола Црне Горе“ (Михаиловић 2018а: 338).

За разлику од односа према Ђиласу, на први поглед се чини да је Михаиловић нешто блажи када је реч о другом чувеном вернику комунистичке утопије а каснијем „дисиденту“, Добрици Ђосићу. Потоњи значајни српски писац такође је био важна личност у голооточкој повести, али као онај који је ипак у једном случају одиграо и донекле позитивну улогу. После Ђосићеве посете острву и поднесеног извештаја, Александар Ранковић је по свему судећи наредио да се смањи интензитет тамошњег терора. Ђосић и Михаиловић били су познаници – али не и пријатељи – а касније и колеге у САНУ и њеном Одбору за одбрану слободе мисли и изражавања. Тај одбор био је важна неформална институција осамдесетих година прошлог века која је учинила прве позносоцијалистичке кораке у заштити људи прогоњених због деликта мишљења. Ипак, на неким местима у фуснотама *Голој ошочи*, понајвише у петом тому, Михаиловић уме и Ђосића и те како да жацне и подсети на његову неславну прошлост:

У дугим годинама нашег познанства никад код њега нисам приметио ни зрно саосећања за патње голооточана. За пет и по година постојања Одбора за одбрану слободе мисли и изражавања, чији сам био члан, а он председник, одржао сам два једночасовна предавања о том питању, која је он прекидао честим излажењем на „пудрање носа“ (Михаиловић 2019: 121).

Мало касније, иронија ће се појачати до директне инвективе:

Негде педесетих или шездесетих година, после Ћосићевог гостовања на Голом отоку, међу голооточанима је колала верзија да писац има свој кабинет у Удби Србије, у секретаријату унутрашњих послова Србије у Улици кнеза Милоша, где ваљда проучава досијее голооточана. [...] Тада сам те гласине олако одбијао сматрајући да су измишљене и претеране. Данас их не бих тако лако одбио (Михаиловић 2019: 122).

Како у овој прилици није од пресудне важности документарно испитивање улога истакнутих личности у социјалистичкој прошлости, већ указивање на Михаиловићево књижевно, и лично обојено, преобликовање документарне грађе, у том смислу нарочито је упадљива још једна тема. У модусу књижевног хиперболисања, без много обзира према изоштренијим стварносним нијансама, истиче се пишчева идиосинкразија према Црногорцима. На појединим местима избија готово комички опсесивна потреба да се пребројава колико је било Црногораца у којој прилици, скоро као да у подлози те акције стоји план за њихову дискурзивну „истрагу“. Михаиловићева озлојеђеност понекад прелази у немотивисану џангризавост, која би се могла схватити и као неинтенционално испољавање црнохуморног модуса приповедања. Извесно оправдање за ову идиосинкразију може се наћи уколико се узме као историјски тачно да су већина голооточких мучитеља са којима се Михаиловић срео били Црногорци. У том смислу постоје искази, попут следећег, у којима лична озлојеђеност покушава да се заснује на чињеницама:

У свакој етничкој или регионалној групи, може се рећи, постојала је мања или већа група предводника злочина – најмања, додао бих, међу Београђанима и Словенцима – али оваква концентрација зла нигде другде није постојала. Тешко је оценити шта је ту било изворно, а шта изазвано страхом и шта је из чега произишло (Михаиловић 2019: 224).

Оградом да је тешко проценити да ли су злочини Црногораца на Голем отоку последица њихове изворне природе, или су резултат сплета околности, ипак се унеколико, мада и даље сувише (пара)књижевно афектирано, трансгресира национални или регионални стереотип.

Такође, одвећ субјективна и потенцијално историјски „нетачна“ афектација присутна је у групним исказима о голооточким иследницима који се називају „целатима“ достојним поређења „с Максом Лубурићем и Љубом Милошем јасеновачког логора“ (Михаиловић 2016: 425). Када би се полемички или пасквилантски тон мало смирио, питање је да ли би и сам аутор трезвено закључио да је могуће историјски валидно поредити голооточке и јасеновачке злотворе. И наредни афектирани став тешко би се одржао у објективном, историографском приступу, он је могућ једино као субјективан доживљај природе *неких* али ипак не свих људи:

На Голем отоку је било људи који су, пре рата, за време рата и после рата, прошли кроз петнаестак затвора, међу којима и кроз такве као што су норвешки логори, Дахау и Јасеновац. И свима им је овај био – најгори и најтежи (Михаиловић 2016: 484).

У заносу који излази изван документарног а прелази у субјективну прозну афектираност, Михаиловић уме дакле неодмерено да „одреже“ неке историјске судове. Ако поређењу са стаљинистичким гулазима свакако има места, стављање у исту раван Голог отока и нацистичких логора за истребљење одиста је претерано, јер на јадранском мучилиштву, упркос свим зверствима, није постојала систематска намера за потпуно физичко истребљење било које групе људи због њихових личних својстава. Свестан да ће ово поређење у великом делу јавности бити перципирано као одвише слободно, Михаиловић на разним местима у свом опусу покушава да га изнова

оправда, али без довољно убедљивих историјских аргумената, а са вишком воље за хиперболизацијом.⁷⁵

Са друге стране, у име оправдања уверљивости *Голој ош*-ка у документарном смислу, може се додати да своје оштре ставове о предмету Михаиловић уме да исказе и унеколико историјски примереније. Све време јасно назива Голи оток барем злочином, ако не користи и теже али тачне квалификације као што је: концентрациони логор, или проширеније али и даље вероватно тачно: „најстрашнији европски мирнодопски концентрациони логор“ (Михаиловић 2019: 220). Нема дакле дилеме о природи голооточког злочина, и зато хиперболизација само штети перцепцији ионако страшног предмета. У

⁷⁵ Ево како то изгледа у *Крајњој историји саширања*: „Кривица за голооточки злочин на први поглед изгледа 'мања' него што је кривица оних који су спровели холокауст и гулаг, јер су ови злочини обухватили милионе убијених и смештених у концентрационе логоре. Али, са друге стране, у једној много мањој земљи невиђен масовни злочин представљају исто тако и бестијалност и садизам развијани у титовским логорима, срачунати на убијање људске душе колико и тела, који су се настављали четрдесетак година, а на други начин, преко режимских настављача и наследника, продужавају се још и последњих десет“ (Михаиловић 2005: 82). Када гнев код аутора *Голој ош*-ка препокрије самосвест о историјској контекстуализацији, „натезање“ аргумената на сопствену страну почиње да делује помало инфантилно. Голи оток свакако јесте био логор у „модерном“, двадесетовековном значењу те речи, у смислу како је о логорима писао Јовица Аћин, представљајући међу првима ову тему српској култури. То је значење „политичког интернирања и масовног уклањања цивилног живља, било по основу верских, идеолошких, националних или расних појмова непријатеља“ (Аћин 1991: 282). Иначе истомишљеник по питању стављања у исти кош Голог отока, Аушвица и Колиме, Николај Тимченко историјски је уверљивији када се ипак ограничи само на поређење Голог отока са гулазима, иако и даље на штету југословенских логора: „начин обрачуна са преваспитаницима на Голом отоку у много чему превазилази муке заточеника противника совјетске власти на Колими и осталим логорима широм Гулага“ (Тимченко 2014: 212), зато што су „југословенски ученици надмашили Стаљина у показивању суровости“ (Бедов 2014: 311).

исказу да се догађаји са јадранског острва „налазе изван хуманистичке историје света“ (Михаиловић 2016: 20), иако и даље има субјективне афектације, хипербола се полако повлачи. Такође, за аутора није спорно да су у великој већини, и по тадашњим законима, голооточани били невини, и ту више нема раскорака са другим историографским сведочанствима. Они су у огромном броју представљали „етички беспрекорне југословенске родољубе, који су, можда у девет десетина укупног броја, страдали због тзв. вербалног деликта, односно невини“, док је оних који су заиста, без резерви, подржавали Резолуцију Информбироа било свега неколико процената (Михаиловић 2016: 21).

У име успостављања извесне равнотеже у односу на повремену претерану афектираност и хиперболизацију, у *Голом ошћу* постоји лепо уобличена књижевна иронија и према својој страни, оној која је претрпела несумњиви терор, али која у неким случајевима показује тенденцију да јој комеморација патње буде једина животна садржина. Примерице, мајсторски је аутоироничан мали портрет Николе Чучковића, који је био убеђен да Јосип Броз није знао шта се дешавало на јадранском острву па му је безуспешно слао дописе како би га упозорио на застрањења партијске праксе. Његова животна мисија откривања „истине“ временом постаје трагикомична:

Препостављам да је Никола Чучковић већ тада могао бити један од оних непријатних, сумњичавих, опседнутих људи погледа упртог у једну тачку, који од свега зазире и од кога сви зазиру, иако га поштују, и који се осврће само на свој стални полицијски реп. Он свугде собом вуче џепове препуне бележница и оловака и набреклу ташну као аквизитер, мада ничим не тргује него и последњу пару ништавне пензије троши на возне карте и телефонирање за утврђивање своје истине. И сам параноичан, и појављује се ненајављено и ненадано, понизно куца и звони на непознатим вратима, у

Ријечи и Скопљу, у Врњачкој Бањи и Марибору, фаталистички мирно подноси параноична одбијања и ужаснуте погледе голооточанских жена. (Колико ли је пута морао чути: „Остави се ћорава посла!“) И, већ спремивши обрезане комадиће хартије, стављајући наочаре, брзо на једном од њих нешто исписује и, пружајући га, говори: „Ако се предомислиш, јави ми се и доћи ћу.“ А примљен, или позван, из џепова вади по две-три бележнице одједном и, поставивши питање, записује, записује, записује... (Михаиловић 2016: 566–567).

Михаиловић је касније увидео знатнији књижевно-гротескни потенцијал овакве биографије, а посредно и благотворно уметничко дејство (ауто)ироније. Невесели портрет пост-голооточанина, кога временом усађена параноја претвара у помало гротескну појаву, послужио му је као грађа за драму *Скуиљач*, изведену 2013. у позоришту „Зоран Радмиловић“ у Зајечару.

У ауторским речима којима се завршава портрет још једног логораша, Драга Дујмића из Загреба, постоји чак и сасвим благодонаклона иронија, па и аутоиронија која у завршној реченици портретише самог Драгослава Михаиловића, то јест тематизује протоком година пониклу карактерну особину код оних који су прошли велико искуство патње:

Мој покојни пријатељ Драго Дујмић био је необичан човек, који је на Голом отоку јако пропатио. Изгледало је у ствари као да су намеравали тамо да га убију, али да им се то некако измакло. Био је честит, храбар, начелан, образован, паметан и у свему достојан људског поштовања, готово дивљења. Само га је, као и многе који су патили, требало поднети (Михаиловић 2019: 16).

Када се све сабере, упркос делимичном попуштању сопственом „жртвено несвесном“ у каткад јакобинској потреби за дискурзивним превратом при обради теме, редак је и поштен

јасан став Драгослава Михаиловића о природи голооточког рукавца историје титоизма. И не само то, веома је важно и ширење перспективе на тоталитарну структуру социјалистичког режима уопште:

Овај специфични терор у Југославији, са више фаза различитог интензитета, трајао је од 1948. године до краја девете деценије 20. века. Он је имао непосредну намеру да уништи противнике политичког режима у крилу сопствене партије. Трајни му је циљ, пак, био много шири – да уведе и одржава владавину општег страха како би се обезбедила покорност свих грађана новој политичкој олигархији (Михаиловић 2018а: 305–306).

* * *

Када је реч о ставу Драгослава Михаиловића према комунизму/социјализму уопште, писац је прешао пут од младачке вере, преко средовечне сумње, до зрелог одбацивања тоталитарних утопија. Као тинејџер био је ватрени припадник СКОЈ-а, да би се као врло млад, са неизвесним чланством у партији „одраслих“ комуниста, побунио не из неких високоидеолошких разлога, већ због конкретне неправде нанете двојици његових другова. Састављајући биографију Драгослава Михаиловића, засновану на живој речи самог писца у многобројним разговорима, немачко-швајцарски слависта Роберт Ходел инсистира да добије одговор на питање када је аутор *Голој ошџока* престао да буде комуниста. Са извесним неслагањима у хронологији, Михаиловић лоцира тај тренутак у седамдесете године: тада је „скинуо са себе комунистички плашт“ како би био „отворен према истини“. На тај начин писац је разрешио и сопствену поетичко-идеолошку дилему, увидео је „да не можеш бити некакав комуниста, а писати о таквим злочинима“ (Ходел 2020: 214).

У аутопоетичком слоју *Голої ошюка* присутно је и имплицитно аутобиографско преиспитивање, али и видљивије поетичко-идеолошко промишљање у име чега се прибирају и књижевно уобличавају сведочанства и остали историографски материјал. Најпре, аутор се декларише да пише у име историјске истине, а да спис има јасан историографски циљ. До позних фаза југословенског социјализма у институционалним проучавањима историје није било могуће објективно истраживање ове теме. Стога, према Михаиловићу, савремена југословенска историографија „сноси велики део моралне одговорности за четрдесетогодишње скривање голооточког злочина“ (Михаиловић 2016: 20). У недостатку објективног погледа на историју Голог отока, Михаиловић се ставља у улогу историографског иследника, постављајући што детаљнија питања саговорницима чиме изводи не само сопствено документарно-прозно истраживање него и самосвесно продукује грађу за будуће стручне синтезе.

Стога се *Голи ошюк* пуни обиљем података о „важним“ људима титоистичког режима и у име будуће симболичке лустрације, уколико она правна више не буде реално изводљива. Уз то, на једном месту јасно се износи поетика симболичке казне, преко које се песимистички схваћено остварење „правне правде“ препушта нејаким али ипак симболички дејственим књижевно-документаристичким каналима. У име такве правде, за једног тужиоца и судију из монтираних процеса мостоградитељима почетком педесетих година 20. века каже се: „Злотворска имена ове двојице људи заслужују да буду запамћена“ (Михаиловић 2017: 12). Велики херменеутички изазов био би у спровођењу истраживања о томе колико у иследничком „приповедачком“ гласу самог Драгослава Михаиловића има огледалне жеље за преузимањем правде у своје руке, без обзира на декларативно, али сумњичаво, позивање на правне механизме који би требало да делају после

ослобођења судског система од социјалистичких стега. Управо због сасвим извесне чињенице да судска правда неће никада стићи голооточке злотворе, настају и све хиперболе и сва исклизнућа од објективизованог историјског сведочења. Као да ће на концу једина казна за злочинце бити сам текст Драгослава Михаиловића.

У *Крајкој историји саширања*, истраживачко-публицистичком раду или историографској студији (Јерemiћ 2005: 5), која се може паралелно читати са *Голим ошомом* као интелектуални ауторски екстракт документарне грађе, Михаиловић шире разлаже своју идеју „књижевне лустрације“:

Наиме, кад у једном друштву дође до таквог ужасног историјског догађаја, заједница мора благовремено применити све потребне племените државне лекове, не само према жртвама него и према себи самој, да не би запала у ону тешко излечиву мрежу комплекса кривице, фрустрације и агресивности, која је, иначе, сигурно чека. Ниједан режим, био он леви или десни, нема право да своје кривице сваљује на душу читавог друштва и народа. Ниједан режим нема право да, не решавајући огромне моралне и материјалне тешкоће ради благотворног исправљања ранијих грехова, у ствари гура друштво у могућно понављање злочина (Михаиловић 2005: 75–76).

Култура сећања на злочине чињене у име заједнице требало би да буде темељ будуће правне државе, у опозиту према социјализму који „никад није поштовао никаква правосудна правила“ (Михаиловић 2016: 26). Да је правне државе било, Голи оток свакако не би био могућ, и ту Михаиловић опет долази до своје документарно-прозне поетике у којој нема одвећ великих попуштања жељи за дискурзивном осветом.

Симболичка лустрација и култура сећања свакако би требало да буду и превентивне мере у име етичког налога да

злочини не смеју да се понове. У уводној речи на оснивачкој скупштини Удружења „Голи оток“ 25. новембра 1990. године у Београду – што је објављено у прилозима другог тома – Михаиловић као председавајући говори како је циљ окупљања да „више нико никад ма у име чеџа не добије право да учини оно што је учињено нама“ (Михаиловић 2017: 287, курзив И. П.). Затим додаје да би ствар требало да се пребаци на цивилизацијски терен како би се избегао онај политички, мада је злочин потекао из политике. Користећи у овом обраћању и „другарице и другови“ и „даме и господо“, писац на видело износи надидеолошки или омниидеолошки принцип, којим се заправо истиче спознаја да је најопаснији једноставан говор „у име нечега“, нарочито када је удружен са моћи која *што нешто* може конкретно да подупре.

Превенирање злочина јесте стога превенирање дискурса који претендује на опште важење. У општој филозофској позадини такве жељене практичне констелације сада већ јасно стоји Михаиловићев зрели (традиционално либерални или умерено конзервативни) увид у опасност од антрополошког и епистемолошког оптимизма. *Голи ошок* није „књига за људе који ригидно држе до свог високог мишљења о људској врсти“. Због тога писац не доживљава никаква изненађења. Напротив, изненађење настаје унеколико оксиморонски само због предвидивости опоре реалности: „Руковођен истином, каткад сам и сам желео да све то у њој не буде истина“ (Михаиловић 2016: 20). Ако је у младости био распет између идеалистичких левих погледа и сурове њихове реализације, у зрелим увидима, управо зато што су потпомогнути самосвојном епистемолошки и антрополошки песимистичком историозофијом, постаје јасно да аутор има потребу да пише и у име апела против досегљивих истина које нуде тоталитарне идеологије.

У таквом гесту, и даље је тешко наћи јасну „позитивну“ идеологију која би се могла приписати аутору *Голој ошока*.

Иако је писац, разуме се, био огорчен на социјалистичку праксу, то не значи да се некритички опредељује за западну либералну демократију, мада свакако тендира ка томе. Огорчење на Запад пре свега се изражава због тога што су декларативно либерално-демократске земље, по Михаиловићевом схватању, зарад виших циљева прећутно допустиле Голи оток. И не само то, у оваквој строгој оптици, западне демократије се доживљавају као оне које су спречавале, бар неко време, да се истина о једном социјалистичком логору пробије до релевантног јавног мњења. Стога је и идеологија *Голој ош*ока понекад „мешана“: истовремено се изражава огорчење у односу на западну политичку праксу али се делимично прихватају западне политичке вредности.

И сведоци са голооточког мучилишта су, у складу са општом идеолошком конфузијом једног времена, културноисторијски неснађени или синкретички идеолошки настројени. Скоро природно дође да ови јунаци са јаким потребама за чврстим егзистенцијалним основама под старе дане, примера ради, понекад спајају бољшевизам и православље. Када за једног голооточанина каже да „помало гледа на човека такорећи хришћански, што се често срета код људи рано одређених за комунистичку идеологију“ (Михаиловић 2018а: 124), писац увиђа дубљу везу комунизма са религиозним нарацијама, што су пре њега детектовали и о томе уверљиво писали Слободан Јовановић и Станислав Винавер.

Говорећи о онима који су остали комунисти, аутор *Голој ош*ока убраја себе у људе који су одустали од радикално левих идеологија. Али, у манифестно идеолошком смислу није сигуран у име чега су се он и њему слични променили: „Ми који смо [се] мењали, шта ли смо тражили?“ (Михаиловић 2016: 217). Јасно је ипак да се идеолошка промена одиграла. Писац повремено осећа потребу да то и понови. За једног бившег логораша каже да је припадао великој групи голооточана који

су: „као и ја, рецимо, дигли руке од комунизма“ (Михаиловић 2019: 218). Не треба потезати тешко херменеутичко оруђе да би се дошло до уопштеног „позитивног“ одговора у име чега се промена одвијала, управо стога што и самом аутору није много стало до те „нове“ стране. Она је одабрана по принципу сигурног избора на глобалном идеолошком „менију“, као идеологија која емпиријски најпровереније представља опозит спознаји тоталитарне природе друштва социјалистичке Југославије у чијем се окриљу родила пракса због које су се десиле толике личне патње. Након такве (анти)дијалектике, одговор за шта се аутор залаже у конкретном идеолошком смислу једноставан је и јасан: за демократију као тековину цивилизације која је несавршена али ипак пожељна (Михаиловић 2005: 86).

Аутопоетичке назнаке да се пише у име истине, историјске истине, правде, културе сећања, превенције будућих злочина, симболичке лустрације и демократије показале су се неварљивим. Није таква намера сасвим доследно спроведена (није ни била интенција стварање кохерентног идеолошког трактата), али се ипак примећује некаква спољашња „позитивна“ агенда на основу које су програмски искази пласирани дуж огромног наративног тока *Голој ошџока*. Међутим, чини се да се у једном исказу из четвртог тома Михаиловићевог документарно-прозног дела вероватно износи најинтимнија сврха зашто се писац бави овом темом практично целог свог списатељског живота, понекад можда и науштрб уметничког квалитета сопствене прозе.⁷⁶ То ће бити и коначан одговор

⁷⁶ Ако се има у виду, примера ради, роман *Злоћвори* из истог тематског корпуса као и *Голој ошџок*, овакав закључак може се додатно изнијансирати. Стварни комунистички владоци са својим стварним биографијама заузимају значајан део нарације. Ђидо (Милован Ђилас), Лека (Александар Ранковић), као и сам Јосип Броз, постају антијунаци (злотвори) у роману. Делимично се то дешава без нужног артистичког

овог поглавља на питање о садржини „позитивне“ стране ратног злочина за настанак приповести о јадранском мучилишту. На том месту десило се својеврсно откровење највеће патње која се аутору десила, то јест увид о најважнијој али и даље неразрешеној личној трауми која претрајава као окидач за развијање сопствене обимне генеалогije.

После званичне судске рехабилитације која се десила за време владе Војислава Коштунице 2006. године, Михаиловић се 2008. године (одломак је најпре објављен у часопису *Hereticus*) присећа времена када је започињао посао прибирања усмених сведочанстава других логороша о Голом отоку. То се одвијало у највећој тајности поткрај седамдесетих година 20. века. Први је на снимање сведочења – које ће потом Михаиловић скинути са траке, односно записати и уобличити – пристао његов „такорећи најбољи друг“ из времена заточења, Миша Пифат. Тек у овом присећању на потпуно експлицитан начин износи се шта је и сведока и Михаиловића највише болело. Прећутно су сви знали шта се морало урадити да би се са Голог отока изашло, али то је ипак гурано под тепих личне меморије чије јавно откључавање представља преломну тачку у савладавању патње:

Први пут из наших уста излази признање да смо при изласку са Голог отока потписали обавезу да ћемо на слободи сарађивати с Удбом. Обавеза садржи и ставку да ником на свету о њој не смејемо говорити. Ако је на неки начин прекршимо, пишемо својом руком, пристајемо на казну која нам

одмака у односу на њихова злодела, онако како их Михаиловић види, па нарација повремено исклизива као фелтонистици која нема свој иманентни поетички смисао. Међутим, Михаиловићево сочно натуралистичко приповедачко мајсторство у стварању, поред оних историјских, и фиктивних ликова, као и вештина у аутентизацији хронотопа, узрокују да се у поетичком смислу роман издиже изнад сувише лично-политичког импулса због којег је настао.

слеђује. [...] Пифат је тада добио неки шпијунски псеудоним, заборавио сам који, ја сам добио псеудоним Марко – а како овде можеш наћи милион Марка, касније страхујем да ти могу пришљамчити колико хоћеш измишљених достава – и ја такво признање изговарам први пут у животу икојем живом човеку (Михаиловић 2018б: 373–374).

У разговору са Робертом Ходелом од 5. маја 2017. године, Михаиловић се такође дотиче свог потписа на обавези сарађуња са тајном полицијом, и страха од реакције када тај свакако постојећи документ буде евентуално објављен:

Тај текст ће бити објављен, сигурно, једнога дана, а како се то... како... Нико ми неће веровати како сам ја, како сам ја... Да ли сам пристао или ми је то било ишчупано... Како да кажем... Како ти можеш да кажеш да сам ја храбар, ако си... Па како храбар! Како си потписао за тајну полицију? Никад нисам смео да се много правим важан, јер, право да ти кажем, све до 2001. године, све до 1990, кад ми је изашла прва књига под насловом *Голи ошок*, где је то стајало, то признање моје стајало, ја сам страховао, јер сам ја потписивао неке петиције, ја сам се батргао, нисам се ја дао. Они мене отпуштају, ја протестујем, и тако... Али знао сам да су они то већ радили. Једнога дана објаве ти у *Борби*, то је партијски лист, твојом руком писано, твоје признање да... Пристајање да радиш за тајну... Шта ћеш ти да кажеш? Шта човек који није прошао кроз логоре може да каже? [...] Рецимо, како би разјарена јавност то признала, довољно да... три новинара у три различита листа објаве то да се... Да поставе себи то питање да... „Како је он имао моралне храбрости да се... да захтева да се ослободе други затвореници кад је он“, рецимо, „можда их је он послао у затвор?“ (Ходел 2020: 279–280).

Као да одлука Роберта Ходела да пишчева усмена казивања не дотерује, него да их остави у растрзаном стилу сказа, најбоље сведочи унутрашњу трагичку динамику због чина на

који је казивач у складу с „поетиком“ тоталитаризма био при-
нуђен. Техника коју је Михаиловић обилато практиковао у
својој прози како би у „сировом“ стању пренео искуство патње
такозваног обичног човека суоченог са скоро до савршенства
артифицијелизованим дискурзивним механизмима репре-
сивне стварности, показала се тако као најадекватнија за из-
ражавање и личне драме самог писца.⁷⁷ Са друге стране, стању
интериоризоване кривице аутора *Голог ошљака* био је потребан
дупли потпис (и онај ауторски, приповедачко-документарни,
и овај интимни, као лика у сопственом делу) како би *име*
сопствене кривице било двоструко проживљено. Принуда на
реални потпис којим се признаје да је субјект исти онакав
као што су његови злотвори, највећа је лукавост тоталитарне
психолошке тортуре, чије су последице видљиве не само у
такозваном обичном животу, него и у најдубљем поетичком
слоју књижевно-документарног петокњижја аутора са таквом
изнуђеном биографијом. На монструозно ванфикционалан
начин, поетички (несвесни) принципи Драгослава Михаило-
вића били су уписани у његово књижевно дело.

То је, изгледа, оно у *име* чега је доминантно настајала
целокупна документаристичка и уметничка књижевност Дра-
гослава Михаиловића са темом *Голог отока* у средишту. Не
говорећи јасно да ли је и како потписану обавезу доушни-
штва избегао или је ипак делимично у неким случајевима
и испунио, писац врши чин лично неизвесног али поетички

⁷⁷ Говорећи о поетичкој потреби Драгослава Михаиловића за друштве-
ношћу, Слободан Владушић налази да је у техници сказа – преко које
је друштвено непризнатој жртви допуштено да говори о сопственој
позицији – писац нашао начин за превладавање личне трауме. Ако би
лично преузео улогу приповедача, такав глас не би доспео на прави
начин до друштва које голооточанима не жели да верификује статус
жртве. Насупрот томе: „сказ превладава трауму, јер (аутобиографско)
писање о себи замењује слушањем другог који прича симболичку
причу о самом слушаоцу“ (Владушић 2021: 104).

веома продуктивног самоискупљења. Оно што је потписано да се не сме говорити, касније је захтевало хиљаде страница књижевно-документаристичког приповедања како би се освојила нова могућност казивања где ће се изложити генеалогичка епистемолошког неповерења према самоме себи. Спој личне и историјске трагедије у уметничко-документарној структури *Голог ошџока* захтевао је приповедача/архивара који се мучи са властитом савешћу. Без кривице крив у предисторији настанка дела, Михаиловићева кривица постаје и кривица иманентна трагичком жанру, дакле она око које се концентришу најважнија значења у самом спису. Пошто до колективне катарзе што се тиче голооточког злочина у Србији никада није дошло, Драгослав Михаиловић је у *Голом ошџоку* створио епску драму у којој је виртуелно, сведочећи сопствену невољну трагичку кривицу, испунио и колективни етички налог – и у томе је највиша хуманистичка вредност овог његовог дела.

4. ЕВРОПСКИ ПРОСТОР ПАТЊЕ

Романи *Бели хотел* Д. М. Томаса и
Остаци света Игора Маројевића

Роман *Бели хошел* (1981) Доналда Мајкла Томаса, осим што је у теорији узиман као један од примера како је постмодернистичка поетика нашла уметнички успео израз у оквирима светске књижевности, представља у исто време наставак и реинтерпретацију традиције логорске књижевности и тематизацију холокауста, док роман *Остаци света* (2020) Игора Маројевића у пост-постмодерном добу покушава да преиспита шта је остало од великих нарација и тоталитарних идеологија на просторима бивше Југославије (са посебном пажњом посвећеној геноцидној пракси Независне Државе Хрватске), али и у ширем европском простору.

Централни догађај у оба романа јесте трауматично женско искуство у простору великог, организованог страдања, при чему се код енглеског писца оно више има посматрати у психоаналитичком кључу, док је код српског аутора на делу постпсихоаналитичко „разоружање“ у којем се испитују модалитети транспоновања унутрашњих трајекторија патњи у простор изван психолошког. У *Белом хошелу* главна јунакиња Елизабета Лиза Ердман мешовитог је порекла. Отац јој је „потичао из руске јеврејске трговачке породице, а мајка из образоване пољске католичке породице која се настанила у Украјини“ (Томас 1984: 110). Хероина *Остатака света*, Нада Есперанца Марковић, такође је на изванредан начин идентитетски хибриднизована, јер се као учесница Шпанског грађанског рата и удајом за Шпанца делимично налази под утицајем,

осим српског и југословенског, и шпанског културолошког поља. Идентитетска хибридизација обе јунакиње послужиће сврси што ширег захвата у европски културни простор како би се стекао увид у многобројне хронотопе патњи у двадесетом веку.

Једно од најпрецизнијих тематско-жанровских одређења *Белој хошела* било би: роман о психоанализи.⁷⁸ Међутим, одмах треба нагласити да је психоанализа у роману подвргнута многобројним, и формалним и садржинским, иронијским суспензијама. „Пролог“ романа, написан у епистоларној форми где психоаналитичари саопштавају (касније ће се испоставити можда и лажне) основне информације о главној јунакињи, функционише и као пародија психоанализе кроз форму иронизованог постмодернистичког хора. Притом се анонимни гласови који су у античкој драми „нестручно“ коментарисали радњу овде преображавају у конзилијум стручних гласова који још мање поуздано зна „истину“ о свом предмету.⁷⁹

⁷⁸ Давид Албахари, који је као писац веома проходног предговора српском издању вероватно најзаслужнији што је роман имао одличну рецепцију у домаћој културној јавности, овако препричава фабулу *Белој хошела*: „Прича је доиста једноставна: Елизабета Лиза Ердман, оперска певачица полујеврејског порекла, постаје у једном тренутку Фројдов пацијент. Фројд јој помаже да се излечи, да настави своју певачку каријеру, и чак да оствари привидан мир ступајући у позан брак с Виктором Беренштајном, такође оперским певачем, из Кијева. Али повратак у Украјину (у којој је Лиза рођена) поклапа се с почецима светске хистерије која води у Други светски рат. Уместо да досегне спокој, Лиза страда у масакру Јевреја и Украјинаца у Бабјем Јару, у једном од најстрашнијих покоља невиних жртава“ (Албахари 1984: 15–16). Јован Попов примећује да на плану интертекстуалности Доналд Мајкл Томас испољава „подударан наративни интерес“ и „буквалну фасцинацију“ романом *Бледа вајра* Владимира Набокова, „преузевши структуру уметнуте поеме и њене прозне разраде“ (Попов 1993: 135).

⁷⁹ Опште је место у теоријама постмодернизма тврдња да је на културолошко-филозофском плану постмодернистичка књижевност

Највећи психоаналитички демон – или фундаментална њена дубинска нарација – демон сексуалности Лизе Ердман варира се помоћу лајтмотивâ кроз цео *Бели хошел*. Сасвим у складу с психоаналитичком теоријом, Ерос је нераздвојно повезан с Танатосом. Ова веза је најучљивија у првом поглављу романа, написаном у форми стиховане еротске/ порнографске фантазије Лизе Ердман (на Фројдов подстицај, сазнаћемо касније), од које се она доцније помало срамежљиво дистанцира када се „излечи“, уколико је уопште излечена с обзиром на то да њена болест није представљена као сасвим реална ван психоаналитичког мита болести. Лизина разбокорена сексуалност, као податни предмет психоанализе, доведена је под сумњу јер она у зрелим годинама саопштава да је пре удаје за Виктора Беренштајна имала само пет сексуалних партнера. У међувремену је петнаест година била без полних односа. У том периоду је дакле, културом цензурисано говорећи, сублимисала своје нагоне (Томас 1984: 185).

У стихованом поглављу „Дон Ђовани“ затим читамо, поред осталог, и следеће сублимисане описе преплетености Ероса и Танатоса. Лиза и фантазијом оживљени Фројдов син боравили су у планинском одмаралишту (белом хотелу) недељу дана. Водили су љубав у сваком расположивом моменту, у могућим и немогућим ситуацијама, при чему Лиза истиче,

обележена супротстављањем метанарацијама, то јест великим заокруженим причама или идеологијама које имају претензију на обухватно објашњење света, међу којима значајно место заузима и психоанализа. Уп. „Постмодернизам раскида са великим идеологијама, по терминологији Жан-Франсоа Лиотара, 'натприповедањима', која претендују на целовит поглед на свет, на објашњење свега (као што су хришћанство, марксизам, фројдизам, традиционални либерализам) и преводи културу у стање идејне еклектике и фрагментарности“ (Епштејн 1998: 41). Опширније о томе у Перишић 2007: 186–189.

