

Helmut Dubil & Gabriel Mockin (eds.)

M A N J E Z L O.

M o r a l n i p r i s t u p i
p r a k s a m a g e n o c i d a
b i b l i o t e k a

N O V A

K R I T I Č K A

T E O R I J A

Objavlivanje knjige je podržala Fondacija *Next Page*,
u okviru projekta Unapređenje tržišta knjige
Srbije i Crne Gore (bibliodyssey 2003–2006).
Izdavanje biblioteke Nova Krićka Teorija podržao:
Institut otvoreno društvo – Hrvatska, projekt *Booklife*.

Helmut Dubiel & Gabriel Mockin (eds.)
Manje zlo – moralni pristupi praksama genocida
Beogradski krug, Beograd / Multimedijalni Institut, Zagreb 2005

Naslov originala:
Helmut Dubiel & Gabriel Motzkin (eds.)
The Lesser Evil – Moral Approaches to Genocide Practices
Routledge (Taylor & Francis Group)
London & New York 2004

Biblioteka: Nova krićka teorija

Uređivaćki kolegijum:
Dušan Đorđević Mileusnić, Tomislav Medak, Petar Milat, Obrad Savić

Izdavaći:
Beogradski krug
Narodnog fronta 60/I, SCG - 11000 Beograd
telefon/fax: +381 (0)11 643 408
e-mail; beokrug@eunet.yu, www.belgradecircle.org
&

Multimedijalni institut
Preradovićeva 18, HR - 10000 Zagreb
teiefon: +385 (0)1 485 64 00, fax: +385 (0)1 485 57 29
e-mail: publishing@mi2.hr, www.mi2.hr

Prevod: Aleksandra Kostić, Dragica Laješić, Đorđe Čolić,
Miroslav Zovko, Dušan Đorđević Mileusnić

Lektura i korektura: Dušan Đorđević Mileusnić

Oblikovanje: Borut Vild

Štampa: Čigoja Štampa, Beograd 2005
Tiraž: 500

Beogradski krug
ISBN 86-82299-73-9
Multimedijalni institut
ISBN 953-98699-9-4

Sadržaj

- 5 Helmut Dubil & Gabriel Mockin : Uvod
(preveo Dušan Đorđević Mileusnić, 5–10)
- Deo I: Pristupi**
- 13 1. Martin Malia, Nacizam – Komunizam:
skica za poređenje
- 39 2. Cvetan Todorov, Upotrebe i zloupotrebe poređenja
- 53 3. Irving Volfart, Napred u najgore!: O poređenju
totalitarizama
(preveo Miroslav Zovko, 13–104)
- 105 4. Stiven Ešhajm, Zamišljanje apsolutnog:
mapiranje zapadnjačkih shvatanja zla
- 123 5. Dan Diner, Pamćenje i znanje: nacionalizam
i staljinizam u komparativnom diskursu
- 143 6. Berel Leng, Komparativno zlo:
stupnjevi, brojevi i pitanje merila
- Deo II: Okviri poređenja**
- 159 7. Sigrid Mojšhel, Institucionalni okvir:
totalitarizam, istrebljenje i država
- 183 8. Žan-Luj Margolen, Azijski komunistički režimi:
drugo iskustvo ekstrema
- 201 9. Rut Ben-Giat, Manje zlo?
Italijanski fašizam i totalitarna jednačina
(preveo Đorđe Čolić, 105–226)
- 227 10. Stiven Luks, O moralnoj zaslepljenosti komunizma
(prevela Dragica Laješić, 227–244)
- Deo III: Ostavština**
- 247 11. Ulrike Akerman, Totalitarni pokušaji,
anti-totalitarne mreže: misli o zabrani poređenja
- 265 12. Džefri Herf, Ako Hitler napadne pakao: razlikovanje
nacizma i komunizma tokom Drugog svetskog rata,
tokom Hladnog rata i posle pada
evropskog komunizma
(preveo Dušan Đorđević Mileusnić, 247–284)
- 285 13. Gabrijel Mockin, Sećanje na zločin
i stvaranje identiteta
- 305 14. Helmut Dubil, Naličje dobrog života
(prevela Aleksandra Kostić, 285–320)
- 321 Autori
- 325 Indeks imena

Svaki čitalac koji traga za konsenzusom o pitanju poređenja između nacizma i komunizma ovde ga neće naći. Priređivači su bili vođeni idejom da ova knjiga treba da uključi tekstove onih naučnika koji se na slažu u pogledu cilja, metoda, i pretpostavki koji stoje iza takvih poređenja. Neslaganje se proširuje čak do analiza i interpretacija različitih načina ne koje su ovi pokreti nastavili da utiču na našu kulturu čak i kada su prestali da nam prete.

Nužnost analizovanja ovih poređenja najpre je zaokupila jednog od priređivača, Gabriela Mockina, kada je pročitao prikaz knjige *La livre noir du Communisme (Crna knjiga komunizma)*, u *Times Literary Supplement* od 27. marta 1998., pod naslovom: "Manje zlo?". Prikaz je napisao Martin Malia, cenjeni istoričar i jedan od autora u ovom zborniku, koji je dosta pisao o kulturnim i intelektualnim odnosima Rusije i Zapada. Pročitavši ovaj prikaz priređivači su osetili i shvatili da bi uspostavljanje i razvijanje dva izolovana diskursa jednog pored drugog bilo problematično: jednog o recepciji nacizma i drugog o recepciji komuni-

zma. Između stručnjaka za nacizam i stručnjaka za komunizam razvilo bi se rivalstvo u pogledu toga čija bi reč imala veću težinu. Takav prilaz lako bi mogao da iskrivi istorijsko i etičko vrednovanje ovih pokreta. Zaista, kada stručnjaci koji proučavaju nacizam ili komunizam prave poređenja između njihovih različitih aspekata, oni često to rade bez dovoljnog poznavanja istorije onog drugog pokreta.

Za divno čudo, u isto vreme kada se pojavio prikaz Malije, Avišaj Margalit, sa kojim je Mockin sarađivao na nekoliko tekstova, pročitao je tekst Alana de Benoa, "Nacizam i komunizam: zli blizanci?", koji je objavljen u broju časopisa *Telos* za leto 1998. Članak ga je razljutio, i predložio je Mockinu da zajedno napišu jedan tekst o značenju sámog ovog poređenja. Iako ta zamisao nikada nije realizovana, njen duh, koji je zadobio formu dugih i intenzivnih diskusija sa Margalitom, prihvaćen je u zborniku koji sada nudimo zainteresovanoj javnosti.

Budući da je u to vreme bio upravnik Centra Franc Rozencvajg za nemačko-jevrejsku književnost i istoriju kulture na Jevrejskom Univerzitetu u Jerusalimu, Mockin je zamislio konferenciju o toj temi i saopštio svoju ideju Ditmaru Mileru-Elmauu iz Zamka Elmau u Bavarskoj. Konferencija je održana avgusta 2000.

Jedan od učesnika na konferenciji u Elmauu bio je Helmut Dubil, koga je Mockin sreo prethodnog proleća na konferenciji koju je organizovala grupa naučnika koja je radila na kolektivnom istraživačkom projektu 'Kulture sećanja', koji su podržali Nemačka Uprava za Istraživanja i Univerzitet iz Gisena. Dubil je u svojoj najnovijoj knjizi, *Niko nije oslobođen istorije*, ispitivao raspravu u nemačkom Bundestagu o izlaženju na kraj sa nacističkom prošlošću. Na konferenciji u Elmauu, Dubil je toliko bio obuzet temom da je predložio da se napravi još jedna konferencija. Budući da je on u to vreme postao Profesor za Evropske Studije na Univerzitetu Njujork, odlučeno je da Univerzitet Njujork i Rozencvajg Centar budu saorganizatori ove druge konferencije u Njujorku. Konferencija je održana

aprila 2001. Zahvalni smo Profesoru Ričardu Foliju, dekanu Fakulteta za umetnosti i nauke Univerziteta Njujork, na njegovoj ustrajnoj podršci. Veći deo neposredne organizacije konferencije pao je na osoblje Centra za Evropske Studije Univerziteta u Njujorku. Izražavamo zahvalnost njegovim članovima a naročito gđ(ic)i Alamandi Grifin.

Ditmar Miler-Elmau je ukazao na to da ova druga konferencija zahteva preliminarnu raspravu, za šta je on velikodušno ponudio finansijsku podršku. Ta 'uvodna' konferencija je održana decembra 2000., na Institutu Van Ler u Jerusalimu, a bila je potpomognuta prilogom Šimšona Celnikera, upravnika Instituta.

Ovaj zbornik, dakle, jeste ishod tri naučne diskusije: Elmau, avgusta 2000., Jerusalim, decembra 2000., i Njujork, aprila 2001. Svaka od konferencija je imala vlastiti fokus. Uprkos tome, skupovi su imali nekoliko zajedničkih tema. Ove teme zaslužuju da budu pomenute na samom početku, jer su one srž razmirica u argumentima iznetim u različitim tekstovima u ovom zborniku. Prva stvar tiče se različite akademske recepcije nacizma i komunizma. Martin Malia pokazuje da mnogo više znamo o zlodelima nacizma nego o zlodelima komunizma, i da je ova razlika u znanju dala ton našem istorijskom tumačenju. Luks smatra suprotno: on smatra da su zlodela komunizma dugo vremena bila dobro poznata, i da je, u stvari, bilo perioda kada je veća pažnja davana komunističkim zlodelima nego nacističkim.

Druga tema može se definisati kao pitanje racionalnosti. Ona ima tri aspekta: racionalnost žrtava; racionalnost stvarnih činova koje su počinili zločinci; i tobožnja racionalnost pogleda na svet počinioaca zlodela. Dan Diner je na jednom drugom mestu rekao, suprotstavljajući se tezi Hane Arent, da su se *Judenräte* ponašali na racionalan način. Na konferenciji u Jerusalimu, Margalit je dokazivao racionalnost načina na koji su komunisti shvatali ono što su oni radili. Problem pretpostavljene racionalnosti i instrumentalnosti onoga što su nacisti radili tokom Holokausta dobro je poznat. Tu je potom i pitanje tobožnje veće racio-

nalnosti komunističkog pogleda na svet u poređenju sa nacističkim pogledom na svet. Uobičajeno je mišljenje da su komunisti bili manje umišljeni u svojim svetskim planovima. Tumačenja Malije, Mojšel i Margolena u velikoj meri problematizuju ovu pretpostavku.

Treće, postoji još jedan problem koji je prepleten sa višedimenzionalnim pitanjem racionalnosti. Malia je to možda najbolje zahvatio u svom prikazu u *Times Literary Supplement*, kada je natuknuo da bi se u nekim krugovima degradiranje ideala Prosvećenosti smatralo gorim od njihovog poricanja. Drugim rečima, navodno veća racionalnost komunista lako bi ih mogla odvesti do toga da stvore jedan još imaginarniji, nestvarniji sistem, naime, onaj u kojem bi laži bile institucionalizovane tako da bi prividna racionalnost sistema ostala neproblematizovana. U tom slučaju, tobožnja veća iracionalnost nacista bi zapravo omogućila da oni budu otvoreniji u pogledu svojih užasnih ciljeva. S obzirom na implikacije racionalnosti i iracionalnosti za častnost i nečasnost sistema, pojavilo se jedno pitanje, naime, da li je postojala distinkcija između laganja drugih i laganja sebe. Neki od učesnika na konferenciji smatrali su da su komunisti lagali sami sebe, dok nacisti nisu osećali nikakve obaveze prema drugima.

Četvrto, jedan mnogo veći problem koji je lebdeo nad svim diskusijama bio je odnos između sećanja i istorije. U ovom kontekstu, 'sećanje' je skraćénica za način na koji mi biramo da pamtimo i spominjemo se zlodela koja su počinjena u ime ova dva pokreta. Ovde istorija ne upućuje toliko na ono što se zaista dogodilo, nego na mesto intelektualaca i istraživača u rekonstruisanju onoga što se dogodilo, uloge koja ima akademske, etičke i kulturne aspekte. Tekstovi Dinera, Malije, Mockina, Ešhajma, Lenga, Akerman, Ben-Giat i Todorova obraćaju se ovom pitanju.

Konačno, tu je i pitanje uloge intelektualca u očuvanju i analizovanju prošlosti. Ovaj problem se vrlo dobro ogleda u biografijama intelektualaca, kao i u pogledu njihovih identiteta. Nekoliko tekstova – Volfartov i Luksov u najoštri-

jem vidu – postavljaju ovo pitanje. Treba naglasiti da su mnogi od učesnika konferencija, među njima Dubil, Diner, Akerman, Luks i Margolen, bili u svojim studentskim danima simpatizeri 'levice', a da neki to i dalje jesu. Razmatranje problema komunističkih zlodela stoga za njih funkcionije na načine koji su delimično uporedivi sa priznanjem nacističkih zlodela od strane Nemaca, naime, radi se o bolnom propitivanju vlastitih vrednosti i identiteta. Iza ovog posebnog pitanja vlastitih privrženosti stoji veći i važniji problem, naime, pitanje da li se poređenje, kako se ono tretira u ovom zborniku, može zloupotrebiti od strane političkih pokreta za njihove vlastite ciljeve. Isuviše lako bi se moglo pokazati da takvo poređenje zapravo ima nameru da rehabilituje jedan ili drugi pokret, i da je stoga politički povezano sa pokretom koji opravdava. Ovo je mesto da se snažno istakne da to ni u kojem slučaju nij bila namera ni priređivača ni bilo kog od autora koji se pojavljuju u zborniku. Svi mi smo svesni opasnosti, ali takođe mislimo da bi bilo krajnje neodgovorno ako bi zanemarili poređenje, i to iz nekoliko razloga. Prvo, zato što je to poređenje igralo tako važnu ulogu u istoriji dvadesetog veka: nacizam i komunizam su upoređivani od kako su oba pokreta nastala. Drugo, zato što će poređenje, osim odgovornih, praviti i neodgovorni ljudi. Osećaj odgovornosti podrazumeva osetljivost za nejasnu granicu između samokritike i apologetike, između kritike vlastitih delanja i oslobođenosti od bilo kakvih obaveza. I, treće, zato što različiti načini na koje su poređenja pravljenaa i na koje su upotrebljavana i zloupotrebljavana od strane i 'desnice' i 'levice' nisu uvek bili tako jasno odvojeni.

Naša je odgovornost da razumemo našu kulturu. U odnosu na traume dvadesetog veka, koje prizivaju poređenje ako ni zbog čega drugog onda zbog svojih traumatičnih efekata, ta odgovornost ima dva aspekta: našu obavezu da razumemo ono što se dogodilo, i našu obavezu da razumemo kako smo se time bavili od tada.

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

D E O I : P R I S T U P I

N A C I Z A M - K O M U N I Z A M :
S K I C A Z A P O R E Ā E N J E

Kada pitamo šta je veće zlo, komunizam ili nacizam, šta bi tačno trebali da uporedimo da bi našli odgovor? Uobičajena procedura je kontrastiranje popisa užasa: broj žrtava, načini i okolnosti njihove likvidacije, tipovi koncentracijskih logora. Ipak, kako se sa prostih činjenica o strahotama prelazi na sud o njihovom moralnom značenju? Na primer, zašto je baš Hitlerovo industrijalizovano istrebljivanje više »zlo« od »faraonske tehnologije« Staljina i Mao Cedunga?¹ Pogrešno je mišljenje da može postojati jednostavan ili direktan odgovor na takvo pitanje. Ovom problemu, koji je najsporniji od svih nasleđenih iz dvadestog veka, pre se mora prići na tri međusobno povezana nivoa: etičkom, političkom i istorijskom.

Na prvom nivou se bavimo filozofskim problemom utvrđivanja stupnjeva zla; upravo pokušaj da se to uradi izaziva najviše strasti i do sada je proizveo najobimniju literaturu. Na drugom nivou, ispitujemo da li se ova dva sistema mogu na legitiman način izjednačiti kao totalitarna uređenja; i pošto je jasno da je totalitarizam nešto loše, ovaj

problem se moralno razgranava tako da postaje skoro isto toliko sporan kao i onaj prvi. Ipak, da bi se dali ubedljivi odgovori na oba pitanja, neophodno je prethodno se suočiti sa nekim osnovnim istorijskim problemima: dvadesetogodišnjim odnosom nacizma i komunizma, njihovim strukturama organizacije, ideološkim ciljevima i njihovim stvarnim postupanjima.

Ovaj tekst je, u osnovi, posvećen skiciranju perspektive na ovom trećem nivou. Prvi nivo će biti pomenut samo indirektno: imaćemo sreće ako čitava ova knjiga uspe da ustanovi kriterijume koji će biti dovoljno obavezujući za stvaranje konsenzusa u pogledu moralnog vrednovanja. Drugom nivou, za koji se lakše nalazi osnov u istoriji, daje se više neposredne pažnje i prostora za procenu; a nešto poput koncepta generičkog totalitarizma pojaviće se do kraja. Što se tiče glavne teme ovog teksta, trećeg nivoa, naglasak se ovda ne stavlja na stvarno, a još manje na sistematično istorijsko poređenje nego na parametre takvog istraživanja. Čak i u okviru ovog suženog zadatka suočavamo se sa komplikovanim spojem preklapanja i asimetrije.

Prvo, postoji jedno očigledno preklapanje u vremenu: Hitler i Staljin su bili savremenici; nacizam je delom nastao kao opozicija komunizmu dok je određujući protivnik komunizma na prvom mestu uvek bio »fašizam«; i u toj međusobnoj prepletenosti oni su zajedno krenuli u Armagedon, u najtraumatičnijem trenutku veka. Suprotno tome, postoji velika vremenska asimetrija: nacizam je trajao samo dvanaest godina i to u jednoj jedinoj zemlji šireći se spolja samo ratnim osvajanjem, dok je sovjetski komunizam trajao sedamdeset četiri godine, i na kraju se klonirao na više od jedne trećine planete. Komunizam je stvarno još uvek sa nama, mada u anemičnom obliku, u Istočnoj Aziji, i malo dalje od obale Majamija.

Zatim, tu su i asimetričnosti konceptualnog tipa. Da li je nacizam jedinstveni slučaj ili deo generičkog »fašizma« koji počinje Musolinijevim Maršem na Rim 1922. godine i obuhvata Nacionaliste u Španskom građanskom ratu, ru-

munsku Gvozdenu gardu i Todžove generale u Japanu? Konačno, Hitler i Musolini su se zajedno umešali da pomognu Franku, formirali su Osovinu Rim–Berlin, i na kraju, sa Japanom, pakt protiv Komintrene. Dugo posle rata, termin »Osovina« se kolokvijalno upotrebljavao kao skraćunica koja označava sve one koji su se nalazili na strani »Fašista« (samo je Francuska izbegla sramotu zbog svoje umešanosti).

Vremenom se, međutim, ova slika veoma zamutila. Tokom 20. veka samo su komunisti konzistentno podržavali kategoriju generičkog »fašizma« (koju su, u stvari, oni i izmislili 1920ih). Tako je od sredine 1930ih, na dalje, slogan »Antifašizam« pozivao liberale na svoju stranu u ovaj ili onaj »narodni front«, a čak i danas on opstaje kao parola koja ima snagu da mobilizuje. Istoričari koji nisu komunisti, pak, bili su neodlučni u pogledu ove stvari iako je većina njih pravila razliku između »nacionalno autoritarnih« režima, kao što su Frankova Španija ili Salazarova Portugallija, koje su bile društveno konzervativne sa čisto defanzivnom spoljnom politikom i tradicionalnom religijom, i »neo-paganskih« i imperijalističkih »mobilizatorskih režima« u Nemačkoj i Italiji.² Konačno, vanredan karakter nacističkih logora smrti, rastuća svest o Holokaustu posle rata, u svezi sa tezom o njegovoj svetsko-istorijskoj jedinstvenosti, sve su više svedočili u prilog tome da je nacizam poseban među evropskim »fašizmima«.

Suprotno tome, postojanje generičkog komunizma se teško može dovesti u pitanje. On postoji svuda gde je na vlasti neka lenjinistička partija koja ima misiju »izgradnje socijalizma«, socijalizma koji zahteva ukidanje privatne svojine i tržišta, a promovise diktaturu institucija i komandnu ekonomiju. Čak i tada, ova formula je u praksi dala veoma različite rezultate od jednog do drugog slučaja i od jednog do drugog vremenskog razdoblja. Tako su, unutar sovjetske matrice, postojala značajna kolebanja kada se radi o moći prisile, od Lenjinovog Ratnog Komunizma 1918–1921. godine, preko polutržišne Nove ekonom-

ske politike (NEP) 1921–1929., do Staljinove »Revolucije od vrha«, ranih 1930ih, i njegove strahovlade na kraju te decenije, i dalje tokom burnog perioda rata sve do poslednjih perioda vladavine (nacizam se, s druge strane, deli uglavnom na predratni i ratni period, a pažnja javnosti je usmerena pretežno na ovaj drugi period). Na kraju, u sovjetskom slučaju, era Hruščova i Brežnjeva se razlikuju od staljinizma po umanjenom revolucionarnom poletu i smanjenom osećanju straha.

Van ruske matrice, varijacije lenjinističke formule su još uočljivije. Sovjetska posleratna »spoljna imperija« u istočnoj Evropi bila je značajno različita od »unutrašnje imperije« sámog Sovjetskog Saveza. U Istočnoj Evropi nije bilo pravih revolucija (osim u Jugoslaviji koja je ubrzo napustila sovjetsku orbitu), nego se odvijao raznolik proces osvajanja i apsorbovanja. Posleratna Poljska, na primer, u kojoj selo nikada nije kolektivizovano, teško se može uporediti sa Rusijom u vreme Staljina, ili čak sa Rumunijom pod Nikolae Čaušeskuom (koja i nije zaista više bila u »spoljnoj imperiji«). Iako je tajna policija bila svuda aktivna, prosto nije bilo dovoljno mesta za prave Gulage.

Kad krenemo iz sovjetske zone u Evropi ka Komunističkom Istočnoj Aziji, nailazimo na još veće razlike. Ne samo da su svi ovi režimi bili institucionalno nezavisni od Moskve, nego su se i svi razlikovali jedni od drugih. Kim Il Sun-gov socijalizam je bio hermetički zatvorena porodična diktatura, isto tako nadrealan kao Čaušeskuova diktatura; ipak, »Veliki vođa« je zadržao sovjetsko savezništvo kao štit prema Kini. Mao Cedung je, s druge strane, bio najveći neprijatelj Moskve na levici; da bi pokazao svoju nadmoć nad Hruščovom i njegovim »kapitalističkim saputnicima«, on je prevazišao čak i Staljinovu strahovladu na putu u socijalizam, i to Velikim skokom napred, iz 1959–1961., i Kulturnom revolucijom 1966–1976. Iako je bio autentičan lenjinist koliko i njegovi prethodnici sa severa, Ho Ši Min je, za razliku od njih, barem usmerio energiju svoje partije u rat koji je njegov narod podržavao. Pol Pot je, na kraju izveo su-

ludo svođenje na apsurd čitavog komunističkog poduhvata u svom pokušaju da nadmaši u temeljnosti ne samo Moskvu, već i Peking i Hanoj. Štaviše, svi ovi komunizmi su bili promjenljive siline od jednog vremenskog perioda do drugog, a najuočljivije kada je Maoizam ustupio mesto Deng Sjaopingovom »tržišnom lenjinizmu«.