апострофирајући бечког психоаналитичара: „ваш син ме је распорио / професоре, он ме је сломио, разорио, / сада се враћам сломљена“ (Томас 1984: 44). Танатофилни нагон у сексуалности наглашен је и хипертрофирањем порнографских описа сексуалних чинова, као у овим стиховима: „заболео ме прст његов што се / сабио ми у дупе, ноктом сам драшкала место / у корену курца што је у мојој пички несто, / тако дебео, и ко да не припада му више“ (Томас 1984: 44).⁸⁰

Сексуално спајање, преобработено апокалиптичним личним доживљајем, узрокује и једну врсту потенцијалне кастрације мушког партнера приликом тог чина. Са женске стране, константно се наглашава опасност од губитка телесног својства сексуалног органа, то јест од сасвим јасног некрофилног момента: „те ноћи ми је скоро разнео пичку, која / стиснула се од крви“ (Томас 1984: 46), или: „Те ноћи нисам спавала, била сам једна рана, мислим да сам била изнутра искидана“ (Томас 1984: 47). Неодвојивост Ероса и Танатоса, у поглављу „Гаштајнски дневник“, сама Лиза Ердман експлицитно формулише: „Ако не размишљам о сексу, размишљам о смрти [...] Понекад о обома истовремено“ (Томас 1984: 102).

Еротско-порнографска танатологија љубавног пара из фантазмагоричног белог хотела негде у швајцарским Алпима шири се и на околни свет и остале полуфантастичне јунаке који су се ту затекли (а сваки од њих је једна психоаналитичка парадигма особа из „стварног“ света Лизе Ердман):

⁸⁰ У знаменитом есеју у којем посматра постмодернизам као културну логику касног капитализма, Фредерик Џејмсон наводи да су порнографски описи у овој поетици у вези са постмодерним револтом, који се још изражава опскурношћу и изношењем психолошке „прљавштине“. Премда овакви моменти „премашују све што се могло замислити и у најекстремнијим моментима високог модернизма“, то више никога не скандализује већ бива прихваћено „с највећим спокојством“ и постаје институционално, то јест спаја се „у једно с официјелном културом западног друштва“ (Џејмсон 1995: 14–15).

Тада ме ја ваш син привукао на крило
и набио на колац, вриштала сам од сласти,
али ме нису чули, јачи је био врисак
док падала су или искакала тела
са горњих спратова белог хотела.
Трзала сам се све док курац му бризнуо није
свежим благим млазом. Угљенисана тела
висила су са грана, њему се опет дигао,
набила сам се, каква провала усхићења [...] (Томас 1984: 47)

У овим стиховима до кулминације се доводи усхићење перверзном, аутоубверзивном сексуалношћу. Психоаналитички демон сексуалности спојен је са катастрофичким приказима страдања осталих јунака у фиктивном белом хотелу захваћеним пожаром. То ће се до краја романа маестрално повезати са историјским манифестацијама патњи које ће се дешавати са приближавањем и почетком Другог светског рата. На тај начин посредно се преноси један „перверзан“ и ингениозан наративни увид: онај о томе да у свим историјским трагедијама увек опстаје и део у којем чак и хуманистички субјекат може да ужива испод површине свог хуманистички свесног. У истом регистру повремено ће се тематизовати постхумано перверзни ужитак Наде Марковић у *Осџацима свеџа*, приликом многобројних силовања у логору Јасеновац. Примера ради, ово су Надине речи када силовање постане уобичајени процес: „Вилимово напастовање сам почела да доживљавам као груб секс. Кад би насрнуо на мене, опирала бих се, али само у почетку“ (Маројевић 2020: 211).

Друго поглавље *Белој хоџела*, названо „Гаштајнски дневник“, представља прозну разраду стиховане фантазије из првог поглавља „Дон Ђовани“. У њему се сурова пародија психоанализе шири у још једном смеру на околни свет. Бол у дојци Лизе Ердман (уз онај у јајницима и карлици) један је од лајтмотива романа. На овом месту њена дојка или дојке ослобађају се бола

обилним излучивањем млека. Лиза се у фантастичкој инсценизији свог телесно психоаналитички несвесног осећа као да ће јој дојке пући. Како би ублажио њен бол, љубавник у виду Фројдовога сина притиче у помоћ сисајући млеко из дојки. Ускоро ни то није довољно па се у акцију психоаналитичке оргије укључује и један свештеник из белог хотела. Оваква пародирана оргијастичка сцена доживљава врхунац када се претвори у свеопшту гозбу у којој је главно пиће млеко из Лизиних дојки. Конзумирају га готово сви запослени и гости:

[...] кувар, сагињући се, нежно узне набреклу дојку између палца и прста и помуде је у винску чашу. Кад се напунила, он победоносно подиже чашу и испи слатко млеко наискап. [...] А кад су они испили своје чаше, или пошто су се напили, директно из њене дојке, устали су и други насмејани, весели гости, да би стали у ред. Оркестар је такође захтевао да се освежи (Томас 1984: 88).

У сцени пародирано обредног испијања млека сустиче се психоаналитичка потка романа са својим пародијским и деконструкцијским огледалом. Наиме, каснији покушаји Фројдовога тумачења шта би цела Лизина дијалектика са сопственим дојкама требало да значи завршавају се на површини очигледним успехом: излечењем јунакиње од хистерије и гушења, али на другом плану својеврсном Лизином преваром, јер се испоставља да је она бечког психоаналитичара у многим битним аспектима историје своје „болести“ лагала. У четвртном поглављу, „Климатско одмаралиште“, које је исприповедано у неутралном трећем лицу, она скоро лакомислено и са извесним хуморним потенцијалима открива чињенице које је Фројду прећутала или кривотворила. У преписци са њим из 1931, дакле дванаест година после почетка лечења, Лиза побеђује у „спорту“ психоанализе тиме што оставља утисак као да се благо завитлава са Фројдом, дочим он у својим

писмима делује духовно оронуло. Бечки психоаналитичар први и прекида преписку коју је започео са циљем да дефинитивно објасни Лизин случај и објави студију о њему у једном научном часопису.

До краја романа психоанализа као културни мит који обе лежава простор Средње Европе у времену прве половине 20. века доживљава потпуни пораз.⁸¹ И не само то. Како је приметио Давид Албахари, *Бели хошел* описаше европски круг пораза читаве културе у Бабјем Јару, јер на таквом месту „где изопачености нашег века досежу врхунац, сви митови европске културе (а Фројдова психоанализа је један од њих) морају да пропадну“ (Албахари 1984: 19). Сурова фактографска истинитост масакра на ободима Кијева с краја романа, толико уверљива да је понукала неке критичаре да оптуже Д. М. Томаса због чињенице да је сувише тачно „преписивао“ постојећа сведочанства о злочину, као да је ставила тачку на комедију „културних“ или фиктивно конструисаних научних тумачења света.

У пост-постмодерном поетичком обзору, у којем обитавају *Осџаци свеџа* Игора Маројевића, нема велике потребе за психоанализом.⁸² Није потребна ни пародија јер психоана-

⁸¹ Тумачећи роман *Бели хошел* у кључу теорије могућих светова, Јасмина Ноћић проналази три смера по којима се одвија критика Фројдове психоанализе: „Први подразумева непоузданост научне методе која зависи од исказа пацијента и његовог субјективног доживљаја заснованог на несигурном сећању, као и од његове спремности и могућности да говори истину. Други се односи на Фројдову опсесију прошлости која у себе не може да прими будућност. Код Фројда и Лизе владају извесне супротно усмерене тенденције. Док Фројд тежи томе да схвата узроке болести окрећући се прошлости, Лизино стање се испољава као продукт будућности. Трећи реферира на нефлексибилност и једнообразност методе тумачења. Чак и када има јасне, непорециве доказе за мишљење супротно свом, Фројд не одустаје од личних траума као последица породичних односа“ (Ноћић 2013: 1410).

⁸² По неким тумачењима, психоанализа као трауматологија одбачена је знатно раније. Уп: „Мери Робертсон се позива на психијатра Роберта

лиза више нема митску ауру која је изазивала жељу за детронизовањем, као на врхунцу славе Фројдовога учења. Она се без митомахијске страсти доживљава само као једна од техника приступа тајни људске психе, као нешто свакодневно и помало тривијално у контексту развијене индустрије „лекова“ против патњи. У те сврхе у роман је уведен помало комички али више прагматички настројени лик психијатра Бошка Чипеља, који ће послужити и као својеврстан негативни фокализатор, то јест као лик који релативизује патњу коју би због своје професионалне вокације требало да третира максимално озбиљно.

Целовита романескна визија *Осџаишака свеџа* преломљена је пак кроз „слабу“ централну свест, или наративног рефлектора потиснуте вољности, то јест преко јунака који ће током нарације појачавати и своју одлучност и сопствени значај у композицији. Овај новинар по струци депресиван је, болешљив и смушен. На почетку је потписан само иницијалима – М. И. Као приповедач пет од осамнаест поглавља романа постепено добија на значају, што сугерише и „пуњење“ његовог имена. На крају, у последњем поглављу, бива представљен пуним именом и презименом – Мартин Инић. Његов лик додатно је усложњен демоноличким преплитањем са полу-братом Мојашем, који будући врло злочиначки предузимљив ради послове из оног мрачног дела заједничког породичног несвесног. Мартин сам себи на почетку романа смрди, затим потцртава сопствену неажурност у погледу личне хигијене,

Лифтона, који је, после вишегодишњег рада са преживелим жртвама Хирошима, немачких концентрационих логора и Вијетнама, дошао до закључка да је неопходно заменити Фројдов модел психе, који почива на идеји о репресији сексуалних нагона, психичким моделом чија је битна карактеристика *менџална анестезија* као последица историјске трауме“ (Петровић 1997: 103, курзив И. П). Ова „ментална анестезија“ одиграће велику улогу при психолошком формирању Маројевићевих јунака.

док напослетку добија вољност да се симболички преобрази (преко метонимијске одлуке да из љубавних разлога почне редовно да се тушира) у правог јунака романа који носи његову искупљујућу потку у смислу делимичног прања грехова околних ликова. Збуњен над прошлошћу, Мартин ће на крају отворити мрачан а јасан хоризонт будућности.

Ако је Хана Арент, једна од епизодних али веома утицајних теоријских јунакиња ове књиге, указала на баналност зла тоталитарних идеологија 20. века, Игор Маројевић у *Остацима свећа* приповеда о (пре)великим остацима зла, али и о *јодношљивој* лакоћи патње, што је једна од најважнијих поетичких новости штива. При сусрету са најтежим питањем романескне наратије, оним како представити страдање, Маројевић је то вишесмислено *лако* решио. Централна патња романа коју доживљава Нада Марковић у Јасеновцу непрестано је „подривана“ синовљевим сумњама (психијатар Бошко Чипел) да то није било баш све тако како она приповеда. Нада је понекад наоко безразложно весела (што дође и као разложно, ако се има на уму да је њој у поодмаклим годинама свака патња „мала“ у односу на оно што је преживела у младости), местимично је и одвећ театрална (сведочећи непоправљиву церемонијалност сваког јавног презентовања интима или деконструишући каткад врло исплативу фигуру жртве). Све у свему, она је већ помало сенилна и психички нестабилна старица, што омогућује продуктивну и веома широку политику погледа на оно најважније што има да исприча. С друге стране, то не значи да нема страхотно озбиљних описа патње, највише у приповести о усташким техникама убијања у Јасеновцу када се, условно речено, Нада уозбиљи приликом преношења прошлих догађаја.

Осим релативизацијом Надиних страдања, у смислу њихове полиперспективизације, Маројевић читаоца разним другим анестезијама припрема за магистралне доживљаје

патњи. У исто време, овај „трик“ омогућава лакшу проходност романа, упркос компликованом поступку који је примењен. Хумор је тако главна анестезија како би се патње лакше поднеле. Примерице, кључ за Надину ведрину налази се у њеном самосвесном увиду:

И кад сам очајна, навикла сам бити саркастична, какви постају многи с дубоком траумом, која је света јер је лична а боли, па као да би превише самосажалења било директна претња достојанству... (Маројевић 2020: 115).

И на микроплану постоје комичке анестезије попут следеће (што је у исто време још једна прилика за идеолошку полиперспективизацију приповедања): „Цељани су одушевљено дочекали бугарске партизане, који су им заузврат опљачкали све што су могли“ (Маројевић 2020: 243). Не баш црнохуморно, али опором и са зрелим увидом да много пута понављана патња губи на својој снази и постаје налик некаквој морбидној фарси, босански муслиман Вајо Мехмедовић, чији ће син настрадати у Сребреници, сажима своју посттрауматску спознају: „Оно што на почетку дјелује као дубока увреда, човјеку који се затим обилато истраумира, дјелује као зајеванција“ (Маројевић 2020: 51).⁸³ Када велике патње на крају века престану да буду баш велике, нарочито у савременој Шпанији,

⁸³ Ипак, исти тај Вајо, пензионисани професор историје, донеће, примера ради, и неиронијским фигурама обојена искуства патњи, као сведочанство конкретних злочина који се у *Осџаџима свеџа* представљају наравно и у својој страхотној озбиљности. Он прича да је „[...] у Ђугуму спазио старца у мини-сукњи и халтерима, откинута па у властита уста метнута курца. Образи му закачкама бјеху везани за уши. Помислих: Срби су ипак креативнији од Орића, коме никад не би пао на памет шејтанлук с мини-сукњом и халтерима... Мада се говорило да је Насер умио српској жртви без главе ставити свињску... Помислих да је ипак то што у Ђугуму видјех најгоре што се мушкарцу може догодити, ја л' живу, ја л' мртву...“ (Маројевић 2020: 64).

чак и (постмодерно, „плишано“) силовање успева да задобије црнохуморну ауру.

Оно у *Гробници за Бориса Давидовича* Данила Киша четири пута варирано позитивно сазнање да је привремена патња трајања вреднија од коначне празнине ништавила, Игор Маројевић интертекстуално проширује у најстрашнију и најперверзнију, али у исто време и најоптимистичнију наративну ноцију. Наиме, у *Осџацима светиа* патња је, упркос свему, не само вреднија од ништавила, него и подношљива, док год од света ипак нешто остаје. Тиме је лако – у смислу мајсторског увезивања свих рукаваца нарације – надвладао и поетичку патњу, која се надвијала над српском прозом занемоћалом пред изазовом *шешке* приче. Примера ради, Јасеновац је толико дуго био делимично неуречљив, што због (пре)тешког наративног изазова, што због дејства југословенске и постјугословенске културолошке цензуре.⁸⁴

Осим тематизације психоанализе и психијатрије уопште, односно њиховог програмског превазилажења, те у новом контексту посредованог искуства патње, заједничко за оба романа јесте оживљавање хронотопа Средње Европе, затим тематизација уметничког стварања у функцији метапоетичког коментара, као и иновације и неочекиване комбинације у техникама приповедања које имају за циљ да обезбеде временско-просторну и идеолошку полиперспективност нарације.

⁸⁴ О ретким примерима књижевних дела у којима је пре *Осџаца* светиа тематизовано јасеновачко страдање, као што су приповетка „Празнично вече“ Исака Самоковлије и роман *Јасеновац* Љубе Јандрића, говори Александар Петров у контексту Андрићеве *Проклетие авлије* и руске затворско-логорске прозе. И сам Петров аутор је романа *Као злато у вајри* у којем је прича о Јасеновцу „део романа у роману чија је ауторка романескни лик Јеврејка Лаура, фиктивни писац и неких других романескних поглавља“, при чему се њено приповедање у једном тренутку метанаративно преплиће са Јандрићевим делом (Петров 2021: 338–339).

Велики део романа *Бели хошел* одвија се на путовањима возом по Средњој и Источној Европи. Поред психоаналитичког багажа који путовање возом собом носи, овај мотив служи наравно, са формалистичке тачке гледишта, у сврхе повезивања временско-просторне потке нарације.⁸⁵ Како средњоевропска равница промиче током путовања, на фону једноличног клопарања воза, тако се постиже и својеврсно (анти)мелодијско сагласје у ватромету различитих приповедних техника. Када путовања једном престану, пре оне завршне транзиције у смрт, Лиза Ердман велики део живота проводи у Бечу, скоро митском оваплоћењу средњоевропског хронотопа. Средња Европа, у погледу са Запада или из енглеске културе, јесте и простор у којем се уједначавају европске различитости. Она је у извесном смислу најмањи заједнички симболички садржалац европског идентитета. Стога је овај хронотоп послужио Д. М. Томасу како би симболичку тежину романа „подигао“ на универзални ниво, јер је парадигма страдања у Бабјем Јару формално преносива на све остале тачке европског простора као њихова сижејна жижа.

У том смислу, хронотоп Средње Европе осим жанровског (као индикатор формалне врсте нарације која је одабрана) има и идејно значење, како је то било и код Михаила Бахтина, аутора теоријски не баш прецизно ухватљивог појма хронотопа.⁸⁶ Будући да су и *Осџаци свешта* својевр-

⁸⁵ Уп. „Путовање возом је детаљ који се понавља у свим поглављима. Фројд га, тумачећи један од Лизиних снова, објашњава као метафору за смрт, мада би оно могло да означава, и у роману означава, живот и, штавише, процесе који трају и после појединачне физичке смрти“ (Петровић 1997: 112).

⁸⁶ Михаил Бахтин је „дефиницију“ хронотопа стално надопуњавао и нијансирао, јер му је појам служио као једна од сржних тачака филозофије књижевности преко којег је своја схватања подвргавао поновној провери и модификацији. У обимном истраживању „Облици времена и хронотопа у роману: огледи из историјске поетике“ руски

сни „роман на путу“ (*road* роман), Маројевићева одлука да се при томе највише заустави у хронотопу Средње Европе има такође своје разлоге. Мада у себе укључује и хронотоп Медитерана, централни догађај патње ће се, у сижејном распореду, ширити управо из позиције Средње Европе. Припрема за патњу Јасеновца одвијаће се у усташком Загребу. Град је дочаран амбивалентно. Најпре, као уређен, „културни“ простор грађанске Средње Европе, који одбацује са свог тела понеке културне значитеље мање „вредности“. Али, са друге стране, управо због своје дискриминаторске „културности“ он постаје симбол за декаденцију истог тог мита којег представља: испод углађене површине помаља се мрачно несвесно наличје средњоевропски „културног“ и рационалног живота.

Деконструкција мита културне Средње Европе у *Осцицима светиша* видљива је, метапоетички, преко тематизације једне уметничке судбине тог времена, која ће на пренесен али уверљиво бруталан начин осведочити пораз културе у веку концентрационих логора. Вилим Петрач, високи, плавокоси усташки војник уских рамена, авангардни песник и „крвави јуродивац“ (Маројевић 2020: 203) замуцкује док говори, а уме и да се зарумени. Има пискутав глас, тенор који се у једном тренутку пење и до мецосопрана (Маројевић 2020: 204). Будући да као провинцијалац у усташком али и даље форсирано урбаном и „културном“ Загребу још не уме да оформи своју поетику, прави уметнички израз наћи ће тек у Јасеновцу:

мислилац говори да је хронотоп суштинска узајамна веза временских и просторних односа преко којег се у фикцији изражава њихова нераскидивост. Тиме се омогућава чулно-конкретна или реална опипљивост романескно представљеног света и добија се средство на основу којег можемо да ситуирамо историјског човека у прози (Бахтин 1989: 193–194).

Писао је... прво експресионистичку поезију, коју је хрватска цензура сврстала у дегенерисану уметност, јер је јеврејска, а чак и ако није, у једном је трену дозволила себи да буде аполитична, посебно у поезији. Усташе су опонашали нацисте и виђењем авангарде, и прогоном Јевреја и неистомишљеника, и системом концлогора [...] Вилим је због писања дегенерисане поезије казнено послан у Јасеновац, без сумње зато што је из села у Загорју [...] (Маројевић 2020: 193).

Невоље са тада непожељном експресионистичком, авангардном књижевношћу, од стране националсоцијалиста сматраном дегенерисаном уметношћу, Вилим Петрач ће превладати подљудским а ипак црнохуморно заводљивим стварносно-гротескним спојем чина писања и чина клања.⁸⁷ На тај начин ће искалити своју сумануту личну поетику у *злочиначком реализму*, јер мора да „изван кажњивих експресионистичких експеримената и поезије, пише политички и стварносно одређену прозу“ (Маројевић 2020: 204), што би се метанаративно могло цинички субверзивно прочитати, уз незгодне импликације по соцреалистичке и ине поетичке налоге за правоверном мимезом. Он тек стварносно силујући може да удовољи присили на реализам. С друге стране, ни авангардне поетике, на унеколико посредан начин, у метапоетичком слоју романа не пролазе ништа боље. Поглавље које Петрач приповеда написано је такозваним коријенским хрватским правописом, што може деловати, у контексту осталих језикâ романа, као његов

⁸⁷ Пишући о тоталитаризмима 20. века, и уочавајући парадоксе и нон-сенсе у њиховим прагматичким, хибридниим идеологијама, Хана Арент такође на појединим местима у студији *Извори шојалицизма* – интенционално или не – употребљава црни хумор и гротеску. Она наводи и занимљиву парадоксалну чињеницу да познат Стаљинов и Хитлеров став о модерним уметницима и честа прогањања нису умањивали склоност авангардиста према тоталитарним покретима (Арент 1998: 344).

најавангарднији пасаж. У њему Вилим „својим речима“ формулише сопствену нову поетику: „пролиеват ћу крвцу узничку не само да бих се, сдружио с обћом усташком ствари него и да бих могао, лакше писати, на темељу збиље ну изван обћних мјеста“ (Маројевић 2020: 272). Тако је до окрутне реалне садржине доведена авангардна потрага за новим формама.

Чињеницу да никада није имао праву девојку, Вилим Петрач ће надоместити континуираним силовањем Наде. Када постане и њен заштитник, то ће проузроковати вешто композиционо уведено и сурово психолошки истиниту емоцију јунакиње: Нада је бар на неколико тренутака била заљубљена у Вилима. Један ниво мотивације његових зверстава изведен је на релативно малом простору, сведочећи да понекад штедри реализам може боље да пренесе кључне карактерне црте у односу на опширне психоаналитичке генеалогичке, ма како оне биле подрвгнуте циничкој и тиме потенцијално реалистичкој суспензији као што је то било у *Белом хошелу*:

Био је то за мене толико потресан догађај, да сам заборавио тко ми је наредио заклати дијете од три-четири године, које се највише веселило возњи преко Саве и наводном пресељењу, као што је кад је прорадио нож највише вриштало. Када сам након новог засјека моје каме чуо његово спонтано пијуканье, сјетио сам се како су ме за пиштав глас, када сам почео мутирати, провоцирати и у родном Подруту, и у Државној реалној гимназији у Вараждину. Тек тада, у себи сам чуо свој адолесцентски глас налик на глас тек закланог дјетета.

Сјетио сам се и свог кућног мачка у Подруту, којем сам одсјекао реп. Да бих и ја неком наудио у родном мјесту у којему су ме опонашали због женскога гласа, морао сам том мачку на крају хрптењачу сломити, голуба крушним мрвицама намамити и онда му крила одсјећи, тисуће птица праћком усмртити, корњачу из оклопа извадити, те големог штакура ухитити а онда му крвцу пролијевати (Маројевић 2020: 291).

После још једног муњевитог психолошког продора, на видело излази слутња да се Вилим можда више стидео свог пискутавог гласа него свих почињених зверстава. У моменту када гине антијунак испушта бучан хротац, што је био „једини тренутак у којем му глас није звучао пискутаво, већ муљевно“ (Маројевић 2020: 231). Нелагодно саосећање због Вилимове смрти није нимало нехумана последица наративног дејства вешто обликованог негативног јунака.

Ако пређемо даље на идеолошку полиперспективност у третману тоталитарних наратива, Д. М. Томас се на први поглед опредељује за један пол двадесетовековне „страшне симетрије“. Националсоцијалистички тоталитаризам добио је у овом роману своје маестрално уметничко уобличење, потпомогнуто документарним материјалом из сведочанства преживеле Дине Проничеве, у поглављу „Кола за спавање“ које се директно бави покољем Јевреја у Бабјем Јару септембра 1941. године. Ту се налази заиста стравична и чувена сцена када нацистички војници бајонетима силују Лизу у украјинској јарузи, како би је докрајчили јер је малим лукавством била преживела масовну егзекуцију. Како је помињано, због овога је *Бели хошел* добио славу једног од најупечатљивијих романа постмодернистичке поетике, у којем је упркос свим формалним експериментима успешно пренесена конкретна историјска патња. На овом плану романа нема потребе за великом херменеутиком и управо се у томе види Томасово уметничко мајсторство: тек након припремних авангардно-постмодернистичких радњи испоручио је садржину после које тумачење може и да престане.

Нешто је другачији случај са третманом комунизма. Лизин други муж, украјински Јеврејин Виктор Беренштајн, у једном тренутку нестаје са сцене романа а да до краја не дознамо шта се с њим десило. У последњем поглављу „Прихватни логор“, где се у митској јеврејској земљи сабирају

мртви да би као живи проговорили о ономе што нису стигли за време земаљског битисања, Виктор се не појављује. То би могло да значи да је фактички још жив, те да се у времену лоцираном након завршетка Другог светског рата и даље налази у стаљинистичким гулазима. Лакуна у историјским подацима који би требало да прате Викторов нестанак као „народног непријатеља“ у атмосфери репресивне совјетске власти у Украјини, после убедљиво описаног зла национал-социјалистичког тоталитаризма наговештава и онај други – комунистички. Премда му је у овој панорами европских страдања у првој половини двадесетог века посвећена дужна пажња, ако бисмо се држали оне симетрије у тоталитаризмима коју је успоставила Хана Арент, а на основу додељене наративне запремине судећи, ипак је стаљинизам у *Белом хоћелу* доживљен као мање зло.

У добу високоидеологизованих и пристрасних наратива којима обилује савремена српска књижевност, Игор Маројевић успева да у нарацију уведе вапијућу идеолошку полиперспективност у предочавању злочина дуж већег дела двадесетог века. Постиже се то у парадоксалном интегралистичком замаху који је спроведен фрагментарно, прибирањем целовите историјске слике на основу мноштва наоко дисперзивних интимних исповести. Тако се добија, рецимо, нови поглед на Шпански грађански рат, онај десничарски, или франкистички. Због тога – нимало чудно – постаје брутално освежавајуће читати о левичарским масовним егзекуцијама, када на уму имамо да је шпански сукоб до нас углавном стизао у облику мита који је имао да послужи сврси делимичног измишљања светле традиције идеолошких и практичних претеча НОБ-а. Исто тако, масакр у Сребреници овде је представљен у својој историјској сложености, у контексту масовних злочина над Србима у Босни, пре свега оног у Кравици, те уз помињање покоља

муслиманских усташа над сребреничким Србима у Другом светском рату.

Зло у *Осџаџима свеџа* није распоређено само у злочинце, а добро у жртве. После постмодернистичке ироније или, радикалније, потпуне карневализације представљеног света, одвија се повратак традиционалној либералној епистемолошкој и антрополошкој скепси. Међутим, (пост)либерална сумња јесте још увек и пост-постмодерна, јер не позива на потпуни дисконтинуитет у односу на постмодернизам, већ се помоћу ње изражава свест да је поетичка радикалност као у случају *Белој хоџела* можда била у епистемолошком смислу одвећ манихејска. У увиду Наде Марковић о људској природи из Маројевићевог романа на малом простору износи се трансхумана филозофија антрополошког скептицизма или песимизма, из чега ни она сама није искључена: „Ја сам пример за то да је људска природа лоша, јер јој једину утеху и посредну наду, без обзира на околности, пружа гори усуд најближих сапатника“ (Маројевић 2020: 194). На тај начин и психологија жртве добија нове валере унутрашње полиперспективности.

Независно од естетичког суда, полиперспективност у приказивању патње можда се показује више полифонијском од постмодернистичке ироније. С тим у вези занимљиво је запажање критичара и писца Божидача Станишића који говори о укидању епског у *Белом хоџелу* (Станишић 1985: 22–23). Ако се сложимо с тим, као и са потребом обнављања колико год фрагментарног јединства, онда би се дало говорити и о повратку епског у пост-постмодернистичкој књижевности. Ма како сложена била, романескна прича не може да сакрије своје епско порекло, што се у техници уланчаног сказа *Осџаџака свеџа* и те како види. То би имало да означи и благо померање ка поновном рађању пишчеве субјективности која у пост-постмодерном стању васкрсава

као нужни преостатак оне либерално-хуманистичке ауторске инстанце коју је постмодернизам деконструисао.⁸⁸ Макар и у виду збира криптоприповедача, варљиви приповедач и до смрти гањани аутор ипак имају некакве ликове. Роман *Остаци свећа* и у том се смислу може поетички читати, јер од свог наслова благо али одлучно сугерише да је после исцрпљења поетике постмодернизма и књижевни свет у неком облику преживео.

⁸⁸ Аустралијски теоретичар Најал Луси мапира разлику либерално-хуманистичког и постмодернистичког концепта ауторства: „Претпостављамо да постоје само два начина замишљања о томе како настаје књижевност. Један од начина могао би се састојати у размишљању да књижевност стварају писци с искром генијалности, а други да саме писце (у различитој мери) стварају силе које су изван њихове контроле. Први начин размишљања могао би се назвати либерално хуманистичком теоријом књижевне производње, док би се други могао сматрати оним што је довело до развоја постмодернистичке теорије књижевности“ (Луси 1999: 17).

5. ПОСТЛИБЕРАЛНА КОНТРОВЕРЗА У САВРЕМЕНОМ СРПСКОМ РОМАНУ

Владимир Арсенијевић, Владимир
Кецмановић и Владимир Табашевић

Било по принципима репрезентативности у различитости и извесне парадигматске знаковитости у књижевноеволутивном смислу, било да је посреди теоријски перформативно лукава употреба фигуре књижевнокритичког „случаја комедијанта“ – као предмет кратке панораме савремене српске прозе у светлу постлибералних контроверзи одабрана су дела писаца са именима Владимир. На овом месту постлибералне контроверзе уводе се у смислу методолошких помагала за детекцију измењеног књижевног стања, да би у четвртом делу књиге биле подробније теоретизоване.

На прелазу између два миленијума епохални изазови на које су српски романописци одлучили или морали да „одговоре“ били су драматични. Распад империје научног социјализма Источног блока, под чијим је утицајем делимично била и српска култура, узроковао је потребу да књижевност промисли властити статус у односу на колонијалне наративе,⁸⁹ како поменуте источне, тако и оне западне, који су у нас продрли у облику поновног формирања нове велике наратије, либералне демократије и уз њу, у малим културама посебно изражену, следећу потребу за промоцијом дискурзивног налога за политичком коректношћу. И не само то. Својеврсно глобално једноумље које се у неолибералном виду појавило

⁸⁹ Опширније о савременој српској књижевности у контексту постколонијалних контроверзи, видети Перишић 2014. О односу либералних и постколонијалних теорија видети пето поглавље првог дела књиге.

као последица слављења победе либералне демократије, у модусу који не само да не подстиче критику унутар система него тежи да критичке гласове дискурзивно одстрани, провоцира с контрастране и формирање малих енклава књижевног и културолошког отпора.

На овакве изазове није било могуће одговорити у постмодернистичкој поетичкој парадигми, која је била доминантна до пред крај 20. века, те су се одабрани писци одлучили за низ нових стратегија у превладавању поетике која се чинила сувише игривом и донекле исцрпљеном.⁹⁰ Са осећајем да је нужно трансгресирати постмодернистичку поетику удружила се тежња за постколонијалном еманципацијом, као чином укључивања у оне алтернативне глобалне токове где има простора за оснаживање локалних поетика и политика. Напоредо је тињала свест о потреби реинтерпретације социјалистичке књижевне традиције, која је у раном постсоцијалистичком периоду одбацивана без темељније проблематизације. Постлиберално стање омогућило је не увек помирљив дијалог и са наративима који би онај либерални хтели да пониште.

И у промењеном контексту, приповедање и књижевност преживљавају као неуништиви и важни антрополошки изрази. Али на који начин опстају у извесној, у академском свету претежној, антилибералној оптици? Да ли би у том смислу било боље да нема књижевности какву смо познавали? Да ли би смрт књижевности значила бољи живот за субјекте ослобођене тешког хуманистичког наслеђа? Остварила би се тако једна утопија, а са утопијама које се политички конкретно и коректно имплементирају није се шалити. Стога је напоследку

⁹⁰ О почецима, успону и опадању српске постмодернистичке књижевности, као и о могућим њеним типологизацијама опширније видети у Перишић 2007 и Perišić 2017.

вероватно боље што се тренутак апсолутне поетичке и политичке промене још увек није десио, нити је могуће да се на начин потпуног дисконтинуитета икада стварно и деси. Српска књижевност у постлибералном стању, са свим контроверзама које оно собом носи, и даље бива сведочанство искуства Разлике, било оне поетичке, било књижевно-идеолошке, исписујући сопствене плуралне идентитете и нове континуитете.