Još jedna varijacija formule generičkog komunizma nastaje poklapanjem lenjinizma sa nacionalizmom ne samo u sovjetskoj zoni i Istočnoj Aziji, nego i na Kubi. Često je govoreno da je »proleterski internacionalizam« slab rival savremenom nacionalizmu; od kada su evropske socijalističke partije u svojim parlamentima, 1914., glasale za ratne kredite, u skoro svim krizama radnici su na prvo mesto stavljali patriotizam. Kao posledica toga, veruje se da je staljinizam u osnovi bio nova vrsta ruskog mesijanskog nacionalizma, da je maoizam bio ogorčeni odgovor Kineza na sovjetske »hegemonističke« pretenzije, da je Ho Ši Min bio vijetnamski Džordž Vašington i da je genocidno divljanje Pola Pota prema sopstvenom narodu bilo posledica tradicionalne kambodžanske mržnje prema Vijetnamu. Očigledno je, takođe, da je Kastrova revolucija bila reakcija na imperijalizam Jenkija. Nacionalizam je, naravno, imao ulogu u svim ovim slučajevima. Ipak, pravo pitanje je da li je ta uloga dovoljna da generički komunizam spusti na niži rang.

Odgovor zavisi od toga šta mi vidimo kao »socijalnu bazu« komunizma. Ako doslovno prihvatimo retoriku »međunarodnog pokreta radnika«, onda radnička odanost nacionalizmu svedoči protiv važnosti generičkog komunizma.³ Međutim, taj pokret je, u stvari, uvek bio pokret partija, ne proletera. Dalje, partije su osnovali intelektualci i uglavnom su ih oni i vodili, bar u njihovoj herojskoj fazi, a ne njihova tobožnja radnička baza; tek kasnije su na čelo ovih partija došli bivši radnici, aparatčici kao što su Hruščov ili Brežnjev. Do tada je, naravno, puna administrativna autonomija istočnoazijskih partija (i relativna autonomija istočnoevropskih partija) izdelila Staljinov izvorno

međunarodni pokret na suverene entitete. A i tada, svaki entitet je sačuvao svoju lenjinističku strukturu i ciljeve.

Odgovor na pitanje o tome da li nacionalizam ima prevagu nad komunizmom takođe zavisi od istorijskog perioda: u slučaju Lenjinove, a svakako i Staljinove Rusije, odgovor je da definitivno nema; u slučaju Ćiang Ceminove Kine moglo bi se ispostaviti da je odgovor potvrđan. Ipak, to nećemo pouzdano znati sve dok ne vidimo odlazak posljednjih lenjinističkih režima. Jedan bolji odgovor na ovo pitanje, međutim, jeste taj da su lenjinističke partije, ujedinjene ili u zavadi, bile sposobne da potčine nacionalizam svojih naroda samo onoliko dugo koliko je trajao zanos o dolasku zlatnog doba; ali kada je on izbledeo, nacionalizam se vratio u prvi plan. Gašenje zanosa je zaista ono što objašnjava sudbinu i bivšeg Sovjetskog Saveza i Jugoslovenske Federacije. Jer u oba slučaja upravo je smrt partije prethodila kolapsu unitarne države, dok bivši aparatčici, kao što su Slobodan Milošević ili Nursultan Nazarbajev, preuzimaju nacionalistički kurs da bi zadržali vlast.

S obzirom na ovaj niz nepodudarnosti između nacizma (i/ili »fašizma«) i komunizma, kao i razlike među lenjinističkim slučajevima, šta bi trebalo da se uporedi da bi se odredila njihova politička srodnost ili mera njihovog zločinstva? Iako za neke ljude nalaženje oštrih razlika između ova dva sistema predstavlja psihološku satisfakciju, dok se za druge ona nalazi u otkrivanju njihovih bliskih veza, trebalo bi da je jasno da će nas hirovi istorije prisiliti da se zadovoljimo mešavinom sličnosti i razlika.⁴

Osnovna sličnost je da su oba pokreta, šta god da su tvrdili za sebe, imali istog neprijatelja: liberalnu demokratiju. Oba su se pojavili nakon Prvog svetskog rata kao otvoreno negiranje dugoročnog kretanja Evrope ka konstitucionalnoj vladavini zasnovanoj na opštem pravu glasa; i tako su oba zamenili parlamentarnu vladavinu jednopartijskim režimom pod vrhovnim vođom, koji vrši diktatorsku moć i sprovodi policijski teror. Oba režima su, dalje, uveli kontrolisane ekonomije bilo putem potpune nacionalizacije, kao

u Rusiji, ili putem administrativnog pritiska, kao u Nemačkoj. Konačno, oba su bili vođeni utopijskim ideologijama: u slučaju nacista, to je napredovanje ka svetskoj hegemoniji arijevske *Volksgemeinschaft*; u slučaju komunista, trijumf svetske socijalističke revolucije.

Te političke i ideološke osobine, naravno, formiraju ono što je poznato kao »totalitarni model«, prema definiciji nakon Drugog svetskog rata (što je takođe bio početak Hladnog rata) koju su dale takve ličnosti kao što su Hana Arent i politikolozi Karl J. Fridrih i Zbignjev Bžežinski.⁵ Ipak, ovo viđenje sličnosti je, u stvari, vezano za period koji prethodi ratu. Opšte mesto 1930ih godina je bilo da se vladavine Musolinija, Hitlera i Staljina zajedno označavaju kao »diktature«. Zapravo, ovo viđenje stvari je naučno konceptualizovano još 1937. godine, od strane Elija Halevija u knjizi *Era tiranija*, u kojoj je pojava diktatura objašnjena vezom socijalističkog ideala i masovne mobilizacije u savremenom ratovanju.⁶

Kada je savremeni rat zaista došao po drugi put potvrđeno je ranije mišljenje iz 1930ih, na prvom mestu tajnim sporazumom dva glavna diktatora, Paktom Ribentrop–Molotov iz 1939. Međutim, još važnije od toga bilo je otkriće nacističkih »logora smrti«, koje je jasno pokazalo da je savremena »diktatura« fenomen bez presedana u svetskoj politici. Istovremeno, pobeda komunizma nije doprinela ublažavanju njegove sopstvene vlasti zasnovane na teroru, koja je isto tako bila bez presedana. S obzirom na ovo stanje stvari, klasični termini »tiranija« i »despotizam« bili su potpuno neadekvatni kao što je bio loš i moderan termin »autoritarizam«; tako je »totalitarizam« glatko pobedio u borbi oko definisanja. Ovaj izbor se potvrdio kada je militantni komunizam dostigao svoj istorijski vrhunac proširivši se preko trećine planete tokom sledećih pet godina. Kada se Drugi svetski rat gotovo odmah nastavio u Hladni rat, Staljin je ispunio čitav prostor totalitarizma, postajući Hitlerov moralni naslednik u očima liberalnog sveta.⁷

Ova jedinstvena percepcija totalitarizma ipak je sve više slabila posle Staljinove smrti, 1953. godine. Kada je Hruščov pokušao da izvede ograničene reforme i kada se pod Brežnjevim pojavilo otvoreno disidentstvo, sovjetska partijska država je, iako je očigledno ostala tiranska, izgledala nesumnjivo manje celovita i monolitna. Istovremeno, kako se sve više istraživača bavilo Trećim rajhom, nacistička diktatura je sve manje ličila na Behemota a sve više na »polikratiju«. Konačno, kako je svest o Holokaustu u javnosti sve više rasla posle 1960ih, nacistički slučaj se sve više razlikovao od sovjetskog, sve dok nije postalo opšte prihvaćeno da je reč o istorijski jedinstvenoj manifestaciji »apsolutnog zla«. Iz te perspektive, na Musolinija, sa slabom partijskom državom, bez logora smrti i samo sa zakasnelim antisemitizmom, gledalo se kao na očito manje zlo nego što je Hitler, a koncept generičkog fašizma je prešao u drugi plan.

Uz to, u posleratnom periodu, zlo nacizma se sve više dramatisovalo: Nirnberški proces 1945–1946., i suđenje Ajhmanu 1961–1962., film *Šoa Kloda Lancmana* iz 1986., sve do filma *Šindlerova lista* Stivena Spilberga iz 1993. Ali, osim spisa sovjetskih disidenata kao što su Evgenija Ginzburg i posebno Aleksandar Solženjicin, nije bilo neke značajnije dramatisacije Gulaga za publiku sveta. Niti se ijedna komunistička figura ikada našla pred sudom. Erih Honaker je morao iz Istočne Nemačke da ode u Čile, a brižne duše, kasnije tako pune žara u gonjenju generala Pinočea, uopšte se nisu uznemirile. Osobe nižeg ranga kojima treba da bude suđeno u Kambodži (niko i ne zna za njihova imena!) sigurno se neće naći pred licem pravde u bližoj budućnosti.

Tako je većina stručnjaka, kako za nacizam tako i za Sovjetizam, do propasti evropskog komunizma, 1989–1991., odbacivala ne samo generički fašizam nego i totalitarni model, naglašavajući umesto toga potpunu osobenost Hitlerovog Rajha. A to bi i mogla biti istorijski opravdana procena. Ipak, za sadašnje svrhe, relevantno je da je disproporcija u tome koliko su pažnje dobili nacistički i komuni-

stički zločini tako velika da, a priori, nastaje dvostruki standard u njihovom procenjivanju; i zaista, taj nesrazmer čini poređenje *per se* znakom lošeg političkog ukusa.

Taj dvostruki standard je, međutim, doveden u pitanje propašću komunizma. Nije dovoljno naglašeno da se ovo propadanje nije desilo samo u Sovjetskom Savezu, već da je u najvećoj meri bilo opšteg karaktera. Počelo je Deng Sjao-pingovim prelaskom na tržišnu ekonomiju 1979., i šesnaestomesečnom »oročenom revolucijom« Solidarnosti u Poljskoj sledeće godine; propadanje postaje nepovratno 1989., istovremenim uništenjem 'mističnosti' maoizma na trgu Tjenanmen i padom sovjetske »spoljne imperije« u Evropi; a kulminiralo je, 1991., raspadom same sovjetske matrice. Ne samo da su geopolitički rezultati Drugog svetskog rata razgrađeni nego je i »kratko 20. stoleće«, koje je započelo Prvim svetskim ratom i Lenjinovim Oktobrom, privedeno kraju.

Učinak te revolucije na naše razumevanje prethodnog stoleća nije se sastojao u razotkrivanju punog obima komunističkog zločina; to odavno nije tajna za istraživače koji su zaista želeli da saznaju istinu. Učinak se pre ogleda u efektu oslobađanja koju je celokupna propast ovog sistema imala na svest ljudi na Zapadu: najzad je postalo moguće raspravljati o komunizmu na realističan način a ipak se držati dobrog ukusa. Stoga se i pitanje iz 1930ih o poređenju komunizma sa svojim fašističkim protivnikom neizbežno vratilo.

Objavljivanje *Crne knjige komunizma*, 1997., ipak je bio najhrabriji i najsistematičniji izraz ove promene. Ono po čemu je ovo delo, kao plod temeljnog naučnog rada, u najvećoj meri originalno, jeste to što se bavi komunističkim zločinima, ne samo kada se radi o sovjetskom slučaju nego i širom sveta. A iz te perspektive, naravno, pokazalo se da je komunizam daleko krvaviji od nacizma, sa ukupno između 85 i 100 miliona žrtava prema 20 do 30 miliona žrtava nacizma, u zavisnosti od toga ko prebrojava i koji uzroci smrti se uzimaju u razmatranje.⁸

Štaviše, ova nepobitna, a za mnoge i zapanjujuća činjenica, nameće pitanje da li se takva kvantitativna razlika pretvara u kvalitativnu razliku u pogledu stupnjeva zla koji su otelovljeni u ova dva sistema. Istovremeno, geografsko proširenje ovog problema je uticalo na postojeće argumente za odvajanje ili poistovećivanje dva sistema, posebno u odnosu na održivost koncepta »generičkog komunizma«. Da li je urbani, evropski komunizam uporediv sa ruralnim, azijskim?⁹ Da li se, stoga, generički komunizam mora još jednom podeliti na osnovnije, nacionalne i kulturne jedinice? Ili, da li već uočena činjenica da komunistički lideri, bilo gde u svetu, nisu bili ni radnici ni seljaci nego intelektualci, ima prevagu nad takvim sociološkim razmatranjem? Jer, zaista postoji ljudski most između Crvenog Istoka i njegovog zapadnog 'kuma'; Džou Enlai je prihvatio komunizam u Francuskoj 1921., a Ho Ši Min i Pol Pot su zaista bili članovi Komunističke partije Francuske u vreme Staljina.

Što se tiče kalendarskog završetka 20. veka, presuda koju predstavljaju 1989–1991., ipak se nije zaista utisnula u našu istorijsku svest. Naročito je *Crna knjiga* izazvala neujednačene reakcije. Iako je do sada prodato skoro milion primeraka širom sveta, uključujući i ruski i kineski (hongkongški) prevod, pokazujući time rašireno interesovanje, prijem od strane inteligencije bio je upadljivo hladan, počevši od same Francuske, a posebno u Sjedinjenim Državama.¹⁰ Iz razloga kojima ćemo se pozabaviti kasnije, ova podojerna reakcija je u stvari deo samog problema poređenja.

U ovoj zbudjujućoj situaciji, dakle, prvi korak ka razjašnjenju mora biti upoređivanje, ne stvarnih istorijskih slučajeva, nego historiografija. Benedeto Kroče je jednom rekao da je sva istorija savremena istorija; iako bi bilo preterano prihvatiti postmodernu inflaciju ovog gledišta, po kojem bi se prošlost posmatrala kao puki mentalni konstrukt ili »tekst«, svakako je tačno da mi uvek čitamo tu prošlost kroz prizmu sadašnjosti, i sa svim njenim političkim, kulturnim i etičkim strastima. Ta okolnost nam je ostavila u

nasleđe potpuno nesrazmerne historiografije za nacizam (i/ili »fašizam«) i za različite varijante za komunizam.

Osnovni činilac u objašnjenju te nesrazmere jeste da su nacisti u Drugom svetskom ratu izgubili, a da su Sovjeti pobeđili. Tako je, od 1945., katastrofalan bilans nacizma svima bio jasno na uvidu, a istoričari su na raspolaganju imali sve njegove arhive. Suprotno tome, budućnost sovjetskog »eksperimenta« je bila otvorena sve do 1991.; podaci o njemu su ostali tajna; i još pola veka je liberalni svet bio suočen sa globalnim izazovom njegove moći. Uz to, historiografija o nacizmu je nastala prvenstveno od strane Nemaca, koji su morali da žive sa posledicama katastrofe, te i nisu mogli izbeći da za svoj predmet zaista imaju katastrofu. Literatura o različitim vrstama komunizma predstavlja, s druge strane, neobičan slučaj naučnog korpusa koji je skoro u potpunosti delo stranaca (možemo zanemariti zvanične, herojske istorije različitih komunističkih režima). Ti posmatrači sa strane su, štaviše, bili duboko podeljeni oko značenja Crvene revolucije, kako se ona kretala od Staljina, preko Maoa, do Kastru.

Neki od njih, koje bi, jednostavnosti radi, mogli nazvati Hladni Ratnici, pokušavali su da mobilizuju zapadno javno mnjenje protiv napredovanja komunizma, dok su drugi, od onih opreznih do onih koji su ga otvoreno podržavali, pokušavali da opravdaju bilo detant sa protivnikom bilo živu simpatiju za njegova »dostignuća«, čak i »konvergenciju« sa njegovim institucijama. Naša istorijska literatura o komunizmu, dakle, uvek je bila koliko debata domaće levice i desnice o nadi i strahovima Zapada toliko i istraživanje sovjetske i maoovske realnosti.¹¹ Skoro čitavo stoleće, dakle, »politički hodočasnici«,¹² pripadnici ineligenције, vukli su se od Lenjina i Trockog do Maoa i Hoa i dalje do Kastru i Čea. Nacizam je, suprotno tome, posle 1945., stekao strane obožavaoce samo među marginalnim figurama koje su pokušavale da umanje ili potpuno negiraju razmere Holokausta.

Rezultat tih oprečnih okolnosti je da imamo potpuno različite »baze podataka« za naša dva slučaja: historiografija

nacizma je obimna, bogata i raznovrsna, dok je istoriografija komunizma, iako opsežna (bar u sovjetskom slučaju), fragmentarna, tanka i nepotpuna. U stvari, velikim delom ona je sasvim nepouzdana.

Najslabija karika te istoriografije jeste Istočna Azija. Iako na Zapadu zavodljivost maoizma nikada nije bila pravi konkurent privlačnosti Staljina ili Lenjina, prvoj Američkoj školi sinologije, školi Džona K. Ferbanka, u najmanju ruku je nedostajalo lucidnosti u promišljanju o kineskom režimu dok je Veliki Kormilar još bio na vlasti. Stoga nije preterano tvrditi da se istoriografija o Istočnoj Aziji u 20. veku (osim poraženog Japana) na jezicima Zapadnog sveta ozbiljno razvijala samo u poslednjih dvadeset godina; a čak i tada su sve arhive svih komunističkih režima Istočne Azije ostale zatvorene. Niti je istorijsko istraživanje moderne Istočne Azije bilo vođeno željom da se utvrdi mera zla – kako je to Holokaust pružio u pogledu poređenja nacizma i komunizma: Hitler i Aušvic, ili čak Staljin i Gulag, nikada nisu bili u središtu moralnih debata u Istočnoj Aziji. Ta pitanja nisu univerzalna preokupacija već samo preokupacija Evrope ili Zapada.

Tako smo se vratili na našu polaznu tačku u vezi sa suprotstavljenošću nacizma i komunizma u Evropi u periodu 1930–1945., i obradi ove teme u nemačkoj istoriografiji i zapadnoj istoriografiji o Sovjetima. U oba istoriografska korpusa prvi model objašnjenja je bio marksistički, ili bar 'marksizantski'. U slučaju Rusije, Revolucija je zbog očiglednog razloga bila »proleterska«, a Zapadnjaci su želeli da otkriju da li je zaista bilo tako. Tako su menjševički emigranti u Berlinu i Parizu do 1939., i posle rata, u Njujorku, imali značajnu ulogu u širenju tog verovanja, a ogromnu pomoć su dobili od velikog gubitnika Revolucije, Trockog (koji je bez obzira na to ostao njen prorok) i njegovih učenika, na primer, Isaka Dojčera. U nemačkom slučaju, emigranti socijaldemokratskog opredeljenja i drugi levičari, kao što su Franc Nojman ili Artur Rozenberg, imali su sličnu ulogu u oblikovanju Zapadnog stanovišta, što je za po-

sledicu imalo to da nacizam, kada nije bio objašnjavan na komunistički način, naime, da je proizvod »finansijskog kapitala«, imao socijalnu bazu u »nižim srednjim klasama kojima prete proletarizacija«. ¹³

Ipak, te dve istoriografije su se posle rata razišle tako što ona o nacizmu postaje daleko kompleksnija i raznovrsnija. ¹⁴ Ako ovaj naučni korpus ima neku vodeću nit, ona se može nazvati *Vergangenheitsbewältigung*, tj., prevladavanje, odnosno, prevazilaženje prošlosti. U širokim potezima, ovaj poduhvat je tekao na sledeći način.

Posle početne posleratne faze konzervativnog otpora otvorenom suočavanju sa prošlošću, jedna nova generacija je 1970ih stvorila »Hitler Welle« (»Hitlerov Talas«) i literarnu građu koja je imala sve veće istraživačke pretenzije, na način na koji su se istraživači pomerali od klasičnog predratnog Marksizma do para-marksističke Frankfurtske škole, Maksa Vebera, francuske škole *Annales* ili američkog strukturalnog funkcionalizma. Prvi plod ovog metodološkog »miksa« bila je sofisticirana elaboracija i isticanje teze o totalitarizmu u domenu politike i ideologije. Taj napor je, dalje, u vezi sa ekstenzivnim istraživanjima u socijalnoj istoriji, pokrenuo debatu o nacizmu kao posledici dugogodišnjeg nemačkog *Sonderweg*, odnosno, posebnog puta razvoja. Vremenom, prva od tih interpretacija je dovedena u pitanje zbog preuveličavanja unutrašnje koherentnosti nacističkog režima, a druga zbog previše pojednostavljenog shvatanja nemačkog istorijskog razvoja.

Sve ove debate su, pored toga, podsticane time što je Holokaust počeo da zauzima centralno mesto u javnom mnenju nacije kao problem koji je očigledno otporan na uobičajene političke ili socijalne interpretacije. Ovo pitanje je, dakle, iznedrilo još jednu raspravu, ovog puta između intencionalista, koji su naglašavali Hitlerovu rasističku ideologiju, i funkcionalista, koji su naglašavali institucionalnu dinamiku režima i hod do rata – politiku. Kao što se moglo očekivati, kasnih 1980ih ova kretanja su dovela do konzervativne reakcije koja nacizam tumači kao odgovor na Bolj-

ševizam, iako su u *Historikerstreit*, odnosno, sukobu istoričara, koji je usledio, ovi »jeretici« očitog izgubili.

Do danas su se, otuda, politička, ideološka i, naravno, hilijastička tumačenja dalje razrađivala, a teza o posebnosti nacizma je zapravo preovladala. Uostalom, zaključci te historiografije su, u opštem izvodu, poznati naučnicima koji se bave drugim oblastima u okviru društvenih nauka. Ko nije čuo za nemački *Sonderweg*, raspravu intencionalista i funkcionalista, ili za *Historikerstreit*? Ako je nekome potrebno potsećanje u vezi sa ovim, postoje čitave knjige koje sažeto govore o njima.¹⁵

Suprotno tome, sovjetski komunizam se nikada nije integrisao u zajedničku istorijsku kulturu zapadnih naučnih institucija. Na primer, jedan istaknuti istoričar nacizma, komentarišući pokušaj poređenja Hitlera i Staljina u jednoj nedavno objavljenoj knjizi, primetio je da je autor »sklon da se više oslanja na staro znanje koje je bliže politizovanim argumentima iz vremena Hladnog Rata, nego na prilično dobro dokumentovane studije mlađih istraživača koji su opsežno koristili nedavno otvorene arhive bivšeg Sovjetskog Saveza«. ¹⁶ Drugim rečima, taj germanista veruje da je naučno bavljenje Sovjetskom Rusijom u poslednjih nekoliko decenija nepolitično, »vrednosno neutralno« i zasnovano na arhivskim materijalima, u istoj meri kao i naučno istraživanje nacizma.¹⁷ To ni u kom slučaju nije tačno. Kada se porede nacizam i komunizam ljudi sa Zapada su, u stvari, sputani ogromnom razlikom u našem znanju o ta dva režima.

Stoga, iako su specijalisti za Sovjete upoznati sa onim što nam akademska, opšta istorijska kultura govori o nacizmu, specijalisti za nacizam nisu na sličan način upoznati sa razvojem sovjetskih studija. Ko zna da je označavanje Oktobra sa »*coup d'état*« bilo stvar oko koje se dugo vodila borba unutar profesije? Ko razume o čemu se radilo u debati o »Buharinova alternativa« *versus* »Kulturna revolucija« iz godina 1929–1931.? Ili, koliko laika zna da su još uvek dominantna sovjetoška tumačenja staljinizma, iz-

neta 1970ih, dve decenije pre nego što su otvorene moskovske arhive? Zbog toga je poređenje nacizma i komunizma bilo najvećim delom posao onih koji znaju mnogo o onom prvom, a jako malo o drugom – ako nisu i potpuno pogrešno informisani o njemu.

Razvoj sovjetske historiografije, prema tome, zahteva ovde mnogo širi uvod nego što bi bio potreban za nacizam; a i ne postoji nekakav pogodan kratki kurs sovjetologije u koji bi se neko ko je neupućen mogao uključiti.¹⁸ Još je važnija konceptualna razlika: ako sovjetološki korpus ima neku nit vodilju, to nije prevazilaženje bolne prošlosti; to je rad na proricanju budućnosti u kojoj će se »eksperiment« najzad ostvariti kako treba (poduhvat koji, svakako, zahteva određenu meru *Stalinismusbewältigung*, tj., prevladavanja staljinizma).

Prema tome, posleratna sovjetska historiografija generalno se razvijala u suprotnom smeru od historiografije nacizma, tj., ona je krenula od davanja prvenstva politici i ideologiji, delujući »od gore«, ka davanju prvenstva socioekonomskim procesima, posebno narodnom radikalizmu koji deluju »od dole«. Ili, rečeno uz pomoć skraćenica iz ove oblasti, kretala se od »totalitarnog modela« do društveno-istorijskog »revizionizma«. Ovaj preokret se desio delimično zato što je, početkom 1960ih, socijalna istorija preovladala u svim granama ove discipline. Ko može poreći neophodnost poznavanja društvenih činjenica u bilo kojoj istorijskoj konfiguraciji? U sovjetskom slučaju, politika je ovakav razvoj pomerila do krajnosti. U to vreme Sovjetski Savez je omekšavao, a angažovanje Zapada u Vijetnamu počelo je da propada; otuda je totalitarni model odbačen kao puka hladnoratovska ideologija i gruba karikatura zamršenih prilika u Sovjetskom Savezu. Na njeno mesto postavljen je društveni proces kao osnovni eksplanatorni princip komunizma. Naravno, »Hladni Ratnici«, kao što je Robert Konkvest, nastavili su da pišu o komunističkom teroru, ali dominantna struja je takve preokupacije sada smatrala arhaičnim i površnim.

Revizionizam je, tako, nastavio da otkriva Sovjetski Savez koji je u isto vreme bio i društven i druževan. Prema novom narativnom toku, bilans lenjinizma je, iako pokvaren Staljinovim preterivanjima, ipak, ukupno uzev, bio uspešan, i predstavljao postojano obeležje modernosti. Komunistički sistem se zato mora razumeti kao alternativni oblik »modernizacije«, koji, štaviše, na unutrašnjem planu obećava ostvarenje socijal-demokratije, a na međunarodnom planu postojani detant.

Ideološka pozadina ove slike trebalo bi da je odmah uočljiva. Nova naracija je, uostalom, započela tezom da 'Oktobar 1917' nije bio boljševički *coup d'état* kako su »totalitaristi« tvrdili, nego socijalna revolucija radnika i seljaka; i da su se mase, 1917., zaista i pobunile protiv posedičkih klasa.¹⁹ Ipak, isto tako je očigledeno da oni sami nisu došli na vlast; na vlast je došla partija marksističkih ideologa. Posle takvog početka, ne bi trebalo da čudi to što je revizionizam pratio baštinike Oktobra u stvarnoj istoriji, krećući se u dva različita pravca.

Tako se revizionistički pokret podelio na, moglo bi se reći, »meku« i »tvrdu« verziju – a uzrok razdvajanja bili su tegobni i uznemirujući staljinistički ekscesi. Za »meke« revizioniste, pravi lenjinizam je bio polutržišni NEP 1920ih, jedan, navodno, humani put u socijalizam za koji se Nikolaj Buharin zalagao posle smrti Velikog Tvorca; a iz ugla ove »Buharinove alternative«, Staljinova brutalna »revolucija od gore« postala je »skretanje«.²⁰ S druge strane, »tvrđi« revizionisti su odbacivali »uzmak« NEP-a prema tržištu i tvrdili da je, umesto toga, Staljinov »Prvi petogodišnji plan« istinska kulminacija Oktobra i Lenjinovo autentično zaveštanje. Uz to, taj »drugi Oktobar« je navodno izrastao od dole, putem »Kulturne Revolucije« (1928–1931) radnika i partijskih aktivista. Suština Staljinove ere je, prema tome, bila ogromna društvena mobilnost proletarijata »prema gore«, to jest, ulazak u partijsku nomenklaturu.²¹

Kada je reč o Velikom Teroru 1936–1939., on je gurnut pod tepih uz objašnjenje da je to bio samo »jedan monstru-

ozni postskriptum« Revolucije, dok je broj egzekucija skromno smešten u »tek nekoliko stotina hiljada«. ²² Prema drugom revizionističkom klasiku, samo je »više hiljada nevinih žrtava uhapšeno, zatvoreno i poslato u radne logore. nekoliko hiljada njih je ubijeno«. ²³ Čak i s obzirom na to da je sve do otvaranja sovjetskih arhiva, posle 1991., naše saznanje o tom sistemu bilo nepotpuno, nikada te brojke nisu bile nešto što je *prima facie* više od apsurdna. Nezamislivo je da bi neko mogao da prođe sa sličnim tvrdnjama u nemačkoj historiografiji. Ipak, »tvrdi« revizionisti su u najboljem slučaju doživeli blage prekore svojih kolega – osim kada se radilo o »mekim« revizionistima koji su bili razjareni njihovim spašavanjem Staljina.

Uzrok te prevelike strasti je, naravno, u tome što su se, kada su se dve škole mišljenja razišle 1970ih i ranih 1980ih godina, oni zapravo sporili oko toga čemu se treba nadati pod novim Generalnim sekretarom: buharinovskom »socijalizmu sa ljudskim likom« ili poboljšanju Brežnjevljeve postojeće »autoritarne države blagostanja« sa svojim »institucionalnim pluralizmom«. Razlog za ta ideološka iskripljenja je bio to što je Staljin zaista bio vrhunac sovjetske priče, a istovremeno, u očima svojih naslednika, i zločinac.

Svakom nepristrasnom posmatraču bi trebalo da je očigledno da ovde nemamo posla sa rivalskim akcentima u društvenoj istoriji već sa sektaškom raspravom između dve vrste ideologija: neobuharinovaca i parastaljinista. Zaista, zapadni revizionizam je, ukupno uzevši, nastao unutar onoga što je u osnovi bila sovjetska ili bar marksistička perspektiva. Postaviti stvari tako otvoreno u akademskom diskursu bilo je, međutim, sve do nedavno, nemoguće, posebno u Sjedinjenim Državama. Sve do propasti »Perestrojke« Gorbačova svaka aluzija na te očigledne činjenice dočekivana je protestima revizionista koji su tvrdili da su oni samo pozitivisti, ne marksisti, i da je njihova »društvena nauka«, za razliku od učenja »totalitarista« Hladnog rata, bio nepolitičan i 'vrednosno neutralan' poduhvat. Ili su mogli da se okrenu protivoptužbi za »Mekartizam«.

Ali, otvorenost je u ovom trenutku neophodna u terapijskom smislu; jer, iako je odavno prošlo doba kada je glavna revizionistička naracija bila plauzibilana, vreme u kome je ona adekvatno reflektovana u historiografiji još nije došlo. A opet, gde su sada revizionističke »pobede«: Oktobar kao »socijalna revolucija« pre nego partijski *coup d'état*; »Buharinova alternativa« tržišnog socijalizma kao pravi marksizam-lenjinizam; i »Kulturna revolucija« 1928–1932., kao demokratska kruna sovjetskog zdanja? Sve to su samo fantastična poglavlja jednog epa koji vrhuni socijalizmom za koji se ispostavlja da je samoobmana. Bili kako bilo, iako je sâm revizionizam okončao zajedno sa sovjetskim režimom, revizionisti su još uvek veoma prisutni, a ostaci njihove naracije još uvek čine okvir našeg istorijskog diskursa i tako stvaraju osnovu za naša poređenja sa nacizmom.²⁴ Pošto strane kojih se ovo tiče neće to da kažu, neophodno je to uraditi umesto njih. A ako ističu svoju pozitivističku čistotu, ne bi bilo pogrešno reći da to nema više značaja od uveravanja onih koji poriču Holokaust da nemaju sklonosti prema nacizmu.

Zašto su, međutim, nacistički revizionisti doživeli takav potpun neuspeh dok je stanovište komunističkih revizionista tako dugo bilo uspešno? Prvi razlog je, naravno, da je ovo drugo stanovište zasnovano pre nego što je bilo ko znao kako će se završiti komunistička avantura. Čuvena je rečenica Kročevog mentora, Hegela, da »Minervina sova poleće tek u sumrak«. Zato je tek posle katastrofalnog završetka komunizma, 1991., kao što se to desilo nacizmu pre pedeset godina, bilo moguće, *post mortem*, dobiti »normalnu«, sovjetsku historiografiju.

Transformacija je već počela: 1990ih, nova generacija je aktivno promišljala sovjetsko iskustvo – iako se još nije pojavila nikakva nova paradigma koja bi usmerila ono što je jedan komentator nazvao »kreativnim neredom«.²⁵ Svakako, s obzirom na tridesetogodišnju akumulaciju revizionističke literature, biće potrebno da čitava jedna generacija iskopava »iz ruševina«, da pozajmimo Solženjicinov izraz

u vezi sa sámim sovjetskim nasleđem.²⁶ Jedna stvar je, ipak, već jasna: valjana nova historiografija se može stvoriti samo preokretanjem eksplanatornih prioriteta revizionizma pre svega posmatrajući sovjetski sistem ne kao društvo nego, kao režim.

Uzrok tako sporog leta Minervine sove u ruskom slučaju (suprotno onome što se desilo posle dešavanja u Francuskoj koja su inspirisala Hegelovu maksimu) jeste to što Oktobar, za razliku od 1789., nikada nije imao Termidor. Naravno, ideološki zanos se smanjio posle Staljinove smrti, 1953., ali strukture Partije, Plana i Policije, koje su on i Lenjin zajedno stvorili, ostale su prisutne do 1991. Tako je '1917.' okoštala u do sada nezabeležen istorijski fenomen »institucionalne revolucije« (da pozajmimo oznaku iz novije meksičke istorije); a njen jedini Termidor je bila njena propast. Sve dok se iz tako paradoksalnog rezultata ne izvuku istorijske konsekvence ne možemo se nadati srazmernim 'bazama podataka' za poređenje nacizma i komunizma.

Ipak, sólo poređenje će uvek biti zamagljeno njihovim suprotstavljenim ideološkim aurama; a one proističu iz njihovog odnosa prema najvećoj modernoj utopiji, socijalizmu. Konačno, oba pokreta su polagala pravo na to ime i oba su težila tome da govore jednim jedinim glasom u ime čitavog »naroda«. Zato su nastojali da transcendiraju liberalnu demokratiju utapanjem pojedinca u »kolektiv« ili »zajednicu«, bilo u bratski internacionalizam ili partikularistički *Volksgemeinschaft*. A ta aspiracija – koju je proročki dijagnostikovao Eli Halevi – sigurno je najmanji zajednički imenilac za generički totalitarizam. Taj koncept je stoga najbolje posmatrati i kao istorijsko merilo i kao jedan idealni tip, a ne kao doslovnu deskripciju »monolitne« kontrole društva od strane tih diktatura.

Ipak, mnogo više od ove povezanosti, socijalizam je značajan za poređenje nacizma i komunizma iz jednog još temeljnijeg razloga: prodornosti njegove privlačnosti u moralnoj ekonomiji moderne politike. Generički socijalizam je ipak bio najmoćniji teorijski projekat 19. veka, a njegova

najjača verzija je bio marksistički program skokovitog kretanja u egalitarno društvo suzbijanjem privatnog vlasništva i tržišta. Ova ambicija je zatim postala veliko praktično pregnuće 20. veka, bilo da su se njeni privrženici opredeljivali za ublaženu demokratsku varijantu države blagostanja ili su tražili potpuni trijumf putem partijske države lenjinističkog tipa.

Upravo je potrošen skoro jedan vek da bi se otkrilo da marksističko egalitarno društvo ne postoji i da kao suprotnost kapitalizmu postoji samo režim sovjetskog tipa. Zbog toga je Veliki kolaps, 1989–1991., bio ne samo pad komunizma nego i kraj generičkog socijalizma. Naravno, još uvek postoje brojne socijalističke partije i vlade u svetu, ali ni jedna ne namerava da izvede svetsko-istorijski skok van kapitalizma. (Treba pomenuti da, na primer, antiglobalistički pokret 1999–2001., ni jednom sebe nije nazvao »socijalističkim«). Ipak, ta druga činjenica još nije prodršla u savremenu svest; a sve dok se to ne desi avet socijalizma će progoniti raspravu o Hitleru i Staljinu.

A to sve zato što ta avet donosi strast koja prati polaritet na levo i desno, koji je uveden u istoriju oko 1789. U 19. veku ta oprečnost se odnosila na rivalstvo republike sa opštim pravom glasa i monarhije i aristokratije, da bi u 20. veku to sazrelo do antiteze socijalizma i kapitalizma. Međutim, iako se politička republika 19. veka, u stvari, može realizovati, socijalna republika 20. veka se pokazala kao daleko neuhvatljiviji cilj. Većinom savremenih društava se zato upravlja smenjivanjem reformizma levog centra i opreznosti desnog centra, te su se ona retko suočavala sa krajnjim izborom: ili kapitalizam ili socijalizam. U velikim krizama od 1914. do 1945., ta ravnoteža centara je prestajala da funkcioniše, a i »fašizam« i komunizam su pokušali da učine nemogući hilijastički skok. Od tada, u modernoj političkoj dinamici, komunizam funkcioniše kao apsolutno levo, a nacizam kao apsolutno desno.

To apsolutizovanje krajnosti očigledno odgovara komunističkom polu – i to na štetu centra. U 19. veku, kraj-

nja desnica su bili Burboni, a prvi princip progresivne politike je bio »bez neprijatelja na levisi«. U 20. veku, krajnja desnica je postao Hitler, a »zlatno pravilo« je dobilo neprobajni dodatak »bez prijatelja na desnici«. Prema tome, teza da je Hitler bio neuporedivo zlo stavlja umerene konzervativce u poziciju stalnog opreza u pogledu svih »neugodnih« saveznika koji bi bili desno od njih, i svakako u pogledu sopstvenih mračnih demona. S druge strane, poređenje Staljina sa Hitlerom samo »ide na ruku desničarima«; jer prava meta ovog poređenje je, naravno, socijaldemokratska leвица.

Upravo zbog te dinamike *Crna knjiga* je naišla na hladan prijem – počevši od najprestižnijeg lista u Francuskoj, *Le Mond*. Zar nije ona skrenula pažnju sa ultra desničarskog rasiste Le Pena? Naravno, u svetlu iskustva 20. veka, rasizam se uvek mora žigosati i protiv njega se boriti. Ipak, strogo logički, teško da sledi da to znači uzdržavanje od iskrenog (iako zakasnelog) spoznavanja sovjetskog zločina, kao što ne bi trebalo da znači da naučno »istorizovanje« nacizma povlači za sobom njegovu moralnu »trivijalizaciju«.

Tako snažne reakcije se ne mogu objasniti ekonomskim i institucionalnim razlikama između 'kapitalizma' i 'socijalizma'; samo etičke i filozofske vrednosti koje su u temelju tih razlika pružaju odgovor. Na tom osnovnom nivou, ono za šta se leвица zalaže jeste jednakost i univerzalnost, ili bratsko ujedinjenje ljudskog roda; desnica se, s druge strane, zalaže za hijerarhiju i partikularnost, odnosno, za funkcionalnu diferencijaciju neophodnu za funkcionisanje svakog društva – a to neizbežno znači nejednakost. Tako je desnica, koja je u 19. veku branila stvar Starog režima, vrednosti »oltara i trona«, u demokratskom 20. veku počela da brani i kapitalizam i različite nacionalne posebnosti koje definišu rivalska društva.²⁷ U američkoj upotrebi, skraćenica za kontrast između levice i desnice jeste »saosećajnost« protiv »uskogrudosti«. (U Francuskoj, to je prisutnost *generosite*, naspram njenog nedostatka). Zato je

u savremenoj političkoj retorici uvek bilo lakše glasno zahtevati jednakost i bratstvo nego hijerarhiju, različitost i privilegovanost, ili čak individualnu slobodu. Tako moralna ekonomija savremene politike daje levici permanentnu, inherentnu prednost.

Ta činjenica se nalazi u pozadini onoga što je možda najčešće izvođena moralna distinkcija između dva režima. A to je tvrdnja da koliko god da je komunizam postao zločinački režim, on je u početku bio inspirisan »dobrim namerama« i humanističkim univerzalizmom (rečeno visokim stilom dnevnika *Le Mond*: suprotnost je između *la face lumineuse* komunizma i njegovog *face tenebreuse*). Nacizam, s druge strane, nije bio motivisan ničim drugim osim nacionalnim egotizmom, rasizmom i osvajanjem. (Naravno, upravo te veze objašnjavaju već pomenuti dvostruki standard za suđenje o zlodelima koja su zapravo upoređiva). Zbog toga je odlučni antikomunist kakav je Remon Aron izveo ono što je danas standardni argument: nacizam se mora osuditi kao gori od komunizma jer je sprovodio istrebljenje koje je bilo cilj po sebi, dok je komunizam to činio kao sredstvo za neki drugi, politički ili ekonomski, cilj.²⁸

Ta veoma realna Zapadna distinkcija se, međutim, može suprotstaviti mišljenju Istočnih Evropljana kao što su Vasilij Grosman, Aleksandar Vat i Aleksandar Solženjicin, koji su neposredno iskusili i nacizam i komunizam i koji su za oba verovali da su podjednako zločinački.²⁹ Najvažnija tačka njihovog prosuđivanja jeste to da masovna ubistva komunizma ostaju masovna ubistva bez obzira na ideološku inspiraciju; svakako, zločini protiv čovečanstva učinjeni u ime čovečanstva su u nekom smislu izopaćeniji od očiglednog zločinstva nacizma. Ovo gledište izrasta iz podmukle naravi sovjetske »Laži«. Kolokvijalni sovjetski naziv za »sistem«, koji je postao čuven zahvaljujući Solženjicinu – »Laž« označava fatalnu kontradikciju univerzalizma vođenog, ne milosrđem, osećanjem prijateljstva ili prirodnim razumom, nego principom »klasne borbe«, ili

tačnije, psudoklasne borbe. U stvari, sovjetska »izgradnja socijalizma« nije bila istinska društvena utakmica nego politička borba u kojoj je izbaviteljska klasa (zapravo, njen ideološki supstitut, partija) bila predodređena da eliminiše sve eksploatatorske klase (tj., svakog ko se protivi politici partije). Tako je »u 20. veku ideologija omogućila zlo koje se meri milionima«.30

Ova dva antitetička moralna suda ukazuju na sopstvenu pouku. Radi se o tome da će naši napori da odredimo vrednosne razlike između nacizma i komunizma svakako nastaviti da daju promenljive rezultate u skladu sa oprečnim privlačenjem koje izaziva polaritet na levo i desno. To neće prestati čak ni kada istoriografije oba pokreta budu podjednako razvijene.

Ipak, dostizanje tog empirijskog nivoa ostaje preduslov za sva ozbiljna poređenja. I zbog toga, prvo što treba uraditi jeste da se prevaziđe žalosno zakašnjenje od pola veka između istoriografija o nacizmu i komunizmu. Pogledajmo put koji je ova druga prešla. Niko više ne govori o »finansijskom kapitalu« ili »proletarizovanoj nižoj srednjoj klasi« kao osnovnim uzrocima nacizma. Umesto toga, kada je reč o našim savremenim autoritetima, Jan Keršou naglašava Hitlerov harizmatični *Führerprinzip* (princip vođe), a Majkl Berli ukazuje na »političku religiju« arijevske rasne nadmoći. Niti je ikome dozvoljeno da bude neutralan u pogledu vrednovanja; naprotiv, moralni sud je zapravo *de rigueur*, a zločin se naziva svojim pravim imenom. Jer moralni sudovi su svakako bitan deo čitavog istorijskog razumevanja.

Kako, onda, smanjiti diskurzivni jaz? Rešenje bi moglo biti u tome da istoričari koji se bave sovjetskim fenomenom manje čitaju jedni druge, a više svoje kolege germaniste. To bi, opet moglo značajno podstaći ove druge da premoste jaz u obaveštenosti na svom istočnom krilu.

Napomene

1. Solženjivinov izraz, u: *The Gulag Archipelago*, 3 vols., (New York: Harper & Row, 1973–74).
2. Vidi, posebno, Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914–1945* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1995). Značajno je da je Pejn historičar Frankove Španije.
3. Vidi, Dan Diner, *Das Jahrhundert Verstehen* (Munich: Luchterhand, 1999).
4. Najupotrebljiviji radovi u pogledu poređenja su: Henry Rousso *et al.*, eds, *Nazisme et Stalinisme: histoire et memoire comparées* (Brussels: Complexe, 1999); i Marc Ferro, ed., *Nazisme et communisme: deux régimes dans le siècle* (Paris: Hachette, 1993), posebno tekst Kžištofa Pomiana. Razočaravajući pokušaj je: Ian Kershaw & Moshe Lewin, eds., *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997), knjiga koja nikada ne dolazi do same stvari. Iako su Keršou i neki rusisti čiji se tekstovi nalaze u knjizi svesni dispariteta između dve središnje istotografije, oni ne shvataju koliko je on dubok, niti razumeju činioce koji ga proizvode. Vidi, Kershaw & Lewin, *Stalinism and Nazism*, pp. 9, 22, 296 i 343.
5. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, 1951); Carl J. Friedrich & Zbigniew Brzezinski, *Totalitarianism Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956). Najbolji pregled debate o totalitarizmu jeste: Enzo Traverso, *Le Totalitarisme: le XX siècle en débat* (Paris: Le Seuil, 2001).
6. Eli Halevy, *The Era of Tyrannies: Essays on Socialism and War*, (New York: New York University Press, 1966; prvi put objavljeno 1938., na osnovu predavanja održanih 1937.).
7. Za intelektualnu istoriju koncepta, vidi: Abbot Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War* (New York: Oxford University Press, 1995).
8. Stephane Courtois, Nicolas Werth & Jean-Louis Margolin, *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).
9. Serge Wolikow, Michel Dreyfus *et al.*, eds, *Le Siècle des communismes* (Paris: Les Editions de l'atelier, 2000). Ova knjiga, u Parizu poznata kao »Bela knjiga komunizma«, predstavlja odgovor na *Crnu knjigu*, u njoj se komunizam deli na niz pokreta, sa izmešanim pozitivnim i negativnim rezultatima.
10. Vidi, na primer, prikaz *Crne knjige* Dž. Arč Getija u *The Atlantic Monthly*, March 2000.
11. Za akademski rad u kojem se generički komunizam tretira povoljno, vidi: William G. Rosenberg & Marilyn B. Young, *Transforming*

- Russia and China: Revolutionary Struggle in the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 1982).
12. Paul Hollander, *Political Pilgrims: Western Intellectuals in Search of the Good Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998).
 13. Ova tradicija je prikazana u: Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (Garden City, NY: Doubleday, 1960).
 14. Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation* (London: Arnold, 2000).
 15. Na primer, Kershaw, *ibid.*, Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), i Peter Baldwin, *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate* (New York: Pantheon Books, 1981).
 16. Omer Bartov, prikaz knjige: Michael Burleigh, *The Third Reich*, u: *New Republic* (March 2001).
 17. Keršou barem priznaje ovaj disparitet, iako baš ne uočava njegovu dubinu. Kershaw, *Nazi Dictatorship*, p. 35, note 35.
 18. Koliko ja znam postoje samo dva kratka teksta o ovoj temi, oba su moja: »L'histoire soviétique«, u: S. Bernstein & P. Milza, eds., *Axes et méthodes de l'histoire politique* (Paris: PUF, 1998), i »Clio and Tauris«, u: Anthony Molho & Gordon S. Wood, eds., *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past* (Princeton: Princeton University Press, 1998).
 19. Ronald Suny, »Towards a Social History of the October Revolution«, *American Historical Review*, 88 (1983), pp. 31-52.
 20. Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888-1938* (New York: Knopf, 1973) i Moshe Lewin, *The Political Undercurrents of Soviet Economic Debates: From Bukharin to the Modern Reformers* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).
 21. Sheila Fitzpatrick, *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988).
 22. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1982), pp. 3, 157.
 23. J. Arch Getty, *Origins of the Great Purges: The Soviet Communist Party Reconsidered, 1933-1938* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1985), p. 8.
 24. Za opšti pregled vidi, na primer, John M. Thompson, *A Vision Unfulfilled: Russia and the Soviet Union in the Twentieth Century* (Lexington, MA/Toronto: D. C. Heath, 1996), a za deo o 1930im, Gregory L. Freeze, ed., *Russia: A History* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1997). Za novija istraživanja vidi biblioteku *Annals of Communism*, Yale University Press, tomovi o 1930im: J.