* * *

У отпору према постмодернизму, који је претио да са собом у текстуални ларпурлартизам повуче и традиционално либерално-хуманистичко поверење у некакав друштвени значај уметничке репрезентације, Владимир Арсенијевић се определио за обнову реалистичке поетике са прилично транспарентним етичким и идеолошким значењима, што је требало да нађе традицијски ослонац у ангажованим моментима писаца-дисидената из југословенског социјализма. Ангажман у романима из прошлог века – *У њошћалубљу* (1994) и *Анђела* (1997) – лако је читљив у смислу покушаја ефемерне књижевне акције од које, када се изађе из епистеме у којој се одвија, остаје мало од истинске уметничке субверзије. Избором да буде реал-политички писац, што и сам истиче говорећи да су му тада „историјски порив“ и „политичка сврха“ били примарни књижевни интереси (Арсенијевић 2019: 31), аутор је већ на почетку каријере успоставио јасну дистанцу према постмодернистичким поетикама. То је имало и знатне реперкусије на естетску оствареност његових књижевних дела, јер је на тај начин велико манифестно објавио и благу незаинтересованост за форму сопственог приповедања. С друге стране, избор за јасну ангажованост учинио је да се књижевна сцена донекле прочисти од сувише замућених нарација постмодернистичких деривата, чију сврху ни сами аутори вероватно не могу да докуче.

Ипак, роман *У њој и алубљу* јесте делимично био концентрисан на властиту форму. У њему, местимице, постоји ужитак у телесности реченице, као имену живог књижевног бића форме, што ће се у каснијем опусу врло ретко поново јавити. У њему је присутан и шарм младалачких филозофствујућих контемплација, које не воде рачуна – као у потоњим остварењима – о сопственим идеолошким коренима, то јест оне се не могу јасно сврстати ни у „леву“ ни у „десну“ глобално-космолошку оријентацију.

У лику Лазара, који ће трагично настрадати на источнославонском ратишту, као и код других епизодних ликова, постоји убедљива и наративно продуктивна (ауто)иронија у односу на означитеље алтернативне београдске културе. Када су неиронизовани, ови означитељи постају чиниоци култур-„расистичког“ дискурса „урбаних Београђана“ карактеристичног за децу из привилеговане класе црвене буржоазије настале у југословенском социјализму и наводно загладане ка будућности бескласног друштва. Преко тог лика остварује се једноставна трагика која ипак, без обзира на контекст и са узимањем у обзир протеклог времена, надраста хронотоп којим је обележена, остајући уверљиво, ванвремено сведочанство о историји цикличних страдања на балканским просторима.

Занимљиво је да Арсенијевић после две деценије наставаља замишљену тетралогiju *Слоаса Махита*, трећим романом из те серије *Ка њраници* (2018). Јунаци су и даље заробљени у прву половину ратних деведестих година 20. века, покушавајући да им ипак утекну измештањем на измишљено грчко острво. Тамо испитују сопство и великим делом перпетуирају сличне наративе као у претходна два романа из истог циклуса, са политички пожељним погледом на историју бивше Југославије, али сада су ипак у идеолошком смислу – у складу са временским размаком у писању романа – мало померени ка трендовском, хипстер-левичарењу. У поетичком смислу

постоји иновација, јер роман преко наративног фокуса главне јунакиње Анђеле, која на крају и умире, делимично реагује на стварност деведесетих у облику „хероинског реализма“.

У аутопоетичком предговору за издање романа *У њош-џалубљу* из 2019. године, Владимир Арсенијевић доноси опис културолошко-фармаколошког залеђа његовог нараштаја. Та духовно изгубљена а материјално привилегована генерација окупљала се око СКЦ-а и клуба „Академија“, живећи заправо овај „хероински реализам“, који се тако јавља као наличје (или права реалност) супкултурног „златног доба“ осамдесетих:

Док смо током прве половине осамдесетих година сви били млади, леви, талентовани, па чак и перспективни, током друге половине, сваком наредном годином све мрачније деценије, људи су умирали брзо и све брже, бедно и неприметно, попут мушица (Арсенијевић 2019: 15).

У главном току Арсенијевићеве прозе ствари се унеколико мењају после 1999. и НАТО бомбардовања. Године 2000, писац објављује књигу *Мексико*, ратни дневник, или дневнички роман, у којем је храбро покушао да проникне у становиште „омраженог“, косовско-албанског Другог. Можда баш због те пионирске храбрости, књига је увелико морала да повлађује неким стереотипима. Бити храбар у том тренутку значило је ићи уз нос владајућим мњењима, уз стављање у заграде потребе за преиспитивањем сопствене политике репрезентације која остаје мимикрисана наводно чистим занимањем за „обичне“ људске судбине. Због тога ова књига пати од сувише „зашећереног“ или идиличног приказа односа два пријатеља, Србина и Албанца, који постају стереотипне фигуре онога како Западни читалац замишља мултикултурни суживот различитих људи на просторима бивше Југославије, а не убедљиво представљени књижевни ликови који не би

испуњавали пројектоване вантекстуалне циљеве. Треба додати да међу „НВО-инспирисаним“ покушајима успостављања постколонијалног баланса и политички коректне дистрибуције злочина обема странама у српско-албанском сукобу (при чему се пажљиво премерава да тас претегне на страну српске одговорности) ипак постоје у оваквом контексту готово епифанијски моменти када се аутор иронијски осврће на сопствену позицију наративног (анти)ратног профитера:

А парадокс моје позиције као писца је у томе да је моја каријера обрнуто пропорционална квалитету живљења у овој земљи, тј. што је Нама горе, ја боље пролазим. Па, можда је то некакво ратно профитерство, али свакако не од оне врсте од које се постаје богат (Арсенијевић 2000: 74).

За разлику од увелико аутоколонијалне књиге *Мексико* (у смислу прилагођавања хоризонту очекивања симболичког и реалног извора финансирања), роман *Прегашор* (2008) могао би се назвати првим српским постколонијалним романом. У њему се колонијални стереотипи трансгресирају алтерглобалистичким дискурсом поп-културе која тако постаје трансвавилонски светски језик. На тематском плану, ту је за српску књижевност читав низ иновација. Примерице, пре овог романа посредством књижевности ништа нисмо знали о терору Ирачана над Курдима, Турака над Јерменима, или о животу у берлинским сквотовима и бруталности немачке полиције. Максимално ширећи референтну мрежу текстуалности, али не на начин постмодернистички, него космополитско-реалистички, Арсенијевић чини један изненађујуће радикалан идеолошки и поетички постколонијални искорак.

У пасажима романа који се одвијају на енглеском говорном подручју, на делу је скоро микс енглеског и српског језика, а и остали језици се мешају кад се радња пресели на друге просторе. На нивоу поступка, ту је полижанровско и полиперспективно

богатство техника које се враћају изворно модернистичким наративним стратегијама налик дојсовском експериментисању са приповедачким гласовима и модусима њихове презентације. Ликови из различитих прича и са разних страна света појављују се и у другим причама (поглављима романа) и у новим поднебљима, док се приповедањем у првом, другом и трећем лицу, преиспитује, рецимо, традиција е(-)пистоларног романа, романа тока свести, реалистичког и крими романа.

Тема-матрица *Прегатшора* је (ауто)канибализам, а реинкарнације ове теме појављују се у разним културним срединама. Од Филадельфије, где амерички телевизијски водитељ жели да буде поједен и за ту сврху тражи погодног предатора, до простора данашњег Ирака и приче како Нихил Бакси постаје канибал, појевши деветогодишњег Мусу, сироче које је његова породица усвојила. Он се тиме симболички удвостручава у Нихила Мусу Баксија, који своју канибалистичку одисеју наставља у Лондону. У овако представљеном тематском преплитању, назире се помало банална глобална метафора да је човек човеку вук, што је и основна тема књиге:

Некада је Нихил Муса био само малени, наивни дечак с прашњавих киркутских улица по имену Нихил Бакси. Онда га је живот дохватио. Ово је свемир у ком се сви узајамно прождиру, велика риба једе малу рибу и све у том стилу откад је света и века, а он се само носи како зна и уме са сопственом улогом (Арсенијевић 2008: 224).

Захваљујући богатству приповедачких техника и широком захвату у све светске поретке, односно подједнаком програмском шибању по свим – хипијевски речено – светским неправдама, али и због изненађујуће ироније у односу на политику мултикултуралности, те пародијских приказа мисија разних невладиних сектора који су у Мексику приповедача нескривено хлебом хранили, роман успева да се уздигне

изнад површне илустрације једне отрцане фразе и да постане уверљива слика човека-звери. У том смислу и приповедање у другом лицу служи стварању утиска да је читалац жртва Бога-предатора, и тако га наводи да се запита о смислу тог читања: да ли је и сам писац предатор који му је потурио једну опасну књигу, коју жив неће прочитати до краја. Баш у томе је највећи квалитет овог романа: у онтолошкој јези коју изазива преко нимало безазлене игре са тим наративно-метафизичким дијалектикама. Сасвим фукоовски, преко приповедања о томе да је човек највећа дивља животиња, исписује се и лабудова песма хуман(истичк)ог субјекта књижевности. Читалац као некадашњи реципијент литературе остављен је на милост и немилост дискурзивне звери.⁹¹

Неочекивани искорак за писце из такозваног књижевног мејнстрима, Арсенијевић је учинио и романом *Леш* (2013). Радњу овог обимног штива, аутор смешта у тридесете године 20. века, својеврсно Златно доба историје Краљевине Југославије, што је било велико изненађење за његову публику углавном носталгичну према периоду југословенског социјализма. Тиме указује на један и данас непопуларан тематски вид постсоцијалистичке еманципације српског романа у којем се разбија догма о југословенској идеји као моноидеолошкој наративији. Увођењем (мело)драматично предочених идеолошких турбуленција у понешто идеализованом војвођанском хронологу пред Други светски рат, као и прецизно склопљеним сижеом, успоставља се извесна равнотежа између класичног историјског романа и романтизоване историографске фикције карактеристичне за такозване тривијалне жанрове.

Сасвим у складу са насловом романа, носталгичним шти-мунгом и бајковитим приказом епохе, сви Арсенијевићеви

⁹¹ Опширније о постхуманистичкој фигури Човека-Звери у савременој српској прози видети у: Перишић 2014.

реализми у *Леџу* – или буквално у поетичком лету – преобразили су се у лаки, читљиви, прозачни реализам. У ранијим романима присутна склоност ка кич епитетима и понекад емотивно пренапрегнутим драмским секвенцама, развија се овде у концепт сасвим примерен одабраној теми. Тиме се на парадигматском књижевноисторијском плану разоткрива како у постлибералном стању креативна, или чак и она верна употреба тривијалних жанрова полако достиже милост поетичке равноправности, при чему естетички суд о таквим концептима може да добије импулс за излет у поље плодне антиелитистичке контроверзе.

* * *

Владимир Кеџмановић неореалистички или неоверистички трансформише постмодернистичку поетику, али са упливом изразите лиричности у свом рукопису. У исто време његова проза осведочава жељу да се делатно укључи у постлибералне контроверзе, поновним уговором са – у постмодернизму делимично прокаженим – такозваним великим темама, односно са предметима који јесу у средишту пажње савременог света, како у националним тако и у глобалним оквирима. Тематизујући такозвана горућа питања, Кеџмановићеве књиге при томе успевају да увек буду поетички различите и да изнова преосмишљавају сопствене форме.

После романа написаних у младости: *Последња шанса* (1999) и *Садржај шуйљине* (2001), аутор објављује веома зрели роман *Феликс* (2007), који још увек делимично обитава у оквирима постмодернистичке употребе такозваних ниских жанрова (жанра трилера) и интертекстуалности умањеног интензитета. Уз успело онеобичавање фокализације, што ће постати стална карактеристика пишчевог проседеа, сигурним језиком гради се унеколико иронијски дестабилизирани

апсурдни саспенс, са референцама на Гогољев начин приповедања и у наслову сугерисану везу са *Исјовесћима варалице Феликса Крула* Томаса Мана. Интертекстуалним путевима удвојени јунак Феликс послужиће да се у Кеџмановићевој прози отвори значајна тема фугуре Оца, овога пута предочена уз минуциозну духовитост и метафикционалну распричаност са читаоцем, помоћу чега се он води кроз вешто склопљене трагичке преокрете. Романескно остварена атмосфера филм-ноара „заокружује“ несвакидашње уверљив хронотоп у криминогену зону померене транзиционе Србије.

Наредни ауторов роман *Тој је био врео* (2008), комбинујући новопронађени интимни лиризам са неонатурализмом кризне свакодневице, већ снажније мапира потребу књижевности да се врати помињаним великим темама, у овом случају рату на простору бивше Југославије. Одустајањем од експлицитних идеолошких означавања у самој прози, односно истицањем интересовања за појединачне трагичке судбине без обира на националну страну са које долазиле, на делу је једна нова стратегија текстуалности помоћу које се трасира пут привидно идеолошки „пречишћеној“ књижевности. На теоријском плану, ауторов концепт отвара питање да ли је дезидеологизација и полиперспективизација литературе начелно могућа мисија с обзиром на широко распрострањено савремено читање грамшијевско-алтисеровског појма *интерпелације*. Тим појмом именује се особина „субјекта“ да је увек-већ конституисан од стране неке идеологије, без обзира колико он декларативно или игноратски инсистирао на слободи сопствених чиновних избора. Али, са друге стране, није ли сваки чин писања, именовања и додељивања субјективности фикционалним ликовима по себи заправо једна књижевно-идеолошка интерпелација, у којој нема никакве теорије завере, већ само констатације да се бартовска идеја о смрти аутора испоставља наивно идеолошком? Због самоувереног

преузимања ствари у ауторске руке, Кеџмановићева проза на књижевноисторијском плану указује на путеве поновног задобијања друштвеног значаја који би требало да, у обновљеној традицији либерално-хуманистичког поверења у смисао књижевног означавања, опет иде руку подруку са естетичком релевантношћу.

Општи, антрополошки песимистичан увид у анационалност злочинâ, што би указивало на њихову свеprisутност, као и у трагички удес босанскохерцеговачког рата сажима се у следећим речима: „Ко никад није имô муда да се побије – сад коље. Ко никад пићке видио није – сад силује“ (Кеџмановић 2008: 104). На другом месту, када према „својима“ увек пристрасна комшиница Муневера дође до спознаје да су у рату заправо сви исти, тиме се на ауторском плану открива намера да се андрићевски класично изграде подједнако уверљиви ликови Срба, муслимана (Бошњака) и Хрвата: „Мене у овом рату ваши нису изненадили. Од њих ништа боље нисам ни очекивала. Изненадило ме је што моји нису ништа бољи. У то до овог рата нисам хтјела повјероват“ (Кеџмановић 2008: 186).

Са друге стране, иза „неутралне“ приповедачке позиције, кроз глас једанаестогодишњег детета, доноси се нови поглед на ратна дешавања у Босни и Херцеговини, али опет на концу у извесној симетричној перспективи која би требало да исправи „грешке“ у раније превладавајућој политици слике рата. Јер као да је пре овог романа у главном току српске књижевности било неписано правило да се у тексту *мора* доказивати претежност српске кривице за ратне сукобе из деведесетих година 20. века. У Кеџмановићевом роману се, међутим, приказује и судбина Срба у опкољеном и бомбардованом Сарајеву и доноси уверљива слика о страдању обичних, српских људи у окружењу муслиманских екстремиста. Због тога дечак-наратор на крају романа *мора* да пуца баш у то и такво Сарајево, не зато што се аутор ставља на једну страну,

него јер то захтева логика приче у којој жртва бива суочена са инфантилно некоректном спознајом о трајекторијама сопственог бола.

Роман *Тој је био врео* доноси иновације у материјалности текста, које ће утицати и на општи стилски план. Штампане тамноцрвеном бојом, „бојом крви“ (Кецмановић 2008: 28), као графичким корелативом теме романа, доприноси томе да се на текстуално-телесан начин појачају елегантно дискретни трагички ефекти наратије. Уз то, готово лирском растреситошћу приповедања, али истовремено и парадоксалном згуснутошћу текста, уз графичко издвајање појединачних реченица у засебне пасусе, постиже се нова проходност и читљивост за ширу публику. Тиме Кецмановић осваја стил којим постаје непогрешиво препознатљив у савременој српској књижевности.

Осим микростилске равни, *Тој је био врео* поетички је иновативан и због начина употребе неких „крупнијих“ формалних поступака. Најпре се мисли на такозване неме секвенце, које је Кецмановић „патентирао“ у новијем српском роману. Дечак приповедач остао је без способности говора услед претрпљене трауме, што је прилика за ефектне лакуне у приповедању у којима се покушава створити утисак приповедања без речи. Заправо, вештом економијом фигуралне реторичке уштеде дочарава се лирски пречишћена (ауто)биографија изнуђеног суровог одрастања и криптомаскулине иницијације. Пред крај романа, пре него што ће по трећи пут пуцати из топа на Сарајево, сада већ одрасли дечак који је повратио способност говора још једном види оно што је оставио иза себе. Као да у тим речима преноси атмосферу са Пикасове антиратне сликарске композиције *Герника*, наратор се присећа и сопствених немих сведочанстава о преживљеним ужасима, уз велику стилску концентрацију поступака артифицијелизованог натурализма или брутално поетизованог наративног кубизма:

Доле је била нога моје мајке.
И мајчин труп из ког је исцурила крв.
И мајчине очи које гледају у строп.

Доле је била очева маљава, крвава рука, одвојена од остатка тијела.
И очево лице које се не види од крви.

И доле сам био ја.
Поред потпорног зида. На паркету.
Са зубима који трну и ушима које зује.
Прекривен кречом и прашином (Кецмановић 2008: 226).

После романа *Тој је био врео*, у кратком роману *Сибир* (2011) Кецмановић се одлучио за повратак транзицијској стварности у Србији и трилерском заплету налик оном у *Феликсу*, уз поновно тематизовање фигуре Оца. У овом роману дешава се нови експеримент: нарација из женског првог лица. При томе се онда и очинска фигура сагледава из перспективе ћерке са зналачки изведеним преокретом по питању ко је стварни њен отац. У писању из првог женског лица занимљива је изразита способност самообјективације нараторке, тако да се местимично ствара утисак бруталног а лирског „ја-ти“ приповедања (као да се комбинује наративни арт брут са поетским сажимањима текста), где опет долази до изражаја Кецмановићева способност да филмским кадрирањем „прибере“ и доведе у својеврсни дуални фокус фрагментисану стварност. Као и у роману *Тој је био врео*, и овде је код нараторке често присутно приповедање у модусу „као да“, уз коришћење поштапалице „као“, чиме се сигнализира одмак од уметнички неосвешћеног преписивања стварности, у корист *реализма са дисџанцом* или снелике реалности.

У коауторству са Дејаном Стојиљковићем, Кецмановић пише *Каинов ожиљак* (2014), роман у којем је главни јунак Иво Андрић (обрађује се период његове биографије док је био амбасадор Краљевине Југославије у националсоцијалистичкој

Немачкој), уз обилато коришћење цитата и референци из његовог дела, са акцентом на тематизацији (апокрифне) генезе *Проклетој авлије* те занимљиву реинтерпретацију лика Карађоза. У роману је успешно дочарана атмосфера инферналне преобразбе земље која је, како је то и Винавер говорио, напослетку неповратно изгубила равнотежу. Попут доцније *Осаме*, и овај роман представља у извесном смислу повратак постмодернистичкој поетици, с том иновацијом што је некада „академски“ жанр историографске метафикције померен ка жанру постмодерног историјског трилера, дакле у проходније штиво са знатним тржишним потенцијалом, у чему иначе велике успехе постиже коаутор Дејан Стојиљковић самостално стварајући у овом жанру бестселере попут *Констаншиновој раскршћа* (2009).

Кецмановићева поетика, стилски избрушена и пажљиво наративно и скоро филмски кадрирана, романом *Осама* (2015) доживљава други врхунац. У роману и даље постоје трагови постмодернистичке поетике у виду интертекстуалне реинтерпретације књижевног дела Иве Андрића, што је поступак започет у *Каиновом оживљу*. Насловни јунак парафраза је младог Ђамила, који се поистовећује са историјском фигуром Џем Султана у *Проклетој авлији*. Нови Ђамил је Бајазид или Бајо, дете из мешовитог бошњачко-српског брака, као што је и онај из претекста био из православно-муслиманског. (Док би се приповедач романа имао сматрати парафразом Андрићевог фра Петра.) Бајо се, попут Ђамила, после „световних“ неуспеха, посвећује животу у књигама и вери. Затим бива фасциниран – на граници сна и јаве, стварности и фантазије у лелујавој идентификацији – једном историјском личношћу, Осамом бин Ладеном. Преучени и нежни Бајо после смрти оца повлачи се у себе и постаје особењак (или усамљеник, што конотира друго могуће акценатско читање наслова) опасан и по сопствено окружење. Истовремено, постаје сумњив

америчким трупам у БиХ, као нека врста интелектуалног исламског фундаменталисте, да би на крају романа, попут Ђамила у Андрићевом роману, ишчезао и физички и симболички са наративне сцене, остављајући неразрешеном донкихотовску меланхолију при осцилацији између различитих могућих светова, књишки измаштаних и такозваних стварних. На тај начин испишује се још један могући интертекстуални (мета)прстен око или у Андрићевој *Проклећој авлији*, чувеној по својој прстенастој приповедачкој структури.

Међутим, на садржинском плану који реферише на савремени тренутак, како је већ прилично јасно, роман *Осама* укључиће се, благом променом тематског спектра у односу на претходни пишчев опус, у светскоисторијске контроверзе и покушаће да српску прозу, као што је то било у Арсенијевићом *Предатошу*, учини глобално релевантном. Ако ништа друго, претрага по кључној, насловној речи романа, чини од њега потенцијалну субверзију у односу на уобичајени „страх“ књижевности да се подухвати актуелних тема. Роман у исто време представља и једну од првих обрада – чак и у свету вероватно, а у српској књижевности сигурно – *Осаме бин Ладена* као поп-културне иконе, без обзира колико то и на овим просторима културолошки перверзно звучало. Поред тога, дистанца у односу на постмодернистичку поетику уочљива је преко – додуше и раније присутног, али сада веома наглашеног – помака ка практиковању технике сказа, и креативне употребе дијалекатског говора, турцизама и колоквијализама, што је некада било карактеристично за такозвану стварносну прозу од које је управо постмодернизам хтео да направи одмак. Није толико битно да ли је Кеџмановићев језик у роману реалистички уверљив, јер он пре свега служи магијско-језичком онеобичавању, при чему је једино важно да представља иманентни нови језик романа, који ће се појавити само ту и баш ту. Тим језиком дочарана је симпатична комичка

распричаност босанског света, пре свега у виду приповедача који пати од самосвесно шармантне и иронизоване логореје, али увек у равнотежи са пажљиво распоређеним, сведеним и снажним емотивно-трагичким моментима.

Друга врста комике остала је мало примећена у рецепцији романа. То је комика паралелних или опозитних љубавних парова налик на смеховне гогољевске симетрије, или оне из *Зоне Замфирове* и *Пој Ћире и њој Сјире* Стевана Сремца, само са живописним босанским локалним колоритом. Ако би се мало тенденциозно сажела централна тема романа, добио би се још један комички моменат: прича о умишљеном двојнику Осаме бин Ладена у босанској касаби има неодољив комички потенцијал у нескладу између горућег светскоисторијског проблема и његовог пародираног амблемског одјека. Тиме се *Осама* на оригиналан начин укључује у традицију такозваног илуминаторног романа – у којем се тематизују апокрифне и тајне историје у кључу теорије завере – карактеристичног за глобалну постмодернистичку поетику.⁹² Међутим, дистанца од постојећег жанра јесте у томе што се овде не само пародира теорија завере (са јасним устезањем од разгранатог имагинирања паралелног хетерокосмоса у којем важе другачија правила), него се и таква пародија дестабилизује увођењем свести о сопственим непретенциозним намерама, чиме се врши још већи отклон од главног тока постмодернистичке поетике. Централна прича из *Осаме* постаје мала, неспретна и нежна завера, такоређи завера са људским ликом и са великим комуникативним потенцијалом у односу на све „врсте“ читалаца.

⁹² У савременој светској књижевности познати примери тајних историја су, рецимо, роман Томаса Пинчона *Дуја гравитације* у којем се разоткрива завера која стоји иза званичних историјских чињеница о Другом светском рату, или књига Ишмаела Рида *Мамбо Цамбо* у којој је цела западна историја представљена кроз сукоб два тајна друштва (Мекхејл 1996: 115).

У време завршетка рада на овој књизи, појавио се и Кеџмановићев роман *Каг ђаволи њолеише* (2022) који се још налази у стању без адекватног рецепцијског одговора. У њему аутор, формално надограђујући поступак из романа *Тој је био врео*, толико шири тематски спектар ка уврнутим подручјима сексуалности да би се ово дело могло назвати и квир трилером. При томе, поетички самосвесним успостављањем веза за порнографским дискурсом, као што је то било и код Д. М. Томаса у роману *Бели хошел*, опсцени садржаји нису културно коректно уклапани у плашљиво схваћене „више“ циљеве, него су остављени у сировом и језички брутално свежем стању да би до метафизичке мучнине или егзалтације директно водили.

Важна тема Оца поново је добила атрактивну реинтерпретацију. Ако је прототекст у *Осами* била славна Андрићева *Проклеша авлија*, у роману *Каг ђаволи њолеише* то је *Хамлеиш*. У квир парафрази Шекспирове трагедије, главног (анти)јунака Кеја прати дух ауторитарног али живог оца. Попут Шекспировог јунака, и амерички богатун карактер је слабе вољности што га изазива да – не без ваљаног психоаналитичког разлога – ту Хамлетову особину тумачи у кључу њему егзистенцијално блиске потиснуте хомосексуалности. Главни разлог, међутим, за увођење *Хамлеиша* у подтекст романа *Каг ђаволи њолеише* јесте у употреби лика Фортинбраса. Као персонификација смене империјалне премоћи и убризгавања свеже крви у нечисту традицију, лик Фортинбраса оцртаће симболичку парадигму за другог (или првог) главног јунака Младена, младића усвојеног у сивој законској зони од стране америчког коленовића Кеја како би био подвргнут злостављачким билдунгс стратегијама.

У свом трећем романескном врхунцу, и најпровокативнијем штивиу које је написао, а у складу са оним традиционалним спојем либералног и националног, Кеџмановић уврнуто

приповеда и о могућој националној стратегији. Обраду неочекивано конфигурисане теме злостављања прати уклапање у актуелни неоимперијални геополитички контекст, као и тематизација орвеловски неототалитарне природе савременог света. У вишезначном расплету дешава се амбивалентан тријумф балканског сирочета које наслеђује Империју, као њен спасилац и победилац истовремено. Тако и фигура Србије у позадини востаје као цинички потајна сила која лукавством може доћи до своје традицијски изокренуте али потенцијално дејствене моћи за патриотску регенерацију.

* * *

На почетку романескне каријере, Владимир Табашевић настоји да прозним лиризмом, који балансира између ларпурларгистичке херметичности и потребе за постлибералним ангажманом леве инспирације, превлада постмодернистичку поетику.

У првом његовом роману, *Тихо шече Мисисии* (2015), постмодернистичка референцијалност скоро је потпуно одбачена као сувише школска работа, у корист њене трансгресије у виду антиелитистичких и дакако поетички храбрих игара са цитатима из турбо-фолка, лаганих поп песама или оних које долазе из (квази)патриотске супкултуре. Уз то, од почетка романијерског опуса, код Табашевића још је нешто подједнако важно. *Тихо шече Мисисии*, наиме, представља готово манифестну објаву потребе за другим, другачијим, знач(ај)нијим језиком у савременој српској прози. На трагу Милоша Црњанског и Момчила Настасијевића, аутор има дубинску потребу да грца у језику, да у оксиморонски тихом приповедачком „мисисипију“ тражи перверзне вирове који производе сладострасне и тешке језичке епифаније. Имајући порив да потпуно претресе све механизме језичког означавања, или да их

деконструирате као немотивисане, аутор у свим својим романима заправо ради есенцијално књижевни посао: постаје логотет или нови „преводиолац“, који ствара језик у којем ће везе бити мотивисане на једино могућем, књижевном микроплану. Ту означитељи *очуђено* и *књижевно њприродно* реферишу на означено, на основу ерупције поетизованих епонимијских или ономатуршких акција у којима је онда језички превредновано *шачно* мотивисано да се Сунце зове баш Пеђа.⁹³

У авантури одрастања међу Ватром, Водом, Ваздухом и Земљом, главни јунак *Мисисийија*, петнаестогодишњи Дени, пролази кроз елементарну, готово античку, билдунгс стратегију, при чему успоставља и древни, трансродни еротски однос са Природом и Елементима. Са друге стране, у равни романа која призива актуелну стварност, људска сексуалност представљена је као увелико „прљава“, за разлику од ове „чисте“ панеротологије евоцираног и потенцијално новоутопијског праисконског стања. Форсирање раноадолесцентске и поетизоване фокализације, налик оној у роману *Тој је био врео*, код Табашевића производи најјаче и драмске и епифанијске ефекте:

⁹³ Размишљајући о проблему да ли је језичка репрезентација света мотивисана или не, Жерар Женет долази до идеја епонимије и ономатургије. Ако у природи не постоји директна мотивација, онда постоји изван ономатург, давалац имена, који је овлашћен да именује ствари правим именима. Ко би био такав ономатург? То би био онај који стварима прибавља индиректну мотивацију, онај који намеће смисао неком знаку, онај који је код Платона, у чувеном дијалогу *Крайшил*, именован као занатлија (владалац вештине именовања, израђивач имена), јер се књижевним *занашом* израде имена израђује и нови однос речи и ствари (опширније о овом проблему у Перишић 2007: 10–11). Посредством Платона покрећући оваква питања, Женет даје и сопствени одговор. У савременом свету, у платоновској традицији, књижевност има епонимијску функцију: поновно успостављање веза између речи и ствари јесте „песнички производ“, као „плод изненађења што га изазива приближавање између облика и смисла“ (Ženet 1985: 403).

Вртео се Дени око ногу своје мајке, био је близу њих и служиле су му као стабла што служе у рату, да се човек сакрије од метка и од преурађене смрти, да провири ка непријатељу, да се за њих ухвати кад занемоћа, кад му дође да плаче да га не виде саборци. Јер сузе у рату имају смисла једино ако их човек крије. Ако их испушта на кору дрвета и чека да их зима или мрак скрасе, и тако је и Дени, кроз мамине ноге гледао за оцем, рањеником ког су одвозили некуд, као да их тамо чека неко, тако је Дени гледао за тим креветом на којем је лежао његов отац, неко ко зна да је Денију баш данас рођендан и да ће, због тога, Романа лакше задржати овде, у свету и међу својима (Табашевић 2017а: 38–39).

Тематизовањем ситуације пада с коња оца Романа, који ће због тога и умрети, кроз форму поетског погледа младог јунака уоквиреног мајчиним ногама, као интимним рамом личне трагедије, приповедачки се вешто, поетским аналогијама и разбокореном асоцијативношћу, пажња пребацује на план ратних дешавања у само овлаш референцијално назначеном рату у Босни и Херцеговини. Тиме се избегава јасно стављање на било коју страну, мада се на појединим местима појављује иронија највише спрам српских „патриотских“ означитеља, уз понешто иманентно немотивисано распоређивање левичарских идеологема. То би могло да се чита и као скривени знак у којој је реалној срединиснолика „стварност“ романа ипак смештена, али и као сведочанство о тадашњим идеолошким погледима аутора романа, који ће касније у *Заблуди Светиој Себасијана* бити доведени под радикалну сумњу.

У издавачкој и ауторској опреми наредног Табашевићевог романа, *Па као* (2016), јасно се дају сигнали да се ради о тематизацији неспоразума са светом и са самима собом целе једне генерације одрасле у доба транзиције. Овој новој „изгубљеној“ генерацији, која заправо одбија таква да буде, и реалност се приказују у модусу „као да“. (Одмак од реалности и интуиција

симулакрума – што сугеришу модуси „као“, „као да“ или „па као“ из овог романа – у дослуху су са сличним модусима које је користио Владимир Кеџмановић у романима *Тој је био врео* и *Сибир*.) Двозначношћу наслова указује се на пакао њиховог одрастања у сусрету са „стварним“ светом под диктатом опресивне рационалности; на интимни пакао иницијације у односу са Другима као тешко савладивим, сартровским „пакловима“, при чему је најважније питање онтолошког лика љубави који је такође увек у „као“ статусу, у измицању и одгоди. Неке од „најнаметнутијих“ генерацијских обавеза јесу и нормализаторски дискурси психоанализе, или сваке друге *new age* самоанализе, који се у овом роману подвргавају спектакуларној пародији и темељном преиспитивању у лику доктора Фројда, који је уз то и пуковник. Роман и саму књижевност доводи у питање, исписивањем текста који у свом средишњем делу функционише као *антикњижевност*, као протест против императива књижевног оглашавања које мора нешто транспарентно да значи у опозиту према речитом замуцкивању што би такође могла да буде једна њена, од књижевних институција потенцијално неинтерпелирана форма.

Ход по клизавом терену амбивалентног ангажмана, где би се ауторови екстрафикционални радикално левичарски ставови имали преобразити у адекватни прозни корелатив, аутор практикује и у роману *Заблуда Свећој Себасџијана* (2018). Први део романа исписан је у маестралној ономатуршкој сада већ традицији коју је Табашевић успоставио у *Мисисџију*. Није претерано рећи да у његовим романима српски језик поново добија поетички, естетички и сазнајни смисао.⁹⁴

⁹⁴ При самом крају романа, „јунак“ Карло/Дино програмски објављује: „Да, треба измислити један језик, без огледала, један језик препун прозора, па ако испаднемо кроз њих, макар ћемо летети, али не као бомбе, него другачије, падати заувек, неки нови ми“ (Табашевић 2018: 190). На тај начин трасира себи пут налик оном Стивена Дедалуса, јунака *Порџетта*

У наставку неконвенционалних ономагуршких акција – уз свест да оне конвенционалне почивају на друштвеном и вероватно антипоетском уговору – и овде се једна кокошка зове „Овца“, кућа је „Лудвиг“, зуб је „Мустафа“, док се главном јунаку име колеба од „Карла“ до „Дина“ и натраг.