- Arch Getty & Oleg V. Naumov, eds, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-1939* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999); William J. Chase, ed., *Enemies within the gates?: The Comintern and the Stalinist Repression, 1934-1939* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001); i, u manjem obimu, Lewis Siegelbaum & Andrei K. Sokolov, eds, *Stalinism as a Way of Life: A Narrative in Documents* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000).
25. David Shearer, »From Divided Consensus to Creative Disorder; Soviet History in Britain and North America«, *Cahiers du monde russe*, Vol. 39 (4) (1998).
 26. Aleksandr Solzhenitsyn, *From under the Rubble*, (Boston, MA: Little, Brown, 1975). Za raniju verziju argumenta koji je ovde dat, vidi: Martin Malia, »From under the Rubble, What?«, *Problems of Communism*, 41 (1992), pp. 89-106.
 27. Vidi kroćevsko tretiranje ove teme u: Norberto Bobbio, *Left and Right: The Significance of a Political Distinction* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).
 28. Aron je ovo gledište izložio u: *Democracy and Totalitarianism* (Ann Arbor, MI: Michigan Press, 1968). Tzvetan Todorov, u *Memoire du mal, tentation du bien* (Paris: Robert Laffont, 2000), pp. 44-7, kritikuje tu knjigu kao onu koja je previše popustljiva prema komunizmu. U stvari, u svojoj poslednjoj knjizi, *Memoires* (Paris: Julliard, 1983) – sâm Aron kaže da je takva jedna apstraktna formulacija komunističkih namera beskorisna.
 29. Vidi, Vasilii Semenovich Grossman, *Life and Fate: A Novel*, (New York: Harper & Row, 1986) i Aleksander Wat, *My Century: The Odyssey of a Polish Intellectual*, (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).
 30. Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago*, Vol. I, p. 174.

Prevod: Miroslav Zovko

UPOTREBE I ZLOUPOTREBE POREĐENJA

Danas, kao što svi znaju, prosta činjenica da se upoređuju i time povezuju nacizam i komunizam nailazi na čvrst otpor. Postoji nekoliko razloga za to. Prvi nema nikakve veze sa političkom analizom; on zapravo izvire iz nezadovoljstva koje ljudi prirodno osećaju kada bivaju svedeni na jedan od mnogih primera koji su skupljeni u svrhu istorijske generalizacije. Nezadovoljstvo postaje rana kada su tu i bolna iskustva, a iskustva vezana za totalitarne režime su uvek bolna. Naravno, iz takve perspektive, ono što na prvi pogled izgleda kao neprikladno poređenje ubrzo postaje uvredljivo za takvog čoveka. Niko ne bi išao toliko daleko i rekao nekome ko je upravo izgubio dete da je bol koji on oseća identičan bolu mnogih drugih nesrećnih roditelja. Važno je naglasiti ovo na sámom početku da iz vida ne bi izgubili – i zanemarili – subjektivnu tačku gledišta. Iskustva, bez obzira na njihov oblik, svako od nas nužno doživljava na jedinstven način. Štaviše, pojedinačna, jedinstvena iskustva su najintenzivnija. Kada razum liši pojedinca prošlosti i značenja koje uz nju ide, u ime potrebe da se uporedi i generalizuje, njegova arogancija se čini nepodnošljivom. Uz to,

lako je razumeti da će svako ko je doživeo neko mističko iskustvo principijelno odbijati bilo kakva poređenja, čak i samu upotrebu reči koje bi mogle to da opišu. Jer takvo iskustvo jeste i mora ostati neizrecivo i van mogućnosti predstavljanja, neshvatljivo i nesaznatljivo, zato što je sveto.

Takvi stavovi sigurno zaslužuju poštovanje po sebi i za sebe, ali oni u principu pripadaju privatnoj sferi, tako da ovde nisu predmet našeg interesovanja. Osim ako ne prihvatimo da poređenje znači identičnost ili ekvivalentnost, teško je videti na osnovu kojih se opšte prihvaćenih principa javne debate poređenje jednog događaja sa drugim može odbaciti iz istraživanja.

Drugi razlog za odbacivanje nije ništa manje razumljiv, a ipak za njega ovde baš i nema mesta. Reč je o tome da je nemački oblik fašizma koji je poznat kao nacizam, sa svojom posebno stravičnom institucijom logora smrti, postao za većinu nas konačno i potpuno otelovljenje zla. Ta nesrećna privilegija znači da bilo koji događaj upoređen sa ovim biva zamišljen polazeći od ove predstave apsolutnog zla. Zato od kraja Drugog svetskog rata poređenje ove dve ideologije, nacizma i komunizma, dobija antitetičko značenje, zavisno od tačke gledišta. Za one koji priznaju neku vezu s nacizmom, poređenje je opravdanje. Za one koji su bliži komunizmu, ono je optužba.

Stvari su, zapravo, malo složenije jer na svakoj strani moramo razlikovati žrtve od krvnika. Tačnije, s obzirom na vreme koje je prošlo, sve manje smo u kontaktu sa stvarnim protagonistima, te nužno moramo imati posla sa grupama koje iz nacionalnih ili ideoloških razloga vide sebe – svesno ili ne – u jednoj ili drugoj ulozi. To vodi do četiri tipične reakcije na poređenje Aušvica i Kolime, kada se žrtve jednog logora nađu u društvu izvršitelja zlodela iz drugog:

1. Nacistički izvršitelji su za poređenje i ono im služi kao opravdanje.
2. Žrtve nacista su protiv poređenja jer ga vide kao opravdanje.

3. Komunistički izvršitelji su protiv poređenja jer u njemu vide optužbu.
4. Žrtve komunizma su za poređenje jer ga mogu upotrebiti kao optužbu.

Naravno, postoje izuzeci u ovoj vrsti psihološko-političkog determinizma, i ubrzo ću im se vratiti. Dovoljno je reći da, kao prva aproksimacija, mi sa prililichnom verovatnoćom možemo pogoditi nečije mišljenje o ovom predmetu ako znamo kojoj grupi osoba pripada.

Situacija se dalje komplikuje činjenicom da je upravo Sovjetski Savez, otadžbina komunizma, pružio najveću odgovornost i imao najveće gubitke u pobedi nad nacizmom. Zato je lako razumeti osećanje za istorijsku promenu. Odmah posle rata, poređenje je iznenađivalo ljude, i dočekivano je zgražavanjem, ali tokom 1930ih poređenje je bilo očigledno, što potvrđuju izveštaji skoro svih nezavisnih posmatrača. Njima je izgledalo da pakt između Nacista i Sovjeta, iz 1939–1941., iznosi na videlo saučesništvo koje se krilo iza prethodnih verbalnih napada ove među sobom zaraćene braće.

Ali otpor upoređivanju, čak i kada je potpuno razumljiv i čak prihvatljiv na privatnom, individualnom nivou (na kraju, ko bi priznao da pripada đavoljoj porodici?) ne sme ni u kom slučaju stajati na putu istoričarima ili, pak, teoretičarima politike dvadesetog veka. Upoređivanje je nezamenljivo saznanjno oruđe u ovim oblastima. Ono, naravno, izvodi sličnosti i razlike. Nauka je uvek svetogrдна. Ona odbija da izdvaja pojedinačan događaj, dok su oni koji su ga i sami proživeli u iskušenju da to urade. S druge strane, moralni sud bi trebalo da sledi saznanje, a ne da mu prethodi. Verujem da danas važi takav konsenzus među istoričarima i sociolozima koji su proučili ovo pitanje do detalja; a u još naglašenijem smislu, takav konsenzus važi u društvu kao celini, u Francuskoj kao i drugim evropskim državama. Tvrditi, međutim, da je poređenje legitiman metod ne implicira da će nam njegovi rezultati nešto pojasni-

ti. Jer, kada jednom dopustimo upoređivanje, pojavljuju se dva nova pitanja o tome kako se ono može upotrebiti i koje rezultate može doneti kada se primeni.

Kako se može upotrebiti? Da bi bolje razumeli naš postupak, predlažem da ovde uvedemo dva ograničenja, dva komplementarna grebena između kojih sva poređenja moraju ploviti. Prvi je ona vrsta sakralizacije koja odbacuje sve relacije sličnosti i dodira između nekog posmatranog događaja i svih drugih istorijskih događaja. Drugi je trivijalizacija kroz refleksiju koja mehanički izjednačava zbivanja jedna sa drugim.

Dozvolite da počnem time što ću reći da se sakralizacija nekog prošlog događaja ne sme zameniti afirmacijom njegove posebnosti, specifičnosti ili jedinstvenosti. Ako upitamo na koji način takva afirmacija ima neko značenje, ona se sigurno ne odnosi na same činjenice: svi događaji su jedinstveni i to je stvar za koju nisu potrebni dalji argumenti. Niti se to, čini mi se, može izmeriti nekom skalom vrednosti. Sva ljudska bića su vredna, svako je vredno kao i bilo koje drugo. Kada se broj žrtava nekog režima izražava u milionima, u najboljem slučaju je beskorisno pokušavati da se utvrdi hijerarhija stradanja i mučeništva. Preko određenog praga, zločini ove vrste se dalje ne mogu posmatrati kao specifični. Oni se sjedinjuju po užasu koji bez razlike pobuđuju, i po безусловnoj osudi koju zaslužuju. Mi smo takođe na iskušenjima kada pripisujemo superlative činovima koji nas se neposredno tiču na najdirektniji način. Svako od nas nastanjuje centar sopstva, i odatle prosuđujemo da je ono što nas dotiče značajnije od svega drugog. U za trenutak izmenjenom kontekstu, uzmimo kao primer, stradanje Hirošime od atomske bombe: Kenzaburo Oe, dobitnik Nobelove nagrade za književnost, opisuje to kao »najokrutnije iskustvo poznato čoveku našeg vremena«, »najgore ludilo dvadesetog veka«, itd.¹

Ono što je, dakle, specifično i što zaslužuje ispitivanje jeste, naravno, značenje događaja. Ovome ću se ubrzo vratiti, ali specifičnost ne znači sakralizaciju. Uzmimo kao

centralni primer nacističko uništenje evropskih Jevreja. Njegova posebnost je utvrđena mnoštvom primera koji ga označavaju kao preciznu istorijsku činjenicu. Sakralizacija je, s druge strane, ograničavanje, jedan oblik povlačenja, tabu koji nam zabranjuje da dodirnemo neki objekt ili, čak, da koristimo reči »genocid« ili »totalitarno« za njegovo opisivanje. Posebnost ne odvaja događaje jedne od drugih; ona ih povezuje. Što je veći broj odnosa, više neka činjenica postaje specifična ili posebna. Bog je svet, apsolutan i sveprisutan, ali nije poseban; upravo potpuno suprotno od neke činjenice koja zauzima jedinstveno mesto i vreme.

Mi nemamo obavezu da se uzdržimo od dovođenja u vezu prošlih zbivanja zbog toga što su ona jedinstvena i što svako od njih ima neko posebno značenje. Baš suprotno: daleko od toga da poređenje isključuje jedinstvenost, samo ono je uspostavlja. Kako se može potvrditi da je nešto jedinstveno, a da se ne upoređi sa nečim drugim? Ne smemo biti nalik Uzbekovoj ženi, iz Monteskejevog spisa *Persijska pisma*, koja mu u jednom dahu kaže da je on najlepší čovek na svetu iako priznaje da pre njega nije videla ni jednog drugog čoveka.²

Sakralizacija ima jedan užasan nedostatak: ona nas lišava osetljivosti prema ostatku sveta, čak i dok nas odvaja od sadašnjosti zatvarajući nas u prošlost. Prošlost tada zaklanja sadašnjost, umesto da nas njoj vodi, i postaje izgovor za pasivnost. U svojoj knjizi o genocidu u Ruandi, Filip Gurevič piše kako je, u proleće 1994., otišao u Vašington da prisustvuje konferencijama za štampu u Beloj Kući.³ Na njima je bilo mnogo okolišenja zato što je američka vlada odlučila da ne interveniše u Ruandi. Jednog dana je posetio muzej Holokausta koji je bio u blizini i tamo je video mnoštvo natpisa »Nikada više«, »Pamtite«, »Zauvek u sećanju«. Ali ovaj poziv na sećanje veoma je malo pomogao u borbi protiv onoga što se tog trenutka dešavalo u Ruandi. Na neki način, on je doprineo tome da se propusti prilika za delovanje.

Srazmeran tome je rizik od banalnosti, kada sadašnja dešavanja gube sve posebnosti time što se izjednačavaju sa onima iz prošlosti. Krajnje zlo dvadesetog veka se može lako obratiti u retoričko oružje. Međutim, kad god se ovo desi, mi odričemo samu vezu te identičnosti; još gore, mi rizikujemo da potpuno pogrešno razumemo smisao novih činjenica. Zlo koncentracionih logora, prema Davidu Ru-seu, jednom od prvih velikih teoretičara onoga što on nazi-va *l'univers concentrationnaire*, nije samo zlo koje je jače od drugih zala, već ima i drukčije značenje.⁴ Mrtvačnice Au-švica i Kolime otkrivaju prisustvo radikalno nove ideologi-je i političke strukture.

Koristiti reč »Nacista« kao prost sinonim za »podla ni-štarija« znači propustiti sve pouke Aušvica. Posebno je Hit-lerov lik kao stvoren za upotrebu u svim mogućim prilika-ma. On se nalazi svuda, uprkos činjenici da se veruje da je genocid nad Jevrejima jedinstven. Do 1956., zapadne vlade su već pronašle njegovu reinkarnaciju u Naseru koji je bio toliko drzak da nacionalizuje Suecki kanal. Od tada počinje proliferacija novih inkarnacija čuvenog nacističkog diktato-ra. Američka vlada voli da obeležava svoje neprijatelje na ovaj način da bi osigurala bezuslovnu podršku međunarod-ne zajednice. Sadam Husein je prozvan za još jednog Hit-lera, Slobodan Milošević takođe.

Na Srednjem istoku, izgleda kao da se ovo poređenje svakodnevno upotrebljava. Ponekad se arapskom susedu, od Nasera do Arafata, stavljaju oni kaplarski brčići. Ponekad je štampa ta koja opisuje nekoga grabljivog izraelskog državnika kao Hitlera u akciji. Ta uvreda se može recikli-rati čak i unutar pojedinačnih tabora. Jedan američki in-ternet sajt prikazuje Ehuda Baraka kao Hitlera, u nacistič-koj uniformi, sa razvijenom palestinskom zastavom. Na-slov glasi: »Ja ću završiti posao, *Mein Führer!*«. Ponekad, sakralizacija i banalnost funkciošu zajedno, kao na pri-mer kada je uprava Muzeja Holokausta zabranila Jaseru Arafatu da uđe pod izgovorom da je on »Hitlerova reinkar-nacija«.⁵

Pretpostavimo na trenutak, da se možemo provući između opasnosti od sakralizacije i banalnosti, da smo sposobni da upotrebljavamo poređenje na razuman način. Kako ono osvetljava fenomene nacizma i komunizma koji su predmet našeg ispitivanja? Ne želim da dođem u poziciju onih analitičara čiji su argumenti često kontradiktorni, niti da budem sudija koji će rešavati njihove sporove. Ja želim samo da pomognem u definisanju jedne oblasti koristeći se razmišljanjima mojih predhodnika, naročito velikog sovjetskog pisca Vasilija Grosmana. Tako se ponovo nalazim, ne kod pitanja uporedive ili neuporedive vrednosti događaja, već kod pitanja njihovog pojedinačnog značenja, a tvrdio sam da poređenje otkriva sličnosti i razlike. Dakle, koje?

Ako krenemo od sličnosti odmah nailazimo na jedno pitanje. Zar ne bi trebalo poistovetiti demokratiju sa nacizmom i komunizmom, ili njihovim zajedničkim imeniteljem totalitarizmom, kao znak priznanja njihovog zajedničkog odnosa prema modernosti?

Kao što znamo, to je pozicija onih koji bi se, u doktrinarnom više nego u političkom smislu, mogli nazvati konzervativcima. Za njih su liberalizam i totalitarizam samo dve varijante, jedna umerena, jedna ekstremna – »softkor« i »hardkor«, ako hoćete – istog fenomena. Ovde moram da odbijem da ih dalje sledim. Tačno je da scijentizam, doktrina koja je u temelju totalitarnog mišljenja, zaista pripada modernosti, ako tom rečju označavamo skup učenja koja drže da su društveni zakoni više ljudskog nego božanskog ili tradicionalnog porekla. Modernost takođe podrazumeva postojanje nauke, jednog korpusa znanja, koji je osvojen isključivo naporom ljudskog razuma, više nego mehaničkim prenošenjem s generacije na generaciju. Ali uprkos ovim činjenicama, i bez obzira na to u šta mnogi »salonski« filozofi tvrdoglavo veruju, totalitarizam nije neizbežan rezultat, ni skrivena istina našeg vremena. Niti je totalitarizam fatalna opasnost za demokratiju. Modernost ima više od jedne škole mišljenja i ni slobodna volja kao takva,

niti ideali ravnopravnosti, niti zahtevi za autonomnošću, niti racionalizam, ne vode automatski u totalitarizam. Tu leži opasnost od trivijalizacije, kada poređenje postaje ublaženo zbog univerzalne sličnosti, u smislu »nije đavo nego vrag«.

Ono što je specifično za totalitarizam (i što tako povezuje nacizam i komunizam) pokazuje se jasno kada te režime postavimo naspram liberalnih demokratija. Njihovo upoređivanje je opravdano na prvom mestu iz perspektive generalne tipologije političkih režima. Oba se značajno razlikuju od demokratije i ništa manje jasno od despotskih vladavina iz prošlosti. Njihove zajedničke osobine uključuju postojanje potrebe za revolucionarnom fazom; transformaciju narodnog suvereniteta u puku fasadu; odbacivanje svih sloboda pojedinca i autonomije; sistematsko davanje prvenstva monizmu u odnosu na pluralizam; opažanje konflikta kao neumoljivog zakona postojanja; potpunu eliminaciju razlike kao društvenog cilja, što vodi u sistematsko uništenje dela populacije; opštu prisutnost osećanja straha; i programski kolektivizam. To su njihove zajedničke, suštinske odlike.

Njihova sličnost se dalje može potvrditi u strogo istorijskom smislu. Istorija prve polovine dvadesetog veka se zaista teško može razumeti bez uzimanja u obzir njihovog složenog preplitanja. Nije potrebno ići tako daleko i tvrditi da nacizam nije ništa više od reakcije na Boljševizam. Učiniti to značilo bi poreći uticaj lokalnih uslovljenosti. Ipak, teško je ne uočiti kako su blisko i povezano delovali, bilo u podražavanju ili u sukobu, skriveno kao kod nemačkog prihvatanja sovjetskog modela logora ili otvoreno kao za vreme nacističko-sovjetskog pakta. Uz to, oba pokreta su uko-renjena u kritici liberalne demokratije i individualne autonomije; oba su paralelno motivisana krvoprolićem iz Prvog svetskog rata.

Ove sličnosti su značajne, i daleko od toga da isključuju različitosti, one omogućuju da se razlike lakše uvide. Da bi ih jasno videli nije potrebno da te režime postavimo na-

suprot demokratiji nego ih treba samo staviti jednog naspram drugog. Postoji mnoštvo lako uočljivih površnih razlika i one se mogu ostaviti po strani. Umesto toga, želeo bih da se usredsredim na dve karakteristične razlike u samoj strukturi ovih režima. Prva se odnosi na ideologiju koja sa zastupa. Naučnici i istraživači su naglašavali razlike u sadržaju, ští je omogućilo da se bez teškoća primeti da teorijske suprotnosti maskiraju sličnosti u praksi, da se zaključí da je ovo prvo samo kamuflaža, beznačajni privid i maskarada. Dozvolite mi da navedem dva primera. Ako uporedimo diskurse koje je svaki od režima pojedinačno podržavao, moglo bi se lako poverovati da su, prema sovjetskoj propagandi, komunisti izabrali mir dok su se nacisti odlučili za rat. U stvari, cilj sovjetske politike je uvek bio isto imperijalističko proširenje granica kojemu su i nacisti težili.

Komunizam je izneo svoje opredeljenje ne samo u pravcu svetskog mira nego i jednakosti, ali komunizam je sve osim egalitaran. Na prvom mestu, kao i u demokratiji, neki pojedinci su bogatiji, uspešniji ili moćniji od drugih. Sledeće, i mnogo važnije, komunističko društvo, u suštini, generiše sistem privilegija i staleža, što na neki način podseća na *ancien régime*. Komunistička partija ne podržava otvoreno kult natčoveka, a ipak, sve je u Sovjetskom Savezu bilo ustrojeno ka obožavanju moćnih. Posebno je jedan stalež, »nova klasa« partijskih glavešina, armija i tajna policija, uživalo slobodu i imalo moć van domašaja običnih smrtnika. Slično tome, kult »Vožda« ili vođe, bio je udaljeniji od egalitarnog programa nego što je bio *Führer* u odnosu na otvoreno izražene slogane o hijerarhiji nacističkog režima.

Često se misli da se komunizam temelji na jednoj univerzalističkoj ideologiji; u skladu sa tim, postaje veoma teško grupisati nacizam i komunizam pod istu totalitarnu etiketu, jer nacizam je eksplicitno antiuniverzalistički. Uprkos internacionalističkom stavu komunizma, ipak je odsustvo univerzalizma očigledno za obe strane, jer inter-

nacionalno ne znači univerzalno. U stvarnosti, komunizam je isto tako »partikularan« kao i nacizam, jer i on eksplicitno potvrđuje da njegovi ideali ne obuhvataju čovečanstvo u celini. »Transnacionalno« se, na primer, ne proteže na socijalne klase: eliminacija jednog dela čovečanstva je uvek neophodna. Ovo je najbolje izraženo u jednoj, možda apokrifnoj izjavi Kaganoviča, jednog od Staljinovih bliskih saradnika: »Morate zamisliti čovečanstvo kao veliko telo kome su potrebne stalne hirurške intervencije. Da li treba da vas potsećam da se takva intervencija ne može obaviti bez sečenja opni, bez uništavanja tkiva, bez prolivanja krvi?«. ⁶ Prosto rečeno, podele nisu samo teritorijale ili »horizontalne« (tj., definisane nacionalnim granicama); one su i »vertikalne«, presecaju socijalne slojeve istog društva. Dok jedan režim poziva na rat između nacija ili rasa, drugi poziva na rat između klasa.