При сусрету са постсоцијалистичким али и даље „југословенским“ налозима за политичком коректношћу у виду императива о схематизованом приказивању „истине“ о протеклим ратовима, Табашевићева поетика у овом роману показује знакове изузетне зрелости. Слика рата у *Заблуди Свештої Себасџијана* веома је комплексна у смислу распореда референци које се могу реалистички детектовати. У неутралној, али и јасно емотивној, детињој перспективи из које се приповеда нико у свету романа није „наш“ и „њихов“:⁹⁵

Карло је силно хтео да схвати реч *наши*. Осећао је силну радост када би неко рекао *наши* јер се на том лицу видела победа, радост.

Једна говори како су децу ставили у шпорет гледајући кол’ко могу да издрже. Како су их пекли, наравно.

Друга говори да им пас јебе мајку усташко-четничку.

Један прича како ништа живо неће остати иза нас.

Доведу теријере и пусте их да трче шумом. Тако говоре.

Трећи кажу да су *балије*, *алије* и *але* криви за све (Табашевић 2018: 66).

уметника у младости Џејмса Џојса, који на завршетку, поред осталог, и авантуре рвања с језиком, долази до епифаније о будућим *делима* од колективно-архетипског књижевног значаја: „Ја идем да се по милионити пут сучелим са стварношћу искуства и да у ковачници своје душе искујем још нестворену свест свог народа“ (Џојс 1960: 302).

⁹⁵ Код одраслих људи, језик је постао мотивисан, *коначан*, они тако у стварност метонимијски преносе Зло које – имплицитно излази – настаје када се процес дијалектике језичког означавања арбитарно оконча: „У рату, одрасли, ујезичени људи, увелико ујезичени, загледи су само, немилице ћуте, па деца, тако, науче неки свој језик, и значење тишине“ (Табашевић 2018: 76).

Иако се у одломку помињу у такозваном негативном контексту све стране у сукобу, није реч о простој симетричној расподели кривице, већ о неухватљивости рата у рационалним и мотивисано језичким релацијама, што би била његова трагичка текстуална мистика. Рат у овом роману никад не почиње, јер у стварности заправо перманентно траје. Ради се о зачараном кругу где се слотердајковски не може ступити у почетак онога што је већ почело: „Од рата су бежали да би се кроз рат враћали назад у рат, јер у рату увек има нека сила која те вуче назад, као да се надаш да рата нема“ (Табашевић 2018: 50).⁹⁶

Ако је Жан-Франсоа Лиотар у *Посљимодерном сћању* дао извештај о стању знања након одбацивања поверења у велике идеолошке приче, или метанарације, пледирајући за продуктивну постидеолошку фрагментисану епистемологију, која дакако у себи носи опасност од уплива нових универзализујућих или тотализујућих пројеката (Лиотар 1988), у српској књижевности је мало ко пре Табашевића тематизовао однос сопствене поетике према једној бившој владајућој великој причи, метанарацији социјализма, али из самог срца социјализма, односно савремених покушаја реинкарнације великих левих политика, описујући тако романескно „постсоцијалистичко стање“. Заблуде „десних“ или хришћанских светоназора и идеологија представљене су, кроз парадигматски под-текст, у насловном „лику“ Светог Себастијана, који је и сâм и спаситељ и жртва. У даљем развоју парадигме, пре свега у другом делу романа, евокација историје усрећитељских идеја

⁹⁶ Петер Слотердајк тврди да лингвистички гледано ново рођење води „тетовирању сваког новог живота по узорцима националних језика, он људе чини наркоманима њихових матерњих језика“. Човек је осуђен да започиње живот у тоталној изручености условима живота пре њега, пре свега језичким условљеностима, ступајући увек у већ започети и животни и језички почетак (Слотердајк 1991: 124–125).

везује се за оне метанарације леве провенијенције, које такође у крајњој консеквенци имају хилијастичку амбицију, рецимо у имажинарању „вештачког раја“ бескласног друштва.

Конкретна иронија у односу на идеју „леве уметности“ уведена је преко лика редитељке Еме, која је – следи попис стереотипа преко којих се једна велика прича испражњена од дејственог потенцијала представља као прогресивна, еманципаторска и наравно „урбана“ – следбеница Бертолта Брехта, има интелектуалну и уметничку амбицију да преосмисли његов ефекат зачудности (ефекат дистанце, V-ефекат), апстрактно брине бригу радничке класе, програмски се „заљубљује“ у „обичног човека“, односно у некога ко има аутентичну, пролетерску снагу. (У овим пасажима Табашевић постиже скоро винаверовску густину пародијских поступака – о чему је било речи у другом поглављу другог дела књиге – које је аутор *Руских њоворки* употребљавао у разоткривању комичке инфантилности бољшевичких идеја.) С друге стране, Ема представља типичан изданак привилеговане класе која није свесна својих привилегија. Читава та ангажована политика уметности своди се на своје прагматичке, сасвим баналне основе, где не остаје ни трага од наводно хуманистичких полазишта:

Отаџбина, то је свет где су наши очеви, погинули, подземни, мртви, који су се својим главама, некуд, нешто, залетели, страдали, а изнад њих остали, живи, *ангажовани* уметници и политичари, да певају и подсети нас, преброје те главе, саберу, подвуку рачун, коначан, свој цех да направе, да наплате, *успешном* песмом или политичком паролом, да прославе туђе смрти у име нових погибија које се претварају да спречавају (Табашевић 2018: 132–133).

У превреднованом патриотском пориву, где би биополитика требало да буде светиња, долази се до убојитог увида да агресивне „леве“ политике држе своју децу покорену у

сећању на рат. Усвајањем нових револуционарних наратива и, следствено, комесарских поетичких налога такозване леве критике која инсистира на прозирном означавању, требало би трасирати пут за обнову соцреализма у књижевности као „најсветлијег“ уметничког оружја. Тиме би се цела „биомаса“ одржала у стању приправности за нове некрополитике.

При томе, на личном одсјају великих идеолошких прича, сурово се „огледално“ деконструирше фигура жртве, односно потреба за чињењем јавног добра, која се из традиционалне либералне или антрополошки реалистичне оптике, испоставља делузијом: постаје јасно да је акција спасавања света углавном тржишно мотивисани, или пак свесно немотивисани, „извоз“ личне трауме у поље дијалектике моћи. Када се Карло, схизоаналитички удвојени јунак овог романа, на једном месту нађе у ситуацији: „Изнад жртве, а жртва“ (Табашевић 2018: 10) – то представља јасан интертекстуални дозив Настасијевићевог чувеног стиха „Лове, а уловљени“, којим се упућује позив на преслагање слика жртви пре свега са аутореференцијалних позиција. Ако је заблуда Светог Себастијана као парадигматског „јунака“ романа била донекле самосвесна, онда су ликови из актуелне равни изложени једном од кључних увида да на „овом свету, нико свесно не врши неправду“ (Табашевић 2018: 172), чиме су (парабрехтовски?) суочени са спознајом о амбивалентности сваког делања, па и деловања речима, што би се скоро могло прихватити као једна од активних „дефиниција“ књижевности. Тиме се и књижевност која упркос свему и даље промишља леве идеологије еманципује од императива једнозначне наратије о политици жртве, те убијајући жртву у себи, а васкрсавајући жртву у језику зарад утопије новог означавања, долази до (а)теистичке и пророчке поетичке катарзе.

IV
ЗНАКОВИ
УСПОРАВАЊА



1. КА ПОСТЛИБЕРАЛНОМ СТАЊУ

„Неолиберално“ је тренутно најпроминентнији појам из „корпуса либералне мисли који пак, помало парадоксално, означава кризу либерализма и реалну потребу за његовом делимичном трансгресијом у још увек не сасвим јасно теоретизованом постлибералном стању. Међутим, чињеница да се термин „неолиберализам“ јављао већ најмање три пута током историје политичких идеја – од којих овај озлоглашени, данашњи, постоји тек четрдесетак година – понешто говори и о постојаности либерализма који је из више покушаја успевао да преживи како подривалачке гласове споља, тако и реформске корекције изнутра.

У потреби скоро сваке генерације либералних мислилаца да реформулише своја основна начела, први неолиберализам, како записује филозоф Миша Ђурковић, појавио се тридесетих и четрдесетих година 19. века, и ова фаза није била често уочена у расправама о историјском развоју либерализма. Тада је Џон Стјуарт Мил енглеској публици објашњавао да нови француски либерализам није исти као онај стари, „апстрактни либерализам Волтера и просветитеља“. У истом пориву, и сам Мил је хтео да преосмисли либерализам свог оца, Џејмса Мила, и Церемија Бентама, тако што би либералним начелима „додао еволутивност, комплексност, историчност, релативност“ (Ђурковић 2005: 142).

Крајем 19. и почетком 20. века јавља се други неолиберализам, који више није био „laissez-faire либерализам већ

идеологија ближа социјал-либерализму“. У њему се пледирало за „већу улогу државне интервенције у развоју друштвених функција и припремању појединаца за аутономију“ (Ђурковић 2005: 142–143). Овај други неолиберализам назива се и либерализмом државе благостања, велферизмом или касније кејнсијанизмом (по енглеском економисти Џону Мајнарду Кејнсу који је начинио преокрет у либералној макроекономији, нарочито у делу *Ойшша теорија зайосленостѝ, камаѝе и новца* објављеном 1936. године, залажући се по одређеним питањима за државни интервенционизам). Тржиште се, већ од почетка 20. века тврде „други неолиберали“, не сме препустити самоме себи, већ је потребно његово кориговање и потпомагање институционалним путем (Милер 2020: 27). Друга верзија неолиберализма, пре свега обележена померањем ка социјалној тржишној привреди, највише је теоретизована у периоду између два светска рата, а практикована после Другог светског рата све до седамдесетих година 20. века. Уочавање економске стагфлације (скок цена уз пад производње) у кејнсијанским државама благостања крајем седамдесетих година довешће до потребе за новом ревизијом либерализма.

Трећи и још увек актуелни неолиберализам означава ре-афирмацију класичног економског либерализма и повезан је са такозваном конзервативном револуцијом Роналда Регана и Маргарет Тачер из осамдесетих година 20. века. На теоријском пољу, у „новом неолиберализму“ у први план доспевају ставови Фридриха фон Хајека, Лудвига фон Мизеса, Роберта Нозика и чикашке школе економске мисли предвођене Милтоном Фридманом.⁹⁷ Ови теоретичари поставили су темеље

⁹⁷ Неки од ових теоретичара, Роберт Нозик најпре, веома су утицали и на либертаријанизам. По једној школи мишљења, ова идеологија подврста је либерализма, док је по другима засебна идеологија. Либертаријанци су највише под утицајем социјалног дарвинизма, а могли

за нову верзију либерализма која је била нова у односу на дуго владајућу кејнсијанску парадигму у економији (Ђурковић 2005: 142–143). Појединачно теоријско дело од пресудне важности била је студија *Кайишализам и слобода* Милтона Фридмана, објављена 1962. године. Књига је продата у више од пола милиона примерака, представљала је „једну од најзначајнијих критика кејнсијанске економске политике икада“ (Петровић 2021: 139) и предвидела је крај концепта социјалдемократске државе благостања. Термин неолиберализам критичари користе претежно у негативном смислу као ознаку за тржишни фундаментализам који је близак „лесе фер“ принципима „палеолиберала“ (Шкорић, Кишјухас 2014: 107).

Суштинска је веза савременог неолиберализма са економском глобализацијом (Хејвуд 2005: 57), која углавном иде насупрот интереса некадашњег велферизма, односно принципа социјално одговорне државе. Због тога се неолиберализам често користи као погрдна реч или скраћеница за нешто што би се описно могло дефинисати као „распојасани капитализам“ (Милер 2020: 27). У смислу историјске реалности, како ефектно сажима политиколог Рајко Петровић, неолиберална мисао је неспорно „у идеолошком сукобу са идејама државе благостања однела победу“. Од краја осамдесетих година 20. века, неолиберални модел државе почео је да потискује све друге концепте. Након пада Берлинског зида, уједињења Немачке, краја Хладног рата и распада Совјетског Савеза, концепт државе благостања доживео је додатни ударац. Дуго је времена држава благостања на Западу опстајала управо из

би се у најкраћем описати као радикални либерали или анархокапиталисти, који истичу начело негативне слободе и најминималнијег могућег уплива државе у живот појединца, за разлику од либерала који у неким случајевима допуштају интервенцију државе у приватну сферу по начелу позитивне слободе (видети Шкорић, Кишјухас 2014: 103–105).

страха од продора комунизма. Таква држава била је „својеврсни корективни фактор за све оне економске и социјалне проблеме које је са собом носила класична либерална држава“. После распада Источног блока и маргинализације комунистичких идеја „модел државе благостања је изгубио ту своју улогу“ (Петровић 2021: 140).

Ту негде настаје својеврсни парадокс неолиберализма. Како је речено, неолиберализам (реганизам, тачеризам) био је пре свега реакција на јачање социјалне државе у западном свету. Држава благостања више је водила рачуна о либералном принципу егалитарности, како у домаћој тако декларативно и у глобалној политици. Међутим, велферистички концепт био је одржив док су западне земље црпље материјална богатства и акумулирале последње остатке принудног извозног капитала бивших колонија. Била је то дакако последица раније колонијалне политике, односно класичног либерализма или деловања управо оне врсте државе која је произвела велику економску неједнакост. Држава благостања хтела је делимично дакле да исправи социјалне неправде користећи ресурсе оне економске доктрине која је те разлике и направила. Као на својеврсној клацкалицы у којој се разни либерализми доводе у каткад неочекивану равнотежу, после краја Хладног рата долази и до геополитичког парадокса у чињеници да се неолиберализам учвршћује у бившим социјалистичким земљама, док се у земљама са дугом либералном традицијом, као у обрнутом огледалу, од последње деценије 20. века привреда и друштво доводе у „равнотежу са неким тековинама социјалне државе“ (Матић 1992: 60).

И британско-амерички марксистички антрополог Дејвид Харви уочава историјске парадоксе у развоју либерализма. Од седамдесетих година 20. века, неолиберализам је постао превладавајућа доктрина чак и у некадашњим примерним државама благостања, као што су Шведска и Нови Зеланд.

У Харвијевом веома утицајном тумачењу неолиберализма у историјском контексту инсистира се на томе да је нови економски фундаментализам у савременом тренутку већ натурализован у западној свести, то јест да има „прожимајуће ефекте на начин мишљења све до тачке где постаје инкорпорисан у здраворазумски начин на који многи од нас тумаче, живе и разумеју свет“ (Харви 2012: 16). Како даље запажа аутор, неолиберални теоретичари сумњичави су према демократији. Она се схвата као луксуз који је једино остварљив у условима „релативног материјалног богатства у спрези са снажним присуством средње класе, којима би се гарантовала политичка стабилност“ (Харви 2012: 92). Овакав либерализам могао би се назвати и рудиментарним јер нас враћа на почетак либералне мисли односно праксе када либерална начела још нису била интегрисана са демократским.

После свих промена које је претрпео, од којих ова најновија неолиберална делује најрадикалније, и код теоретичара чија је мисао већински заснована на либералним фундаментима јавила се потреба за одлучнијим промишљањем оправданости опстанка било какве варијанте либералне теорије. У свету који је с једне стране мислио, у традицији Френсиса Фукујаме, да је либерализам као универзална идеологија победио, с друге стране осетило се да у либералној мисли више нема садржина које би биле прагматички делотворне чак и на микроплану. Након поновљених „нео“ теоријских преамбула, на сцену ступа и један „пост“ префикс који би на првом месту требало да успори либерализам у његовој захукталости. Као што је постмодерна теорија инсистирала на томе да није супротстављена модернизму, већ да долази после њега као допуна и ревизија а не као поништавање, тако се и постлиберална мисао која се јавља на повесном хоризонту не поставља ни негаторски нити глорификаторски према свим историјским либерализмима.

За сврхе увођења постлибералног хоризонта у расправу о либерализму, од велике су користи ставови Патрика Денина, америчког комунитарно-конзервативног политичког теоретичара који се тешко уклапа у конвенционалну поделу на левицу и десницу. Мада је радикални критичар либерализма, у књизи јасног наслова *Зашто либерализам њројага* (енглески оригинал је из 2018. године) његови закључци, као мислиоца који ипак баштини неке либералне традиције, садрже и оштру али „пријатељску“ ноту за теоретизовање постлибералног стања. Денин генерално сматра да либерализму не треба реформа, већ да је нужно његово потпуно укидање. Као теоретичар који пре свега промишља смисао заједнице, он је нужно на страни оних мислилаца који доводе у питање либералну глорификацију аутономије појединца.

Либерализам као слободарска идеологија требало би да чува светињу свог индивидуалистичког порекла и тиме ограниченог важења. Међутим, по Дениновом мишљењу, савремени либерализам претметну се у учење које се институционално намеће као владајућа идеологија Запада. Постоји велика опасност од оваквог инструментима глобалне моћи ојачаног либерализма који тако постаје све репресивнији и са тенденцијом да добије облик „ауторитарног *либерализма*“ (Денин 2019: 15). Када говори о практиковању нове либералне моћи, Денин пре свега мисли на Америку и њено наметање властитих вредности у виду универзалних вредности. Књига *Зашто либерализам њројага* стога је и провокативно-реално промишљање „краја Америке“, будући да су либерали кандидовали идеју „краја историје“ после завршетка Хладног рата па би било универзално правично да идеја „епохалног краја“ мало зауца и на њихова врата.

Ако је унеколико било очекивано да се неолиберализам, у слављу своје епохалне превласти, покаже као бахат или репресиван „ка споља“, заокрет ка либералном етатизму,

односно ка испољавању репресивних момената „ка унутра“, више је изненађујући моменат. Потпуно у супротности са идеолошким полазиштима либерализма, где се пледирало за што мањи уплив државе у живот појединца, у другој деценији 21. века (када Денин објављује своју књигу) либерална држава „контролише скоро сваки вид живота“, док грађани владу доживљавају као „удаљену силу на коју не могу да утичу и која само појачава њихов осећај беспомоћности“. Пројекат ширења „глобализације“ као да је потиснуо било какву бригу за унутрашње демократско устројство либералних држава (Денин 2019: 24). Развојем информатичког друштва, владе су добиле корисне инструменте за учинковитију контролу потреба и жеља, али и антисистемских инвенција отпора сопствених грађана, тако да се све више жанрови антиутопије и дистопије, оригинално подстакнути увиђањем опасности од тоталитарних друштава левих и десних провенијенција, односе и на „централистички тоталитаризам“ у настајању.

Неопходно је зато отворено поставити питање шта после либерализма, који је по Денину, без сумње исцрпен. Амерички теоретичар не предлаже неку позитивну идеологију, нити позива на револуцију која би тек у будућности остварила своју још непознату форму, већ само констатује стање ствари неолибералног света, апострофирајући једино мале, локалне видове отпора либералној антикултури, чиме ће се изградити флексибилна нова култура (Денин 2019: 37). На конкретном плану, или на плану промишљања шта негативно може да се догоди, Денин тврди да је могуће да „неки вид популистичког националистичког тоталитаризма или војна аутократија буду прихватљиво решење за гнев и страх постлибералног грађанства“ (Денин 2019: 172). Свакако да је ово „пророштво“ веома бритко формулисано, али и засновано на прилично уверљивим и реалним историјским парадигмама формираним на увидима да се готово увек дешавало да

одлажење у једну крајност изазива потребу повратка клатна у другу, екстремну страну. Сувише убрзани неолиберализам хибридизован са радикално левом културном политиком одиста провоцира некакву хиперконзервативну реакцију, ако не и реанимацију стварног фашизма.⁹⁸ Фашизам се и иначе често призива – не без исвесне уврнуте а прагматичке жудње – ваљда као неопходно огледално погонско гориво за онај дискурс који му се привидно супротставља, док заправо једино може да функционише у индукованом садејству са њим на обострану корист.

Када би ипак требало дати и позитиван одговор шта после (нео)либерализма, Патрик Денин у својим аподиктичким или перформативним тврдњама на крају списка практично долази до похвале традиционалном либерализму, или пророкује постлиберално стање које би настало на класичним либералним основама:

Данас нам треба пракса створена у локалним оквирима усмерена на стварање нове и снажне културе, треба нам привреда која се развија унутар домаћинства и стварање грађанског живота полиса. Такво стање и друкчија филозофија која нас охрабрује могу најзад заслужити назив *либерална*. После петовековног филозофског експеримента,

⁹⁸ О репресивним или неототалитарним лево-либералним политикама у академској сфери говори и амерички теоретичар књижевности Марк Бауерлајн који је прешао идеолошки пут од, како сам говори, „послушног либерала“ ка постлибералном или неоконзервативном сагледавању пре свега опасности од урушавања образовних канона какве је познавала западна хуманистичка традиција. Књижевни канон је некада имплицирао да је и сама држава односно заједница у којој се он дуготрајно формирао – величанствена. Насупрот томе, Бауерлајн детектује „успех“ академске левице или „воук урагана“ у акцији хистеричног приказивања било каквог конзервативног говора као фашистичког у заметку, па следствено томе и оног који би се ослањао на традиционалне либерално-хуманистичке вредности у промовисању канонских достигнућа људског духа (Бауерлајн 2022).

који данас доживљава своје последње дане, отвара се пут за стварање новог и бољег света. Највећи доказ људске слободе данас јесте наша способност да замислимо и изградимо слободу после либерализма (Денин 2019: 185).

У српском теоријском пољу, оригиналну критику (нео)либерализма, која није изван традиције класичног либералног хуманизма, уз пропагирање идеје „новог полиса“ до које на други начин долази и Патрик Денин, постојано исписује књижевни теоретичар и писац Слободан Владушић. Позитивно вреднујући идеју сваке аутономије личности, па и оне интелектуалне која укључује научну, Владушић у књизи *Црњански, Металополис* (2011) заступа став да постоји одлучујућа веза „између слободе мишљења и слободе обликовања елите која слободно мисли и којој је до те слободе стало“ (Владушић 2011: 8). За разлику од функционалне и у разне затајне сврхе употребљиве елите, она формирана на рекло би се класичним либералним основама требало би да репрезентује „еманципованог грађанина“ (Владушић 2011: 9). У супротности са теоријски жељеном грађанском елитом полиса, глобалистичка елита репрезентује идеју Мегалополиса, где се развија један посебан тип идентитета који се разилази са оним традиционално националним. Мегалополис у даљим консеквенцама упућује на „посебну слику света коју карактерише мрежа веллеграда, насупрот глобу издељеном националним границама“ (Владушић 2011: 23).

У књизи *Књижевност и коментари* (2017), својеврсној теоријско-есејистичкој аутобиографији аутономног интелектуалца, у којој титра ведри хуманистички смешак корективан у односу на невесео предмет, Владушић наставља да развија појам Мегалополиса као синегдоху неолибералног света, где крупни капитал и мултинационалне компаније одређују трајекторије мишљења изван који се тешко може иступити.

Мрачна атмосфера, налик неком дистопијском филму или прози Џорџа Орвела, служи да се још једном подвуче слика Мегалополиса као постхуманистичког изневеравања идеје полиса, на којој је и традиционални либерализам почивао. Комбинацијом сасвим условно речено неомарксистичких и суверенистичких увида (у мисли која се ипак тешко може до краја прецизно уклопити у неку интелектуалну традицију, зато што у свом корену инсистира на традиционалној либералној интелектуалној аутономији као и слободи да се буде изван омоћалих струја мишљења што подразумева и слободу идеолошке хибридизације), Владушић упућује провокацију на дискурзивно делање у складу са појмовима личности и тестаментарног писања, чиме износи врло вешто уобличену критику неолибералног стања које има отворити видике ка оном постлибералном, било у ком идеолошком смеру да се схвати префикс „пост“ у овом случају.

Суверенистичка критика неолиберализма, присутна код Владушића али још увек недовољно теоретизована у светским оквирима, нови замах добија у последњих неколико година. Наиме, светска криза изазвана пандемијом ковида обновила је потребу за промишљањем суверенистичког одговора јер је свет на сасвим очигледном плану присуствовао готово спонтаном урушавању глобалистичке утопије када су националне и државне заједнице, можда и у далеком складу са принципима класичног националног либерализма, најпре пожуриле да се побрину о самима себи. Одједном су декларативно неважне државне границе постале веома битне и чврсте. Неолиберализам је при томе показао своје тоталитарне моменте. Некада схватана као помало идеализовани ноћни чувар, држава се у доброј мери преобразила у непотребно окрутног дневног полицајца. Символички и реални полицајци више не служе сврси прокламоване заштите грађанина, којем се предлиберално одриче сувислост у одабиру личног модела

понашања, него за (не)свесно испробавање стратегија тоталне контроле непослушне биомасе.

Суверенистички одговор није везан искључиво ни за левицу ни за десницу, већ за делимично супротстављање наднационалним интеграцијама у неким економским питањима. Залагање за сувереност у економској производњи врши неопходну корекцију у очувању једног од основних либералних начела, оног егалитаристичког. Национална економија била би брана неспутаној глобализацији преко делегирања економског субјективитета на мање заједнице. Стога би се суверенизам у једној не баш директној путањи могао сматрати и наследником традиционалног либерализма и његовог инсистирања на томе да слободе појединца нема ако нема ни суверене националне заједнице која је одлучила да јој интегративно начело буде оно либерално. Слободан Владушић у суверенистичко-либералном смислу говори да у савременом хиперглобализованом свету, у којем колају прописани механизми строго контролисаног и функционалног мишљења, држава може бити инстанца која омогућава упражњавање идеја (глобалног) отпора или простор за перформирање све више потиснуте Разлике.

Постлиберална мисао морала би свакако да реагује и на постхуманистичке и трансхуманистичке изазове. Да није потенцијално сувише опасно, могло би чак да делује и комично протеривање фигуре Човека из помодне „хуманистичке“ односно постхуманистичке мисли, која се све више удаљава од својих традиционалних либералних темеља. Говором о ери која следи после „антропоцена“, у наслађивању будућношћу у којој човек више неће бити предмет хуманистичких наука, постхуманистичке теорије као да у некој параинтелектуалној комедији апсурда заборављају једини сопствени извор – а то је рад човекових сазнајних моћи. У трансхуманистичким теоријама, које су сродне али у одређеној мери и супротстављене

постхуманистичким, више није реч само о филозофско-теоријском правцу, него се на новим теоријским постулатима формира истовремено и полетно утопијски и сабласан друштвени покрет, ако не и трансхуманистичка идеологија па чак и религија.⁹⁹

Према филозофкињи Ирени Деретић, трансхуманизам се креће у домену биологије и технологије са тежњом да се „промени човек као биолошко биће“ уз помоћ биотехнолошких средстава (Деретић 2016: 135). Заснива се на „потпуној вери у научнотехнолошки прогрес“ који може да у „чулно-опажљивом свету учини оно што ниједна религија није успела да оствари“ (Деретић 2016: 132). Премда у трансхуманизму Човек није потпуно изгуран из теоријског поља, његова нова субјективност такође би мало шта имала заједничког са традиционално либерално-хуманистичком. Есенцијално промењена природа човеколиког субјекта, односно киборга без људских својстава, више не би могла да буде предмет било какве либералне нити постлибералне мисли, већ само неког утопијског или научно-фантастичког „транслиберализма“.

Умерени и реални постлиберални искорак видљив је и код неких старијих политичких теоретичара, који још увек нису имали постлибералну теоријску оптику на репертоару, али су је увелико наслућивали. Џон Ролс, један од најзначајнијих мислилаца савременог либерализма, прецизније оног који иде у социјално-либералном смеру, у књизи *Политички либерализам* (1993) покушава да либералну мисао успостави не толико као идеолошку доктрину, него као политичку идеју која би била извесни најмањи заједнички садржалац или оквир за уставно

⁹⁹ Сажимајући обимну теоријску литературу о овим питањима, филозоф Предраг Крстић закључује да је трансхуманизам футуристичка „идеологија“ или активистичка форма постхуманизма која афирмише могућност и пожељност темељне трансформације људске природе (Крстић 2012: 124–125).

или консензуално деловање различитих погледа на свет или универзалних доктрина. Стога се у извесној мери може говорити о Ролсовом политичком либерализму као оном који прихвата оправданост великих нарација (као што су традиционални или идеолошки либерализам, конзервативизам, социјализам), али их и ограничава, док ипак искључује оне идеологије које представљају опасност по демократски поредак:

Политички либерализам подразумева да, за политичке сврхе, плуралност разложних, а ипак некомпатибилних, свеобухватних доктрина представља нормалан исход употребе људског ума у оквиру слободних установа уставног демократског режима. Политички либерализам такође претпоставља да разложна свеобухватна доктрина не одбацује суштинске елементе демократског режима. Наравно, одређено друштво може садржати и неразложне или ирационалне, па чак и сулуде, свеобухватне доктрине. У таквим случајевима проблем је да се оне обуздају како не би угрозиле јединство и правду друштва (Ролс 1998: 14–15).

Политички либерализам ипак претендује на ограничену или политичку универзалност, али не и на ону есенцијалистичку или метафизичку. То би била политичка концепција која би могла да буде заједничка свима, док су основне вредности свеобухватних доктрина (оних које претендују и на метафизичку универзалност) прихватљиве само за заједнице које те доктрине афирмишу. Политички либерализам дакле није свеобухватни либерализам (Ролс 1998: 25). У Ролсовим постлибералним ставовима, где је либерализам схваћен као „постидеолошка“ и несвеобухватна доктрина, видљива је историјска еволуција либерализма који је од идеологије временом постао „неутрална метаидеологија“ са интенцијом да „постави правила за све легитимне идеолошке несугласице“ (Шкорић, Кишјухас 2014: 88).

За политички либерализам у пракси кључна је идеја преклапајућег консензуса (*overlapping consensus*) преко којег би свеобухватне доктрине комуницирале концепт демократског суживота на идејном нивоу или грађанске толеранције на практичном плану. У свеопштем духу сталожности и са кантовским мирним а опсежним рашчлањивањима сопствених премиса, Ролс говори да се преклапајући консензус састоји од свих разложних супротстављених религијских, филозофских и моралних доктрина које ће „вероватно трајати генерацијама и задобити значајан број присталица у мање или више праведном уставном режиму“ (Ролс 1998: 47). При томе је веома битна разлика између *разложности* као општег консензуалног принципа, у којем се могу на аргументован начин посложити различитости у сврхе општег добра, и рационалности као категорије која нема тај преклапајући политички капацитет.

Политички филозоф који највише говори о постлибералном стању, употребљавајући и термин „постлиберализам“, јесте енглески мислилац Џон Греј.¹⁰⁰ Термин „постлиберализам“ Греј користи у критици либерализма не подразумевајући никакав скуп позитивних принципа нове политичке теорије, већ је то код њега израз за „простор који нам се отвара када напустимо мањкавости либерализма“ (Petković 2021: 1). У

¹⁰⁰ У Великој Британији, у време превирања око Брегзита, све више почиње да се говори о удаљавању од старих идеолошких подела на левицу и десницу, уз именовање тог тренда као *постлибералној*. Политичке партије, у потрази за новим начелима и у маневру дистанцирања од старих и нових либерализама, стварају атмосферу идеолошке хибридикације. Нова, постлиберална агенда настоји да превазиђе старе бинарне опозиције као што су: држава / тржиште, појединац / заједница, егоизам / алтруизам или патриотизам / интернационализам. Постлиберално стање, као резултат оваквих идејних преиспитивања, продукује спојеве који су у класичним либералним традицијама некада сматрани диспаратним (Pabst 2017).

књизи *Либерализам*, која представља један од најпоузданијих водича кроз историју и теорију либерализма, енглески мислилац унеколико предупредује приговор о тоталитарности и колонизаторским аспектима савременог неолиберализма. У не одвећ радикалној конфронтацији са неолиберализмом, он заступа постлиберално и плуралистичко гледиште према којем су либерални политички режими само „један тип легитимних државних и политичких заједница, а либерална пракса нема неку посебну или универзалну тежину“ (Греј 1999: 6). Постлиберално стање значи дакле одустајање од вере у универзалну истинитост либералне теорије. Савремена либерална филозофија не покушава да тврди да је „истинита у емфатичном, метафизичком смислу, како је то тврђено у разним просветитељским формама либерализма“ (Ђурковић 2005: 371). Корекција застрањивања неолиберализма одвија се тако што ће сама либерална теорија, одустајући од мобилизаторских и хегемоних тежњи, преузети функцију критичког преиспитивања свих либерализама као и задатак отварања постлибералних перспектива.

У поглављу књиге названом „Постлиберализам“, написаном 1994. године, констатујући да либерална теорија као иманентно модернистичка у постмодерном друштву треба да буде ревидирана, Џон Греј јасно формулише свој постлиберални став:

Задатак постлибералне политичке мисли је да трага за условима мирне коегзистенције различитих културних облика, без помоћи – како се показало – непоуздане универзалистичке перспективе и концепције рационалног избора коју је Хобс као мислилац ране Просвећености успео да развије. У постмодерно доба либералне културе и либералне државе морају да одбаце сваку претензију на универзалност приступа и да науче да живе у хармонији са другим, нелибералним културама и државним заједницама (Греј 1999: 134).

Као четири главна начела класичног либерализма Џон Греј је истакао: индивидуализам, егалитаризам, универзализам и мелиоризам, о чему је било речи у другом поглављу првог дела књиге. За постлибералну политичку мисао кључне операције се, у грејевском теоријски реформистичком потезу, одвијају у корекцији трећег и донекле четвртог од ових принципа. Либерализам треба поново да буде либералан према свима, па и према нелибералним и незападним друштвима, сматра енглески мислилац, тиме се настављајући на залагање за либералну толеранцију према разложним нелибералним доктринама, како је то пре њега формулисао Џон Ролс. У нелиберализму је букнула пракса либералног интервенционизма који се спроводио голом, неоколонијалном силом уз потпору дискурзивне индустрије за производњу универзализма људских права.¹⁰¹ Као што се у име Христа чинило небројено злочина, или у име једнакости у Француској или Октобарској револуцији, тако су се и у име Слободе налазила оправдања за окупирање суверених земаља и наметање либералних вредности, које тако престају да буду било какве стварне теоријске и културолошке вредности и постају пуки инструмент у рукама

¹⁰¹ У књизи *Liberman* (2019) у којој испитује филозофски дискурс либерализма са понешто сензационалистичком тезом о његовој директној употребној вредности у формирању такозваног новог светског поретка, Миленко Бодин на микроплану има низ вредних запажања. Разоткривајући тоталитарни потенцијал либерализма, Бодин не пориче основне либералне идеје као што су слобода, људска права или човекова индивидуалност, већ у контексту глобализације показује како може бити опасно узимање само неких одређених „састојака“ либералне идеологије (екстраполација) у сврхе ширења моћи западних сила, пре свега Америке. Аутор такав „тоталитарни либерализам“ види као оруђе „новог светског поретка“, док демократским либерализмом сматра онај који није конститутиван и регулативан, већ корективан. Главна ствар је у тражењу простора за национално у либерализму, наспрот грубом схватању либерализма као тотализујуће идеологије.

дискурса практичне моћи. Префикс „нео“ у савременом либерализму показао се као индикатор још једне неополитике, оне неоколонијалне.

Осим универзализма, и начело мелиоризма у либерализму, онако како га види Џон Греј, такође је доживело нежељене аберације, нарочито у неолибералној варијанти. Мелиоризам је постао сувише прогресивизам, а мање увек помало скептични реформизам, што либерализам одвећ прогресивистичке инспирације помера ка левом полу идеолошког спектра и то оног који своје практичне резултате постиже преко неких тоталитарних пракси. Због тога се на обзору указује изненађујућа блискост неолибералног технолошког убрзања са футуристичким духом некритичког слављења научног напретка чиме се хуманистичка брига за развој људских духовних вештина ставља у дебеле заграде. Прогресивистички дух класичног либерализма није имао конкретни карактер и временски рок, остављано је ходу времена и слободним појединцима да налазе „решења за властите проблеме, усавршавајући се у знањима и техникама“, и да тиме „еволуирају ка све просперитетнијој заједници“ (Лакићевић 2008: 17).

Либерални мелиоризам дакле није имао јасно зацртане циљеве, односно оне који би се у увек помало нереалном теоријском уму искристалисали као једино пожељни. То више није случај код неолибералног наметања крутог концепта прогресивних политика са енергијом која се више не може доживети као уравнотежена у односу на могућности стварности да „прими“ такве политике, већ пре као агресивни наставак левичарско-активистичког и постхегеловског занемаривања шта реалност „мисли“ о ономе што јој је филозофски досуђено. Једна од најзахукталијих неолибералних, „прогресивних“ нарација јесте она помињана трансхуманистичка која, са пресудним ослонцем у научно-технолошком напретку, има отворити могућности трансгресије традиционалног хуманог

стања. У праксама које обећавају доскора незамисливе начине људског „усавршавања“ путем протетичких индустрија, и либерални антрополошки реализам „напредује“ ка неолибералном оптимизму. Постлиберално стање би управо требало да упозори на подивљали прогресивизам који – у сврхе неспутане репликације оног капитала који категорију човека схвата искључиво као поље за нове индустријске инвестиције – прети да трансхумано стање учини буквално реалним у блиској будућности.

У сврхе још једног постлибералног одговора на кризу либерализма, немачки политички филозоф нове, постлибералне генерације, Јан-Вернер Милер, у књизи *Страх и слобода: за друшачији либерализам* (оригинал је из 2019. године), жели да реафирмише „либерализам одоздо“ који је вернији темељима либералне мисли него што је то „културни либерализам елита“ (Милер 2020: 17). Тиме оцртава можда и најважнији смер промишљања либерализма у постлибералном стању, где се одлучујућа пажња поново придаје вољи народа која је у вулгарно прогресивистичким политикама теоријски била добрано потиснута.

Савремени неолиберализам, који по речима Милера више држи до дисциплине него до слободе, јесте либерализам ослобођен свог демократског коректива, након што су не без великих мука та два начела доведена у равнотежу од средине 19. века. Демократско начело, као реал-утопијско, омогућава да слобода токова капитала не однесе превагу над осталим слободама. Отуда неолиберали фаворизују технологију, односно управљање преко експертских елита, како би из либерализма екстраховали начело економске слободе као најважније. Гест преко којег би се потенцијално вратило више демократије у либерализам био би можда на први поглед саблажњив, али на дуге стазе вероватно благотворно корективан. То би била политика „допуштања“ да се изабере и

оне демократске владе које не би биле ограничене јасно омеђеним идеолошким простором који неолиберализам преко своје меке моћи пројектује као једино безбедан. Либерализам би системски требало да се више отвори за критичке гласове осталих разложних доктрина испробавајући поново класичне стратегије компромисних и минимално консензуалних идеолошких решења. Другим речима, неки искораци у западном свету где на власт долазе такозване нелибералне демократије могли би бити схваћени као чиновни који демократија поново тражи своје право место у либералним начелима и у постлибералном стању. У исто време, то је за сада најјачи фактички постлиберални одговор неолиберализму, који би требало да делује реформски, пре него што се са неких других идеолошких позиција, изгураних из поља преклапајућег консензуса, повампири нова револуционарна коначна решења.

2. УЛОГА КЊИЖЕВНОСТИ И УМЕТНОСТИ У (ПОСТ)ЛИБЕРАЛНОЈ МИСЛИ

Ако би се кренуло с песимистичког културолошког и антрополошког пола, могло би се приметити да се у савременим западним академским токовима традиционални либерализам остварен у подручју културе, који значи и чување сакрализованог поља њене аутономије, доживљава готово као непристојни анахронизам. Међу разним „интер“, „мулти“, „пост“ и „транс“ терминима који су преплавили друштвену теорију, и не више аутономну теорију књижевности, постлиберално стање – ако се овде префикс „пост“ схвати као упутница за трансгресију – пре свега би означавало епохалну свест о превазиђености индивидуалистичке идеолошко-културолошке парадигме оличене у сувереном и слободном грађанину који у сврхе духовног ужитка конзумира високу културу.

Међутим, с друге стране, и увелико зависно од идеологије теоријског фокализатора, постлиберално стање може се доживети, у складу са описом из претходног поглавља, као оно које покушава наново да истакне користи од аутономије уметности. Када се префикс „пост“ не чита у либералномахијском него у либералнофилном смислу, постлиберално стање не означава раскид са традиционалном либералном културом, већ добрим делом хоће заправо да потврди њену стару друштвену стратификацију у новом контексту. Ако се из ове перспективе сагледава дијалектика културе и либералне мисли, онда и књижевност и уметност имају разлога за оптимизам у погледу сопствених егзистенција. Ствар је у томе што

либерална мисао у свим својим видовима, па и оним мање или више реформским и ревизионистичким, почива поред осталог и на интердисциплинарно схваћеним, „суседним“ дискурсима који јој служе колико као коректив, толико је и посредно конституишу као епистемолошку партнерку у заједничком послу трасирања различитих путева за приступ истом.

Уз даље чување простора за некомерцијалну стваралачку делатност у заштићеном економском пољу за не баш тако мале интегративне функције либералне државе у постлибералном стању, једина промена била би у претежном савезничком схватању тржишта за уметничко стварање јер се показало да механизам комерцијалне дисеминације духовних садржина – због негативног искуства „ангажованих“ дискурса 20. века који су довели до крајње утилитаризације уметничког чина – може да буде доживљен као акција у највећој мери ослобођена система друштвеног надзирања и кажњавања. Без обзира на то колико се залагањем за „лесе фер“ уметност, односно за стваралаштво које се пушта да преживљава како зна и уме на слободном тржишту, успут продукује и клима погодна за поједностављивање уметничких садржина, исти тај потез доводи и до принудне демократизације уметности у подстицају да изађе из елитне куле од слоноваче. Готово сви уметници, осим оних манифестно херметичних, јесу подразумевали да њихови индивидуални стваралачки чинови тек у реално дејственом и што је више могуће проширеном комуникацијском пољу исцртавају комплетну телеолошку мапу, коначно тада постајући аутономни у својој даљој егзистенцији независној од егзистенције самог уметника.

Историјски посматрано, пред појаву тоталитарних пројеката у 20. веку одвијао се процес постепеног одустајања од политичког либерализма и индивидуализма 18. и 19. века, што је увелико значило и напуштање културног индивидуализма

који је био темељ канонске западне културе (Хајек 2012: 20). Примерице, презир и националсоцијализма и большевизма према уметности ради уметности, или уметности која нема у први мах видљиву социјалну функцију, као и према оној која наводно лоше утиче на формирање новог, здравог човека (авангардна уметност у националсоцијализму), у великој мери потказује колективистичке идеологије као скоро природне непријатеље идеје аутономије уметности. За нелибералан поглед на свет нема ничег горег од „лесе фер“ стваралаштва, то јест оне уметности која се слободно ствара и конзумира понекад и насупрот духа времена и свакако ван могућности да се стави под капу директне утилитарности.

То свакако не значи да уметност није идеолошка и онда када није директно ангажована. Могло би се поставити питање да ли идеја аутономије уметности у традиционалном либерализму посредно служи одржавању постојећег поретка, само не на диригован начин како је то било рецимо у соцреалистичкој поетици. Чак и када би се прихватила ова примедба, традиција историје уметности показује да и у таквом контексту либерална мисао никад не захтева ангажованост која би прешла у пропаганду. Одржавање склада човекових духовних потреба, од којих је уметност нарочито цењена у либералној вери у оплемењивање човека знањем и вештинама, заиста јесте у начелу посредна, формално неисказана сврха стваралаштва у стабилизацији либералног поретка који програмску хармонију слободног развоја индивидуе и друштва пропагира. Никад идеална аутономија било ког индивидуалног чина ипак има у либералној мисли толерантан оквир који отвара поље његове релативне аутономије.

Постлиберално настројени мислилац Џон Греј истиче важност либералних начела аутономије и слободног избора у било ком пољу. Како би тај значај подигао до принципа нужности, енглески политиколог се позива на мисао израелског

филозофа Џозефа Раза, заступника концепције „перфекционистичког либерализма“, који тврди да културне форме поседују вредности саме по себи и да су оне нужан услов за формирање самосталних субјеката. Кроз просперитет културе и богатство избора на трпези баштине, сматра Раз, појединац може наћи важне и вредне опције за смисао сопственог живота (Stanković Rejnović 2011: 203). Разове закључке Џон Греј скоро поетски примењује када дође до поља уметности:

У једном свету без уметности, науке, пријатељства или љубави, у једном друштву без богате и дубоке опште културе, самостални избор неизбежно осиромашује или губи готово сваку вредност – уколико је уопште могућ (Греј 1999: 127).

Уметност и наука, удружене у појму опште културе, представљају дакле за неке либерале нужан услов постојања самог фундамента либералне теорије – слободног појединца. Образовање је за модерне либерале добро по себи (Хејвуд 2005: 34). Стога не сме бити компромиса, барем оног теоријског, по питању слободе упражњавања духовних делатности. Како све не би било одвећ утопистички непроблематично, Џон Греј додаје да његова, ипак условна, похвала уметности почива на (пре)великој вери у темељ „перфекционистичког либерализма“, онако како га је Раз доживљавао, што би значило на концепту аутономије појединца, принципу који се у једној реалистичкој теоријској корекцији има сматрати тек функционалним, а не универзалним (Греј 1999: 127). У помало таутолошком исходу, аутономија субјекта заснована поред осталог на темељима опште културе важи само у конкретним условима, односно само у либералним друштвима која су ту везу емпиријски потврдила.

Значај традиционалних поља књижевности и уметности за либералну мисао види се и у вези коју је она дуго времена

имала са облашћу слободних вештина (*liberal arts*). Уосталом, до почетка 19. века употреба придева „либерално“ везивала се најпре за *liberal arts*, то јест за „седам слободних вештина које човек учи због чисто интелектуалног напретка“, оних вештина које се сматрају „вредним једног слободног човека“ (Ђурковић 2005: 140). У средњовековном образовању, проучавање слободних вештина било је подељено на седам области: граматика, реторика, логика, аритметика, геометрија, музика и астрономија. У модерном, и данас актуелном смислу на неким универзитетима, *liberal arts* јесу академске студије које имају за циљ развијање општих интелектуалних способности у контрасту са професионалним знањима корисним за практичан рад. Иако се у имену појма на енглеском језику садржи „уметност“, ипак је бољи превод за *liberal arts* управо „слободне вештине“, који се и овде користи, јер „уметност“ на српском језику у савременом контексту има уже значење него што га има у оригиналном термину. Упражњавање слободних вештина указује на очување потребе формирања полихисторских, енциклопедијских, ренесансних духова – насупрот оним фахидиотским. Парадигматски профил таквог интелектуалца у српској културној историји био би Слободан Јовановић, о чему је било опширног говора у првом поглављу другог дела књиге.

Међутим, и сам либерализам, у својим каснијим варијантама, оним из 20. и 21. века, како је приметио Патрик Денин, „свесно и брутално уклања слободне науке јер их сматра непрактичним и у идеолошком и у економском погледу“ (Денин 2019: 31). На тај начин прагматичко знање избија у први план, као оно које доприноси материјалистичком и редуковано либералном прогресивизму. Стављањем хуманистике искључиво у службу економије, такав прогресивизам руши основно либерално начело мелиоризма које је требало да мапира потребу за складним усавршавањем свих човекових

способности, а не само оних рудиментарно позитивистичких. Стога настаје дијалектички парадокс који се састоји у томе да либерализам на врхунцу развоја привилегује образовање које је управо у супротности са темељним начелима класичног либерализма, а депресира слободно образовање, у виду слободних вештина и традиционалне хуманистике, за које се веровало да доприноси ослобађању човека. образовање лише-но својих тешких и дубоких темеља више не ствара елитне слободне појединце који могу да раде на општу корист заједнице, већ поданике који заправо на далеку маргину потискују фигуру грађанина:

Дуго времена се сматрало да су слободне науке суштински облик образовања слободних људи, пре свега, грађана који теже да управљају сами собом. Стављање нагласка на велике текстове – који нису велики само зато што су антички већ зато што садрже тешко стечене поуке о томе како људи треба да стичу слободу, најпре слободу од тираније сопствених незаситих прохтева – потискује се ради онога што се некада сматрало „образовањем за слуге“, то јест образовања усмереног искључиво на рад и стицање пара па стога резервисаног за оне који се не сматрају „грађанима“ (Денин 2019: 32).

Унеколико драматичније речи о истом проблему исписује Роза Брајдоти, савремена филозофкиња која се ухватила у коштац са теоретизацијом постхуманог стања. Промишљање идеја постхуманизма дошло је на модерни теоријски дневни ред после пада хуманистичке идеје о Човеку која је дискурзивно формирана у просветитељству и класичном либерализму. Један од главних праваца њеног размишљања, као нужни додатак опису трансхумане пометње, јесте и разматрање о судбини хуманистике у 21. веку. Перспектива није нимало весела:

Криза човека и његов постхумани пад имају кобне последице за академско поље на које је криза највише утицала, тј. на хуманистику. У неолибералној друштвеној клими најнапреднијих демократија данас, хуманистичке студије су деградиране на ниво испод „меких“ наука, и сведене на нешто попут интерната за доконе класе. Пошто су више сматране личним хобијем него професионалним истраживачким пољем, верујем да су хуманистичке науке у озбиљној опасности да буду уклоњене из курикулума европских универзитета 21. века (Брајдоти 2016: 39).

Ипак, Роза Брајдоти ће понудити неко решење, пре свега у виду још већег отварања хуманистике за интердисциплинарност, нарочито ону која се односи на прожимање хуманистике и природних наука, како би се на тај начин поново промислила (пост)хуманистичка субјективност. Савремене „либералне студије“, које још постоје као наставак традиције проучавања „слободних вештина“, заиста и чине искорак у том правцу. Стратешки циљ својих сагледавања филозофкиња налази у отварању перспективе да научимо да мислимо другачије о нама самима што би последично требало да врати некакву идеју Човека са маргине у центар теоријског интересовања:

[...] постхуману пометњу разумем као прилику за оснажење кроз потрагу за алтернативним схемама мишљења, знања и саморепрезентације. Постхумано стање нас приморава да мислимо критички и стваралачки о томе ко и шта заправо јесмо у процесу постајања (Брајдоти 2016: 41).

У неолибералном покушају ликвидације хуманистике, као опасности за суверени марш вулгарног капиталистичког прогреса, канонска књижевна традиција посебно је на мети можда и због тога што она у највећој мери подупире целосно

схватање националне културне историје које може да буде сметња исхитреним, партикуларистичким плановима за додатна идеолошка убрзања. Спори и поступни ход по традицији књижевног канона, који наравно није статичан већ елиотовски у себе непрестано укључује делотворне квалитативне промене, такорећи безболно формира субјективности са универзалним претензијама, што истовремено не мора да значи да су оне и универзалистичке по свом идеолошком усмерењу. Канон као динамична категорија увек је и интердисциплинарно отворен за нове методологије, које и када су теоријски радикалне на један или други начин доприносе „утиску“ или уверењу о живој традицији као важном идентитетском елементу појединца слободног и за антиканонски бунт али и за сталожени канонски мир.

Сматрајући је битним елементом припадања универзалној и националној традицији, готово сви српски политички либерали из 19. и прве половине 20. века писали су о књижевности или су стварали литературу у ужем смислу.¹⁰² То на првом месту показује да је српским либералима књижевност била важна као можда интегралнији израз општих духовних потреба у односу на било који други начин креативног испољавања. Ова чињеница, на другом месту, обзнањује и још једну потврду да је литература у сложеном али изгледа нужном сапутничком односу са либералном мишљу која почива на сталном пропитивалачком раду у пољу у којем нема крајње епистемолошке извесности нити чврсте априорне идеолошке матрице у смислу водича за конкретно деловање.

¹⁰² Ипак, за прву генерацију либерала називану „светоандрејском“, ону Јеврема Грујића и Владимира Јовановића, било је карактеристично да се нису интересовали, по речима Слободана Јовановића, за „лепу књижевност“, односно за књижевност које не би била прожета политичком акцијом (Јовановић 1991а: 107).

Примера ради, Владимир Јовановић свој мемоарски спис *Успомене*, по речима историчара Василија Крестића, пише подједнако и са научним и са књижевним тежњама (Крестић 1988: 7). Уз то, Јовановић је у овом делу показао да је „прави мајстор у описном вајању ликова а тај смисао не само да је од њега наследио син Слободан, већ га је у томе и превазишао“ (Крестић 1988: 9). Јован Ристић, један од водећих српских либерала 19. века, штампао је у Берлину 1852. преглед новије српске књижевности прве половине 19. века, да би се затим у Паризу, по жељи Друштва српске словесности, бавио истраживањем старих словенских рукописа, као и путописа старијих страних писаца који су боравили у Србији (Војводић 2010: 5). Током целог живота Ристић је „кад више кад мање писао; списатељске склоности биле су у њега јакe“ (Јовановић 1991а: 553). По повратку у Србију 1855. године, Ристић је постао издавач и уредник *Српских новина*, али је „због строге државне цензуре био принуђен да се оријентише на књижевност и избегава дискусије о политици“ (Гаталовић 2010: 18).¹⁰³

Податак да је Јован Ристић због цензуре у једном тренутку „морао“ више да се бави књижевношћу указује ипак на њену амбивалентну позицију при почецима либералне теорије и праксе у Србији. Без обзира на све декларативно залагање за литературу као поље где се слободно могу претресати, поред осталог, и питања од националног и идеолошког значаја, ту још увек обитава и њен доживљај – барем од

¹⁰³ Под старе дане, после свих значајних дужности које је обављао, Јован Ристић се опет посветио књижевности: „Писао је елегантним и живим говорничким стилем, сталожено, ослањајући се махом на проверене податке. Иначе, неке од тема којима се бавио биле су песништво Јована Илића, проучавао је дела Милице Стојадиновић Српкиње и Јована Стерије Поповића, представљао је Србима Шекспира, пратио позоришни живот у својим критикама, био поборник рада Вука Стефановића Караџића и његове реформе српског језика и правописа“ (Гаталовић 2010: 25).

стране доминантног дискурса који још није био либералан у правом смислу те речи – као суштински безопасне. Када протолибералним властима не одговара пропитивалачка и критичка функција књижевности, литература се пројектује као аполитична. Стога се традиционално либерално залагање за аутономију уметности може схватити, с једне стране, као прихватање њеног великог значаја у виду „паралелне“ или „резервне“ спознајне делатности, која пружа увиде у неке области недоступне методичнијим начинима промишљања. Али то је истовремено, с друге стране, и покровитељски гест у сврхе заштите помало недорасле млађе сестре коју треба сачувати од великих светскоисторијских трвења.

У помаку ка модернијој либералној традицији, пишући о почетку 20. века као о добу када се десио велики успон српске материјалне и духовне културе, српски филозоф и теоретичар књижевности Леон Којен везује оновремени културни процват са двама идејама: индивидуализмом и класичним либерализмом. Утицај ових двају начела на културу српске модерне појашњава на следећи начин:

Прва је *индивидуализам*, схватање да појединац као такав – независно од тога којој друштвеној групи припада, коју веру исповеда, какав му је морал и поглед на свет – представља нешто што је вредно само по себи, а не само вредно из неког другог разлога. Друга је једна верзија класичног *либералног* становишта у његовом обухватнијем виду, где се оно не исцрпљује набрајањем основних политичких и економских слобода (Којен 2015: VI).

Када се постави питање која је то верзија класичног либерализма највише утицала како на плодан културни спој индивидуализма и либерализма, тако и на најзначајније српске теоретичаре и уметнике из времена модерне, Леон Којен се недвосмислено опредељује за мисао Џона Стјуарта Мила.

Британски је филозоф још у другој половини 19. века био присутан у српској култури преко превода својих најважнијих списа (о чему је опширније говорено у трећем поглављу првог дела књиге), да би свој пуни утицај остварио на почетку 20. века. Мил је сматрао да је неометано испољавање индивидуалности, без наношење штете другима, главни „састојак“ људске среће и кључан елемент и личног развоја и социјалног напретка (Којен 2015: VIII). Позитивна слобода код енглеског мислиоца подразумева ослобађање хуманих креативних способности, без ограничења у погледу садржине или контекстуалног дејства тог испољавања.

У споју класичног либерализма и индивидуализма настала је културна клима, пише даље Којен, у којој се родила идеја *књижевног либерализма*. Богдану Поповићу и Јовану Скерлићу та је идеја била одлучујућа када су покретали *Српски књижевни гласник*. Уз остале осниваче часописа, Поповић и Скерлић сматрали су да ово књижевно либерално гласило не треба да заступа никакав естетички програм нити да ствара књижевну школу. У складу са веровањем Џона Стјуарта Мила да „истина проистиче из слободног сучељавања различитих мишљења“, водећи српски писци и интелектуалци с почетка 20. века били су уверени да књижевне таленте треба „пустити да слободно остварују своје уметничке замисли“ (Којен 2015: X). Којен потом додаје да је за књижевни либерализам нарочито значајна идеја *аутономије* књижевног и уметничког дела, о којој је највише говорио Богдан Поповић (Којен 2015: XI). Начело аутономије, могло би се назвати и принципом *суверености* индивидуалног уметничког чина помоћу чега се прави одмак у односу на „априорно постављене захтеве ма са које стране долазили“ (Којен 2015: 132).

У својој начелној аутономији, књижевност, барем она врхунска, која је настајала почетком 20. века и касније у међуратном периоду, није дакако хтела циљано да спроводи

либералну идеологију. Либерална идеолошка природа књижевноуметничког чина више је видљива, нарочито у периоду после Првог светског рата и појаве историјских тоталитаризама, *in negativo* у смислу посредног откривања наказног лица антилибералних идеолошких и политичких пројеката. Слом либералних вредности у тадашњем свету подстакао је потребу за промптним и разобличавајућим реаговањем књижевности, уз слободу да не буде изравно у функцији идеологије. У другом делу књиге („Знакови равнотеже“) пажљивије су испитани одговори такве књижевности и либералне мисли на оне поретке који су директну употребну сврху уметности углавном и програмски пропагирали.¹⁰⁴

Са аспекта аутономије и индивидуалистичког схватања уметничког чина, могло би се ипак поставити питање није ли тиме – по принципу „победити непријатеља његовим оружјем“ – књижевност прешла сопствену лепу „идеолошки секуларну“ меру и кренула у смеру страсне ангажованости за нешто конкретно. Сви писци обрађени у овој књизи, мање или више, били су на неки начин ангажовани, и у либералном и постлибералном смислу, против великих тоталитарних пројеката или неких „мањих“ репресивних идеја као по дефиницији антилибералних. Треба имати у виду, с друге стране, да то ипак никада није чињено у сврхе пропаганде, него најпре

¹⁰⁴ Свакако треба имати на уму да антитоталитарно усмерење није динстинктивна одлика искључиво либералне мисли. И друге политичке опције (конзервативизам, социјалдемократија, хришћански социјалисти, демохришћани, анархисти) осуђују тоталитаризме, тако да би се у једном књижевно-идеолошком истраживању, које би било засновано на другачијим почетним премисама, генеалогски могли излагати доприноси других општих светоназора борби за слободу уметничког стваралаштва и одбрани од насиља некрополитичких друштвених пракси. (Захваљујем Зорану Милутиновићу, неформалном рецензенту рукописа, на овој начелној примедби која свој опширнији одговор може добити тек у неком будућем истраживању.)

као уметничко-дискурзивно указивање на опасност од пре-великог антилибералног мешања државе у живот појединца и самим тим у слободу индивидуалног стваралачког чина. Тиме би се и приговор о сувише антиаутономној ангажованости одбацио на основу увида да је „ангажман“ ових писаца био више у пољу начелног промишљања застрањења у традиционалном либерално-хуманистичком општем доживљају човека, затим у сврхе рудиментарно хуманог протеста против одузимања „светог“ биополитичког права човека на живот и, напослетку, у одбрани права на слободну мисао која живот вредан живљења на духовном плану одлучујуће конституише.

Ова општа поетичка особеност такође би се могла схватити као происходећа из великог утицаја Џона Стјуарта Мила на српски двадесетовековни књижевни либерализам, онако како га Леон Којен одређује. Британски филозоф био је практично једини значајан либерални мислилац који је скоро манифестно заступао слободу мисли и изражавања (Којен 2015: 44). Са афористичким стилем казивања, Мил уз то промовише и класично либерално схватање о неопходности уважавања мањинског мишљења, ма ако би га заступала само једна особа на свету:

Кад би сви људи били једног мњења, а само један човек против јавног мњења, тад цело човечанство не би имало више права да том једном човеку запуши уста, него што би тај исти човек, само кад би могао, имао право да заповеди целом човечанству да ћути (Мил 2007: 32).

Независно од помало анегдотске и практично незамисливе ситуације, енглески филозоф из сличних премиса изводи обавезу неговања *критичке свесћи* у либералном друштву. Заједница због себе саме мора да буде захвална сваком другачијем мишљењу или критичком гласу. Изазовне гласове, према Милу, треба пажљиво саслушати и радовати им се, јер

се нашао неко ко ради посао уместо нас самих, под претпо­ставком да нам је „иоле стало до тога да знамо да ли су наша учења онаква као што ваља да јесу и имају ли у себи животне снаге“ (Мил 2007: 57). Оваква критичка свест, која заправо врши функцију либералне аутокорекције, јесте инспирација за емпиријско-критичко схватање либерализма, које је засту­пао и Карл Попер, о чему је више говорено у трећем поглављу другог дела књиге. Из Милових скоро аксиоматских увида (у контексту историје идеја либералне инспирације) такође ис­ходе све касније манифестне и понекад поетизоване објаве у циљу одбране слободе мисли и изражавања.

Књижевни либерализам у постлибералном стању, одно­сно у уметности у 21. веку, у складу са традицијама оног са почетка и већег дела 20. века, не би имао пречег задатка, бар колико је из тренутка писања књиге видљиво, до ли да до­води у питање новототалитарне аспекте који свакако постоје у савременој, још увек актуелној неолибералној идеологији. Дискурзивни најочљивији такав аспект јесте владавина иде­ологије политичке коректности са пратећом практичном из­ведбом у виду културе отказивања. И једно и друго не само да су репресивни нуспроизводи неолибералних аберација кла­сичне либералне идеологије, него би се чак могли посматрати и као потпуно супротни либералној мисли у начелу.

У последњих неколико деценија дошло је до великих про­мена на траси деловања идеологије политичке коректности. У почетку, политичка коректност била је осмишљена како би промовисала људска права и универзалне вредности, али вре­меном, како сумира филозофкиња Дивна Вуксановић, крити­чари су почели да увиђају њене негативне ефекте нарочито у медијском простору. Сажето речено, ти ефекти због које је по­литичка коректност изашла на лош глас свде се на гушење слободе мишљења и изражавања, дакле на репресију, и у изве­сном смислу цензуру, што утире пут „меком тоталитаризму“

(Вуксановић 2013: 48). Наводећи пример савремене америчке културе у 21. веку, ауторка закључује да у том случају политичка коректност није ништа друго до примена „културне стратегије“ изграђене на основама неомарксизма са циљем да обави „мисију класне борбе и еманципације, имплементирани у домен културних, а потом и свих осталих друштвених односа и вредности“ (Вуксановић 2013: 53).

Ако је порекло идеологије политичке коректности било либерално или неолиберално, њена реализација препуштена је потом левичарским дискурзивним каналима дистрибуције моћи, пре свега оне медијске и универзитетске, где ригидно неомарксистичко мишљење све више постаје владајуће. Како се десио тај трансфер? Социолог Андреа Семприни пише да се утопија тражења савреног језика у покрету политичке коректности пре свега односи на „трагање за једним *морално неутралним* језиком који би био кадар да достигне стање описа већ савреног света“ (Семприни 1999: 57). Тиме се већ дубоко залази у хилијастичке амбиције према реалном људском животу игнорантских идејних концепција. Док је у својим почецима имала за циљ да политиком „позитивне дискриминације“ и афирмативном друштвеном акцијом потпомогне неке процесе побољшања живота у заједници, стицањем дискурзивне превласти политичка коректност је кренула, како је приметио Семприни, да унеколико постхуманистички и са универзалистичким претензијама пројектује идеалну будућност. Институционализована политичка коректност покушава да стави свет пред епистемолошки и етички већ свршен чин: идеологија је „одлучила“ шта је добро а шта лоше, те остаје само, као у великим тоталитарним пројектима 20. века, да се следи практични пут њене имплементације. Емпиријска провера како се идеолошка начела показују у пракси, међутим, потпуно изостаје јер се епистемолошки скептични или здраворазумски критички гласови устројавају

као непријатељски и подобни за дискурзивни одстрел или културно отказивање.

Припадајући епистемолошки оптимизам у креирању пожељне будућности, уз покушаје спуштања ролетни за епистемолошки неизвесна промишљања, измешта дакле политичку коректност у наслеђе леве политичке акције. Либерална мисао се формирала управо у контрасту са некритичким повећењем у системске духовне конструкције. Темелни став Џона Греја, једног од водећих (пост)либералних теоретичара, јесте да држава нема право „промицања одређене идеје напредка“. Тако би се, речено у традицији мисли такође (пост)либералног филозофа Џона Ролса, поништила идеја преклапајућег консенсуза јер би се конкурентске разложне идеје ставиле ван дискурзивног закона. Култура отказивања која наоко штити мањинска права, али само она који су у интересу симболичке једнообразности, у анахроном времепловском гесту заправо понавља старе позиве идеологија са тоталитарним претензијама на ликвидацију сваког непоћудног говора или неинституционалног делања. Стога и Греј, насупрот култури отказивања, која би била стратегија уклањања дискурзивне конкуренције, призива „повратак толеранцији и компромису“ (Petković 2021: 30). Ма како оваква традиционална либерална ноција деловала опет на изванредан начин политички коректно, она у себи ипак садржи толерантну основу преклапајућег плурализма који у себе укључује и подривалачке или неко-ректне моменте.

Тражење привилегија за мањинске говоре, ако је имало смисла као гест маргинофилне интервенције на дискурзивним хијерархијама, када се институционализовало и задобило незанемарљиву моћ постало је директно супротно либерално-демократском принципу толеранције. Циљ „омоћалих“ и тиме псеудомањинских политика није више суживот различитих мишљења, већ потискивање на маргину или укидање

оних разложних доктрина које су арбитарно одређене као опасне. При томе, свакако да постоји граница коју би требало поштовати у јавном говору. Шта би се нашло изван тих граница могуће је једноставно одредити позитивним правним механизмима. Примерице, говор мржње може се – правно учинковито а не заобилазним и сумњивим дискурзивним стратегијама – разложно и консензуално разлучити као онај који позива на конкретно насиље и тиме квалификовати као непожељан у јавном простору. Инквизиторско инсистирање на проналажењу ма и најмањег политички некоректног, дискурзивног застрајења заправо представља вулгаризацију увидâ Мишела Фукоа о принципима деловања речима. Постављањем заиста мањинских и корективно-субверзивних филозофских погледа у директну употребну сврху на страни моћи они се свде на поједностављени политички алат. Када тумачење компликоване дискурзивне дијалектике моћи/знања по правилу даје резултате који предвидљиво вуку увек на једну воденицу, онда постаје очигледна пракса да се властита релативна херменеутика намеће као неуравнотежени консензуални принцип.