Sličnosti u sadržaju su brojnije nego što bi mogli da pomislimo baveći se jezikom koji je upotrebljavala svaka od strana. Ali, izgleda da je nesvodiva činjenica da je značaj koji su imale ideologije različit. Komunizam je mnogo više ideološki projekt, u kome politički program igra očigledno važniju ulogu nego u nacizmu. Mesto komunizma u porodici utopijskih projekata je bez sumnje očitije, a obezvređivanje sadašnjosti u korist budućnosti je veća. Komunistička ideologija nudi jednu predstavu sveta koja je udaljenija od ciljeva te ideologije, nego što je to slučaj sa predstavom sveta u okviru nacizma. Ona nastaje u određenom istorijskom trenutku i dalje ulaže izuzetan napor da prikrije ponor koji odvaja svet od ideološke predstave. Sovjetski režim je u tom smislu daleko nepošteniji, zavodljiviji i teatralniji nego njegov nacistički rival. Diskurs tog režima nikada za cilj nema određenje ovoga sveta, niti rad na njegovoj transformaciji; njegova jedina svrha je prikrivanje. Sve što se može videti u bilo kom trenutku jeste »kolosalna inscenacija« u kojoj čitav svet postaje scena: birači se pretvaraju da glasaju, upravnici da rukovode; sindikati oponašaju postupanje stvarnih sindikata, pisci tvrde da izražava-

vaju osećanja, seljaci se petvaraju da rade do iznemoglosti. Zapravo, jedino su u pravim pozorištima predstave ono što izgleda da jesu.

Druga važna distinkcija uključuje stav prema onim »neprijateljima« koji su odgovorni za »naše« nevolje. Komunistički se ne predstavlja kao režim milosrdniji od nacizma. Kako zaboraviti Lenjinov zahtev za »nemilosrdnim uništenjem neprijatelja slobode«, za »krvavim ratom do istrebljenja«, i za »gušenjem kontrarevolucionarnog ološa«? Svi totalitarni sistemi prihvataju manihejsku podjelu sveta na dve međusobno isključive polovine, dobru i lošu, i objavljuju cilj uništenja zle polovine. Ipak, pokolji za koje su krivi nacisti i komunisti nemaju isti smisao.

Osobeni smisao genocida nad Jevrejima ne nalazi se u broju mrtvih, jer Staljin je odgovoran za smrt istog broja ljudi između 1932. i 1933., izgladnjivanjem ukrajinskih seljaka. Niti se, suprotno često ponavljanoj izreci, nalazi u činjenici da su Jevreji bili na meti zbog svoje prirode, a ne zbog nečega što su uradili, da su bili »krivi« samo zato što su bili rođeni u određenoj društvenoj grupi. Jer, to je važno, u nekim periodima, i za pripadnike buržoazije i za »kulake«, čak i za seosko stanovništvo Sovjetskog Saveza, kada su muškarci, žene, deca i stariji ljudi, umirali jedni pored drugih ne zbog nečega što su učinili već baš zbog toga što su pripadali grupama za koje se smatralo da su nepodobne za život. Postojanje glavnog projekta, plana ozakonjenog na najvišim državnim nivoima, činjenica je koja važi za oba režima, ne samo za naciste. Konačno, smisao Holokasta ne počiva u ideji da su Nemci bili veoma kultivisan narod Srednje Evrope. Na to se povremeno skrene pažnja iako je još od Rusoa poznato da kultura ne vodi automatski u vrlinu, i što znamo da nemoralnost kultivisanih ljudi ne bi trebalo da nas iznenađuje.

Specifičnost ovih zločina, dakle, nalazi se, ne isključivo, nego principijelno u nacističkom projektu sistematskog ubijanja. Čak iako se u oba režima može prepoznati ideja o eliminaciji jednog dela čovečanstva da bi se osigurala ko-

načna harmonija, u stvarnosti jedna strana terazija preteže. Uprkos uporedivom broju žrtava, ne može se naći prava paralela za sistematično ubijanje Jevreja i drugih grupa koje su nacisti videli kao nedostojne života. Jer ako su Kolima i Solovjecka Ostrva bili sovjetska varijanta Buhenvalda i Dahaua, nije postojala Treblinka u Sovjetskom Savezu: u logorima za uništenje, ubijanje je bilo jedini cilj, cilj po sebi.

Na sovjetskoj strani je sigurno bilo likvidacija koje se mogu uporediti sa nacističkim, ali one nisu bile najvažniji uzrok smrtnosti. Masa sovjetskih žrtava je posledica jedne drukčije logike. Oduzimanje života nije bilo cilj: to je bila kazna, sredstvo zastrašivanja ili slučajni, besmisleni gubitak. Posle tri meseca, stanovnici Gulaga su umirali od iscrpljenosti, hladnoće ili bolesti. To nije imalo nikakav značaj: oni su bili nevažni i drugi su dolazili na njihovo mesto. Kada su seljaci umirali od gladi, to je bio neophodan uslov za kolektivizaciju poljoprivrede, za stavljanje Ukrajine pod ruski uticaj, za potčinjavajne sela gradu. Drugim rečima, smrt nije imala nikakvo posebno značenje. Život više nije imao nikakvu vrednost.

U stvari, nastaje jedan paradoksalan obrt kada se uzme u obzir da su Sovjeti, koji zahtevaju istorijski i socijalni okvir za svoju globalnu teoriju, sprovodili »prirodnu selekciju« tako što su puštali da slabi umiru od gladi, hladnoće ili bolesti. Nacisti su, suprotno tome, uprkos isticanju bioloških principa, sprovodili »artificijelnu selekciju«, i u Aušvicu i u drugim logorima. Oni, njihovi lekari i čuvari logora su bili ti koji su odlučivali o tome ko će od zatvorenika umreti, a kome će odložiti likvidaciju. Dakle, dok je jedna grupa žrtvovala ljudski život kao da nema vrednosti, druga se nalazila u stanju koje Margareta Buber-Nojman naziva autentičnom »ubilačkom manijom«. Iz ove perspektive, i pored očigledne sličnosti njihovih programa, svaki režim zadržava svoju osobenost.

Tu je ono što je Buber-Nojmanova naučila iz bolnog iskustva osobe koja je imala užasnu privilegiju da tokom pe-

rioda od dugih sedam godina, bez pauze, iz zatočeništva u sovjetskom logoru u Karagandi pređe u Ravensbrück.⁸ Razlika koju ona najviše naglašava jeste u tome što su se Sovjeti prema zatvorenicima ponašali kao prema robovima, dok su za naciste oni bili niža vrsta ljudi, *Untermenschen*.

Na obe strane logori su služili stvaranju straha, ali za Sovjete zatvorenici su bili besplatna i poslušna radna snaga za rudnike, fabrike i obradu zemlje. U nacističkim logorima, u poređenju sa sovjetskim, dešavala su se poniženja i degradacije kao da je jedini cilj sistema da muškarce i žene dovede ispod nivoa životinje. »Glavna stvar nije bio ropski rad, nego pre mučenje i poniženje«, piše ona. Slično tome, zapanjujuće je da su nacisti, a ne komunisti, koristili ljudska bića u medicinskim eksperimentima zato što su bili »niža vrsta ljudi«, nepotpuni ljudi, i zato što su Jevreji, Romi, Sloveni, nemoćni i stari, morali da umru bez obzira na svaku moguću ekonomsku dobit koju su njihovi životi mogli da donesu.

Na kraju, želeo bih da potsetim na primer jednog umetnika, velikog slikara Zorana Musića, koji je zadnju godinu Drugog svetskog rata proveo u logoru Dahau. Kada se vratio iz te fabrike smrti nije bio sposoban da prikaže na platnu ono čemu je prisustvovao. Njegovo iskustvo je bilo jedinstveno, ono se nije moglo preneti. Onda, 1950ih, ratovi su ponovo počeli, u Koreji, u Alžiru i drugde, a sa njima i sva surovost koju ljudi umeju da prirede jedni drugima. Ta sadašnjost, svakako različita, bila je ipak dovoljno slična da inspiriše Musića da stvori novi ciklus slika koje predstavljaju leševe u logorima. Nazvao ga je »Mi nismo poslednji«. Novootkrivena veza između prošlosti i sadašnjosti, ni na koji način trivijalna, omogućila je ovom slikaru da načini delo koje je i potresno i dirljivo, delo koje je istovremeno i ispravno i istinito.

Napomene

1. Kenzaburo Oe, *Hiroshima Notes* (New York: Marion Boyars, 1995), pp. 79, 16, 29.
2. Montesquieu, *Persian Letters* (New York: Penguin, 1981 edn), letter 7, p. 46.
3. Philip Gourevirch, *We Wish to Inform You that Tomorrow We Will Be Killed with Our Families* (New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1998).
4. David Rousset et al., *Pour la vérité sur les camps concentrationnaires* (Paris: Ramsay, 1990), p. 244.
5. Vidi, *Le Monde*, 16-17 July 2000.
6. Kaganovič, u: Stuart Kahane, *The Wolf of the Kremlin* (New York: Morrow, 1987), p. 309.
7. V. I. Lenin, *Oeuvres choisies en deux volumes* (Moscow: GIIJ, 1948), Vol. 1, pp. 457, 545. Margarete Buber-Neumann, »Wie verhält sich der Mensch in extremen Situationen«, u: idem., *Plädoyer für Freiheit und Menschlichkeit* (Berlin: Hentrich, 2000), p. 2.
8. Margarete Buber-Neumann, *Under Two Dictators* (London: Victor Gollancz, 1949).

Prevod: Miroslav Zovko

N A P R E D U N A J G O R E ! :
O P O R E Ā E N J U T O T A L I T A R I Z A M A

Polje levo

Da ne bude nesporazuma: ovaj tekst *ne* dovodi u pitanje potrebu za komparativnim proučavanjem totalitarističkih sistema. Baš naprotiv. Autor ovog teksta, sa obrazovanjem iz komparativne književnosti, pripada grupi istraživača čiji su naponi u tom poslu poslednjih godina nailazili na priličnu osudu na francuskoj intelektualnoj sceni.¹ Optuživali su nas da upoređujemo neuporedivo, da trivijalizujemo (*banaliser*), i na taj način poričemo sámu *Shoah* – optužba koja dalje vodi u optužbu da marginalizujemo *druge* genocide.² Po svoj prilici, nema više nikakve potrebe da se vodi ta sterilna debata, ili da se iznose argumenti da je »jedinostvenost *Shoah*«, iako van svake sumnje, služila i kao neodrživa i nemoguća ideologija,³ ili da »jedinostvenost« i »poređenje«, daleko od toga da se međusobno isključuju, pretpostavljaju jedno drugo. U ovoj tački sadašnje rasprave o masovnim zločinima dvadesetog veka, svakako se može poći od toga da je nužno odrediti kognitivne distinkcije između totalita-

rizama, i uz to neizbežno napraviti moralnu distinkciju između njih.

Ono što, međutim, *jeste* potrebno, jeste unutrašnja kritika načina na koji se komparativno proučavanje totalitarizma i genocida obično preduzima. Cilj rasprave koja sledi nije poređenje kao takvo već postupak komparativnog metoda koji sebi nameće osobita ograničenja. Hoću da kažem da je potrebno još *više* poređenja – neograničena komparativna aktivnost, koja, umesto što se sama izmešta van granica, pokušava da uoči sopstvenu umešanost u predmet svog istraživanja. Ko još uvek zaista misli da je u mogućnosti da kontemplira istoriju iz mirne, neodređene pozicije devetnaestovekovnog istorizma i nekakvog tipičnog opšteg kursa? Da se udubljuje, pohlepno čita – *se pencher sur*, kao što su govorili francuski pozitivisti – kao da je to knjiga ili dosije koji se može otvoriti po želji? Naša slepa mrlja svakako je mesto na kome se mi nalazimo – trun u sopstvenom oku. »Koja je tvoja pozicija?« Iako se previše ritualno postavlja po uzoru na 1968., ovo pitanje nije izgubilo ništa od svoje opravdanosti.

Neko bi stoga mogao da bude rezervisan u slučaju da treba da dá odgovor na pitanje šta je »manje zlo« – staljinizam ili nacizam, a da pri tom nužno ne izbegava važne teme koje to pitanje nameće. Ono se pojavilo u posebnom trenutku u jednom nizu danas vođenih paralelnih rasprava i sporova oko jedinstvenosti *Shoah* i zločina komunističkih režima dvadesetog veka. Mada taj izraz zvuči univerzalno i bezvremeno, pitanje o »manjem zlu« je pitanje vezano za sticaj okolnosti, a ono je i strateško pitanje, na koje se, pak, mogu dati samo kratkoročni odgovori, vezani za određene okolnosti.

Iako se stavovi koji slede više oslanjaju na književnost nego na nauku o politici, njihov cilj nije da deluju kao provokativna književna žaoka – što je način na koji su ih, zbog praktičnih svrha, pogrešno čuli na konferenciji koja je omogućila ovu zbirku tekstova – nego kao trezveno političko sredstvo (*Stachel* /šiljak, žaoka/: Kafkina metafora kojoj

ću se vratiti). Oni ne gađaju iz neke sigurne, »objektivne« visine. *Ta* pozicija bez pozicije je, naprotiv, zaklon kome oni teže. Oni to rade s levog stanovišta – danas veoma ispražnjen prostor – i, ne treba ni pominjati, iz materijalne sigurnosti koju uživaju svi Zapadni naučnici.

In Lingua Veritas: Odradek

U svojoj studiji o nastupajućem nacističkom ustrojavanju nemačkog jezika, *LTI*, romanski filolog Viktor Klemperer, predstavio je gore navedenu varijaciju izreke *In vino veritas*.⁴ Teodor Adorno bi, na svoj način, proširio taj iskaz na naše najbolje uvide: »Samo su one misli istinite koje sebe ne razumeju«.

Istina hoće da izađe na videlo. Čoveku ne treba vino da bi je iznašao. Treba prosto posmatrati jezik koji je na delu i u igri. S obzirom na nerazmrsive odnose sa potsvesnim, nije li zaista *sav* jezik više ili manje zaustavljena jezička omaška? Sveprožimajuća dimenzija »psihopatologije svakodnevnog života«? »Normalnost« – »svakodnevni jezik« u koji su neki analitički filozofi slepo poverovali – tada bi prosto bila najviše upotrebljavana frekvencija spektra. Možda su zbog toga Franc Kafka i Valter Benjamin pronašli Pad u jednom momentu nestrpljenja, u jednom popuštanjju pažnje, i možda je zbog toga Benjamin u tom popuštanjju video Pad sámog jezika.

Više od jednog veka ranije, 1778., filozof-naučnik Georg Kristof Lihtenberg, zabeležio je sledeće:

Sluge imaju svoj način izražavanja:

1. Garnizon se ispraznio, umesto utvrđenje.
2. Sveobuhvatna borba, totalni napad, totalni rat.⁵

Izraz »totalni rat« tako prethodi Gebelsovom pitanju »Da li hoćete totalni rat?«, za najmanje vek i po. Međutim, radi se o omaški ili pogrešnom imenovanju. Racionalnom umu osamnaestog veka bilo je samoočigledno da rat, bez obzira

koliko je razoran, ne može biti više »totalan« nego bilo koji drugi pojedinačni aspekt sveta oko nas; i da jezik, razum i moral, prema tome, zahtevaju da izbegavamo tako slobodne jezičke navike.⁶

Ali ako je izraz »totalni rat« bio jedna od onih »finskih zabuna«⁷ svojstvenih neobrazovanom duhu, zašto je Lihtenberg izdvojio posebno nju kao predmet istraživanja? Sledeća beleška navodi na mogući odgovor.

Svakako je moguće da naši hemičari jednog dana nabasaju na način da se iznenada rastvori vazduh koji udišemo... To bi moglo da znači kraj sveta. (1795)⁸

Kao čovek Prosvetiteljstva sa imaginacijom i širinom pogleda na svet, Lihtenberg je možda osetio da je nestandardni izraz »totalni rat« ipak imao potencijal da se ostvari. Mi danas, na žalost, znamo koliko je stvaran.

Na početku Prvog svetskog rata, Karl Kraus je primetio da je jezik današnjice jezik nemuštog čina u bekstvu.⁹ »Veliki« rat je brutalno ostvario i priprost govor posluge o »totalnom ratu« i Lihtenbergovu učenu pretpostavku da će hemičari jednog dana pronaći gas koji bi mogao da dovede do kraja sveta. Govoriti o napuštanju garnizona umesto utvrđenja značilo je napraviti verbalnu i moralnu konfuziju. Pokazaće se, međutim, da je moguće sprovesti takvu konfuziju sa otkrićem modernog tehnološkog i bio-hemijskog ratovanja.

Srećno je bilo doba za koje je »totalni rat« zvučalo kao protivrečnost. Ali upravo zato što totalni ratovi, kao i totalitarne države, ostaju inherentno protivrečni projekti – protivrečni upravo zbog svoje želje da eliminišu sve tragove protivrečnosti – ljudski rod je do sada uspevao da preživi. Uprkos neopisivom uništenju koje su totalni ratovi doneli svetu, oni su napadi nestvarnog na stvarnost. Laž koja se ostvarila ostaje laž.

In lingua veritas. Istina koja se krije u jeziku može pripadati istini ili laži. Dok se, tako, »totalni rat« u osamna-

stom veku manifestuje kao govor posluge (a u dvadesetom kao organizovana propaganda, čudovišnost bez presedana, i konačno reklamni »hajp«), termin »totalitarizam« je potpuno drugačiji slučaj. Kada se Musolinijev neologizam *stato totalitario* /totalitarna država/ okrene protiv sebe, pokazuje protivrečnost inherentnu svakom naporu dostizanja apsolutne kontrole. Kao još jedan od *-izam-a*, ta reč učestvuje u množini koju ono označeno želi da uništi. U načelu, dakle, niko od njenih pobornika ne bi trebalo da koristi taj termin.

In lingua veritas. Kafkin fragment *Domaćinova briga* opisuje jedno neuhvatljivo, enigmatično biće – malo, pokretljivo, neuredno, precizno, »bez stalne adrese«, i sa šuštavim smehom možda donekle sličnom osmehu mačora Kezala Luisa Kerola. Niko neće moći nikada da ga uhvati. Njegovo ime se ne može utvrditi, niti se to – ili on (ali ne i ona) – može svrstati u neku kategoriju. To nije, na primer, ni Kantova »stvar po sebi« niti je on tu »za nas«. Pošto nije bio sposoban da se nagodi s njim, domaćin kuće mora da živi sa tim bićem koje ga povremeno podseća na njegova ograničenja i koje će, što je »skoro bolno« saznanje, nadživeti i njega i njegove potomke.

Ali nije li Odradek takođe njegov bliski i daleki bastard, melez, vanbračno kasno dete koje su Zakon i Red imali sa Haosom? Da li je ono moglo biti začeto pre doba birokratije i jeseni patrijarha – Frojdovog zabrinutog, kompulsivnog »ega« koji više nije »gospodar u sopstvenoj kući«?

Ali možda nas Odradek takođe vraća na početak ljudskog doba. Druga Kafkina priča, *Izveštaj jednoj akademiji* govori o prastaraj »promaji« koja ljudima hladi pete – njihove »Ahilove pete«. »Oluja« dolazi, duva iz naše prastare životinjske prošlosti kroz »rupu« iz koje je nekad davno nastalo čovečanstvo. Ta rupa se u međuvremenu skupila iza nas – što je razlog zašto više nema povratka i zašto je oluja sada samo promaja. Ipak, ta oluja na čudan način podseća na snažan vetar koji, u skladu sa devetom tezom iz teksta *Teze o filozofiji istorije* Valtera Benjamina, mi danas zove-

mo »Progres«. ¹⁰ On, prema Benjaminovoj varijanti, »duva iz Raja«. Drugim rečima, on je iz vremena Pada. Jer baš kao što Kafka dovodi u vezu Pad sa trenutkom »nestrpljenja«, ¹¹ tako Benjamin otkriva Pad jezika u »skretanju« (*Abkehr*), rastrzanosti, popuštanje pažnje. ¹² Ukratko, to je bila naša prva jezička omaška.

Progres bi na taj način bio Progres Pada. Oluja, za Kafku kao i za Benjamina, »duva iz zaborava (*aus dem Vergessen*)«. ¹³ Protiv te velike prastare oluje *zaboravljanja* i jedan i drugi podižu smešnu ali nesavladivu silu *zaboravljenih* – bilo da je to Odradek ili sitni, nestašni »grbavko« iz nemačke dečje poezije. ¹⁴

In lingua veritas. Na primer, Odradek. Odradek je ono što nam izmiče i poigrava se s nama: pukotina zaborava koja se skupila ali koja se ne može zatvoriti, obmane pamćenja, Ahilova peta, jezičke omaške. Reč Odradek je »sáma po sebi« – ali da li je ona »(to sámo) ono« ili je »sopstvo (po sebi)«? – takva omaška i, kao Odradek »sâm«, lukav, tajanstven lapsus.

Jezik ovde anticipira neuspeh totalitarnog projekta, ili mu se u najmanju ruku opire. Jedna definicija neodredivog Odradeka bi u stvari bila: »ono što čak ni totalitarni Otac koji svime upravlja ne bi mogao nikada da kontroliše – na primer, svoj jezik«.

Možda se, onda, otpor potpunoj dominaciji ne nalazi (samo) u našoj zajedničkoj »čovečnosti«. Ili, ako jeste, onda u njenom neljudskom delu. ¹⁵ Ono što izmiče totalitarnoj vlasti bi bilo jednako, ali na drugi način, neljudsko. Ili pre, ni ljudsko ni neljudsko – kao Odradek.

Aparat u Kafkinoj priči *U kažnjeničkoj koloniji* se raspada, kao pod pritiskom »neke velike sile«. Da li je slabost njegove snage – njegova Ahilova peta – u obrnutom odnosu sa snagom Odradekove slabosti? I, takođe, sa »slabom Mesijanskom snagom« ¹⁶ – slabom, ali neuništivom – o kojoj je Benjamin govorio 1940., bez obzira na veliku totalitarnu pretnju u vidu Nacističko-Sovjetskog Pakta?

»Manje zlo«

Naslov knjige koja se bavi »moralnim poređenjem« dva najsmrtonosnija totalitarizma dvadesetog veka, *Manje zlo*, uzrok je još jedne »suptilne konfuzije«. Pravilno upotrebljen, ovaj izraz ukazuje na neophodnost izbora između dve loše alternative, izbora jedne za koju se veruje da je manje neprihvatljiva od druge. U ovom posebnom istorijskom momentu, međutim, mi, na sreću – tj., po »milosti kasnijeg rođenja« (izraz Helmuta Kola, *Gnade der späten Geburt*) – ne moramo da biramo između nacizma i komunizma, kao što bi možda mislili da moramo da smo na mestu naših očeva i očeva naših očeva. *Mi* smo suočeni sa *drugim* izborima. Podrazumeva se da oni, uprkos svemu, zahtevaju od nas da pokušamo da se izborimo sa dva najgora zla naše »nesavladane prošlosti«.

Posle njih, Čerčil je primetio da Zapadna demokratija, i pored svih nedostataka, ostaje bolja i jedina održiva politička alternativa. Politički utopizam u praksi vodi do daleko haotičnijih rezultata nego što to čini politika kompromisa, relativizma i petljanja. Takva je, barem, anglo-američka mudrost koja trenutno prevlađuje u našim post-totalitarnim demokratijama lišenim iluzija. Upoređena sa totalitarizmom, demokratija je manje zlo. To je, u najmanju ruku, pravilna upotreba tog izraza. Šta, međutim, znači reći da jedan totalitarizam predstavlja manje zlo od drugog?