Уметнички говор скоро је по дефиницији политички некоректан зато што никада није бивало да га је традиција верификовала релевантним ако би се стављао у огољену функцију идеологијâ које имају моћ, ма како се оне перформативно идентификовале као „прогресивне“ или „еманципаторске“. Позитивни исход уметничког говора налази се у епистемолошкој провокацији која јесте идејно реформистичка, али своје дејство остварује преко идеолошки неформљених и префињено дискурзивно нејасних превредноватељских акција. Иако се и оваква функција чини одвећ прогресивном, она свакако има велику дистанцу од банално неомарксистички схваћеног и епистемолошки неупитног рада у служби обавештавања о поноситом маршу историјског напретка.

3. О КОНЦЕПТУ ОВЕ КЊИГЕ

У огледима који су се нашли у средишњем (другом и трећем) делу књиге, исписаним већински из либералне али пред крај и из постлибералне опште перспективе (као оне која је усвојила критичке опаске у односу како на традиционалну либералну теорију тако и на савремени неолиберализам), разматрала су се разна питања која су покренута у првом делу. У њима је књижевност била главна јунакиња, као што јесте и у наслову књиге. Ако је либерална мисао била оквир за настајање књижевних огледа, са своје стране ти огледи били су потврда или пријатељско оповргавање саме те мисли у пољу у којем се она традиционално посредно исказује и проверава.

Први део књиге, „Знакови полета“, као „предњи“, помало ентузијастични оквир, у пару са овим „задњим“, скептичним и демобилизацијским „Знаковима успоравања“, послужио је поред осталог и за сврхе личног пресабирања у идеолошким токовима са помало рубне позиције у којој они нису једина подлога књижевнотеоријске мисли, али свакако јесу њен важан део. При томе, априорни идеолошки оквир, као онај који је по принципу личних идеолошких афинитета одабран, требало је и сам себе да провери у контакту са сродним концептима, али и са могућностима властитог оспоравања. У српској средини, упркос прилично јакој традицији либералне мисли од средине 19. века, и даље влада подозрење према концептима који су дуго

времена сматрани, уз оне конзервативне, за наслеђе мрачних, буржоаских времена. Следствено томе, у хијерархији дискурса на симболичком плану још увек најбоље пролазе они културолошки концепти везани за леве традиције. Почетни полет, који не индукује резултат у истом регистру, требало је да прати жељу за уношењем више равнотеже у академске дискурзивне токове.

Други део књиге „Знакови равнотеже“ бавио се временом, писцима и мислицима када је либерална теорија, пре него што се суочила са постлибералним изазовима, још увек била у стању извесне равнотеже у односу на светскоисторијски ток. У добу када је тек започињала криза либерализма, а историјску сцену запоседали леви и десни тоталитаризми, у начелном идеолошком смислу, па и у стилу и структури посматраних књижевних и теоријских дела, обитавају идеје склада и хармоније као последњи метафорички „крикови“ пред пропаст једне епохе или као залог за њену обнову после наслућивања свих будућих искушења.

Иако не представља почетак српске либералне мисли, дело Слободана Јовановића јесте њен најчвршћи темељ на којем је та мисао досегла и креативне и „океански“ остварене врхунце. У полихисторском делу исписаном са самопрегорном ренесансном енергијом широког и синтетичког захвата – што би било иманентно либералном духу који се испољава преко практиковања интердисциплинарно схваћених „слободних вештина“ – помало скрајнуто али не и неважно место заузимају књижевнокритички радови којима је Јовановић заправо и ступио у јавни живот. У свом раду он сублимира скоро целокупну либералну енергију српског 19. века, као и мисао своје генерације мислилаца и писаца окупљених око *Српској књижевној гласника*, која је тежила да на националним темељима изгради европски либерални културни образац.

Као књижевни критичар, Слободан Јовановић увек обраћа пажњу на шири културно-историјски контекст књижевног дела и има интегралистичке претензије у којима долази до изражаја либерално-хуманистичка потреба за синтезом писања о свим аспектима човековог духовног али и материјалног живота. Његова критика обележена је својеврсним културним просветитељством, где се истиче помало утилитарна природа књижевности као духовног поља у којем се имају остварити шири циљеви. Међутим, то поље је са своје стране максимално широко конфигурисано, као оно у којем преостаје простора за аутомонију уметности, али и за њену контекстуализацију у смислу културних и националних циљева. Оваква синтеза била је општа карактеристика српског либерализма од деветнаестовековних почетака до првих деценија 20. века када је српска култура доживела велики процват у равнотежи властитих националних и либералних полазишта.

У списима Слободана Јовановића који нису у домену књижевне критике, пре свега оним из области теорије политичких идеја, приметна је хибридизација идеологија либерализма и конзервативизма, што је у његовој сталоженој и антиреволуционарној мисли био нужан спој. Нарочиту пажњу Јовановић посвећује концентрисаној интерпретацији проблема како одређене идеологије дају резултате у историјској пракси. На основу тога, нарочито у зрелом спису *О шoшaлишaризму* (1952), написаном у емиграцији након осуде од стране новог југословенског комунистичког режима, ствара проницљиву анатомију тоталитарних идеологија 20. века, националсоцијализма и бољшевизма у највећој мери. Те би странице у светским оквирима могле бити пандан чувеној студији Хане Арент *Извори шoшaлишaризма* (1951) која настаје скоро у исто време. У Јовановићевом спису убедљиво је раскринкана основа разних тоталитаризама, при чему је

једна од најважнијих премиса за рационалну деконструкцију била доктринарна вера у моћ разума да спозна сврховитост историје и да дође до општеважеће истине. Таква вера увек прераста у револуционарни фанатизам и од револуције ствара супституцију религије, о чему су своје исто тако довитљиве књижевне увиде, у лепом континуитету српске културне традиције, дали Станислав Винавер, Данило Киш и Драгослав Михаиловић.

Станислав Винавер је такође, попут Слободана Јовановића, био полихистор либерално-хуманистичке провенијенције. Као писац, путописац и репортер посвећује конкретизованију, скоро документаристичку пажњу тоталитарним искуствима у земљама које су почеле да губе (идеолошку) равнотежу. У путопису *Руске љоворке* (1924) он имплицитно износи и идеолошки став према Руској револуцији. Неке од прича из тог полижанровског путописа доносе изузетно успелу сатиричку тематизацију како системски, антилиберални или хегеловски епистемолошки оптимизам, који придаје превелику моћ људској и филозофској самоспознаји, доводи до епохалних хуманистичких пораза са орвеловским постхуманистичким импликацијама.

Као неконвенционални либерални дух, увек непоћудан и тешко употребљив за неке догматичније идеологије, Винавер ће и према Хитлеровом националсоцијализму, још у времену кад се рађао и успињао, гајити велику одбојност. У драгоценим историографским сведочанствима из тог времена (1932–1933), објављеним у целини под насловом *Кобни визици*, Винавер изводи анатомију националсоцијализма уз тематизовање хибридних момената такве идеологије као оне у којој су били помешани леви и десни екстремни политички ставови, револуционарни и мистички занос. Ови Винаверови написи билу су, очекивано, занемарени у периоду југословенског социјализма зато што се нису уклапали у

прописани наратив о искључиво десној природи Хитлерове идеологије и последично у левичарску монополизацију антифашистичке борбе.

У равнотежи анатомија „левог“ и „десног“ тоталитаризма, большевичког и националсоцијалистичког, код Винавера се појављује виртуелно креиран приповедачко-документаристички баланс што ће се, у радикалнијем вербалном регистру изражено, наставити у разматрању „паклене симетрије“ тоталитарних идеологија 20. века, како је Данило Киш говорио поводом миметичко-предметне и идеолошке садржине своје *Гробнице за Бориса Давидовича*.

Ако се либерални дух у поглављима о Слободану Јовановићу и Станиславу Винаверу углавном откривао у дискретном присуству, а понекад и у одсуству, у случају Николе Милошевића имамо посла са мислиоцем који се добар део живота изјашњавао као либерал (Чавошки 2015: 17). Према у младости комуниста, а у последњим данима близак конзервативној филозофији, његов најплоднији период обележило је стамено заговарање либералних идеја у Србији, што је одјека имало и ван граница земље.¹⁰⁵ После обнове

¹⁰⁵ За овај утицај веома је сликовита једна анегдота која је могла, у потенцијалном неповољном исходу, да има и тешке последице. Како сведочи правни мислилац и историчар Коста Чавошки, саборац Николе Милошевића у Српској либералној странци, радови из периода одлучујућег теоријског отклона од марксизма учинили су Милошевића „родоначелником политичког антибольшевизма, толико заслужним за рушење лењинистичке и уопште марксистичке идеологије, да је једног тренутка тадашњи први човек Совјетског Савеза, Јуриј Андропов, лично затражио од тадашњих српских и југословенских власти да га уклоне с Универзитета и потом ухапсе. Када је потом на састанку Председништва ЦК СКЈ генерал Никола Љубичић затражио да се одмах изађе у сусрет оправданим захтевима друга Андропова, Јован Деретић, декан Филолошког факултета, рекао је да док је он на том положају нико не може Николу Милошевића са посла истерати. Друга срећна околност била је смрт Јурија Андропова, која је убрзо

политичког плурализма, Милошевић је био један од оснивача, председник па потом и почасни председник Српске либералне странке све до своје смрти (1991–2007). Ова партија имала је више интелектуалних (зборници, књиге) него политичких резултата. Иако никада није имала значајног утицаја у бирачком телу, можда и заслугом тврде воље самог Милошевића да се својеглаво држи принципа који нису били у делатном дослуху са реалном политиком, странка јесте била одлучна заступница једне од интелектуалних струја које су допринеле рехабилитацији голооточана, Слободана Јовановића и Драгољуба Драже Михаиловића, као и почетку делимичног расветљавања комунистичких злочина после Другог светског рата.

И пре дефинитивног разлаза са комунизмом Никола Милошевић, под имплицитним и недовољно уоченим утицајем филозофске епистемологије Карла Попера, ствара студију *Неіаїшван јунак* (1965) као показну манифестацију либералног духа у књижевној науци. Као што је касније Милошевић био персонификација српске либералне мисли с краја 20. века, тако је у једном тренутку и британско-аустријски филозоф представљао најмаркантнију фигуру либералног Запада, да би после победе своје стране у Хладном рату његов утицај почео да јењава. Либерална политичка филозофија двојице мислилаца била је у нужној вези са њиховим научним методологијама, то јест са општим залагањем против „тоталног“ тумачења, а у прилог афирмације духа финесе при свакој херменеутичкој операцији. И један и други филозоф истицали су позитивну улогу „духа критике“ као коректива хипотеза које тендирају догматизму, при чему Милошевићев *Неіаїшван јунак* представља чудо

уследила, па се све завршило на забрани Николи Милошевићу да иступа у свим ондашњим јавним гласилима“ (Чавошки 2015: 13).

теоријске доследности равно каквом природно-научном открићу у смислу у којем је о томе говорио Карл Попер. У повратној спрези, општи либерални дух „проветрава“ и Поперову и Милошевићеву епистемологију како би их учинио рационално појмљивима или институционално применљивима. Тиме се и на теоријском плану успоставља извесна равнотежа између духа усмереног на акцију сазнајне екстракције предмета и самог предмета који са своје стране „говори“ да је њему неизводљиво да се тотално преда хеге-моном знању.

Трећи део књиге „Знакови питања“ развијао се под епохалном сумњом у делатни смисао књижевног хода у корак са историјом, јер се све више морао хватати дух раскорака између убрзане производње до тада незамисливе стварности и антрополошке потребе колико-толико стабилног симболичког израза идентитета времена. У веку концентрационих логора (националсоцијалистичких, стаљинистичких, једног усташког и једног југословенско-социјалистичког) и превеликог историјског искуства људске патње преостало је мало од традиционалне хуманистичке равнотеже у погледу односа текста и света. Либерална вера у сталожену индивидуалну етичку акцију показала се крхком у судару са тоталитарним пројектима који су је више него лако препокрили. Писци који су узети као текстуални сведоци ове скептичне либералне па затим и постлибералне епохе имали су дакако много питања а мало одговора, што јесте напоследку иманентни израз традиционално либералне стваралачке дијалектике у којој се свету не приступа из улоге „инжењера душе“ него само у функцији дискурзивног прерађивача искуства испрограмиране антихуманистичке патње.

Поглавље о Александру Тишми развијало се управо под насловним знаком питања да ли је ишта остало од некадашњег либерално-хуманистичког схватања човека. На основу

теоретизације (нео)марксистичких појмова „субалтерн“ и „интерпелација“, и уз још један осврт на постколонијалне теорије (после оног који се одвијао у петом поглављу првог дела књиге), у огледу се испитивало како једна од главних јунакиња романа *Ујошреба човека* (1976), Вера Кронер, на себи трпи или интериоризовано „примењује“ ове теоријске концепте. У Тишмином роману тематизује се искуство смрти у времену пре, за време и после Другог светског рата, када су на делу биле вероватно најидеологизованије некрополитике у историји човечанства, при чему се и његови јунаци испостављају фигурама надсубјективне „употребе човека“, која делује као предапокалиптичка лабудова песма субјективности онакве какву смо је знали у хуманистичко-либералној традицији.

У немогућности или немости јунака, напосе јунакиња, да изразе протест против сопственог и физичког и симболичког докидања осведочује се тоталитарна разрађеност националсоцијалистичке идеологије која је имала механизме за сузбијање и ликвидирање скоро сваке замисливе људске побуне. На тај начин задаје се најсуровији могући цинички ударац вери хуманистичког субјекта у моћ индивидуалног деловања и у сврховитост историје. Тишмин приповедачки поступак, у којем на идеолошкој равни происходи полифонијско гледиште, далек је од тоталне монолоичности а близак поетички либералном транспоновању филозофског духа нијансе. Баш у таквом на први поглед неактивистичком и невулгарно ангажованом контексту, најбоље долазе до изражаја неки од антологијских описа ужаса при чему се посебно издвајају две сцене које иду у ред најпотреснијих призора целокупне српске прозе. Реч је о стерилисању Vere Корнер како би без „отежавајућих околности“ могла телесно да „привређује“ у куплерају Аушвица, као и о сцени када један националсоцијалистички наредник брутално кажњава две девојке које се нису најбоље показале у том истом послу.

Иако је поглавље о Данили Кишу било на „ивици“ да испадне из концепта књиге, зато што је аутор већ подробно писао о *Гробници за Бориса Давидовича* (1976) у студији *Гола џрича* (2007), ипак је превладало уверење да је у овом огледу речено нешто ново што у ранијем сувише иманентистичком оквиру проучавања није ни могло бити казано.¹⁰⁶ Наиме, кренуло се мало даље после *Гробнице* и поставило питање зашто

¹⁰⁶ Нешто је другачији случај са прозом Борислава Пекића, која би се такође доминантно уклапала у теоријски оквир *Књижевности и либералне мисли*. Међутим, аутор је о Пекићевим делима опширно већ писао, не у једној као код Киша, него чак у три књиге: поменутој *Голој џричи*, затим *Ушојији смеха* (2013) и *Срјском (о)квиру* (2020). Приповетка „Човек који је јео смрт“ из *Новој Јерусалима* (1988), у којој је главни јунак револуционарни Терор, доживљава се, у раније објављеним књигама, као једно од најбољих израза либерално-скептичног духа у целокупној српској књижевности. Ту је однос према Француској, и свим осталим револуцијама, део јаке традиције утемељене у ставовима Слободана Јовановића према фанатизованим идеолошким метанарацијама које у духу прогресивизма налазе нову религију. Обимно *Злајно руно* (1978–1986) већ је прочитано као алтернативна историја српског капитализма. У овом роману-фантазмагорији Пекић се са себи својственом иронијом усмереном у оба смера обрачунава како са социјалистичким стањем које је значило насилну паузу у до тада „природном“ развоју српске историјске свести, тако и са негативним странама капитализма, пре свега оним које материјални профит постављају као нову догму. У тој традицији, и *Ходочашће Арсенија Ђејована* (1970) јесте, поред осталог, приповест о атаку на либералну светињу приватне својине, док је роман-сотија *Како ујокојији Вамјира* (1977) културно бласфемични обрачун са рационалистичком, просветитељском и либералном традицијом која је у не сасвим уметнички уврнутом тумачењу породила и националсоцијализам. Поред сопственог књижевног дела, Пекић је и властитим животом, попут Николе Милошевића, исцртавао једну либералну биографију, односно животопис карактеристичан за српску либералну мисао друге половине 20. века. Међутим, за разлику од „случаја“ Данила Киша, аутор ове књиге осећа да је исцрпео све своје херменеутичке капацитете у погледу прозе Борислава Пекића са препоруком да читалац провери резултате тих „капацитета“ у поменуте три ауторске књиге како би писца *Злајној руна* пребацио из фусноте у главни ток и ове студије.

Киш није могао или није хтео да у магистралном току свога дела, а не само на маргинама, обради неку од тема у вези са праксама тоталитаризма у тадашњој Југославији. При томе, *Гробница* је у овој књизи све време, скоро као иконично антиоталитарно остварење српске књижевности, већ била присутна у позадини као једна од симболичких повезница дела Станислава Винавера, Александра Тишме, Драгослава Михаиловића и Игора Маројевића, па је и због тога „сопственим снагама“ изборила место у главном току и резервисала за себе једну од водећих улога.

У време када је објављена, *Гробница за Бориса Давидовича* била је веома храбра, чак брутална критика тоталитарних идеологија, како оних друштвено-политичких тако и поетичких. На идеолошком плану, Киш је у целокупној својој прози, као да је списатељски следио филозофску мисао Хане Арент, инсистирао на подједнаком обухвату критике националсоцијализма и большевизма сматрајући их лицима зла истог порекла. После разматрања левог (у причи „Нож са дршком од ружиног дрвета“) и десног тоталитаризма (у причи „Пси и књиге“), поставило се питање какав је био пишељ став према још једној – овога пута поетичкој – идеологији смрти: теорији о смрти аутора у причи „Кратка биографија А. А. Дармолатова (1892–1968)“, веома занимљивој и са становишта биографских импликација на дело самог Данила Киша. На основу тога, изнете су хипотезе зашто је Киш у својим главним, и за живота објављеним делима – у озрачју властитог ангажованог налога за прожимањем етике и поетике – на неки начин ипак „поштедео“ идеологију југословенског социјализма (титоизма).

Под насловним знаком питања исписано је и поглавље посвећено истраживању у име чега Драгослав Михаиловић, поред свих успеха у фикционалним жанровима, одлучује да саставља обимно документаристичко петокњижје *Голи ошок*

(1990–2012), које му је одузело много времена и енергије. За разлику од Данила Киша, који није имао времена за опширнију тематизацију тоталитарног наслеђа југословенског социјализма (да ли би имао воље у промењеним околностима, не можемо поуздано судити, пошто је преминуо 1989. године), Михаиловић је срећом дубоко зашао у епистему када је Србија с великом муком почела да живи либералну демократију па је тако задобио слободу за директну обраду оних тема које су у време титоизма биле или забрањене или под директном контролом у погледу начина пожељне репрезентације. Међутим, у неким струјама историографије, пре свега оним које са садашњих глобалистичких позиција баштине социјалистичку традицију историјског ревизионизма, изгледа да до данашњег дана није дошло до одмака од некадашњег партијског „признања“ да на Голом отоку јесу чињене извесне грешке, али да су оне биле изнуђене због ситуације у којој се нашло југословенско руководство 1948. године под претњом Стаљинове агресије (Тимченко 2014: 97). Што се тиче изношења идеолошки неутралних, личних искустава са Голог отока, није се само радило о страху од репресије, већ је напросто до краја осамдесетих година 20. века било физички немогуће у земљи објавити било шта што би се косило са партијским пропагандним ставом (Тимченко 2014: 215). Поред тога, и сами заточеници, ако су хтели да следе социјалистички „правни поредак“, били су спутани потписаним обавезама да неће говорити о ономе што им се на јадранском мучилишту дешавало.

Упркос духу времена и даље значајно заступаног културним елитама које сматрају да треба цензурисати сведочења о тоталитарној природи југословенског социјализма, Драгослав Михаиловић дакле током више од три деценије прикупља грађу па потом и објављује томове *Голої ойшока* да би се, поред осталог, запитао у име чега се дешавало искуство злочина

и патње и, на метаплану, у име чега он бележи/пише сведочанство о томе. У ауторском ставу, изношеном у фуснотама и објашњењима уз забележене исповести, примећује се не сасвим кохерентна, али ипак прилично јасна визија о злехудој природи идеологије на основу које је осмишљен и спроведен систем социјалистичких концентрационих логора. На питање „позитивног“ разлога за стварање документарног петокњижја – како то обична бива у посттоталитарном времену где пресушују потребе за великим речима и новим идејама – одговор је сасвим једноставан: у име историјске истине, културе сећања, симболичке лустрације, па напослетку и имплицитног залагања за демократију као најмање зло. При томе, у књижевном „сувишку“ на документарној грађи, Михаиловић разоткрива и личну трагичку кривицу коју му је тоталитарни поредак наметнуо, чијим искупљењем се врши и чин симболичког колективног прочишћења у делимичном недостатку оног реално правног.

Компаративни оглед о *Белом хошелу* (1981) енглеског писца Доналда Мајкла Томаса и *Остџацама свеџа* (2020) Игора Маројевића, у контексту традиције логорске књижевности, уводи потребу промишљања књижевног постмодерног стања као претече или повременог пандана оног постлибералног у друштвеној мисли. Роман *Бели хошел* је, захваљујући приступачно и течно написаном предговору Давида Албахарија, био веома утицајан у српској постмодернистичкој литератури. Одлично урађен превод Весне Гаспари, са сјајним препевима стихова Ивана В. Лалића, такође је допринео томе да важна носећа тема нацистичког масакра Јевреја у Бабјем Јару (1941) на достојан начин буде уведена у српску културу.

Централни догађај и у *Белом хошелу* и у *Остџацама свеџа* јесте трауматично женско искуство у простору великог, организованог страдања. Осим тога, заједничко за оба дела јесте употреба хронотопа Средње Европе као „културне“

позорнице или парадигматичног изданка либерално-хуманистичке цивилизације где сама та цивилизација испробава искуство сопственог краја. Хронотоп двадесетовековне Средње Европе био је веома значајан и за дело Александра Тишме и Данила Киша у смислу симболички уређеног време-простора у којем се „спектакл“ патње појављује најмање очекивано и тиме контрастно ефектно. Међутим, као знак упозорења у такорећи цивилизацијском центру на оне снаге које тај центар дестабилизују, и из психоаналитички несвесних али и из идеолошки свесних побуда, уметничка деконструкција средњоевропског хронотопа постаје архетипски нужна и подржана „модерним“ историјским чињеницама. Да би се компликоване векторске силе цивилизацијског краха уверљивије уметнички представиле, и у Томасовом и у Маројевићевом роману постоје иновације и неочекиване комбинације у техникама приповедања које имају за циљ да обезбеде временско-просторну и идеолошку полиперспективност нарације.

Сурова фактографска истинитост злочина на ободима Кијева, рекреирана у *Белом хошелу*, била је толико уверљива да је понукала неке критичаре да писцу замере сувише тачно „преписивање“ постојећих сведочанстава о масакру. С друге стране, као последица веште и компликоване књижевне форме, роман је задобио и постмодернистичко-релативизујући моменат где је постало могуће размишљати о томе како у историјским трагедијама увек егзистира „уметнички остатак“ у којем чак и хуманистички субјекат може да ужива испод површине свог хуманистички свесног. *Бели хошел* је, својом голом историјском истином али исто тако окрутном деконструкцијом културе као кровне хуманистичке метанарације, означио крајњу тачку у коју је постмодернистичка поетика могла да оде у превредновању традиционалних система знања, укључујући и онај либерално-хуманистички.

Међу свим осталим патњама, у роману *Остџаци свеџа* историјска патња Јасеновца добила је „заслужено“ прво место у суровом али „ревизионистички“ потребном премеравању размера злочина на просторима бивше Југославије (у односу на заповест и даље живог југосоцијалистичког налога о минимизовању српских страдања). Маројевић сходно основној намери вешто употребљава претходну традицију сличних тема. Главна јунакиња *Остџаџака свеџа*, Нада Есперанца Марковић, с обзиром на поетички иновативан доживљај подношљивости патње из перспективе остатака некадашњих великих идеологија, јесте и постхумана парафраза lika Вере Кронер из Тишмине *Ујоџребе човека*. У роману нема више хуманистичких табуа, нити кишовских захтева за појачаном етичношћу књижевне нарације у смеру очекиваног ангажмана. У таквом полиперспективном, постмодерном и постлибералном контексту није уопште изненађујуће да је најупечатљивији лик романа – усташа Вилим Петрач.

Последњи књижевни оглед из „Знакова питања“ већ је одлучно загазио у постлиберално стање у којем се тематизују и мултикултуралне и постколонијалне контроверзе. Главно поетичко питање на прелазу два миленијума и у прве две деценије 21. века било је како превладати постмодернистичку поетику која се показала исцрпљеном и неадекватном у промењеном друштвеном контексту, а одабрани писци – Владимир Арсенијевић, Владимир Кеџмановић и Владимир Табашевић – понудили су различите књижевне одговоре који су послужили за оцртавање извесне парадигме.

Владимир Арсенијевић скоро у потпуности ствара под идеолошким озрачјем српског левог (псеудо)либералног или глобално неолибералног погледа на свет, где је један од етичких императива немилосрдни обрачун са наводним и стварним национализмом у сопственим редовима и следствено томе аутоколонијално нуђење на тацни српских ратних и

осталих кривица као платформе за политике културне де-контаминације и потенцијалне денацификације. Обнављајући ангажовано-реалистичку поетику, Арсенијевић у својим књигама, у складу са одабраним етичким оквиром, увелико повлађује неким глобално пожељним стереотипима. Ипак, када перспективу прошири на питања ван уског локалног поља, код њега се дешава мало антиглобалистичко преумљење, у смислу супротстављања доминантним наративима западне меке теоријске моћи преко којих се делимично потискује властита нечиста колонијална прошлост. Арсенијевићев роман *Прегаштор* (2008) могао би се у том смислу назвати првим српским постколонијалним романом где се колонијални стереотипи трансгресирају алтерглобалистичким дискурсом поп-културе. Међутим, с обзиром на сада већ прилично јасан глобални несупех постколонијалних теорија у почетном подухвату редистрибуције дискурзивне моћи, сви периферијски покушаји да се доведу у питање хегемоне идеологије центра, са довољне историјске дистанце гледано, испостављају се тек недејственом козметиком на лицу оног идеолошки ружњикавог централног (нео)колонијалног субјекта. На микропоетичком плану пак Владимир Арсенијевић успева да у „мејнстрим“ српску књижевност на мала врата уведе неке поступке и теме карактеристичне за тривијалне жанрове, као и прозачни и растресити реализам (нарочито у роману *Леи* из 2013. године), што представља извесно поетичко освежење и одлучан отклон од постмодернизма.

У прози Владимира Кеџмановића одвија се неореалистичка или неоверистичка трансформација постмодернистичке поетике, али са упливом изразите лиричности. Први његов запаженији роман *Феликс* (2007) још увек је обитавао у оквирима постмодернистичке употребе такозваних ниских жанрова и интертекстуалности смањеног интензитета. Међутим, наредни ауторов роман, *Тој је био врео* (2008),

комбинујући новопронађени интимни лиризам са неонатурализмом ратне „свакодневице“, већ је снажније осведочио потребу књижевности да се врати „великим темама“, у овом случају рату на простору бивше Југославије. Овим остварењем Кеџмановић је одлучујуће допринео књижевном обуздавању политички подобног и увелико унисоног погледа на трагедију грађанских ратова у бившој Југославији. Усуђујући се да путем књижевности каже да су у Сарајеву и Босни и Херцеговини страдали и неки Срби, наравно без прикривања патњи других народа, у његовој прози дешава се повратак књижевној нарацији као идеолошко-историјски комплексном процесу. У таквој, садржински растреситој и постлиберално идеолошки промишљеној књижевности могуће је надлукавити интерпелацијске механизме глобалистичких наратива који имају интенцију да пропишу исправну политику погледа на све локалне проблеме. Кеџмановићева поетика, стилски избрушена и скоро филмски кадрирана, романом *Осама* (2015) укључиће се, благом променом тематског спектра истакнутог у наслову, и у светске постколонијалне контроверзе на основу локалне реинтерпретације једног од глобалних (анти)мита, да би у најновијем роману *Каг ђаволи ђолеше* (2022) закорачила у брутално емпатијску комбинацију квір књижевности и тематизације геопоетичке дистрибуције неоимперијалне моћи. Изражавајући нови, уврнути замах српске књижевне воље, роман *Каг ђаволи ђолеше* при томе трасира традицијски неконвенционалан пут за поновно мирење либералних и националних начела.

Почињући из племенитог порива за некаквом универзалном левом правдом, која је радикално супротстављена традиционалном либерализму, Владимир Табашевић ће наводно усређитељске политике маестрално деконструисати изнутра, показујући њихову (симболичку) насилност у покушају имплементације нове обмане (пост)социјализма. На поетичком

плану, попут Кецмановића, и Табашевић настоји да прозним лиризмом, који балансира између ларпурлартистичке херметичности и потребе за ангажманом, трансгресира постмодернистичку поетику у романима *Тихо шече Мисисипи* (2015) и *Па као* (2016). У роману *Заблуда Светиој Себасијана* (2018) његова поетика показује знакове изузетног културолошког сазревања, што је видљиво пре свега у чину преиспитивања неосоцијалистичких налога за политичком коректношћу. Тиме инсајдерски уверљиво демаскира веома живу тенденцију у савременој српској прози, подржану од глобалних левичарских фондова, која би требало да трасира пут повратку анахроне поетике соцреализма у главни ток књижевности. Деконструкцијом исплативе „фигуре жртве“ као једног од постамената на којем почива производња симболичког капитала, Табашевић упућује провокативни поетички и идеолошки позив за ситуирање српске културе у постлибералном стању, најпре у смислу својеглавог ревидирања крутих неоколонијалних и неосоцијалистичких наратива.

Сажето представљање књижевних огледа у малом интегралистичком гесту требало би, дакако, још једном да подвуче чињеницу да у овој књизи амбиција није била директна апликација либералних теорија на књижевну херменеутику, нити би тако нешто било могуће с обзиром на то да некаква либерална теорија књижевности и не постоји. Либерализам је традиционално, мање или више, остављао књижевности аутономију да се бави својим пољем како би повратно „деловала“ на друштвени контекст који јој, у чину имплицитног парадоксалног утилитарног ларпурлартизма, аутономију и омогућује.

У *Књижевности и либералној мисли* радило се о постављању књижевности у контекст једног никад могуће идеално паралелног те стога и не потпуно дивергентног теоријског тока размишљања, где се књижевност са своје стране,

као врлудава манифестација духа, опире било којој строго исцртаној трајекторији. Сам ток теоретизације, који је барем декларативно максимално толерантан, уважава и подржава сва уметничка искакања, јер је конституисан управо на сопственом систему разлике односно у гесту консензуалног захвата различитости. У таквој констелацији, али без директне ангажованости, већ у посредном садејству литерарних и друштвених струјања, књижевност може бити и бранитељка начелних либералних вредности али и критичарка либералних политика као њихов коректив. Најбоља ствар, или највеће лукавство либерализма, јесте што књижевност ништа од тога напослетку и не мора да буде.

Са стране либерализма посматрано, имајући испонова на уму она четири класична одређења основних либералних начела (индивидуализам, егалитаризам, мелиоризам и универзализам), показало се да би било продуктивно, у складу се уведеном перспективом постлибералне мисли, извршити завршне корекције на свим овим начелима, за разлику од оних парцијалних које је учинио Џон Греј (што је била тема првог поглавља четвртог дела књиге).

Традиционални либерални *индивидуализам* понекад долази у запећак пред налетом лево-либералне хибридне идеологије. Када у њој тас превагне ка левичарском полу, таква идеологија производи репресивне дискурсе политичке коректности који имају за циљ „упросечавање“ појединца, а не подстицање његове различитости и непоћудне индивидуалности. При томе и слободни грађанин који може слободно да се изражава нестаје пред како идеолошки, тако и економски пожељним субјектом којем конзумеризам превасходно одређује идентитет у неоимперијалним озрачјима различитих извора. Начело индивидуализма у било којој варијанти мисли која хоће да буде заснована на либералним темељима не може а да не буде од пресудне важности, што не значи да се

тима остала начела потискују у други план већ да је удруживање са њима пожељно само на принципима „категоријалне равноправности“.

У контексту све веће доминације крупног капитала (у контрасту са „хуманим“ капитализмом у којем је индивидуални предузетнички дух подстицао слободног појединца на одлучније економско деловање што би посредно требало да доприноси просперитету целе заједнице), и либералном начелу *егалитаризма* – у којем се пледира за друштво једнаких шанси али не и једнаких исхода – прети опасност да постане платформа глобалистичких политика које ће квазиегалитарност да дистрибуирају „одозго“. Либерални егалитаризам подразумева и поштовање већине, што се помало загубило у неолибералним стратегијама парадоксалног ширења мањинске „моћи“ које успут затурају демократско начело као нужни коректив понекад сувише „елитно охолог“ либерализма. Као отпор том процесу, одлучујући је отпор не само појединца, него и локалних заједница са „економском самосвешћу“, од којих су се оне националне историјски показале као најодрживије, и већ два века као најреалнији оквир за конзумирање либералних политика.

Либералне националне заједнице такође су брана за деловање разобрученог (псеудо)либералног прогресивизма. Потискујући некадашњи хумани и традиционално либерални *мелиоризам* (реформизам), хибридризовани лево-либерални прогресивизам агресивно инсистира на „одабраним поглављима“ либералне идеологије у сврхе њихове практичне злоупотребе као потпоре постхуманистичког „напретка“. У томе нестаје традиционална либерална запитаност над духовним основама било ког светскоисторијског процеса а склапа се непринципијелни пакт са епистемолошким и (пост)антрополошким оптимизмом. Бити либералан пре свега значи бити реалан, што значи умерено наклоњен неким достигнућима

научно-технолошке цивилизације али и увиђаван према гласовима који упозоравају на опасности од срљања у стање у којем би се понишtile све традиционалне вредности.

Национално начело у споју са либералним јесте и кочница за „плишани“ или неототалитарни (псеудо)либерални универзализам, који је додуше у благом повлачењу због тога што му се стварност све више опире, али који јесте био у великом замаху после краја Хладног рата. Традиционални либерални универзализам нема ништа заједничког са актуелним геополитичким трансфером овог начела у процес производње глобалистичког једноумља. Карактеристика оних бољих духова одувек је била сумња најпре у властите „истине“. Наметање некаквих домишљених универзалних истина није иманентно класичној и сталоженој либералној идеологији, која преко своје племените епистемолошке скепсе подстиче плурализам мишљења и светских поредака, па и оних нелибералних, као духовну и теоријску диспозицију у којој је и сам либерализам заправо једино могућ.

НАПОМЕНА О ТЕКСТОВИМА

Сва поглавља из првог и четвртог дела књиге („Знакови полета“ и „Знакови успоравања“) први пут се објављују.

Огледи из другог и трећег дела књиге („Знакови равнотеже“ и „Знакови питања“) за ову прилику претрпели су значајне прераде. Претходне верзије објављене су у научним зборницима и часописима под следећим насловима:

- „Књижевни критичар Слободан Јовановић као писац историје српске културе“, у: 50. *Научни сасишанак славистиа у Вукове дане, Београд, 16–20. IX 2020. 2, Српски језик и књижевности данас – теоријско-методолошки аспекти проучавања, рецејције и провођења*, ур. Бошко Сувајџић, Београд: Филолошки факултет – МСЦ, 2021, 257–266.
- „Слободан Јовановић као либерално-конзервативни критичар тоталитарних идеологија и пракси“, у: *неМирна књижевности, култура, идеологија*, ур. Тајјана Јовићевић и Драгана Грбић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2022, 539–550.
- „Антиауторитарни смех Руских џоворки Станислава Винавера“, у: *Научни зборник манифестације „Винаверови дани европске културе у Шайцу“: Плаво небо над ушћојјом – Сћанислав Винавер и руска култура*, ур. Гојко Тешић, Шабац – Београд: Фондација „Станислав Винавер“ – Институт за књижевност и уметност, 2020, 208–219.
- „О рађању и успону националсоцијализма у политичкој публицистици Станислава Винавера“, у: *Авангарда и коментари: међународни научни зборник радова у часћћ проф. др Гојка Тешића*, ур. Игор Перишић и Владан Бајчета, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2021, 873–884.
- „Значај студије *Нећашћиван јунак* као књижевнонаучног открића: Никола Милошевић и Карл Попер“, *Књижевна историја* 52. 171 (2020): 21–34.

- „Има ли човека после субалтерног човела? Роман *Ујошреба човека Александра Тишме*“, у: *Doomsday: Смрт*, ур. Марија Лојаница и Драган Бошковић, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2020, 69–86.
- „Гробница за Бориса Давидовича Данила Киша као енциклопедија идеологија смрти“, у: *49. научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 12–16. IX 2019: 2. Лексикографско енциклопедијска парадијма у српској прози*, ур. Бошко Сувајџић, Београд: Филолошки факултет – МСЦ, 2020, 211–220.
- „У име чега? Идеолошке и поетичке основе документарне прозе *Голи ошок I–V Драгослава Михаиловића*“, у: *Девећ геценија Драгослава Михаиловића*, ур. Бојан Јовић и Марко Аврамовић, Београд – Ђуприја: Институт за књижевност и уметност – Народна библиотека „Душан Матић“, у штампи.
- „Европски простор патње: *Бели хошел Д. М. Томаса и Ошаци свећа Игора Маројевића*“, у: *Philologia Serbica. Кашејорија шросшора и шросшорни односи у српском језику, књижевности и кулшури: зборник научних радова*, ур. Саша Шмуља, Бања Лука: Филолошки факултет, 2022, 162–178.
- „Тројица Владимира (Арсенијевић, Кеџмановић, Табашевић): Транспостмодернистичка, постколонијална и постсоцијалистичка еманципација српског романа“, у: *Македонскиот и српскиот роман на шреминош во новиот милениум (шоредбени асјекши)*: зборник на шрудови од мејународнаша рабошилница одржана на Иншшишушот за књижевност и уметност во Белград (23–24. 10. 2019 година), ур. Јасмина Мојсијева-Гушева и Бојан Јовић, Скопје: Институт за македонска литература, 2020, 109–132.

ЛИТЕРАТУРА

- Албахари 1984: Давид Албахари, „Предговор“, у: Д. М. Томас, *Бели хошел*, Београд: Нолит, 5–23.
- Алтисер 2009: Луј Алтисер, *Идеологија и државни идеолошки апарати: Белешке за истраживање*, превео Андрија Филиповић, Лозница: Карпос.
- Арент 1998: Хана Арент, *Извори тоталитаризма*, превеле Славица Стојановић и Александра Бајазетов Вучен, Београд: Феминистичка издавачка кућа 94.
- Арсенијевић 1997: Владимир Арсенијевић, *Анђела: сајунска ојера*, Београд: Стубови културе.
- Арсенијевић 2000: Владимир Арсенијевић, *Мексико: рајни дневник*, Београд: Ренде.
- Арсенијевић 2008: Владимир Арсенијевић, *Прегајтор*, Београд: Самиздат Б92.
- Арсенијевић 2013: Владимир Арсенијевић, *Лей*, Београд: Лагуна.
- Арсенијевић 2018: Владимир Арсенијевић, *Ка граници: сајунска ојера*, Београд: Лагуна.
- Арсенијевић 2019: Владимир Арсенијевић, *У пошталубљу: сајунска ојера*, Београд: Лагуна.
- Ashcroft, Ahluwalia 2001: Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, *Edward Said*, London and New York: Routledge.
- Аћимовић Ивков 2009: Милета Аћимовић Ивков, „Историја, биографија и прича: О личном и наративном идентитету у нефикционалној прози Драгослава Михаиловића“, у: *О делу Драгослава Михаиловића*, прир. Дејан Ајдачић и Зоран Момчиловић, Врање: Учитељски факултет, 32–38.
- Аћин 1991: Јовица Аћин, „Логорски век“, *Поља* 37. 390–391: 282–284.
- Баба 2004: Хоми К. Баба, *Смештање културе*, превео Растко Јовановић, Београд: Београдски круг.
- Бакић Хејден 2006: Милица Бакић Хејден, *Варијације на тему „Балкан“*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију – „Филип Вишњић“.

- Баста 2003: Данило Н. Баста, *Пејџ ликова Слободана Јовановића*, Београд: Службени лист СЦГ.
- Бауерлајн 2022: Марк Бауерлајн, „Како нестаје енглески, тако нестају и Сједињене Државе“, портал *Нови Полис*, превео Стефан Пајовић. Доступно на: <http://www.novipolis.rs/agora/32339/kako-nestaje-engleski-tako-nestaju-i-sjedinjene-drzave-.html>. [приступљено 29. 11. 2022.]
- Бахтин 1989: Михаил Бахтин, *О роману*, превео Александар Бадњаревић, Београд: Полит.
- Бедов 2014: Драгана Бедов, „Логорске теме Николаја Тимченка“, у: Николај Тимченко, *Психологија књижевне појорологије: руске и српске теме*, Лесковац: Задужбина „Николај Тимченко“, 303–314.
- Бергсон 2004: Анри Бергсон, *О смеку*, превео Срећко Џамоња, Нови Сад: Vega media.
- Берлин 1992: Исаија Берлин, *Четири олега о слободи*, превеле Весна Даниловић и Славица Милетић, Београд: Полит.
- Бешлин 2005: Бранко Бешлин, *Евројски ујицаји на српски либерализам у XIX веку*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Бјелановић 2022: Недељка Бјелановић, „Наративни сенџимент Слободана Јовановића (портрети револуционара: Робеспјер и Апис)“, у: *Књижевност и култура у чишању Слободана Јовановића*, ур. Драган Хамовић и Недељка Бјелановић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 169–188.
- Бобио 2017: Норберто Бобио, *Будућност демократије: одбрана њавила ире*, превела Станислава Зајовић, Београд: „Филип Вишњић“.
- Бодин 2019: Миленко Бодин, *Libertan: филозофски дискурс либерализма*, Београд: Факултет безбедности.
- Бошковић 2004: Драган Бошковић, *Иследник, сведок, ирича: Исџражни иосџуици у „Пешчанику“ и „Гробници за Бориса Давидовича“ Данила Киша*, Београд: Плато.
- Брајдоти 2016: Роза Брајдоти, *Посџумано*, превела Мирјана Стошић, Београд: Факултет за медије и комуникације.
- Брдар 2008: Милан Брдар, *Поуке скромности: Карл Појер, ошворено грушшво, наука и филозофија*, Београд: Завод за уџбенике.
- Валдрон 2002: Цереми Валдрон, „Космополитска алтернатива“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио и превео Слободан Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 105–130.
- Валерштајн 2005: Имануел Валерштајн, *После либерализма*, превео Бранимир Глигорић, Београд: Службени гласник.

- Ван Дајк 2002: Вернон ван Дајк, „Појединац, држава и етничке заједнице у политичкој теорији“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио и превео Слободан Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 167–190.
- Васовић 1998: Вучина Васовић, „Јовановићево поимање демократије“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 653–662.
- Вејвода 1992: Иван Вејвода, „Поговор“, у: Исаија Берлин, *Четири олега о слободи*, Београд: Нолит, 301–306.
- Вејвода 1994: Иван Вејвода, „Хана Арент: разумевање политике“, у: Хана Арент, *Истина и лаж у полицији*, Београд: „Вук Караџић“, 5–18.
- Велш 2001: Волфганг Велш, „Транскултуралност: Форма данашњих култура која се мења“, превела Вера Вукелић, *Култура* 102: 70–89.
- Вељковић 2016: Драгана Вељковић, „Идеолошка позиција приповедача у Гробници за Бориса Давидовича Данила Киша“, *Годишњак за српски језик* 14: 85–94.
- Винавер 2012: Станислав Винавер, *Београдско олегалo*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике.
- Винавер 2015а: Станислав Винавер, „Руске поворке“, у: *Земље које су изгубиле равношежу: евројске њутојисне шеме*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 9–172.
- Винавер 2015б: Станислав Винавер, *Кобни визији: њутојичка њублицистица*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике.
- Владушић 2011: Слободан Владушић, *Црњански, Мејолојолис*, Београд: Службени гласник.
- Владушић 2017: Слободан Владушић, *Књижевности и коментари: њутојичство за оружану њобуну*, Београд: Службени гласник.
- Владушић 2021: Слободан Владушић, „Животна прича и сказ: увод у читање романа *Кад су цвешале њикве*“, у: *Књижевно стваралаштво Драјослава Михаиловића*, Андрићград: Андрићев институт, 83–106.
- Војводић 2010: Михаило Војводић, „Јован Ристић“, у: *Јован Ристић, Србија и Порша: њосле бомбардовања Београда*, Београд: РТС, 5–16.
- Вујачић 2008: Илија Вујачић, „Адам Смит“, у: *Драган Д. Лакићевић, Божo Стојановић, Илија Вујачић, Теоретичари либерализма*, Београд: Службени гласник, 81–108.
- Вукадиновић 1998: Гордана Вукадиновић, „Слободан Јовановић као историчар политичких теорија“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 583–594.
- Вуксановић 2013: Дивна Вуксановић, „Криза штампе и контроверзни појам политичке коректности“, *Медијски дијалози* 6. 16: 45–59.

- Гаталовић 2010: Миомир Гаталовић, „Животопис Јована Ристића (1831–1899)“, у: Јован Ристић, *Србија и Порџа: њосле бомбардовања Београда*, Београд: РТС, 17–27.
- Гвозден 2006: Владимир Гвозден, „Чињеница, траума и фикција: *Ars memorativa у Гробници за Бориса Давидовича Данила Киша*“, у: *Жанрови српске књижевности*, ур. Зоја Карановић и Селимир Радуловић, Нови Сад: Филозофски факултет – Orpheus, 425–441.
- Гвозден 2011: Владимир Гвозден, *Српска љуђојисна култура 1914–1940: Сџудија о хронојојичности сусређа*, Београд: Службени гласник.
- Гвозден 2022: Владимир Гвозден, „Постколонијализам и компаратистика“, *Књижевна исђорија* 54. 177: 9–31.
- Голубовић 2015: Видосава Голубовић, „Руске љоворке Станислава Винавера“, *Руски алманах* 20: 235–240.
- Гордић Петковић 2005: Владислава Гордић Петковић, „Женски ликови у Тишминој прози“, у: *Поврађак миру Александра Тишме: зборник радова*, ур. Јован Делић, Светозар Кољевић и Иван Негришорац, Нови Сад: Матица српска – САНУ, 54–59.
- Gramši 1984: Antonio Gramši, *Marksizam i književnost, izbor tekstova i predgovor* Vjekoslav Mikecin, prevela Dubravka Zorić, Zagreb: Školska knjiga.
- Греј 1999: Џон Греј, *Либерализам*, превео Ђурица Крстић, Подгорица: ЦИД.
- Грубачић 2008: Слободан Грубачић, „Сетна споменица“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у сђомен*, прир. Слободан Грубачић и Јован Делић, Београд: Филолошки факултет, 11–13.
- Делез и Гатари 1990: Жил Делез и Феликс Гатари, *Анђи-Еђиј: Кајиђа-лизам и схизофренија*, превела Ана Моралић, Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића.
- Делић 1997: Јован Делић, *Кроз љрозу Данила Киша: Ка љоеђици Кишове љрозе 2*, Београд: БИГЗ.
- Делић 2017: Јован Делић, „Један је Никола Милошевић“, у: *Никола Милошевић: Тумач људске љиророде и судбине*, прир. Живота Ивановић, Београд: Просвета, 55–60.
- Денин 2019: Патрик Ц. Денин, *Зашђо либерализам љројада*, превео Слободан Дамњановић, Београд: Албатрос плус.
- Деретић 2016: Ирина Деретић, „Човек после човека? Изазови хуманизма: пост- и трансхуманизам“, у: *Савремени човек и савремени свеђ* 2, ур. Селимир Радуловић и Драган Станић, Нови Сад: Матица српска – Библиотека Матице српске, 131–145.
- Дивјак 2006: Слободан Дивјак, *Проблем иђенђишеђа: кулђурно, еђничко, национално и индивидуално*, Београд: Службени гласник.

- Доса 2002: Шираз Доса, „Филозофска историја и Трећи свет: Хегел о Африци и Азији“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио Слободан Дивјак, превео Димитрије Илијин, Београд: Службени лист СРЈ, 361–377.
- Ђорђевић 2008: Јелена Ђорђевић, „Постколонијална теорија дискурса“, *Годишњак Факултета политичких наука*, 29–45.
- Ђуретић 2004: Ненад Ђуретић, *Политички либерализам Владимира Јовановића*, Нови Сад: Удружење за политичке науке СиЦГ.
- Ђурковић 2002: Миша Ђурковић, „Национални идентитет и либерална демократија“, у: Јаел Тамир, *Либерални национализам*, Београд: „Филип Вишњић“, 5–15.
- Ђурковић 2005: Миша Ђурковић, *Кайишализам, либерализам и држава: основе за реконструкцију модерне политичке филозофије*, Београд: „Филип Вишњић“.
- Епштејн 1998: Михаил Епштејн, *Постмодернизам*, превела Радмила Мечанин, Београд: Zepher Book World.
- Џенет 1985: Žerar Ženet, *Mimologije: Put u Kratiliju*, prevela Nada Vajs, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Живковић 1997: Живан Живковић, „Роман о паду и патњи човековој“, у: Александар Тишма, *Уштреба човека*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 7–22.
- Живковић 2010: Милица Живковић, *Мултикултурализам / Постколонијализам: есеји*, Ниш: Графика Галеб.
- Жижек 2002: Славој Жижек, „Мултикултурализам – Нови расизам?“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио и превео Слободан Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 409–422.
- Жутић 2007: Никола Жутић, *Либерализам и Срби у првој половини XX вијека: из историје идеологије грађанског либерализма*, Београд: Институт за савремену историју.
- Захаријевић 2019: Адриана Захаријевић, *Ко је јојединац? Генеалогско промишљање идеје грађанина*, Лозница: Карпос.
- Иванић 2006: Душан Иванић, „Цинизам 'равнодушног посматрача'“, у: *Слободан Јовановић – живош и дело*, прир. С. Мавреновић и др, Београд: Српска либерална странка, 46–52.
- Јанковић 2017: Владета Јанковић, „Генеза и метод голооточког петокњижја“, у: *Савремена српска проза, зборник 39: Књижевни поршрет Драгослава Михаиловића*, ур. Верољуб Вукашиновић, Трстеник: Народна библиотека „Јефимија“, 25–33.
- Јаћимовић 2015: Слађана Јаћимовић, „Жанровски полиморфизам / опирање канонизацији у путописима српске авангарде“, у: *Заноси и*

- Ўркоси Станислава Винавера*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 694–709.
- Јеремић 2005: Љубиша Јеремић, „Предговор“, у: Драгослав Михаиловић, *Крајња историја саширања*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 5–7.
- Јовановић 1988: Владимир Јовановић, *Усиомене*, прир. Василије Крестић, Београд: БИГЗ.
- Јовановић 1990: Слободан Јовановић, *Из историје политичких доктрина: Плашон, Макијавели, Берк, Маркс*, Београд: БИГЗ – Југославија-публик – СКЗ.
- Јовановић 1991а: Слободан Јовановић, *Из историје и књижевности I*, Београд: БИГЗ – Југославија-публик – СКЗ.
- Јовановић 1991б: Слободан Јовановић, *Из историје и књижевности II*, Београд: БИГЗ – Југославија-публик – СКЗ.
- Јовичић 2011: Миодраг Јовичић, *Слободан Јовановић: илустрирана монографија*, Београд: Службени гласник – Фонд „Миодраг Јовичић“.
- Јовић 2020: Бојан Јовић, „(Ре)конструкција једног читалачког искуства: Поетика књижевности Слободана Јовановића“, у: *Слободан Јовановић: поводом 150 година од рођења*, ур. Коста Чавошки и Александар Костић, Београд: САНУ, 391–407.
- Јосић Вишњић 2010: Мирослав Јосић Вишњић, „Голу ошок, 'покушај књижевног истраживања': поводом осамдесете године живота“, у: *Пуш ио нейроходи: Драгослав Михаиловић (зборник)*, прир. Михајло Пантић, Београд: Библиотека града Београда, 99–105.
- Кант 1981: Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, превео Никола М. Поповић, Београд: БИГЗ.
- Карађорђевић 2007: Петар А. Карађорђевић, „Предговор“, у: Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, Београд: Центар за публикације Правног факултета, 9–14.
- Кенеди 2008: Валери Кенеди, „Саид и постколонијалне студије“, превео Предраг Шапоња, *Поља* 452: 49–76.
- Кецмановић 2007: Владимир Кецмановић, *Феликс*, Београд: Виа принт.
- Кецмановић 2008: Владимир Кецмановић, *Тој је био врео*, Београд: Виа принт.
- Кецмановић, Стојиљковић 2014: Владимир Кецмановић, Дејан Стојиљковић, *Каинов ожиљак*, Београд: Лагуна.
- Кецмановић 2015: Владимир Кецмановић, *Осама*, Београд: Лагуна.
- Кецмановић 2016: Владимир Кецмановић, *Сибир*, Београд: Лагуна.
- Кецмановић 2022: Владимир Кецмановић, *Кад ђаволи љолеше*, Београд: Лагуна.

- Кимлика 2002: Вил Кимлика, „Слобода и култура“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио и превео Слободан Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 131–165.
- Кимлика, Опалски 2002: Вил Кимлика и Магда Опалски, *Може ли се извозити либерални џурнализам? Заводна џолиитичка теорија и еитнички односи у Источној Европи*, уредили Вил Кимлика и Магда Опалски, превели Душан Павловић и Бошко Рафаиловић, Београд: Београдски центар за људска права.
- Kühnl 1978: Reinhard Kühnl, *Oblici građanske vladavine: liberalizam – fašizam*, превео Ivan Prpić, Београд: Izdavački centar Komunist.
- Киш 1994: Данило Киш, *Лауша и ожилци*, прир. Мирјана Миоциновић, Београд: БИГЗ.
- Киш 1998: Данило Киш, *Гробница за Бориса Давидовича*, Београд: Књига комерц.
- Ковић 2015: Милош Ковић, „Либерализам“, у: *Срби 1903–1914: историја идеја*, прир. Милош Ковић, Београд: Клио, 153–201.
- Којен 2015: Леон Којен, *У изражењу новој: индивидуализам и либерални дух у српској култури (1894–1914)*, Београд: Чигоја штампа.
- Констан 2000: Бенжамен Констан, *Принципи џолиитике и групи сјисци*, превео Стефан Лукачевић, Београд: Завод за уџбенике.
- Копривица 1990: Божо Копривица, „Тајни кључеви и страшна симетрија или нож са дршком од ружиног дрвета“, *Књижевности* 2–3: 346–362.
- Косановић 2015: Богдан Косановић, „Дискурс реминисценција из руске књижевности у Винаверовим Руским џворкама“, у: *Заноси и џркоси Сјанислава Винавера*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 686–693.
- Коцевски 1990: Данило Коцевски, „Смрт аутора у прози Данила Киша“, *Књижевности* 2–3: 386–392.
- Крестић 1988: Василије Крестић, „Предговор“, у: Владимир Јовановић, *Усјомене*, Београд: БИГЗ, 5–13.
- Крстић 2012: Предраг Крстић, „Границе побољшања: три лика бољег (од човека“, *Филозофија и груштво* 23. 2: 123–144.
- Кукатас 2002: Чандран Кукатас, „Постоје ли културна права?“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио и превео Слободан Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 191–219.
- Лазаревић 1991: Бранко Лазаревић, „Лик Слободана Јовановића“, у: Слободан Јовановић, *Из историје и књижевности II*, Београд: БИГЗ – Југославијапублик – СКЗ, 832–834.

- Lazarus 2004: Neil Lazarus, „Introducing postcolonial studies“, in: *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–16.
- Лакићевић 2002: Драган Д. Лакићевић, „Филозофија критичког рационализма Карла Попера“, у: Карл Р. Попер, *Претходнавање и њобидјања: Расш научно знања*, Нови Сад – Сремски Карловци: Издавачка књи-жарница Зорана Стојановића, 5–18.
- Лакићевић 2003: Мијат Лакићевић (прир.), *Прелом '72: узроци и њосле-дице њага српских (комунистичких) либерала окшобра 1972. њодине*, Београд: Е Press.
- Лакићевић 2008: Драган Д. Лакићевић, „Либерализам“, у: Драган Д. Ла-кићевић, Божо Стојановић, Илија Вујачић, *Теоретичари либерализма*, Београд: Службени гласник, 9–25.
- Леовац 2010: Данко Леовац, „Конзервативне и либералне идеје у Кне-жевини Србији (1858–1869) – начела и пракса“, *Српске сшудје* 1. 1: 217–239.
- Лиотар 1988: Жан-Франсоа Лиотар, *Посшмодерно сшанање*, превела Фрида Филиповић, Нови Сад: Братство-Јединство.
- Ломпар 2009: Мило Ломпар, *Неће на ѡраници филозофије и лићерашуре: О књижевној херменеушци Николе Милошевића*, Београд: Службени гласник.
- Ломпар 2016: Мило Ломпар, *Полихисшорска исшраживања*, Београд: Catena mundi.
- Ломпар 2020: Мило Ломпар, *Слобода и исшина: белешке о ѡромени све-сти*, Београд: Catena mundi.
- Лудошки 2008: Наталија Лудошки, *Слободан Јовановић као књижевни кришичар*, Нови Сад: „Венцловић“.
- Лукић 1984: Јасмина Лукић, „Актуелност проблематике Нећашивној ју-нака“, *Књижевна реч* 236: 1.
- Луси 1999: Најал Луси, *Посшмодернистичка штеорија књижевности*, пре-вела Љиљана Петровић, Нови Сад: Светови.
- Љушић 2013: Радос Љушић, *Димишрије Давидовић (1789–1938): оријен-шални новинар, евројски њолишичар*, Београд: Службени гласник.
- Максимовић 2022: Горан Максимовић, „Стерија и Нушић у критичким тумачењима Слободана Јовановића“, у: *Књижевности и кулшур у чи-шању Слободана Јовановића*, ур. Драган Хамовић и Недељка Бјелано-вић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 217–226.
- Манон 2001: Пјер Манон, *Иншелекшурална исшорија либерализма*, преве-ла Катарина Фотић, Београд: Стубови културе.

- Манчић, Теодорски 2021: Александра Манчић и Марко Теодорски, „Транскултурне перспективе“, *Књижевна историја* 53. 173: 145–154.
- Маринковић 2022: Никола Маринковић, „Српска култура у емигрантским делима Слободана Јовановића“, у: *Књижевности и култура у чишању Слободана Јовановића*, ур. Драган Хамовић и Недељка Бјелановић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 135–150.
- Марић 2009: Илија Марић, *Философска делта: Оледи о савременим српским философима*, Београд: Plato books.
- Марковић 1934: Љубица Марковић, *Почеци феминистичке мисли у Србији и Војводини*, Београд: Народна мисао.
- Маројевић 2020: Игор Маројевић, *Осџаци свећа*, Београд: Дерета.
- Магић 1992: Милан Магић, *Либерализам, њоулизам и демократија: џри есеја из њолиничке џеорије*, Београд: Институт за политичке студије.
- Мбембе 2003: Achille Mbembe, „Necropolitics“, *Public Culture* 15: 11–40.
- Мекхејл 1996: Брајен Мекхејл, „Постмодерна проза“, превео Иван Радосављевић, *Реч* 28: 105–120.
- Мијатовић, Вујачић, Маринковић 2008: Бошко Мијатовић, Илија Вујачић и Танасије Маринковић, *Појмовник либералне демократије*, Београд: Центар за либерално-демократске студије – Службени гласник.
- Мијатовић 2011: Бошко Мијатовић, „Владимир Јовановић: непоколебљиви либерал“, у: Владимир Јовановић, *Изабрани сџиси*, Београд: Службени гласник, 7–24.
- Микавица 2006: Дејан Микавица, *Политичка идеологија Свеџозара Милеџића*, Нови Сад: Stylos.
- Мил 2007: Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, превео Петар А. Карађорђевић, Београд: Центар за публикације Правног факултета.
- Милер 2020: Јан-Вернер Милер, *Сџрах и слобода: за друџачији либерализам*, превела Александра Бајазетов, Београд: Фабрика књига – Пешчаник.
- Милетић 2001: Светозар Милетић, *О срџском џишању*, прир. Чедомир Попов, Нови Сад: Огpheus – Градска библиотека.
- Миливојевић 2001: Ивана Миливојевић, *Фитуре ауџора: Функције ауџорској коменџара у џрози Данила Киша*, Београд: Чигоја штампа.
- Милићевић 1964: Јован Милићевић, *Јеврем Грујић: историјати свеџоандрејској либерализма*, Београд: Нолит.
- Милосављевић 1990: Петар Милосављевић, „Винаверова путописна проза“, у: *Књижевно дело Сџанислава Винавера*, ур. Гојко Тешић, Београд – Пожаревац: Институт за књижевност и уметност – Браничево, 275–279.
- Милосављевић 2012: Борис Милосављевић, „Културни образац и појам полуинтелектуалца“, *Култура* 137: 127–143.

- Милошевић 1965: Никола Милошевић, *Нејашиван јунак*, Београд: „Вук Караџић“.
- Милошевић 1980: Никола Милошевић, *Филозофија струкутурализма*, Београд: БИГЗ.
- Милутиновић 1995: Зоран Милутиновић, „Поетика културе Стивена Гринблата“, *Реч* 15: 57–63.
- Милутиновић 2018: Зоран Милутиновић, *Бишка за прошлости: Иво Андрић и бошњачки национализам*, Београд: Геопоетика.
- Митровић 2007: Андреј Митровић, *Фашизам и нацизам*, Београд: Удружење за друштвену историју – Чигоја штампа.
- Мићић Димовска 2005: Милица Мићић Димовска, „Прецизност слика у Тишминим делима“, у: *Поврашак миру Александра Тишме: зборник радова*, ур. Јован Делић, Светозар Кољевић и Иван Негришорац, Нови Сад: Матица српска – САНУ, 93–96.
- Михаиловић 1997: Драгослав Михаиловић, *Злојвори*, Београд: Народна књига.
- Михаиловић 2005: Драгослав Михаиловић, *Крајшка историја саширања*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Михаиловић 2016: Драгослав Михаиловић, *Голи ошок: Књија њрва*, Београд: Службени гласник.
- Михаиловић 2017: Драгослав Михаиловић, *Голи ошок: Књија група*, Београд: Службени гласник.
- Михаиловић 2018а: Драгослав Михаиловић, *Голи ошок: Књија шрећа*, Београд: Службени гласник.
- Михаиловић 2018б: Драгослав Михаиловић, *Голи ошок: Књија четврша*, Београд: Службени гласник.
- Михаиловић 2019: Драгослав Михаиловић, *Голи ошок: Књија њеша*, Београд: Службени гласник.
- Молер 1998: Армин Молер, *Против либерала*, превео Душан Достанић, Београд: Досије студио.
- Ненин 2008: Миљивој Ненин, „Прилог историји српске књижевне критике“, у: Наталија Лудошки, *Слободан Јовановић као књижевни кришичар*, Нови Сад: „Венцловић“, 183–186.
- Новаковић 1973: Станиша Новаковић, „Методолошка и филозофска гледшта Карла Попера“, у: Карл Попер, *Лоика научној ошкрића*, Београд: Нолит, 11–39.
- Ноцић 2013: Јасмина Ноцић, „На граници светова: Д. М. Томас – Бели хошел“, *Теме* 37. 3: 1397–1415.
- Олах 2017: Кристијан Олах, „Филозофска антропологија Николе Милошевића“, *Зборник Машице српске за књижевност и језик* 65: 979–999.

- Pabst 2017: Adrian Pabst, „Postliberalism: The New Centre Ground of British Politics“, *The Political Quarterly* 88. 3: 500–509.
- Павковић 1998: Александар Павковић, „Чему либерализам? Разматрања Слободана Јовановића“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 673–677.
- Павловић 2001: Душан Павловић, „Закон народа и слом Ролсовог либерализма“, *Реч* 9. 63: 59–71.
- Палавестра 2008: Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне кришке 1768–2007*, Нови Сад: Матица српска.
- Пандуровић 1991: Сима Пандуровић, „Слободан Јовановић“, у: *Слободан Јовановић, Из историје и књижевности II*, Београд: БИГЗ – Југославијапублик – СКЗ, 829–832.
- Пауновић 2008: Зоран Пауновић, „Парадокс негативног јунака у лику Набоковљевог Хамберта“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, прир. Слободан Грубачић и Јован Делић, Београд: Филолошки факултет, 233–239.
- Перишић 2007: Игор Перишић, *Гола ѝрича: Аутобиошка и историја у „Гробници за Бориса Давидовича“ Данила Киша, „Новом Јерусалиму“ Борислава Пекића и „Фами о бициклстима“ Светислава Басаре*, Београд: Плато – Институт за књижевност и уметност.
- Перишић 2010: Игор Перишић, *Увод у теорије смеха: крајак ѝрепег теорија смеха од Плајона до Проја*, Београд: Службени гласник.
- Перишић 2013: Игор Перишић, *Ушоија смеха: Видови комике и смеха у романима „Мртве душе“ Николаја Гоогоља, „Улик“ Џејмса Џојса и „Злајно руно“ Борислава Пекића*, Београд: Службени гласник.
- Перишић 2014а: Игор Перишић, *Кришка и мешакришка: ѝрилози за теорију и историју српске књижевне кришке*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Перишић 2014б: Игор Перишић, „Домаћа књижевна животиња: Кратка панорама савремене српске прозе у светлу постколонијалних и транскултуралних контроверзи“, у: *Транскултурна димензија славистичких студија и медијативна књижевност*, ур. Слободанка Владив Гловер, Милена Илишевић и Игор Перишић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 201–216.
- Перишић 2015: Игор Перишић, „Слобода Дубравке Стојановић: Либерално-грађански културни образац у историјском делу“, у: *Српски културни образац у светлу српске књижевне кришке*, ур. Милан Радуловић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 497–514.