Još jedna upotreba tog izraza može poslužiti da se proceni sadašnje stanje: »Od Homera do modernih vremena, duh koji prevlađuje želi da izbegne Scilu povratka na prostu reprodukciju i Haribdu nesputanog ispunjenja: on je uvek verovao samo zvezdi manjeg zla«. ¹⁷ Do sada – prema Adornovim i Horkhajmerovim uveravanjima – čovečanstvo se odlučivalo (verujući da je to neophodno) za manje zlo. Izbor je uvek bio između principa zadovoljstva i principa realnosti, smrtonosne očaranosti pesmom Sirena i sigurnosti otrežnjenja. *Tertium non datur*. Međutim, iz utopijske perspektive tog isključenog trećeg, biranje manjeg

zla je srodno arhaičnoj logici žrtvovanja. Iako je logika manjeg zla nekada bila od suštinskog značaja za održavanje vrste, ona je, u međuvremenu – prema njihovom mišljenju – pokrenuta protiv utopijske, ali sve realnije, mogućnosti potpuno drugačije alternative.

Tokom proteklih decenija, karakteristika političko-ideološkog raspoloženja na Zapadu bila je »istrošenost utopijskih energija«. ¹⁸ Nada da će kapitalizam jednog dana nestati i sama je nestala. Logika manjeg zla je tako potvrdila svoju vrednost. Njena posledica je široko rasprostranjena sumnja da je najbolje isto što i najgore i da utopijski san u praksi uzrokuje – ili mora, možda neizbežno, uzrokovati – totalitarizam. Napuštajući potragu za alternativama, nekadašnja levica je sa zakašnjenjem sustigla usklik E. M. Forstera »dva put' ura za demokratiju« i Čerčilovo »manje zlo«.

Zašto se, onda, koncept manjeg zla, baš u ovom trenutku, transponuje u poređenje totalitarizama? Postoje dva razloga za to. Prvo, sadašnje debate su se zaplele u lažan izbor između dva tabora: »partikularistički«, judeocentrični borci za »jedinstvenost *Shoah*« versus »univerzalističkih« zagovornika istraživanja po modelu »komparativnog genocida«. U ime jedinstvenosti, ovi prvi su do sada odbijali upoređivanje, iako njihovo stanovište počiva na poređenju; drugi odbijaju (tako bar prvi misle) jedinstvenost u ime poređenja. Izgleda da uvođenje koncepta manjeg zla u tu zakočenu raspravu otvara mogućnost okončanja uzaludne polemike između (stvarne i navodne) »trivijalizacije« i (stvarne i navodne) »sakralizacije« *Shoah*. Kategorije »singularnosti« i »radikalnog zla« se sada mogu pluralizovati u diferencirano poređenje između singularnosti i zála. Drugo, koncept manjeg zla obećava da generički pojam totalitarizma neće zaseiniti moralne razlike između totalitarizama. Tako se pojavio razlog za proširenje istraživanja totalitarizma u vidu »gradacija, stepenovanja«, koje su pravo i običaji uvek pravili između različitih tipova ubistva i likvidacije. ¹⁹

Zamisao o pravljenju moralnih razlikovanja između zála tog reda veličine ipak je problematično. Komparativna

istraživanja nužno ne povlače sa sobom gramatičko-moralne komparative: manje, gore, itd. Istina, »komparativni totalitarizam« se teško može uporediti sa komparativnom književnošću ili komparativnom anatomijom, od kojih ni jedna ne traži da studenti izvode komparativne moralne evaluacije objekata koje porede. Moralizovanje razlika između genocida može se ipak pokazati i površnim i kontra-produktivnim. Da li je zaista potrebno da se moralnost unese u *taj* materijal? Da li je »Manje zlo« program istraživanja koji obećava? Knjiga koja je pred nama će možda pružiti neke odgovore.

Nije ni moguće ni poželjno izbegavati moralno poređenje totalitarizama. Ali čak i kada neko neizbežno nastavlja sa upoređivanjem, on onda ne bi trebalo ni da izbegava da prekine s tim. Kao što je važno razlikovati različite nijanse crnog da bi mogli da *vidimo u mraku*, nije manje neophodno zanemariti te razlike da bi mogli da *vidimo sâm mrak*. Biti slep na jedno oko, ne treptati na drugo: zar nije to ono što bi bilo potrebno da se »to što se desilo« (Celan) dovede u neku vrstu fokusa?

Istinski svedoci su oni koji nisu preživeli, primetio je Primo Levi, jedan od najistinskijih svedoka koji su preživeli Aušvic.

»Tamo gde se pred *nama* ukazuje niz događaja, *on* vidi jednu jedinu katastrofu«, pisao je Benjamin 1940., – *on* je »Anđeo Istorije«. ²⁰ *Mi*, istina, nismo anđeli, i ne možemo videti njegovim očima, ne možemo videti *taj* prizor »mirno i u celini«. Niti bi prizor jedne *jedine* katastrofe bio neposredno od koristi za potrebe poređenja. Ali možemo li mi videti dve ili više njih, a da načas ne ugledamo ona jednu – preko zastupnika, kroz zatvorene, zaklonjene oči?

Nije li rad Hane Arent na temu totalitarizma nekako inspirisan sledećom beleškom iz Kafkinog dnevnika, koju ona citira u svom tekstu o Benjaminu?

Svako ko se ne snalazi u životu dok je živ jednom rukom pomalo uspeva da se odbrani od očajanja zbog svoje sudbine...

ali drugom rukom on može zabeležiti ono što vidi u ruševinama, jer on vidi drugačije i više stvari od drugih; na kraju, on je mrtav u svom sopstvenom životu i istinski preživeli.²¹

Dva para očiju u jednoj glavi, oči Anđela i oči čoveka – dva života, jedan mrtav, jedan živ – dve ruke – književnost i nauka o politici – biti i ne biti – preživeti i ne preživeti – boriti se i ne boriti...

»Kako je on mogao preživeti u ovakvoj atmosferi?«, pita Benjamin o Kafki.²² »Ko zna«, pitao se Bodler sredinom devetnaestog veka, »da li ogrubljanje naše prirode nije jedina prepreka koja nas sprečava da poštujemo okruženje u kom dišemo?«. Mnogo pre ratova i logora dvadesetog veka, stanovnici gradova iz devetnaestog veka su razvili psihički kalus da bi preživeli ono što su svakodnevno iskušavali. Da ga *ne* bi iskusili, da ga *ne* bi doživeli. Ne proživeti ga – da ne bi umrli od njega – i tako umreti od njega. Ali oni koji, kao Kafka, nemaju kalus umiru od *toga*. Ništa nije ranjivije od sposobnosti za ranjivost. Bez nje, čovek umire; sa njom, čovek umire; on preživljava, znači, na jedan ili drugi način.

Baveći se najgorim, a mora se time baviti, čovek se privikne. Takva deformacija prati mnoga zanimanja. Nekome ko nije u ovoj profesiji, izraz »manje zlo«, iako je možda opravdan s obzirom na svoje navedene svrhe, može takođe zvučati kao neprijatan, zbunjujući eufemizam, bez ikakve veze sa neuporedivim iskustvom logora.²³ Kada su Vilfred Oven ili Konradov Kurc prizivali »užas« i »milost za sve«, oni nisu samo izražavali osećanje ili tražili katarzu. »Srce ima svoje razloge koje razum ne poznaje«: književnost o logorima nosi jedno znanje koje literatura iz ove oblasti zanemaruje na sopstveni rizik. Zar ne bi trebalo da pokuša da to znanje prevede u svoje sopstveno?²⁴

Pod pritiskom nenormalnog sveta, normalna poređenja pre ili kasnije dođu do granice gramatike i smisla. Tekst Semjuela Beketa, pod naslovom *Napred u najgore!*, drži se tog ograničenja na 47 strana. Njegov jezik beleži

dezintegraciju gotovih izraza koje razmenjujemo kada govorimo o dobrom, boljem i gorem:

Pokušaj ponovo. Pogreši ponovo bolje ponovo. Ili bolje gore. Pogreši gore ponovo. Još gore ponovo. Dok se ne razboliš zauvek. Povraćaš zauvek. Odeš zauvek. (...) Zauvek sve. Sve od starine. Ništa više ikada. Ali nikada tako pogrešio. Još gore pogrešio. Pažljivo nikada gore pogrešio.²⁵

Da li je izraz kao što je »manje zlo« mogao da prođe pored Beketovog uha neuhvaćen – uha koje ne prihvata jezik komparativnog optimizma u ime jednog superlativnog pesimizma? U kanibalskoj igri sa romanom *Napred na zapad* Čarlsa Kingzlija, njegov naslov nas navodi da razumemo – ali kako to razumeti? – da je *Zapad* taj koji »nikada nije tako pogrešio«, »pažljivo nikada gore pogrešio« i da nije bilo »ništa više ikada«.

U eseju »Nadrealizam« (1929), Valter Benjamin je odbacio buržoasku veru u progres koja je ugrađena u jednu indikativnu upotrebu komparativa. Njen nerealni optimizam je maskirao ništa manje nerealni pesimizam, na koji bi jedini odgovor mogao biti aktivni, organizovani pesimizam (koji je na neki način povezan sa Ničeovim »aktivnim nihilizmom« i Gramšijevim »pesimizmom intelekta, optimizmom volje«):

Jer šta je program buržoaskih partija? Loša pesma o proleću, ispunjena poređenjima do rasprsnuća. Socijalista zamišlja »bolju budućnost naše dece i praunuka« kao stvar delovanja svih njih »kao da su anđeli«... To su puke slike. A sredstva tog socijal-demokratskog udruženja? *Gradus ad Parnassum* tih pesnika? Optimizam. ... Nigde se ... metafora i slika ... tako snažno i nepomirljivo ne sudaraju kao u politici. Jer organizovati pesimizam ne znači ništa drugo do proterati metafore morala iz politike i pronaći u političkom delovanju sferu u kojoj potpuno vladaju slike (*den hundertprozentigen Bildraum*).²⁶

In lingua veritas. Kvalitet moralnih poređenja između sadašnjosti i budućnosti koja su toliko karakteristična za socijal-demokratske programe manifestovao se u nezrelim poetskim metaforama koje transformišu *delovanje* u *simulaciju delovanja*. Ono što su one izražavale nije bilo stvarno, trezveno verovanje u napredak,²⁷ nego rezignirana, beznađežna, fantazmagorična vera one vrste koje je analizirana u Bodlerovoj proznoj pesmi *Les Chimeres* (»Himere«): poverenje u bilo šta – protivno svakom pravilnom razumevanju.

Put u totalitarizam je bio popločan lažnim optimizmom i lažnim pesimizmom. A oni nisu nestali sa svojim posledicama.²⁸ Komparativni meliorizam još uvek istrajava u primereno pročišćenom obliku. Danas on zadobija oblik *odbijanja* lažnog optimizma i lažnog pesimizma. Šta onda biva sa moralnim upoređivanjem totalitarizama iz jedne takve pozicije?²⁹ Verovatno bi urednici ove zbirke prosudili da bi bilo neprimereno pesimistički ako bi se njihov naslov – ne, možda, *suprotstavio* – nego barem kontrapunktirao naslovu koji je Zoran Musić dao svojim mučnim skicama zatvorenika sa kojima je delio sudbinu u Aušvicu: »Mi nismo poslednji.«

U kažnjeničkoj koloniji: Aparat, Šiljak, Neprijatnost

Bio je to važan trenutak. Stari učesnici spektakla kažnjavanja, telo i krv, povukli su se. Novi lik se pojavio na sceni, maskiran. To je bio kraj jedne vrste tragedije; počela je komedija, sa igrom senki, glasovima bez lica, nedodirljivim bićima. Aparat kaznenog prava sada mora zahvatiti u tu bestelesnu stvarnost.

Gledajte na kažnjavanje kao na jednu političku taktiku. ... Tehnologiju moći postavite za prvi princip i humanizovanja kaznenog sistema i saznanja o čoveku. ... U našim društvima, sistemi kažnjavanja će se postaviti u određenu »političku ekonomiju« tela

Ti »odnosi znanje-moć« će se analizirati, dakle, ne na osno-

vu subjekta saznanja koji jeste ili nije slobodan u odnosu na sistem moći, nego, obrnuto, subjekt koji zna, objekti saznanja i modaliteti saznanja, svi se moraju posmatrati kao mnoštvo efekata tih fundamentalnih implikacija odnosa znanje-moć i njihovih istorijskih transformacija.

Mreža zatvora ne baca one koji ne mogu da se prilagode u pakao nereda; ne postoji ono s druge strane.

Ne kažem da su društvene nauke proizašle iz zatvora. ...

Mreža zatvora predstavlja jedan od stubova odnosa znanje-moć koji je istorijski omogućio nastanak društvenih nauka.³⁰

Još jedno književno delo ovde može poslužiti kao parabola za dilemu koja stoji pred komparativnim proučavanjem totalitarizama. Kafkina priča *U kažnjeničkoj koloniji*³¹ jeste alegorija bez eksplicitne pouke, predstavljena pomoću bezimenih likova-maski; ovi će u daljem tekstu biti označeni velikim slovom da bi se naglasilo njihovo alegorijsko značenje. Glas naratora je takođe upadljivo bezličan:³² glas »jedne osobe (po imenu Franc Kafka)«. ³³ Priča je napisana u ključnom trenutku za istoriju Zapada – samo nekoliko nedelja posle izbijanja Prvog svetskog rata. Ratna mašinerija do tada neviđene destruktivnosti je pokrenuta skoro slučajno. Možda je taj šok izazvao bujicu nekih od centralnih Kafkinih slika.³⁴

Za razliku od Kafkinih priča o životinjama, ova pripovetka se odvija u ljudskom svetu, premda u njegovom obodnom delu. Njen glavni junak je »putnik-istraživač« (*Forschungsreisender*),³⁵ što se najčešće skraćuje u »Putnik«, koga je nevidljivi »Novi komandant« neke neidentifikovane kažnjeničke kolonije pozvao da prisustvuje jednom pogubljenju. Jedan »neobični Aparat« koga je izumeo »Stari komandant«, i koga sada sa ljubavlju održava njegov preživeli zamenik, »Oficir«, na leđa svakog Osuđenika urezuje pravilo koje je prekršeno. Prekršeno pravilo u ovom slučaju – »Poštuj svog nadređenog« – spaja odjek birokratskih propisa, vojne zapovesti i odjek deset zapovedi. Ono *povlači* sopstvenu *sentenciju* (u oba značenja obe reči) jer izgleda da je

skoro proračunato da Zakon izaziva prekršaj. On postoji, kao Bog, za svoju večnu slavu i njegov egzekutivni Aparat funkcionise manje-više »po svome«, to jest, »za sebe« (*für sich*), kao automat. Otuda Oficirovo kvazi-religiozno, fetišističko obožavanje svih aspekata svog nasledstva, posebno rukopisa Staroga komandanta, čiji sadržaj služi kao program za mašinu preko koje se on stavlja, primenjuje na leđa okrivljenog. Daljom doradom, poboljšavanjem, rukopis postaje skoro nečitljiv zbog uvećanja broja pokreta mašine koji služe da produže agoniju čoveka koji umire. »Ornament je zločin«, rekao je Adolf Los: ovde je on bezrazložna kazna, isto tako svrhovito bezsvrhovita kao i moderno umetničko delo.³⁶ Kao raspeće Hrista, čitav proces traje dvanaest časova. Od šestog časa, prema Oficirovim rečima, osuđeni počinju da odgonetaju svoje rane i na kraju umiru preobraženi pravdom koju doživljavaju na svom telu.

Osuđenik je na taj način isto toliko dodatak toj mašineriji pravde koliko su i radnici, opisani u spisu *Kapital* i filmu *Moderna vremena*, dodatak industrijskoj mašineriji. Oni joj daju rad, a dobijaju nazad društveno iskupljujuće značenje. Mnogi naizgled nesaglasni motivi – među njima, hladna logika moderne pravne mašine, »poetika« (Viko)³⁷ stare nauke o pravu, fetišizam tehnologije, »metafizika zločina«,³⁸ iskupljenje kroz religiju i/ili umetnost i »totalna država« kao »totalno umetničko delo«³⁹ – izgleda da su se uključili u tu složenu »predeterminisanu« mašinu. Ona je dvosmislena kao one »dijalektičke figure« i kojima je »novo isprepletano sa starim«. ⁴⁰ Stari komandant i njegov *Apparat* su »istoricističke« kombinacije prastarih i ultra-modernih elemenata – jednostavni prototipovi mračnih stvari koje dolaze.⁴¹

Putnik je takođe deo jednog većeg Aparata: Altisero-vo »aparata ideološke države«, Fukoovih »odnosa znanje-moć«. Kao takav, on je pridobijen za strategiju Novog komandanta, kome je u interesu da se otarasi aparata koji predstavlja poslednji varvarski ostatak starog poretka. Da bi u tome uspeo, on želi da dobije nezavisno mišljenje ne-

kog priznatog eksperta. Na kraju, šta drugo može učiniti jedan istraživač od poverenja nego osuditi instituciju koja poriče najelementarnije koncepte krivičnog prava savremene Evrope? Oficir stoga ne uspeva u svojim pokušajima da pridobije Putnika na svoju stranu. On tada zamenjuje Osuđenika i sprema se da se žrtvuje za svoj cilj. Putnik, poštujući njegovu odluku, uzdržava se od uplitanja. Čim se, međutim, aparat pokrenuo, počeo je da se raspada. Pri svemu tome aparat iskasapi Oficira, koji umire proboden, ali ne preobražen, pred Putnikovim očima koje su sada postale pune pomame. Njegov »smiren i odlučan« izraz ne odaje »znake obećanog izbavljenja«; njegovo čelo je probijeno »vrhom velikog čeličnog šiljka (*Stachel*) (mašine koja se raspada)«.42 I jedan i drugi su, na svoj način, probodeni.

U sažetom epilogu, Putnik posećuje grob Starog komandanta pre nego što se vrati na svoj brod. Poslednji put ga vidimo kako izmiče teško uže sa čvorovima ispred Osuđenika i Vojnika koji pokušavaju da pobegnu sa njim.⁴³

Organizatori javnog čitanja Kafkinog teksta najavljujiva li su ga pod nazivom *Tropische Münchhausiade*: to povezivanje sa čuvenim Baronom Minhauzenom, koji je bio najviše poznat po tome što je sâm sebe, držeći se za vlastiti perčin, izvukao iz močvare, bilo je koliko čudnovato toliko i spretno. Kafka, ipak, nije bez razloga dao svojoj priči naslov *In der Strafkolonie*. Ne postoji izlaz, siguran povratak, čak ni za Putnika koji se vraća. Kao što je, po Frojdu, određena »nelagodnost« (*Unbehagen*) endemična za čitavu »kulturu«, budući da je »psihopatologija« nerazdvojan deo »svakodnevnog života«, i kao što, prema Ničeu, moral, religija i čitav civilizatorski proces vode poreklo iz »sistema okrutnosti«, tako i čudan niz događaja koji se dešava u Kafkinjoj kolonijalnoj ispostavi, odnosno, predstraži, ukazuje na tamu u srcu cele Imperije i Prosvetiteljstva.

Istorijsko svedočanstvo skupljeno u ovom književnom uvidu nastavlja da se akumulira. Tri nasumično odabrane tačke mogu ovde poslužiti kao globalni arhipelag.

1. Britanci u Južnoj Africi su prvi izmislili »koncentracione logore« pre nego što su uvezeni nazad u Evropu.
2. Ovih dana je objavljeno da će Fuertaventura, Špansko ostrvo poznato i van granica Španije uglavnom turistima iz severne Evrope, biti mesto sa tehnološki usavršenim prihvatnim centrom za izbeglice koje su uhvaćene u pokušaju da čamcem iz Afrike pređu u Evropu.
3. Vojska Sjedinjenih država trenutno drži osumnjičene za terorizam iz Avganistana u vojnoj bazi na Kubi da bi sprečili da građansko pravo ima jurisdikciju nad ovima.

Post-kolonijalna Imperija, ukratko, još uvek nije završila sa starim Aparatom, ona je naprosto samo izvršila remont. Dijalektika starog i novog je u stvari skrivena snaga Kafkine priče. Činjenica da Putnik ne napušta koloniju pre nego što poseti poluzatran grob Starog komandanta navodi na pomisao da predskazanje koje nalazi upisano »veoma malim slovima« na pokojnikovom grobu – obećanje da će se vratiti »posle određenog broja godina« da »povede« svoje sledbenike u pobedu – ne treba zaboraviti. Ne dugo posle toga Vođe su se zaista pojavile.

Ali zar ne može biti da se mitski Stari Komandant već vratio prerušen u Novog? I da se (kao što je Frojd tvrdio u tekstu *Totem i tabu*) Pra-otac uvek vraća? U tom slučaju Stari komandant ne bi bio prosto objekt marginalizovanog, zasebnog kulta, nego pre *Weltgeist* u svim svojim reinkarnacijama – vodeći, usmeravajući duh jednog hrabrog novog sveta koji više ne veruje u utvare.

Zatvoren svet kojim on vlada zbog toga se ne može na lak način periodizovati na istorijske epohe.⁴⁵ On je istovremeno – frojdovskim i marksovskim terminima – transistorijski i predistorijski. Iako on donekle deli određene osobine i sa kolonijalnom vladavinom⁴⁶ i sa *ancien régime*, ovi periodi bi na ovom mestu trebalo da se razumeju u širem smislu. Kafkin fiktivni svet je, nije potrebno napominjati, slobodna kreacija. Ali njegova sloboda poseduje svu strogost »slobodne asocijacije«. U ovom smislu, njegova

priča je »istorijska« – kao što je, s druge strane, istorijski podatak uvek »književni« podatak.

Kada je priča čitana pred publikom 1916., neki ljudi su pali u nesvest, a mnogi su otišli pre završetka čitanja. Kada je Kafkin stalni izdavač za priču rekao da je *peinlich* /mučno, tegobno/, Kafka se odmah složio. Ali načinom na koji je to učinio, poslovnom prijatelju je suptilno dodelio dvosmislenu ulogu »impresarija«, kojeg on opisuje – čas kao tiranina, čas kao slugu – u sopstvenim pričama. Reč *peinlich*, pisao je, pristajala je skoro svemu što je on objavio, vremenu uopšte, i posebno njegovom vremenu.⁴⁷ Kafka ovde koristi konotacije jedne čudnovato neprevodive reči. Etimološki kognat sa bolom, kaznom i kažnjavanjem (kao u Latinskom *pena*, Francuskom *peine* i u Nemačkom *hochnotpeinliches Gericht*), on najčešće znači »neugodan, neprijatan« ili, kao u izrazu *peinlich genau*, »brižljiv, trudoljubiv /*painstaking*/« ili »tačan, zahtevan«. Ovaj drugi izraz se na karakterističan način pojavljuje u nemačkom prevodu knjige *Princip naučnog rukovođenja* F. Vinsloua Tejlora, objavljenom 1913., u delu, dakle, koje je imalo za cilj da radnike pretvori u još efikasnije zupčanike kapitalističke proizvodnje kroz uvećanu podelu posla, vremena i proučavanje pokreta, itd.⁴⁸ U tim različitim konotacijama reč *peinlich* se pojavljuje tri puta u sámoj priči. Pojavljuje se i u drugim pričama. A možda je i u vezi sa »skoro bolnim« saznanjem zabrinutog domaćina da će Odradek nadživeti i njega i njegovu decu. U tom slučaju, Odradek bi bio priča, a domaćin umetnik i/ili njegov impresario.

Nešto što je *peinlich* zapravo se dogodilo, i u priči i *oko* nje. Jedan očevidac je opisao Kafkinu »neprijatnost« na javnom čitanju svog teksta, tokom čega je »svaka nova reč bila novi šiljak koji urezuje laganu egzekuciju u /slušaočeva/ leđa«. ⁵⁰ Sâ m tekst je na taj način jedna mašina za pisanje slična onoj koja je u njegovom središtu. I on sâ m je vešto sastavljen od različitih materijala; i on sâ m funkcioniše neumoljivo; i ako su njegove zadnje stranice zaista, kako je Kafka tvrdio, »sklepane« (*Machwerk*), što ukazuje na nešto

trulo u celini,⁵¹ to takođe ima svoj odraz u konačnom raspadu mašine. Slično tome, sâm Kafkin stil je *Stachel*, bolno precizni *stylus*, jedan precizni instrument koji piše krvlju. Iako mu upadljivo nedostaje bilo kakva površna dekoracija, on i pored svega podseća na rukopis Starog Komandanta utoliko što je teško pročitati duboko skrivenu poruku. I ovde umnožavanje drugih redova služi produženju agonije.

Gledajući unazad, teško je u povezivanju reči *peinlich* sa smrtonosnim *Aparatom* prečuti predskazanje najbirokratskije administracije mučenja i smrti koja se, u globalnim razmerama, ikada pojavila – naime, nacističke mašinerije smrti. Takva retro-projekcija se ne može otpisati *a priori* kao tautološka ili netačna u odnosu na originalni tekst. Čitava interpretacija se kreće unutar »hermeneutičkog kruga« koji je potencijalno zatvoren. Taj krug se može opisati i kao elipsa utoliko što se opisuje oko dva centra: vremena pisanja i vremena čitanja. Dobro ili loše po nas, veze između njih će uvek biti, u svakom smislu, eliptične. Odlučujuća razlika je u tome koliko neko čitanje uspeva da dođe do nagodbe između ta dva centra. Ukratko, zahteva se *dvostruka* vernost.⁵²

U ovom trenutku trebalo bi izneti kratku napomenu u vezi sa tvrdnjom Lorenza Langer da čitavo Kafkino delo, a priča *U kažnjeničkoj koloniji* posebno, *nije* proročka alegorija o Holokaustu koju je veliki broj tumača učitao u nju.⁵³ Kao specijalista za literaturu i svedočenja o Holokaustu, Langer je u najvećoj meri kvalifikovan da iznese ovakvu tvrdnju. Detaljan postupak koji se u Kafkinoj priči primenjuje na jednog jedinog osuđenika je, primećuje on, bes krajno udaljen od aparata kasnijih fabrika smrti. Ovako precizan agument je nužano sredstvo za korekciju površnih analogija i, uopštenije, apstraktnih predstava o onom »kafkijanskom« (najsvežiji primer je iz 2002, sa izložbe »Kafka u Pragu« u Jevrejskom muzeju u Njujorku, gde je još jedna Kafkina priča, *Jazbina*, pogrešno, skoro groteskno predstavljena u multimedijalnom scenariju koji neja-

sno evocira koncentracione logore.) Langerovo čitanje Kafkine priče je, međutim, netačno. On u njoj vidi jedva nešto više od nečega što dopunjuje Veblenov opis uticaja mašine na modernu kulturu. Pošto nije ometen temeljnijim iščitavanjem, njegova oštra polemika ga zavodi na zaključak da u Kafkinoj priči nema nikakvih nagoveštaja onoga što se sprema. Sadašnje čitanje namerava da pokaže da stvari stoje drukčije.

Langer polazi od mišljenja Žana Amerija: »Nikakav most nije vodio od smrti u Aušvicu do *Smrti u Veneciji*«. On je takođe mogao da citira sledeći odeljak iz knjige *Izvori totalitarizma* Hane Arent:

Nema ničeg sličnog životu u koncentracionom logoru. Sve prividne sličnosti stvaraju zabunu i skreću pažnju sa onoga što je suština. Prisilni rad u zatvorima i kažnjeničkim kolonijama, progonstvo, ropstvo, kao da na trenutak svi mogu biti od koristi za poređenje, ali kada se bliže pogledaju nikuda ne vode.⁵⁴

Ali iako studija Hane Arent detaljno pokazuje da se do tada neviđeno propadanje »skoro tri hiljade godina Zapadne civilizacije« desilo između 1914. i 1945.,⁵⁵ njen cilj je i pored toga osvetljavanje njegovog porekla, predistorije koja je omogućila taj istorijski prekid.

Langer optužuje, između ostalih, Teodora Adorna, Gintera Andersa, Džordža Stajnera i, primetno, sa više opreza, Valtera Benjamina, što su u Kafki videli »proroka Holokausta«. Time on indirektno izjednačava predskazanje sa viđenjem: predviđanje, viđenje unapred u doslovnom smislu. Vidovitost je, međutim, tačno ono što Biblijsko proročanstvo nije.⁵⁶ Upravo u tom smislu Benjamin naziva Kafkino delo proročkim: proročkim jer je ne-vidovnjačko, nevideće, slepo za sadašnjost,⁵⁷ ogledalo koje odražava budućnost u davno prošlom vremenu.⁵⁸ Na to je Fridrih Šlegel mislio kada je istoričara nazvao »prorokom koji je okrenut prema prošlosti«. Benjamin tumači taj izraz na

sledeći način: »On okreće leđa svom vremenu; njegov proročki pogled /*Seherblick*/ je zapaljen sve bleđim vršcima prošlih događaja. Njegovo doba je jasnije prisutno pred njegovim proročkim pogledom nego njegovim savremenima koji 'idu u korak' s njim«. ⁵⁹ Benjaminov »anđeo istorije« i »materijalistički istoričar« ⁶⁰ su u tom smislu proroči koji su okrenuti prema prošlosti: oni koji gledaju u *prošlost*. On tako vidi Kafkino delo kroz optiku koju pronalazi unutar dela. To je takođe optika u kojoj ovo, sadašnje tumačenje priče *U kažnjeničkoj koloniji* nastoji da važi.

»U toj fabrici«, zabeležio je Kafka u svom dnevniku 31. jula 1914., godine u kojoj je nastala priča *U kažnjeničkoj koloniji*: »devojke, u nepodnošljivo prljavim i raskopčanim haljinama, potpuno neuredne kose, kao da su se upravo probudile, sa izrazom lica koji je zaustavljen neprekidnom bukom pogona i mašina koje se, iako rade automatski, kvare na nepredvidiv način, nisu ljudska bića«. ⁶¹ Ta empirijski viđena dijalektika reda i nereda – ljudskih bića bolno svedenih na predvidive automate, a time i na regresivnu zbrku, od strane neumoljivo preciznih a ipak nepredvidivih mašina – skoro je kao iz Kafke.

U spisu *Istorija i klasna svest* Đerđa Lukača, napisanom devet godina kasnije (1923), na tragu Marksa i Maksa Vebera, razvijaju se međusobne povezanosti različitih pododeljaka kapitalističke aparature. Prema Veberu, kapitalističko poslovanje (*Betrieb*), pošto je zasnovano na principima racionalnog proračunavanja, posebno u oblasti prava, može nastati samo u birokratskoj državi gde je »sudija manje ili više mašina koja automatski primenjuje zakon«. ⁶² Lukač ubedljivo razvija ovaj argument u poglavlju pod naslovom »Postvarenje i svest proletarijata«, koje se bavi protezanjem i dominacijom takvog postvarenja kroz sve delove kapitalističke aparature:

Nastaje racionalna sistematizacija svih zakona koji uređuju život, koji predstavljaju, ili u najmanju ruku to pokušavaju, zatvoreni sistem primenjiv na sve moguće i zamislive slu-

čajeve. ... Formalna standardizacija pravde, države, državne administracije, itd., označava objektivno i činjenično jednu srazmernu redukciju svih društvenih funkcija na svoje elemente, jednu srazmernu potragu za racionalnim formalnim zakonima za te pažljivo razdvojene parcijalne sisteme. ... svi predmeti su podvrgnuti sve *formalnijem* i standardizovanijem postupku u kojem je prisutna rastuća udaljenost od kvalitativne i materijalne suštine »stvari« na koje se birokratska aktivnost odnosi. ... Poseban tip birokratske »saveznosti« i nepristrasnosti, neizbežna potpuna podređenost pojedinačnog birokrate sistemu odnosa između stvari kojem je izložen, verovanje da upravo njegova »čast« i njegova »svest o odgovornosti« zahtevaju to potpuno potčinjavanje, sve to ukazuje na činjenicu da podela rada koja je, u slučaju tejlorizma, okupirala duševni život, psihu, sada opseđa domen morala.⁶³

Postoje očigledna podudaranja između *Betrieb*, kako je ovde opisan, i Kafkinog pravnog *Aparata*; između Veberovog birokrate i Kafkinog Oficira; a i između korelativa znanje–poslovanje (*Wissenschaftsbetrieb*) i »etike« i »psihe« Kafkinog Putnika, čije su sve stvarne ili potencijalne karakteristike (»nepristrasnost«, »osećaj odgovornosti«, »čast«, itd.) do kraja istoznačne svojim suprotnostima (konformizmu, neodgovornosti, »izdaji činovnika«). Ovde imamo »metafiziku činovništva« – termin Maksa Vebera koji je Alfred Veber, brat Maksa Vebera i Kafkin mentor, citirao četiri godine pre Kafkine priče u tekstu »Der Beamte« (»Državni službenik«) u vezi sa džinovskim »aparatom« moderne birokratije i posebnom tajanstvenošću samo-žrtvovanja koju on stvara u nemačkom činovništvu. Deo tog teksta⁶⁴ koji se odnosi na priču isto tako donosi promišljeno tumačenje Kafkinog Oficira i fašističkog potencijala nemačkog *Beamtentum*.⁶⁵

Štaviše, u retro-projektivnom osvrtu, Lukačev marksovsko-veberovski opis sistema formalne, racionalne proračunljivosti koji je podeljen u autonomne pod-sisteme, ne-

opterećen kvalitativnim, materijalnim razumevanjem, i popunjen činovnicima sa svešću koja je izdeljena na resore i sa tejlORIZOVANOM etikom, takođe se iščitava kao strahovita anticipacija nacističke mašinerije smrti i »kantovske« etike jednog Ajhmana. Tako počinje da izlazi na videlo uznemirujući niz korelacija između priče *U kažnjeničkoj koloniji*, strukture buržoaskog društva, i anatomije Nacional-Socijalizma. Srećom je kapitalistički sistem, koji je Lukač analizirao 1923., u ime proleterske revolucije, preživeo Nacional-Socijalizam i Sovjetski Marksizam. Uznemirujuće je što danas on sve više dobija globalne razmere.

U kasnom devetnaestom veku, putovanje se ubrzano pretvaralo u turizam. U dvadesetom veku, turistički bum se čak pretvorio u etnografiju.⁶⁶ Niče u spisu *O koristi i šteti istorije* i Benjamin u svom tekstu *Teze o filozofiji istorije*, daju portret akademskog (»istoricističkog«) istoričara, pravi akademski *tout court*, upravo kao turistu koji dokoličari.

Kafkin Putnik je, na sličan način, samo na proputovanju. On želi da bude samo posmatrač i da ne upada u nevolje. On nije bez savesti, ljudske i profesionalne, niti mu nedostaju respektabilni razlozi za uzdržanost. Zar u kažnjeničkim kolonijama, *de facto* i *de jure*, ne važi preki sud? S kojim pravom neko ko nije stanovnik kolonije sme da se meša, osim možda kao privatno lice? I tako dalje. Pokazaće se da su takvi alibiji zastrašujuće uobičajeni u totalitarnom dobu.

Kafkin Putnik tako služi kao primer iluzorne slobode akademskog istraživanja, a ti istraživači se nalaze u svojoj zoni između dobrih i loših namera, nepokolebljivih principa i kolebljivog karaktera. Ono što je s druge strane u odnosu na produženu ruku kolonijalnog sistema ovde nije predstavljeno »ovim strancem« nego enigmatičnom perspektivom naracije iz koje je on dalje posmatran. Jer iako je spoljna pozicija pripovedača još slabija i manje vezana u odnosu na poziciju Putnika, ipak između njih postoji ogromna razlika. Upravo je pripovedač, i isključivo on, taj koji je pravi »stranac« u smislu koji toj reči daje Georg Zimel.

U svetu kažnjeničke kolonije, niko – ni rafinirana viša klasa ni prosta niža klasa, ni stari ni novi poredak – ne razume *Peinlichkeit* čitave situacije. Niko osim bestelesnog pripovedača: samozatajni niko koji nema ni jednu primedbu. Jer bi i to bilo prosto *peinlich*. On time čini jedini mogući komentar na priču koja prevazilazi svaki komentar. »Neka onaj ko ima nešto da kaže«, pisao je Karl Kraus dva meseca posle izbijanja Prvog svetskog rata, »istupi i ne kaže ni reč«. ⁶⁷

Ono što je zaista *peinlich* u vezi sa Kafkinom pričom kada je danas čitamo, u manjoj meri je Oficirov vanredno detaljan opis funkcionisanja mašine koliko Putnikova mla-kost – a odatle i čitaočeva, posebno ako ovaj drugi pripada istoj profesiji. Ma šta Putnik učinio, izlaza nema, posebno nema povratka »kući« i »prijavljivanja« Oficira.⁶⁸ Reforme su, na kraju krajeva, u toku; Putnik svakako ima neznatnu ulogu u njihovom sprovođenju. One su tu ipak da modernizuju kolonijalni sistem, ne da ga ukinu. Ono što tako izlazi na videlo iz Kafkine priče nije toliko raskid između starog i novog koliko očuvan kontinuitet izmrđu njih: promena straže. Nije bez razloga to što je u epilogu Putnik ostavljen da fizički osigurava razdvajanje bogatih i siromašnih. Ma koliko »neodređeni«⁶⁹ njegovi postupci bili, ta poslednja slika jednom i zauvek određuje kojoj strani on pripada.

Kao posetilac zatvora, i on odlazi »kući« na kraju dana. On se vraća jednoj od onih »severnih« zemalja iz koje je jedna otpornija vrsta tragača krenula da kolonizuje svet. Posle osvajača i misionara (primetio je Levi- Stros), dolaze etnografi da sakupe ono što je ostalo od starosedelačkih kultura. Kafkin Putnik nije ništa od toga: ni Kolumbo ni Humbolt, ni Kuk ni Levi-Stros. Kojim istraživanjem je on tačno trebalo da se bavi namerno je ostavljeno nejasnim. Oficir veruje da je »poslat da nadgleda kaznenu proceduru u svim zemljama«; on neodređeno odgovara da on »nije ekspert za kaznenu proceduru«; i da, tako sâm kaže, »putuje kao posmatrač, bez ikakve namere da menja pravne sisteme drugih ljudi«. Toliko je nesumnjivo: pre bilo kakvog

novog tajnog sporazuma, on je poslanik nekoga ko ima viši rang.

»Dve ili tri strane neposredno pre kraja su sklepane«, Kafka je pisao svom izdavaču, Kurtu Volfu, 4. septembra 1917., »činjenica da one postoje ukazuje na jedan dublji nedostatak, ima tu negde neki crv koji nagrizi čak i samu celovitost /*Das Volle*/ priče«.70 Ne posedujemo nikakav direktan podatak u vezi sa izmenama koje je planirao ili napravio na tim završnim stranama. Svedočanstvo o nekom sličnom procesu ipak postoji u deset dnevničkih beležaka koje su datirane pod 8. i 9. avgust 1917., u kojima se sažeto skiciraju nove scene i otvara mogućnost drukčijeg završetka.71 Tri noći kasnije, Kafka je doživeo prvi napad svoje fatalne bolesti, tuberkuloze. Vratio se rukopisu priče u novembru 1918., i poslao ga izdavaču u »neznatno skraćenom« obliku. Ni rukopis ni bilo koja varijanta te druge ispravke nisu sačuvani.

U čemu je bio problem sa poslednjim stranicama? Da li je bio u tome kako završiti priču? I da li je to bila čitava poenta – precizni i bolni *Stachel* – naime, da *ne postoji* završetak, nikakav kraj na vidiku – tj., nikakav kraj, »upravo beskonačan saobraćaj« kojim se jedna druga priča, *Presuda*, završava?72 Ali kako se ovo odražava, unatrag, na ostatak – »celovitost« – priče? Da li se nepopustljivost ove priče – kao verni odraz jednog *peinlich* doba – nekako prenela na samo njeno pripovedanje? Na taj način ukidajući mogućnost svih čisto literarnih razrešenja tog problema? Mogućnosti iskupljenja kroz književnost?

U svakom slučaju, izgleda da je Kafka na kraju odlučio da njegov glavni lik prođe naizgled bez posledica. Ta konačna verzija je, međutim, u protivteži sa scenarijima od kojih je on odustao, koji iznose nešto drugačiju priču. Pod zajedničkim pritiskom zbog moralne teškoće u kojoj se našao i tropske klime, koju okrivljuje za svoje nedaće (»Moje prosuđivanje je ostalo kod kuće, na Severu«), Putnik pokazuje sve više znakova mentalnog i fizičkog propadanja. Pošto su dela izneverila, njegove reči se odmah svete. S ru-

kom na srcu, on se zaklinje: »'Nazovite me džukelom /Hundsfoth: «pseto», «pas», «kukavica»/ ako dopustim da se to desi'. Ali onda to shvati doslovno i poče da trči četvoroonoške. Samo ponekad bi poskočio, otrgao se, obesio se o vrat nekog od /Komandantovih/ ljudi, i povikao lijući suze, 'Zašto mi se sve ovo dešava?', i požurio nazad na svoje mesto«.73 Pantomima u nizu pokreta – izražavanje poštovanja dostojnih namera, njihova izdaja bez oklevanja, nastupi hysterije, regresija i samosažaljenje – ovde kulminira u pokornom pristajanju na postojeći poredak. To, međutim, može da se promeni u svakom trenutku. Tako, u drugom fragmentu, Osuđenik i Vojnik koriste Oficirovu smrt da Putnika, koji je sada bespomoćan, prisile da stupi u novi savez, »Svo troje je sada bilo zajedno«.74 U tim scenama koje su na kraju odbačene, nije više nedvosmisleno jasno da li će Putnik konačno uspeti da se vrati u Evropu. Sve one uprkos svemu predstavljaju brojne varijacije jedne jedine teme. One iznose, i stavljaju na proveru, slabost zbog koje je Kafka na isti način krivio sebe i zbog koje je bilo toliko teško završiti priču: neodlučnost. Putnik je, međutim, lišen svake psihologije; njegova kolebljivost može jedino biti stvar profesionalne deformacije. Baš ta nesposobnost da se opredeli verovatno objašnjava zašto Oficir ne samo da mu je odvratan nego je on čak i fasciniran njegovom fanatičnom odlučnošću. Taj stvarni savez sa Oficijom, poput onog sa Osuđenikom i Vojnikom, ne obećava ništa dobro za buduće odnose između predstavnika znanja i predstavnika moći.

Oficir i Putnik predstavljaju dve suprotne varijante »autoritarne ličnosti« koje će uskoro činiti najveći broj zaposlenih u totalitarnim aparatima. I jedna i druga pojedinačno su primer za ono što će Ana Frojd, u jednom drukčijem kontekstu, dijagnostikovati kao »identifikovanje sa agresivnim«. Prema jednom napuštenom scenariju, Oficir ostaje živ – ali njegovo čelo je, prekriveno kosom, i dalje probodeno šiljkom. Ostaje pitanje kakve skrivene tragove Putnik nosi ispod svog čela – ili na svojim leđima.

To pitanje se postavlja u drugom scenariju u kome je on taj koji biva proboden nekavim metaforičkim *Stachel*. Iznenada uviđa:

»Kako?«, iznenada reče Putnik. Da li je nešto zaboravljeno? Neka reč? Pokret? Gest? Veoma moguće. Po svoj prilici. Teška greška u proračunu /*Fehler in der Rechnung*/, početni previd, škripavo precrtavanje svega potezom /*Strich*/ pera punog crnila. Ali ko će to ispraviti? Gde je čovek koji će to ispraviti? Gde je dobri stari odani /*landsmännisch*/ mlinar sa Severa koji će nagurati taj par koji se kezi /tj., Osuđeni-ka i Vojnika/ pod mlinski kamen?⁷⁵

Putnik na trenutak nejasno opaža da je njegova lična krivica deo većeg bezličnog plana, pre nego što padne u zloslutno prizivanje snažnog čoveka koji će znati kako da postupi sa razbojnicima. Izgleda da on ovde razmišlja ne samo o funkcionisanju Oficirove mašine, koja je zaista bila oslabljena škripavim zupcem i isprskana ljudskom krvlju i povraćetinama, nego iznad svega o Aparatu u kojem je on sâm zatočen. Izgleda da je u njemu nešto što se ne može popraviti. Ovde je u igri nemački izraz *ein Strich durch die Rechnung* i prećutno tumačenje onoga što je Maks Veber u to vreme izdvajao kao obeležje Zapadne civilizacije: »racionalizacija«. Izgleda da je »greška u proračunu« modernosti sastavni deo njenog računa. To je velika, sastavna, sveprožimajuća greška. Čini se da ona ipak proističe iz male nepažnje, zaboravljene reči ili pokreta, zaboravljenog akta zaboravljanja koji on na drugom mestu izjednačava sa Padom. Uz to, izraz *Fehler in der Rechnung* je na čudan način sličan Kafkinoj referenci na »dublji nedostatak« s kojim je on tada pokušavao da izađe na kraj – »crv« koji izjeda njegovu priču. Bilo je nešto trulo na više nivoa odjednom.

»Vreme je izašlo iz zgloba: o prokletstvo, sram / što sam rođen da ga ja popravljam sam!«.⁷⁶ Samo na trenutak, Kafkin Putnik oseća da ima nešto trulo što daleko nadilazi okvire kažnjeničke kolonije. Ali on takođe zna da on nije

taj koji će »da popravi«. Daleko od toga. »Zašto mi se to dešava?«, zapomaže on. To je mentalitet modernog pojedinca, *aparatchika* koji je preopterećen onim što ne spada u opis njegovog posla. Za razliku od Oficira, Putnik nema mrtvog Oca kojeg treba da osveti, te stoga nije nasledio nikakvu misiju. On je nasledio jedino Hamletove sumnje. »Naučnik«, rekao je Niče, »*décadent!*«.

Prekretnica između starog i novog poretka koju je Kafka prikazao u kratkim crtama, u nekim aspektima korespondira sa prelaskom sa kaznenog sistema vladajućeg u doba *ancien régime* na »liberalni«, »humanitarni« zakon koji ga je istisnuo, što je bilo predmet analize Mišela Fukoa.⁷⁷ Približno slična redistribucija moći, znanja i trgovine nalazi se u pozadini reformi koje je uveo Novi Komandant, koji uklanja ekscentrični, varvarski sistem u ime normalnog, civilizovanog, ali koji ne kažnjava manje. Svrha kažnjeničkih kolonija je bila da naseli nenaseljene teritorije, da kontroliše podjarmljen narod, i da na druge načine doprinese ekonomskim, političkim i društvenim potrebama kolonijalnih nacija. Novi Komandant je angažovan u modernizovanju tog programa. On prilagođava savremeni evropski model podstrukture i nadstrukture nazadnim kolonijalnim uslovima. Rezultat je podela posla između dva domena reforme: čvrsti ekonomski liberalizam i »blaga« filantropska liberalnost. Rezultat je i podela uloga između muškog i ženskog domena i kombinacija šargarepe i štapa (na nemačkom: *Zuckerbrot und Peitsche*). S jedne strane, imamo slatkiše (*Zuckersachen*) i maramice koje Dame Novog Komandanta daju Osuđeniku.⁷⁸ S druge strane je njegova isključiva usredsređenost na trgovinu (»izgradnja pristaništa, izgradnja pristaništa opet i opet!«, uzdiše Oficir) – »beskonačni saobraćaj« kojim se završava priča *Presuda* – i disciplina koju zahteva od svojih radnika.⁷⁹ Takav utilitarizam je u oštroj suprotnosti u odnosu na uzaludnost preterivanja u vojnim pravilima koji je nametao Stari Komandant. Ali on po svoj prilici ima koristi od svoje strogosti.