- Perišić 2017: Igor Perišić, „Nacrt za tipologiju tranzicijskih puteva savremene srpske proze“, u: *Tranzicija i kulturno pamćenje*, ur. Virna Karlić, Sanja Šakić i Dušan Marinković, Zagreb: Srednja Europa, 113–123.
- Перишић 2020: Игор Перишић, *Српски (о)квир: ѝрилози за чишање српске књижевности у свейлу квир теорије*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Перишић 2022: Игор Перишић, „Хоми Баба: од постколонијалних теорија ка транскултурним политикама“, *Лийар* 22. 78: 139–149.
- Перовић 2003: Латинка Перовић, „На трагу српске либералне традиције: Ко су и шта су били српски либерали седамдесетих година XX века“, у: Марко Никезић, *Српска крхка вершикала*, Београд: Хелсиншки одбор за људска права у Србији, 7–94.
- Petković 2021: Marin Petković, *Postliberalizam u političkoj misli Johna Graya*, Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku – Filozofski fakultet. Доступно на: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:520453>. [приступљено 05. 08. 2022.]
- Петров 2021: Александар Петров, „Андрићева *Проклеѝа авлија* у контексту затворско-логорске прозе“, *Књижевна историја* 53. 173: 325–347.
- Петровић 1997: Лена Петровић, *У ѝошрази за изиубљеним рајем: Паћанска ѝрадиција у делима Куѝија, Томаса и Пекића*, Ниш: Тибет.
- Петровић 2021: Рајко Петровић, „Допринос либерализма схватању државе – критика државе благостања“, *Полиѝичка ревија* 67. 1: 129–143.
- Попер 1973: Карл Попер, *Лоѝика научноѝ оѝкрића*, превео Станиша Новаковић, Београд: Нолит.
- Попер 1999: Карл Р. Попер, *У ѝраћању за бољим свейом*, превео Драган Д. Лакићевић, Београд: Paideia.
- Попер 2002: Карл Р. Попер, *Прейѝосѝавке и ѝобијања: Расѝ научно знања*, превео Драган Д. Лакићевић, Нови Сад – Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Попов 1993: Јован Попов, *Ослобођени чишалац: Оѝлеги о теорији и ѝракси чишања*, Нови Сад: Матица српска.
- Попов 2001: Чедомир Попов, „Српска политичка мисао Светозара Милетића“, у: Светозар Милетић, *О српском ѝишању*, Нови Сад: Orpheus – Градска библиотека, I–XII.
- Попов 2010: Чедомир Попов, *Грађанска Евроѝа 1770–1914: Друшѝвена и ѝолиѝичка историја Евроѝе 1871–1914*, Београд: Завод за уѝбенике.
- Поповић 1998: Милијан Поповић, „Јовановићево гледиште о тоталитаризму“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 679–703.

- Прокопијевић 2012: Мирослав Прокопијевић, „Спонтани поредак“, у: Фридрих Аугуст фон Хајек, *Пуш у ројсџиво*, Београд: Службени гласник, 223–239.
- Протић 1998: Милан Ст. Протић, „Слободан Јовановић – конзервативац или демократ“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 663–672.
- Ракић 2004: Војин Ракић, *Крај историје и либерализација српске идеје*, Београд: Универзитет „Браћа Караџић“.
- Ролс 1998: Џон Ролс, *Политички либерализам*, превела Љиљана Николић, Београд: „Филип Вишњић“.
- Саид 2002: Едвард Саид, *Култура и империјализам*, превела Весна Богојевић, Београд: Београдски круг.
- Саид 2008: Едвард Саид, *Оријентализам*, превела Дринка Гојковић, Београд: Библиотека XX век – Књижара Круг.
- Сакамото 2002: Руми Сакамото, „Јапан, хибридноћ и стварање колонијалног дискурса“, у: *Нација, култура и грађанство*, приредио и превео Слободан Дивјак, Београд: Службени лист СРЈ, 379–395.
- Самарцић 1990: Радован Самарцић, „Дело и писац“, у: Слободан Јовановић, *Из историје и књижевности II*, Београд: БИГЗ – Југославијапублик – СКЗ, 673–718.
- Секулић 2015: Исидора Секулић, „Руске поворке“, у: *Земље које су изиубиле равношежу: европске јуџојисне шеме*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 485.
- Семприни 1999: Андреа Семприни, *Мултикултурализам*, превела Весна Ињац Малбаша, Београд: Клио.
- Симеуновић 2019: Драган Симеуновић, *Историја српске јолиитичке мисли: нови век, Нови Сад: Православна реч*.
- Сладечек 2008: Михал Сладечек, *Политичка заједница: концепција јолиитичке заједнице у либерално-комунијарној сјору*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију – „Филип Вишњић“.
- Слотердајк 1991: Петер Слотердајк, *Тешовирани живош*, превео Милан Соклић, Горњи Милановац: Дечје новине.
- Spivak 1988: Gayatri Chakravorty Spivak, „Can the Subaltern Speak?“, in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Basingstoke: Macmillan, 271–313.
- Спивак 2003: Гајатри Чакраворти Спивак, *Кришика јосколонијалној ума*, превео Ранко Мاستиловић, Београд: Београдски круг.
- Stanić Radonjić 2021: Milica Stanić Radonjić, „Liberalni feminizam XIX vijeka u Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Američkim Državama“, у: *Otkrivanje*

- skrivenog: Crna Gora, kvir i (s)rodne teme*, ur. Milica Stanić Radonjić, Predrag Zenović i Dušan Medin, Petrovac na Moru – Podgorica: Društvo za kulturni razvoj „Bauo“ – LGBT Forum Progres, 377–403.
- Станишић 1985: Божидар Станишић, „Судбинска фантазија“, *Огјек* 38. 11: 22–23.
- Stanković Pejnović 2011: Vesna Stanković Pejnović, „Sloboda, liberalizam i multikulturalizam“, *Filozofija i društvo* 2: 191–214.
- Становчић 1998: Војислав Становчић, „Апсолутна власт, бирократија, демократија и уставна влада (у делима Слободана Јовановића)“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 619–651.
- Стојановић 2003: Дубравка Стојановић, *Србија и демократија 1903–1914: Историјска студија о „златном добу српске демократије“*, Београд: Удружење за друштвену историју.
- Стојковић 1963: Живорад Стојковић, „Уместо предговора“, у: Слободан Јовановић, *Поретци из историје и књижевности*, Нови Сад – Београд: Матица српска – Српска књижевна задруга, 5–18.
- Стојковић 1999: Бранимир Стојковић, „Мултикултурализам, Балкан и планетарна култура“, у: Андреа Семприни, *Мултикултурализам*, Београд: Клио, 147–159.
- Суботић 1992: Милан Суботић, *Срицање слободе: студија о њоцима либералне њолићке мисли у Србији XIX века*, Ниш – Београд: Градина – Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Табашевић 2017а: Владимир Табашевић, *Тихо шече Мисисипи*, Београд: Лагуна.
- Табашевић 2017б: Владимир Табашевић, *Па као: роман о историји, љубави и другим несјоразумима*, Београд: Лагуна.
- Табашевић 2018: Владимир Табашевић, *Заблуда Светлој Себастјјана*, Београд: Лагуна.
- Тамир 2002: Јаел Тамир, *Либерални национализам*, превео Миша Ђурковић, Београд: „Филип Вишњић“.
- Тартаља 1998: Иво Тартаља, „Никада прештампани, рани радови Слободана Јовановића“, у: *Слободан Јовановић – личности и дело*, ур. Миодраг Јовичић, Београд: САНУ, 741–747.
- Татаренко 2013: Ала Татаренко, *Поешика форме у ѡрози српској ѡсјомогернизма*, Београд: Службени гласник.
- Тешић 2003: Гојко Тешић, „Руски путопис Станислава Винавера“, *Књижевна историја* 120–121: 441–449.
- Тешић 2015а: Гојко Тешић, „О Земљама које су изјубиле равношежу, укратко“, у: *Земље које су изјубиле равношежу: евројске ѡуђојисне шеме*,

- прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 525–530.
- Тешић 2015б: Гојко Тешић, „О Кобним видицима, укратко“, у: *Кобни видици: ђолићичка ђублицистћика*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 973–985.
- Тимченко 2014: Николај Тимченко, *Психолођија књижевне пођоролођије: руске и срћске шеме*, Лесковац: Задужбина „Николај Тимченко“.
- Тишма 1997: Александар Тишма, *Уђођреба човека*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Тодорова 2010: Марија Тодорова, *Дизање ђрошлосћи у ваздух: Ођлеги о Балкану и Истћочној Еврођи*, превела Слободанка Глишић, Београд: Библиотека ХХ век – Књиђара Круг.
- Томас 1984: Доналд Мајкл Томас, *Бели хођел*, превела Весна Гаспари, стихове препевао Иван В. Лалић, Београд: Нолит.
- Фукујама 1990: Френсис Фукујама, „Крај историје“, превео Владимир Лоренцин, *Трећи ђрођрам* 84: 141–162.
- Хајек 2012: Фридрих Аугуст фон Хајек, *Пуђи у рођсћиво*, превели Зое Павлески и Мирослав Прокопијевић, Београд: Службени гласник.
- Харви 2012: Дејвид Харви, *Краћика истћорија неолиберализма*, превео Виктор Радун Теон, Нови Сад: Mediterran publishing.
- Хацивуковић 2011: Стеван Хацивуковић, *Либерализам у Еврођи*, Београд: Драганић.
- Хејвуд 2005: Ендру Хејвуд, *Полићичке идеолођије: увод*, превела Миланка Радић, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Hobsbawm 1987: Eric J. Hobsbawm, *Doba revolucije: Evropa 1789–1848*, prevela Sanja Lovrenčić, Zagreb: Školska knjiga – Stvarnost.
- Hawthorne 2000: Jeremy Hawthorne, *A Glossary of Contemporary Literary Theory*, London: Arnold.
- Цветићанин 1990: Радивој Цветићанин, „Винавер и Октобарска револуција“, у: *Књижевно дело Стћанислава Винавера*, ур. Гојко Тешић, Београд – Пожаревац: Институт за књижевност и уметност – Браничево, 429–444.
- Цесарец 2015: Аугуст Цесарец, „Станислав Винавер као симпатизер Руске револуције“, у: *Земље које су изђубиле равношћежу: еврођске ђушћоисне шеме*, прир. Гојко Тешић, Београд: Службени гласник – Завод за уџбенике, 487–494.
- Чавошки 1975: Коста Чавошки, *Филозофија ођворенођ друшћтва: Полићички либерализам Карла Пођера*, Београд: Филозофско друшћтво Србије.
- Чавошки 2015: Коста Чавошки, *Никола Милошевић: каракћер као судбина*, Београд: Catena mundi.

- Чолић 2013: Зорица Чолић, „Културални номадизам као одбрана хетерогености“, *Култура* 138: 256–266.
- Џејмсон 1995: Фредерик Џејмсон, *Посљедњи модернизам у касном капитализму*, превели С. Ашанин и Б. Дворник, Београд: Art press.
- Џекоби 2002: Расел Џекоби, *Крај уједињења: Политика и култура у доба апастије*, превео Александар Миленковић, Београд: Београдски круг.
- Џојс 1960: Џејмс Џојс, *Поретак уметника у младости*, превео Петар Ђурчија, редакција превода Душан Пухало, Београд: Нолит.
- Шкорић, Кишјухас 2014: Марко Шкорић и Алексеј Кишјухас, *Водич кроз идеологије I*, Нови Сад: Алтернативна културна организација.
- Шопенхауер 1990: Артур Шопенхауер, *Свешћ као воља и предсјава 2*, превео Божидар Зеџ, Београд: Графос.
- Шукало 2005: Младен Шукало, „Наративна устројства идентитета у дјелу Александра Тишме“, у: *Повраћац миру Александра Тишме: зборник радова*, ур. Јован Делић, Светозар Кољевић и Иван Негришорац, Нови Сад: Матица српска – САНУ, 60–73.

ИНДЕКС ИМЕНА

- Аврамовић, Марко 314
Ајдачић, Дејан 315
Албахари, Давид 208, 213, 304, 315
Алтисер, Луј (Louis Althusser) 158–159, 167, 171, 236, 315
Алувалија, Пал (Pal Ahluwalia) 65, 315
Андерсон, Бенедикт (Benedict Anderson) 65
Андрић, Иво 217, 239–241, 243, 326
Андропов, Јуриј (Юрий Андропов) 297
Арендт, Хана (Hannah Arendt) 97, 123–127, 174–175, 215, 220, 223, 295, 302, 315, 317
Аристотел 21
Арсенијевић, Владимир 5, 227, 229–235, 241, 306–307, 314, 315
Аћимовић, Ивков, Милега 189, 315
Аћин, Јовица 194, 315
Ахмад, Аиџаз (Aijaz Ahmad) 68
- Баба, Хоми (Homi Bhabha) 65–67, 315, 326
Бадњаревић, Александар 316
Бајазетов Вучен, Александра 315
Бајчета, Владан 313
Бакић Хејден, Милица (Milica Bakic-Hayden) 64, 315
Барт, Ролан (Roland Barthes) 181, 236
Баста, Данило 96–97, 316
Бауерлајн, Марк (Mark Bauerlein) 262, 316
Бахтин, Михаил (Михаил Михайлович Бахтин) 218–219, 316
Бедов, Драгана 194, 316
Бентам, Џереми (Jeremy Bentham) 255
Бергсон, Анри (Henri Bergson) 113–114, 142, 316
- Берк, Едмунд (Edmund Burke) 88, 90–92, 94, 97, 320
Берлин, Исаија (Isaiah Berlin) 23–25, 33, 39, 316
Бешлин, Бранко 19–21, 25, 104, 316
Бин Ладен, Осама (Osama bin Laden) 240, 242
Бјелановић, Недељка 80, 316, 322, 323
Бобио, Норберто (Norberto Bobbio) 13–14, 316
Богојевић, Весна 327
Бодин, Миленко 270, 316
Бошковић, Драган 173, 179, 314, 316
Брајдоти, Роза (Rosi Braidotti) 280–281, 316
Брдар, Милан 137, 316
Брехт, Бертолт (Bertolt Brecht) 250
Броз, Јосип Тито 89, 124, 190, 195, 202
- Вајс, Нада 319
Валдрон, Џереми (Jeremy Waldron) 67, 316
Валерштајн, Имануел (Immanuel Wallerstein) 11–12, 316
Ван Дајк, Вернон (Vernon Van Dyke) 54–55, 317
Васовић, Вучина 102, 317
Вебер, Макс (Max Weber) 21
Вејвода, Иван 24, 123–124, 317
Велш, Волфганг (Wolfgang Welsch) 53, 317
Вељковић, Драгана 186, 317
Винавер, Станислав 5, 76, 94, 105–134, 185, 201, 240, 250, 296–297, 302, 313, 317, 318, 320, 321, 323, 328, 329
Владушић, Слободан 2, 67–68, 205, 263–265, 317

- Војводић, Михаило 283, 317
 Волтер (François Marie Arouet Voltaire) 85, 255
 Вујачић, Илија 20, 27, 52, 317, 322, 323
 Вукадиновић, Гордана 96, 101, 317
 Вукашиновић, Верољуб 319
 Вукелић, Вера 317
 Вуксановић, Дивна 288–289, 317
- Гарашанин, Илија 40**
 Гаспари, Весна 304, 329
 Гаталовић, Миомир 283, 318
 Гагари, Феликс (Félix Guattari) 117, 318
 Гвозден, Владимир 70, 109–110, 174, 318
 Гелнер, Ернест (Ernest Gellner) 65
 Глигорић, Бранимир 316
 Глигоров, Владимир 47
 Глишић, Слободанка 329
 Гогољ, Николај (Николай Васильевич Гоголь) 185, 236, 242, 325
 Гојковић, Дринка 327
 Голубовић, Видосава 112, 318
 Гордић Петковић, Владислава 160–162, 169, 318
 Грамши, Антонио (Antonio Gramsci) 155–156, 236, 318
 Грбић, Драгана 313
 Греј, Џон (John Gray) 19, 21–23, 39, 102, 268–271, 277–268, 290, 310, 318, 326
 Гринблат, Стивен (Stephen Greenblatt) 166, 324
 Грубачић, Слободан 137–138, 318, 325
 Грујић, Јеврем 39–40, 282, 323
- Давидовић, Димитрије 39–40, 322**
 Дамњановић, Слободан 318
 Даниловић, Весна 316
 Дворкин, Роналд (Ronald Dworkin) 38
 Делез, Жил (Gilles Deleuze) 69, 117, 318
 Делић, Јован 138, 183, 318, 324, 325, 330
 Денин, Патрик (Patrick Deneen) 260–263, 280, 318
 Дењикин, Антон Иванович (Антон Иванович Деникин) 107–109, 111
 Деретић, Ирина 266, 318
 Деретић, Јован 297
 Дерида, Жак (Jacques Derrida) 66, 68
- Дивјак, Слободан 36, 51–52, 316, 317, 318, 319, 321, 327
 Доса, Шираз (Shiraz Dossa) 63, 319
 Достанић, Душан 324
 Достојевски, Фјодор (Фёдор Михайлович Достоевский) 149, 155, 188
 Дујмић, Драго 196
- Ђилас, Милован 190–191, 202**
 Ђорђевић, Јелена 156, 319
 Ђуретић, Ненад 41, 319
 Ђурковић, Миша 15–17, 27–28, 33–34, 255–257, 269, 279, 319, 328
- Епштејн, Михаил (Mikhail Epstein / Михаил Наумович Эпштейн) 209, 319**
 Ешкрофт, Бил (Bill Ashcroft) 65, 315
- Женет, Жерар (Gérard Genette) 245, 319**
 Живковић, Живан 160, 172, 319
 Живковић, Милица 68, 319
 Жижек, Славој (Slavoj Žižek) 55–56, 319
 Жутић, Никола 45, 319
- Зајовић, Станислава 316**
 Захаријевић, Адриана 13, 319
 Зеновић, Предраг 328
 Зец, Божидар 330
 Зоговић, Радован 186
 Зорић, Владимир 174
 Зорић, Дубравка 318
- Иванић, Душан 81, 319**
 Ивановић, Живота 318
 Илијин, Димитрије 319
 Ињац Малбаша, Весна 327
- Јандрић, Љубо 217**
 Јанковић, Владета 189, 319
 Јаћимовић, Слађана 110–111, 319
 Јеремић, Драган 173
 Јеремић, Љубиша 199, 320
 Јингер, Ернст (Ernst Jünger) 14
 Јовановић, Владимир 39, 41–42, 44, 282, 283, 320, 321, 323
 Јовановић, Растко 315

- Јовановић, Слободан 5, 40, 41, 45, 75–104, 122–123, 201, 279, 283, 294–298, 301, 313, 316, 317, 319, 321, 322, 323, 325, 327, 328
 Јовић, Бојан 2, 77–78, 314, 320
 Јовићевић, Тајјана 313
 Јовичић, Миодраг 80, 89, 90, 101, 103–104, 317, 320, 325, 326, 327, 328
 Јосић Вишњић, Мирослав 189, 320
Кант, Имануел (Immanuel Kant) 21, 123, 320
 Карађорђевић, Петар А. 44, 320, 323
 Карановић, Зоја 318
 Кејнс, Џон Мајнард (John Maynard Keynes) 22, 29, 256–257
 Кенеди, Валери (Valerie Kennedy) 156, 320
 Кестлер, Артур (Arthur Koestler) 184
 Кецмановић, Владимир 5, 227, 235–244, 247, 306–309, 314, 320
 Кимлика, Вил (William Kymlicka) 33, 35–38, 58–59, 321
 Кинл, Рајнхард (Reinhard Kühnl) 11, 321
 Киш, Данило 5, 94, 110, 113, 173–186, 187, 217, 296, 297, 301–303, 305, 314, 316, 317, 318, 321, 323, 325
 Кишјухас, Алексеј 29, 257, 267, 330
 Ковић, Милош 23, 321
 Којен, Леон 284–285, 287, 321
 Кољевић, Светозар 318, 324, 330
 Констан, Бенжамен (Benjamin Constant) 24, 28–29, 321
 Константиновић, Радомир 49
 Копривица, Божо 176, 321
 Косановић, Богдан 105, 321
 Костић, Александар 320
 Коцевски, Данило 182, 321
 Коштуница, Војислав 203
 Крстић, Василије 283, 320, 321
 Крлежа, Мирослав 109
 Крстић, Ђурица 318
 Крстић, Предраг 266, 321
 Кукагас, Чандран (Chandran Kukathas) 54–55, 59, 321
 Лазаревић, Бранко 75, 321
 Лазарус, Нил (Neil Lazarus) 62, 322
 Лакићевић, Драган Д. 21–22, 27, 144, 271, 317, 322, 326
 Лакићевић, Мијат 47–49, 322
 Лалић, Иван В. 304, 329
 Леви-Строс, Клод (Claude Lévi-Strauss) 139–140
 Лењин, Владимир Ильич (Владимир Ильич Ленин) 110, 112
 Леовац, Данко 2, 40, 322
 Лиотар, Жан-Франсоа (Jean-François Lyotard) 209, 249, 322
 Ловренчић, Сања 329
 Лојаница, Марија 314
 Лок, Џон (John Locke) 20
 Ломпар, Мило 42, 75–76, 136, 141, 322
 Лоренцин, Владимир 329
 Лудошки, Наталија 79, 80, 101, 322, 324
 Лукачевић, Стефан 321
 Лукић, Јасмина 137, 152, 322
 Луси, Најал (Niall Lucy) 225, 322
Љубичић, Никола 297
 Љушић, Радош 40, 322
Макијавели, Николо (Niccolò Machiavelli) 27, 88, 96–97, 320
 Максимовић, Горан 77, 322
 Ман, Томас (Thomas Mann) 236
 Мандић, Александар 184
 Манојловић, Тодор 76
 Манон, Пјер (Pierre Manent) 91, 322
 Манчић, Александра 56, 323
 Маринковић, Никола 101, 323
 Маринковић, Танасије 52, 323
 Марић, Илија 135–136, 323
 Марковић, Љубица 44, 323
 Марковић, Светозар 44
 Маркс, Карл (Karl Marx) 13, 63, 96, 98–101, 137, 320
 Маројевић, Игор 5, 207–225, 302, 304–306, 314, 323
 Мاستиловић, Ранко 327
 Магић, Милан 20, 21, 25, 29, 258, 323
 Мацини, Ђузепе (Giuseppe Mazzini) 33, 42, 61
 Мбембе, Ашил (Achille Mbembe) 132, 323
 Медин, Душан 328

- Мекхејл, Брајен (Brian McHale) 242, 323
 Мечанин, Радмила 319
 Мизес, Лудвиг фон (Ludwig von Mises) 256
 Мијатовић, Бошко 41–42, 52, 323
 Микавица, Дејан 43, 323
 Микецин, Вјекослав 318
 Мил, Џејмс (James Mill) 255
 Мил, Џон Стјуарт (John Stuart Mill) 20, 24, 27, 33, 43–44, 104, 255, 284–285, 287, 320, 323
 Миленковић, Александар 330
 Милер, Јан-Вернер (Jan-Werner Müller) 256–257, 272, 323
 Милетић, Светозар 42–44, 323, 326
 Милетић, Славица 316
 Миљивојевић, Ивана 181–182, 323
 Миљићевић, Јован 40, 323
 Миличих, Сибе 78
 Милосављевић, Борис 86, 323
 Милосављевић, Оливера 48
 Милосављевић, Петар 109, 323
 Милошевић, Никола 5, 135–152, 297–299, 301, 313, 318, 322, 324, 325, 329
 Милутиновић, Зоран 63–64, 167, 286, 324
 Миочиновић, Мирјана 185, 321
 Митровић, Андреј 120–121, 324
 Мићић Димовска, Милица 171–172, 324
 Михаиловић, Драгољуб Дража 88, 298
 Михаиловић, Драгослав 5, 187–206, 296, 302–304, 314, 315, 317, 319, 320, 324
 Мојсиева-Гушева, Јасмина 314
 Молер, Армин (Armin Mohler) 14–15, 324
 Момчиловић, Зоран 315
 Монтескје, Шарл (Charles Montesquieu) 20
 Монтроз, Луис (Louis Montrose) 166
 Моралић, Ана 318
Набоков, Владимир (Vladimir Nabokov) 146, 208, 325
 Настасијевић, Момчило 76, 244, 251
 Негришорац, Иван (Драган Станић) 318, 324, 330
 Недић, Љубомир 82–83
 Недић, Милан 46
 Ненин, Миљивој 77, 79, 85, 324
 Никезић, Марко 46–49, 326
 Николић, Љиљана 327
 Ниче, Фридрих (Friedrich Nietzsche) 14, 145
 Новаковић, Станиша 142–144, 324
 Нозик, Роберт (Robert Nozick) 256
 Ноћић, Јасмина 213, 324
 Нушић, Бранислав 77, 322
Његош, Петар Петровић 83–84, 183–184
Обрадовић, Доситеј 85
 Олах, Кристијан 141–142, 324
 Опалски, Магда (Magda Opalski) 35–36, 58, 321
 Орвел, Џорџ (George Orwell) 117, 244, 264, 296
Пабст, Адријан (Adrian Pabst) 268, 325
 Павковић, Александар 102–103, 325
 Павлески, Зое 329
 Павловић, Душан 38, 321, 325
 Пајовић, Стефан 316
 Палавестра, Предраг 79, 325
 Пандуровић, Сима 82, 325
 Пантић, Михајло 320
 Пауновић, Зоран 138, 146, 325
 Пекић, Борислав 94, 301, 325, 326
 Перовић, Латинка 46–48, 326
 Петковић, Марин 268, 290, 326
 Петров, Александар 217, 326
 Петровић, Лена 214, 218, 326
 Петровић, Љиљана 322
 Петровић, Рајко 20, 23, 257–258, 326
 Петровић, Растко 76, 78
 Пикасо, Пабло (Pablo Picasso) 238
 Пинчон, Томас (Thomas Pynchon) 242
 Пифаг, Миша 203–204
 Платон 21, 245, 320, 325
 Попер, Карл (Karl Popper) 5, 15, 135–152, 288, 298–299, 313, 316, 322, 324, 326, 329
 Попов, Јован 208, 326
 Попов, Чедомир 42–43, 61, 323, 326

- Поповић, Богдан 80, 285
 Поповић, Милијан 89, 326
 Поповић, Никола М. 320
 Поповић Обрадовић, Олга 48–49
 Прокопијевић, Мирослав 26, 29, 327, 329
 Протић, Милан Ст. 89–90, 327
 Прпић, Иван 321
 Пухало, Душан 330
- Радић, Миланка** 329
 Радосављевић, Иван 323
 Радуловић, Милан 325
 Радуловић, Селимир 318
 Радун Теон, Виктор 329
 Раз, Џозеф (Joseph Raz) 278
 Ракић, Војин 45–46, 327
 Ранковић, Александар 189–191, 202
 Рафаиловић, Бошко 321
 Реган, Роналд (Ronald Reagan) 256
 Рид, Ишмаел (Ishmael Reed) 242
 Ристић, Јован 40, 283–284, 317, 318
 Ролс, Џон (John Rawls) 20–21, 38, 266–268, 270, 290, 325, 327
 Русо, Жан-Жак (Jean-Jacques Rousseau) 20, 24
- Саид, Едвард (Edward Said)** 62–65, 320, 327
 Сакамото, Руми (Rumi Sakamoto) 65, 327
 Самарџић, Радован 80, 92–93, 327
 Самоковлија, Исак 217
 Свифт, Џонатан (Jonathan Swift) 85, 114, 116
 Секулић, Исидора 105, 327
 Семприни, Андреа (Andrea Semprini) 54, 289, 327, 328
 Симеуновић, Драган 40, 42–43, 327
 Скерлић, Јован 80, 285
 Сладечек, Михал (Michal Sládeček) 38, 327
 Слотердајк, Петер (Peter Sloterdijk) 138, 249, 327
 Смит, Адам (Adam Smith) 19–20, 27, 317
 Сојинка, Воле (Wole Soyinka) 157
 Соклић, Милан 327
- Солжењицин, Александар (Александар Исаевич Солженицын) 174, 187
 Сорос, Џорџ (George Soros) 137
 Спивак, Гајатри Чакраворти (Gayatri Chakravorty Spivak) 65, 68–70, 156–158, 168, 171, 327
 Спиноза, Барух де (Baruch de Spinoza) 139, 159
 Сремац, Стеван 242
 Стаљин (Иосиф Виссарионович Джугашвили Сталин) 98, 125, 194, 220, 303
 Станић Радоњић, Милица 45, 327
 Станишић, Божидар 224, 328
 Станковић Пејновић, Весна 57–58, 278, 328
 Становчић, Војислав 101–102, 328
 Стерија, Јован Поповић 76–77, 283, 322
 Стефановић, Светислав 78
 Стојадиновић Српкиња, Милица 283
 Стојановић, Божо 317, 322
 Стојановић, Дубравка 26, 325, 328
 Стојановић, Светозар 47
 Стојановић, Славница 315
 Стојиљковић, Дејан 239–240, 320
 Стојковић, Бранимир 51, 328
 Стојковић, Живорад 75, 89, 90, 328
 Стошић, Мирјана 316
 Суботић, Милан 10, 328
 Сувајџић, Бошко 313, 314
- Табашевић, Владимир** 5, 227, 244–251, 306, 308–309, 314, 328
 Тамир, Јаел (Yael Tamir) 33–35, 37, 319, 328
 Тартаља, Иво 81, 328
 Татаренко, Ала (Алла Татаренко) 176, 328
 Тачер, Маргарет (Margaret Thatcher) 256
 Тејлор Мил, Херијета (Harriet Taylor Mill) 44
 Теодорски, Марко 56, 323
 Тешић, Гојко 105, 109, 118–120, 313, 317, 320, 321, 323, 327, 328, 329
 Тимченко, Николај 187, 194, 303, 316, 329
 Тишма, Александар 5, 70, 155–172, 299–300, 302, 305, 306, 314, 318, 319, 324, 329, 330

- Тодорова, Марија (Maria Todorova) 158, 329
- Токвил, Алексис де (Alexis de Tocqueville) 27–28, 104, 124
- Томас, Доналд Мајкл (Donald Michael Thomas) 5, 207–225, 243, 304–305, 314, 315, 324, 329
- Ћосић, Добрица 47, 185, 191–192
- Ђурчија, Петар 330
- Фанон, Франц (Frantz Fanon) 62
- Филиповић, Андрија 315
- Филиповић, Фрида 322
- Фотић, Катарина 322
- Фридман, Милтон (Milton Friedman) 256–257
- Фројд, Сигмунд (Sigmund Freud) 94, 208–214, 218
- Фуко, Мишел (Michel Foucault) 69, 139, 291
- Фукујама, Френсис (Francis Fukuyama) 12, 26, 45, 259, 329
- Хајек, Фридрих фон (Friedrich von Hayek) 29–31, 256, 277, 327, 329
- Хамовић, Драган 316, 322, 323
- Харви, Дејвид (David Harvey) 258–259, 329
- Хацивукковић, Стеван 20, 329
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 63, 115–116, 319
- Хејвуд, Ендру (Andrew Heywood) 21–23, 25, 27–28, 31, 52, 257, 278, 329
- Хердер, Јохан Готфрид фон (Johann Gottfried von Herder) 34
- Хитлер, Адолф (Adolf Hitler) 98, 120–122, 125, 127–133, 220, 296–297
- Хобс, Томас (Thomas Hobbes) 27, 269
- Хобсбом, Ерик (Eric Hobsbawm) 26, 65, 329
- Ходел, Роберт (Robert Hodel) 197, 204
- Хоторн, Џереми (Jeremy Hawthorne) 157, 329
- Џветићанин, Радивој 106, 329
- Џесарец, Аугуст 106, 329
- Џрњански, Милош 76, 78, 244, 263, 317
- Чавошки, Коста 15–16, 297–298, 320, 329
- Чолић, Зорица 65, 330
- Чучковић, Никола 195–196
- Џамоња, Срећко 316
- Џејмсон, Фредерик (Fredric Jameson) 210, 330
- Џекоби, Расел (Russell Jacoby) 68, 330
- Џојс, Џејмс (James Joyce) 178, 248, 325, 330
- Шапоња, Предраг 320
- Шекспир, Вилјем (William Shakespeare) 148, 243, 283
- Шкорић, Марко 29, 257, 267, 330
- Шмуља, Саша 314
- Шопенхауер, Артур (Arthur Schopenhauer) 115, 330
- Шпенглер, Освалд (Oswald Spengler) 14
- Шукало, Младен 169, 330

БЕЛЕШКА О АУТОРУ

Игор Перишић (1974) је дипломирао, магистрирао и докторирао на Филолошком факултету у Београду. Током 2014. завршио постдокторско усавршавање на Универзитету у Нотингему. Ради у Институту за књижевност и уметност у Београду, у звању вишег научног сарадника, а од 2020. године руководилац је Одељења за историју српске књижевне критике и метакритике.

Објавио књиге *Гола прича* (2007), *Увод у теорије смеха* (2010, друго издање 2012), *Ушойија смеха* (2013), *Кришика и мешакришика* (2014), *Женски поршреши* (2017) и *Српски (о)квир* (2020).

Игор Перишић
КЊИЖЕВНОСТ И ЛИБЕРАЛНА МИСАО

Издавач
ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
Краља Милана 2, Београд
www.ikum.org.rs

За издавача
др Бојан Јовић

Лектура и коректура
др Недељка Бјелановић

Ликовно-графичка опрема
Драган Тадиновић

Штампа
Службени гласник

Тираж
300

Београд, 2023.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.41.09"19/20"
329.12

ПЕРИШИЋ, Игор, 1974-

Књижевност и либерална мисао / Игор Перишић. - Београд :
Институт за књижевност и уметност, 2023 (Београд : Службени
гласник). - 337 стр. ; 21 см. - (Посебна издања / [Институт за књи-
жевност и уметност, Београд] ; 51)

Тираж 300. - Напомена о текстовима: стр. 313-314. - Белешка о
аутору: стр. 337. - Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија: стр. 315-330. - Регистар.

ISBN 978-86-7095-301-7

- а) Српска књижевност -- 20в-21в
- б) Либерализам

COBISS.SR-ID 107030793