Teško pitanje koje visi nad Kafkinom pričom jeste, dakle, da li se i *ancien régime*, koji odjekuje prastarom okrutnošću, ne proteže prema hrabrom novom svetu koji donosi budućnost. Stari ili Novi, Komandanti su iznad svega Komandanti, »Svi vladari su«, piše Benjamin, »naslednici onih koji su osvajali pre njih«. ⁸⁰

Služba u kojoj je Kafka »odslužio svoje«⁸¹ – Biro za osiguranje radnika u slučaju nesreće (*Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt*) – bila je naročito pogodna pozicija za posmatranje stabilizujuće funkcije društvene reforme. Vagenbah opisuje to kao *Zuckerbrot*.⁸² U stvari, upravo je Vilhelmska država bila ta koju su takve mere socijalnog osiguranja trebalo da osiguraju – da je zaštite, bolje rečeno, od potpuno drugačijeg tipa industrijske nezgode: »opasnosti po javni red /*gemeingefährliche Bestrebungen*/ koju predstavlja socijalna demokratija«. ⁸³

»Kako su skromni ti ljudi«, rekao je Kafka Maksu Brodu u vezi sa povređenim radnicima koji su dolazili u njegovu kancelariju po naknadu štete. »Umesto upadanja u kancelarije i uništavanja svega pred sobom, oni dolaze sa molbom«. ⁸⁴ U ograničenom području svog delovanja, on je činio ono što je mogao. On je obrađivao njihove zahteve, procenjivao uslove rada u fabrici i iznosio specifične predloge za podešavanje opasnih mašina. ⁸⁵ On je, iz sámog Aparata, pomagao u zaštiti radnika od najveće štete. On je sanjao o revolucionarnoj anarhiji dok je u međuvremenu pomagao u sprovođenju minimalnih društvenih reformi.

Reformističko doba je zaista bilo u osvit. Jedan od izvora za Kafkinu priču bio je izveštaj za koji su Nemački kolonijalni biro (*Kolonialamt*) i Carsko ministarstvo pravde (*Reichsjustizamt*) angažovali jednog mladog advokata, Roberta Hajndla: »Moje putovanje /*Reise*/ u kažnjeničke kolonije« (1912). ⁸⁶ Delimično i zbog tog izveštaja, kažnjeničke kolonije su sve više smatrane neprikladnim. »'Stari' sistem koji je kombinovao kaznenu deportaciju sa kolonizacijom«, beleži Vagenbah, »ustupao je mesto 'novom' sistemu emigracije i zavisnosti od trgovine (i izgledalo je probi-

tačnije koristiti vojne snage za zauzimanje i odbranu trgovačkih postaja i luka nego uzaludno je trošiti kao stražu nad zatvorenicima)«. ⁸⁷

Priča *U kažnjeničkoj koloniji* više nego reflektuje tu promenu. Ona pokazuje kako stari i novi sistem, svaki sa svoje strane razdvajanja, (pogrešno) interpretiraju tu promenu, jedan drugog i sebe. Marks je uradio nešto donekle slično u svojim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*. Tišina Kafkinog pripovedača jeste tišina Revolucije.

Hajndl je otvoreno govorio protiv deportacije, iako nije bio u stanju da potisne određenu fasciniranost egzekucijama i egzekutorima koje je posmatrao – osobina koju Kafka delimično pozajmljuje svom Putniku. Ono što čini suštinsku razliku između Hajndlovog i Kafkinog izveštaja jeste to što ovaj Kafkin uključuje izveštača i njegovo izveštavanje u svoj opseg, možda, u stvari, u okvir kažnjeničke kolonije. ⁸⁸ U izvesnom smislu Hajndlov izveštaj je za razliku od Kafkinog »fikcija«, a Kafkin nije.

Jedan od središnjih političkih uvida koji je indirektno prisutan u Kafkinoj priči sastoji se u jukstapoziciji dva liberalizma: reformistički, humanistički *diskurs* i obnovljena ekonomska *preduzetnost*. Fuko na sličan način pokazuje kako je jedan novi humanistički diskurs služio da racionalizuje istorijski prelazak na kazneni sistem koji nije bio samo »humaniji« nego i, na drugačiji način, nehuman. Njegova analiza te promene pruža genealogiju totalitarnog potencijala koji se krije ne samo u desnim ili levim utopijama nego i u njihovom »leku« u vidu srednjeg puta: u modernoj Zapadnoj demokratiji. »Veliki Brat« nema svoje mesto isključivo u sovjetskom sistemu (ili na Evropskom MTV-u). Fuko zapravo pokazuje kako se sistem nadgledanja koji se prvo koristio u zatvorima u devetnaestom veku – tim »kompletnim i strogim ustanovama«, kako ih je Baltar zvao ⁸⁹ – brzo razgranao širom modernih vesternizovanih društava. Ta dinamika se terminološki reflektovala u promeni od onoga što je Jürgen Habermas izvorno nazvao »strukturnom transformacijom javnog prostora« u ono što je označio kao »ko-

lonizacija sveta života«. Kolonizacija se vratila, opremljena odgovarajućom tehnologijom. Nova, i ništa manje »osobena« Aparatura nalazi se u središtu Fukoovog opisa: Bentamov Panoptikum.⁹⁰ Već Kafkin Novi Komandant – tajanstvena figura koju barem čitalac, nikada ne vidi – nadgleda kažnjeničku koloniju bez nepotrebnog pribegavanja javnim egzekucijama. Bentamov zatvor, u kojem se svaka ćelija može posmatrati iz centralnog komandnog mesta, obeležava novi stupanj u ovom procesu nevidljivog nadgledanja. Danas Novi Komandanti imaju na raspolaganju tako sofisticirane aparate da čak ne moraju ni da postoje.

Dalekosežnu paralelu između priče *U kažnjeničkoj koloniji* i spisa *Nadziranje i kažnjavanje* trebalo bi dopuniti jednom sličnošću između Kafkinog pripovedanja i knjige *Izvori totalitarizma* Hane Arent, odnosno, drugog dela te knjige, u kojem se pokazuje da je period imperijalizma (1881–1914) bio osnova za »pripredni stadijum« dolazećih totalitarnih katastrofa.⁹¹ Arentova navodi delove iz dela Kiplinga (*Kim* i *Grob njegovog pretka*), T. E. Lorensa (*Sedam stubova mudrosti*) i Konradovog romana *Srce tame* (»Uništiti sve divljake«), motive koji će kasnije naći put do filma o Vijetnamu *Apokalipsa danas* Frensis Forda Kopole. Možda je ona takođe izvukla jednu od svojih osnovnih teza iz Kafkine priče: naime, da će se to što je Evropa uradila u svojim kolonijama vratiti onima koji su to smislili.⁹² Ne samo u srcu Afrike, tama se nalazila i u srži Prosvetiteljstva.

Posledice

Prvi odeljak koji sledi je iz 1938., drugi je iz 1951.:

...Kafkin svet ... je prava slika jednog doba koje se sprema da istrebi /*abschaffen*/ značajan deo stanovnika (*Massen*) ove planete. Iskustvo koje odgovara Kafkinom ličnom iskustvu, veliki broj ljudi, mase, verovatno će steći tek prilikom takvog uništenja.⁹³

Nisu nam poznate potpune implikacije totalitarne vladavine, i svi su izgledi da nam nikad i neće biti poznate. Njene potencije mogu biti ostvarene samo ako totalitarizam osvoji čitavu Zemlju...Nesposoban... da gradi na malim dostignućima, da bude zadovoljan privremenim uspesima, sposoban da misli samo u smislu vekova i kontinenata, totalitarizam ima samo jednu priliku za konačnu pobjedu, a to je globalna katastrofa koja bi morala da se dogodi, da tako kažemo, u jednom trenutku.

Čini se da sve ovo ukazuje na to da će totalitarizam jednog dana nestati, ne ostavljajući nikakav drugi trag u istoriji čovečanstva do iscrpljene narode, ekonomski i socijalni haos, politički vakuum, i duhovnu *tabula rasa*. Sasvim je moguće da će i naša generacija doživeti vreme kada će biti dopušteno zaboraviti rupe u zaboravu, masovnu proizvodnju leševa, i da su gresi veći od ubistva takođe postojali. Jalovost totalitarizma na duge staze suštinski je aspekt fenomena koliko i napadna apsurdnost dogmi zbog kojih je bio spreman da počini svoja zverstva. Tragedija je, međutim, u tome da su ova jalovost i ova apsurdnost mnogo dublje povezane sa krizom ovog veka, i da su mnogo značajnije u pogledu njegovih istorijskih nevolja nego dobronamerni pokušaji netotalitarnog sveta da očuva *status quo*. ... Činjenica je da pravi problemi našeg vremena ne mogu biti shvaćeni, još manje rešeni, bez uviđanja da je totalitarizam postao prokletstvo ovog stoleća samo zato što se na tako zastrašujući način pobrinuo za njih. ... Totalitarni pokušaj da se ljudi učine suvišnim, u potpunosti odgovara osećanju modernih masa da su one same izlišne na ovoj prenaseljenoj Zemlji. ... Politički, socijalni i ekonomski događaji posvuda su u tihoj zaveri sa totalitarnim instrumentima stvorenim da ljude učine suvišnim. ... ; nacisti i boljševici mogu da budu sigurni da su njihove fabrike smrti, koje daju najbrže rešenje problema prenaseljenosti, ekonomski suvišnih i društveno iskorenjenih masa, i privlačne i opasne. Totalitarne ideje mogu itekako da nadžive pad totalitarnih režima; njihova iskušenja će se javljati kad god se učini nemogućim da se po-

litička, društvena ili ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka. ... Nikakva božanska zapovest... i nikakav prirodni zakon... nisu dovoljni za uspostavljanje novog zakona na Zemlji, jer prava izviru iz ljudske pluralnosti, i božanska zapovest i prirodni zakon bili bi istiniti čak i kada bi postojalo samo jedno ljudsko biće. ... Veličina ovog zadatka je ogromna i bez presedana je. Samo bi nas najveća nesreća mogla prisiliti da se suočimo s njim. Na žalost, poći bilo kojim drugim smerom odvelo bi nas automatski u divljinu, gde je právo ono što je »dobro za« – pojedinca, porodicu, ili narod. Takva definicija, čak i ako je entitet na koji se primenjuje ovo »dobro-za« velik koliko i sámó čovečanstvo, nikada neće sprečiti ubijanje. Jer sasvim lako možemo zamisliti kako jednog divnog dana, visoko organizovano, mehanizovano, i centralizovano čovečanstvo može odlučiti da bi za celinu bilo bolje bez određenog dela. ... U međuvremenu, možda bi bilo od koristi pronaći poreklo, i razmišljati o formama, onih novih pokreta koji pretenduju na to da su otkrili rešenje za naše probleme, i čijim se fantastičnim tvrdnjama da su zasnovali hiljadugodišnja carstva i mesijanska doba, veruje, uprkos svom dokazima u suprotno, zato što su odgovorili, iako na radikalno destruktivan način, strašnim izazovima veka.⁹⁴

Ova razmišljanja na kraju studije o totalitarizmu Hane Artent kreću se između dve mogućnosti. S jedne strane, protivrečna priroda totalitarnog projekta doprinosi objašnjenju njegove nestabilnosti i verovatnoće njegovog nestanka.⁹⁵ S druge, totalitarizam je na užasavajući način pokazao da je »sve moguće«.⁹⁶ »Tragična greška ... je bilo povećati ... da je ideja o totalnoj dominaciji ne samo nehumana već i nerealna.«⁹⁷ Ali čak i da se ta ideja ostvari, njen uspeh bi je odveo u propast. Jer čovek tada ne bi više bio čovek. »Njime se može u potpunosti vladati samo kada on postane primerak životinjske vrste zvane čovek.«⁹⁸ Možda je, dakle, totalitarna ideja zaista suštinski neostvariva, zato što je u neskladu sa ljudskim stanjem. Ili se ljudsko stanje za-

ista može poništiti?

(»Sve je moguće.« Ta formula donekle rezimira i totalitarne i utopijske nade. Kao što poslednji redovi prethodno citiranog odeljka najavljuju, ovo prvo zavisi od drugog. To izgleda navodi Arentovu da odbaci sav mesijanizam:

...moraćemo da stvorimo – ne samo da otkrijemo – nove osnove za ljudsku zajednicu kao takvu.

U istorijskom smislu ovo ne bi značilo kraj istorije, nego njen prvi svesno smišljen početak, zajedno sa gorkim saznanjem da nam ništa nije obećano, nikakvo mesijansko doba, nikakvo besklasno društvo, nikakav raj posle smrti.⁹⁹

Ali šta je svesno planirano stvaranje ljudske zajednice ako ne jedna mesijanska ideja – projekt, Marksovim rečima, završetka »preistorije«? Današnji totalitarizmi nastavljaju da zapliću totalitarne i mesijanske elemente. To još uvek nije razlog da se to dvoje uzima kao jedno. Pravi posao je pre u tome da se oni raspletu.)

Totalitarizam bi tako trebalo da je, prema rečima Hane Arent, i nemoguć i isuviše moguć – onda kao i sada. Jer iako veliki deo njene studije pokazuje da je totalitarizam izdanak savremenog Zapadnog društva, njene zaključne rečenice govore o aveti koja opstaje i u post-totalitarnom svetu. Njena zebnja da bi ovaj svet jednog dana mogao pribeći totalitarnim metodama kontrolisanja populacije može, u ovom trenutku, izgledati zastarelo i preterano. Ali jedna tvrdnja koja je bliska ovome zvuči kao obrnuto proročanstvo:

Jer prvi katastrofalni rezultat ljudskog sazrevanja jeste da je moderni čovek počeo da zamera svemu datom. čak i vlastitoj egzistenciji – da zamera, uzima za zlo, samu činjenicu da on nije stvoritelj univerzuma i samog sebe. ... U svom negodovanju, zlovolji, u pogledu svih zakona koji su mu dati, on otvoreno proglašava da je sve dozvoljeno, i tajno veruje da je sve moguće. ... On čak zamera i na svojim nihilističkim ubeđenjima, kao da su mu ona nametnuta nekom

neslanom šalom đavola.¹⁰⁰

Te rečenice – koje indirektno postavljaju totoalitarnu logiku u mišljenje Prosvetiteljstva i u ono što je Niče nazvao istorijom »evropskog nihilizma« i »psihologijom resantimana« – na čudan način zvuče kao predznak i opomena. Čitajući ih danas, ne možemo a da ne mislimo o moralnim problemima koji su nam u međuvremenu nametnuti s obzirom na napredak u biološkim i medicinskim istraživanjima (kloniranje, reproduktivna tehnologija, pre-natalna dijagnostika, itd.), i s obzirom na očekivanja koje taj napredak podstiče. One ukazuju na zabrinjavajući kontinuitet između »bio-politike«¹⁰¹ totalitarne i post-totalitarne ere – tj., između različitih verzija ubeđenja da je »sve moguće«.

U ovom trenutku, dolazimo do pitanja koje problem »manjeg zla« postavlja u drugačiju perspektivu. U kom smislu Zapad formira ne samo pred-istoriju totalitarizma nego i njegovu post-istoriju? Njegovu neovladanu budućnost? Njegovu sadašnjost? To je svakako jedina kognitivna i moralna perspektiva iz koje bi trebalo proučavati totalitarizam. To je perspektiva iz koje su – svako na svoj način – Benjamin, Arentova i Fuko radili. »Potrudi se da ne budeš pod svojim vremenom«.¹⁰² Nije li to prioritet koji se mora najhitnije ispuniti?

U prethodnom tumačenju Kafke kao »proroka okrenutog prošlosti«, reč je bila o tome da su u priči *U kažnjeničkoj koloniji* otkriveni znaci faktičke i moralne upletenosti Zapada (Prosvetiteljstvo, modernost, kapitalizam, kolonijalizam, Imperijalizam) sa njegovim totalitarnim »drugim«. Sve dok se posleratno »otvoreno društvo« suočavalo sa tim »drugim« u bi-polarnom svetu, ono je moglo tvrditi – sa realnom, mada ograničenom, plauzibilnošću – da se suprotstavlja spoljašnjem »neprijatelju«. Danas to više nije moguće ni u kakvom jednostavnom smislu. Ono se, sada više nego ikada, suočava sa jednim još podmuklijim neprijateljem: sámim sobom. Kakve to posledice ima za pisanje

istorije sadašnjeg doba? Kakve, pak, za komparativno istraživanje totalitarizma?

Kafkin istraživač je trenutno bio ulovljen između dva ere kolonijalne vladavine. Ni jedno uporedno proučavanje (možemo dodati) u tom trenutku nije bilo važnije od uporednog proučavanja te istorijske promene. Rad na prikupljanju podataka te vrste ne bi, međutim, više bio bezbedno egzotičan. Etnograf bi tada bio suočen sa svojom *sopstvenom* etnografijom. Kafkin istraživač je pažljivo izbegavao tu temu i stoga je bio primoran da je sprovede. Da se suočio s tim, ne bi bilo potrebno donositi sud koji je od dva režima – neprosvećeni ili prosvećeni kolonijalizam – bio manje zlo. (Ono zbog čega se u velikom delu kritičke literature o Kafki smatralo da je neophodno da se izabere između starog i novog poretka je zbunjujuće). Ta dva režima obeležavaju dve faze u hodu istorijske dijalektike.

Autori tekstova za ovaj zbornik su bili zamoljeni da »moralno uporede« dva glavna totalitarizma dvadesetog veka, i da to učine sa ne-totalitarne tačke gledišta zvane »demokratija«. Pitanje je, ne odgovara li to implicitno polaganje prava na poziciju ne-impliciranog prosvetiteljstva, *mutatis mutandis*, stanovištu kompromisa Kafkinog istraživača. Kao i on, mi se vraćamo kapitalizmu; kao i on, mi ga nikada nismo napustili. Ali, nije li kapitalizam, rani i pozni, jedan od najraširenijih uzročnika problema kojima se bavimo?

Zašto, onda, otvoreno, demokratsko društvo u kojem mi živimo, ne učestvuje u onome što se poredi, pored toga što je, navodno, njihov neutralni temelj? Da li neki *novi* Novi Komandant možda želi *naše* naučno svedočanstvo i u koju svrhu? Zar i *naš* sistem nema svoju »crnu knjigu«? Kakva saučesništva istorijski opstoje između zapadnih demokratija – Čerčilovog manjeg zla – i *neuporedivo gorih, najgorih mogućih* zala, nacističkog i sovjetskog totalitarizma? Zašto *te* povezanosti, koje sve nas obuhvataju, nisu najvažnija oblast akademskog istraživanja? Da li zbog toga što se takva istraživanja ne bi finansirala? Zato što bi se takav rad suviše približio suštini – tome da postoji neprekid-

na saradnja sa najgorim kao i sa najboljim? Pri sadašnjem odnosu snaga, sistem, međutim, lako može sebi dopustiti da pomaže svojim akademskim kritičarima i može, čineći to, plauzibilno tvrditi kako pokazuje da oni nisu u pravu.

Niko pri čistoj svesti ne bi tvrdio da je *naše* manje zlo – zapadna demokratija – isto što i ono najgore. (Činjenica da je Engleska spasla moju porodicu od pogubljenja je delimično uzrok što ovaj konkretni naučnik oseća neprijatnost zbog duga pred prokletom starom imperijom). Ako vojne i ekonomske uzroke ostavimo po strani, možda je očigledna moralna razlika između njih bilo ono u čemu je bila sva razlika – ono što je omogućilo Zapadu da trijumfuje nad dva totalitarizma zaredom.

Ali zar totalitarizam nije bio čudovište koje je začeto dok je razum spavao (Goja)? Zar utroba iz koje je izašao nije još plodna (Brecht)? Kuga koja je uspavana ali ne i mrtva (Kami)? U Ziberbergovom filmu, *Hitler, jedna karijera*, Hitler, posle smrti, nastavlja da živi u onima koji su ga pobedili. To je, naravno, melodramatski obrt (isto kao i, na primer, završna scena u filmu Romana Polanskog *Bal vampira*, kada Drakulina kći uspeva da pobegne u svet na sankama bezbrižnog junaka i zatim se sprema da zarije svoje zube u njegov vrat). Ali ovde, kao i na svakom drugom mestu, divlje sumnje se pojavljuju kada učenost neće ili ne može dalje.

Mi živimo u svetsko-istorijskim i geopolitičkim prilika-
ma koje su bez presedana. Kapitalističke demokratije su, pobedivši svoje totalitarne neprijatelje, jedini sistem koji opstaje. Globalizacija je dostigla ireverzibilan, relativno neometan impuls. Buržoazija, pisao je Marks, »stvara svet po sopstvenoj slici«. Ta rečenica se pokazuje nenamerno proročanskom – na račun njegove svesno nameravanog predviđanja. Blasfemični program o kojem ona govori – o čoveku koji uzurpira mesto Boga – ima nesporno totalitarni potencijal. Arentova ga sažeto izražava kao nihilističko uverenje, zajedničko i Prosvetiteljstvu i totalitarnoj svesti, koje glasi: »sve je moguće«. Ali nije manje nesporno ni to da se svet koji je stvorila buržoazija ne može zvati totalitar-

nim u ni jednom do sada prihvaćenom smislu.¹⁰³ Upravo zbog toga, međutim, izgleda da je kapitalizam dobro opremljen da uspe tamo gde su totalitarni sistemi propadali. *Oni* su se na kraju urušavali zbog svog kontradiktornog zahteva za totalitarnom kontrolom. *On* je do sada napredovao od svojih kontradikcija i ambivalentnosti. To je demon demokratije.

Vraćajući se spisu *Dijalektika Prosvetiteljstva* (1944), godine 1969., u sred Hladnog rata, Horkhajmer i Adorno su se odvažili na sledeću prognozu:

U razdoblju rascepa na velike blokove koji su objektivno prinuđeni da se sudare, strah se nastavio. Konflikti u Trećem svetu, ponovni rast totalitarizma jednako su malo istorijske slučajnosti kao što je to nekada bio ... fašizam. Razvika */Zug/* u pravcu totalne integracije, prekinut je, ali nije zaustavljen. Preti da će se nastaviti posredstvom diktatura i ratova.¹⁰⁴

Posle više od deset godina od pada Berlinskog zida, trend totalne integracije nastavlja da se ubrzava – *Zug* takođe znači »voz« – i lako prelazi preko uništavanja ljudskih bića, da ne pominjemo druge oblike života na ovoj planeti, u velikim količinama. Nije poznato dokle se ta dinamika kontrolisanja može kontrolisati i kuda ona ide. Ona je do sada savladala sve protivrečnosti i prekide. Da li je »lukavstvo uma« (Hegel) na delu? Ili »velika greška u proračunu« (Kafka)? Um *kao* sopstvena greška u proračunu? Ono što *jeste* jasno, jeste da se današnji zločini protiv čovečnosti ne mogu izvršiti bez nadzora, saučesništva ili bar pristanka glavnokomandujućih koji imaju savršen alibi: oni deluju u ime naroda.

Kako ignorisati našu upletenost u taj košmar? Zar mi ne rizikujemo da budemo nalik Kafkinom nesrećnom istraživaču, sve dok ne uspevamo da uračunamo sistem koji *nas* uključuje u *svoje* proračune, sistem koji je stare totali-

trizme učinio mogućim i nemogućim, koji ih je odnegovao i porazio, i koji sada – napred na zapad! – ima puna jedra vetra?¹⁰⁵

Napomene

1. Association Internationale de Recherche sur les Crimes contre l'Humanité et les Génocides, sa sedišem u Parizu.
2. O potrebi za takvim uporednim studijama, videti, Catherine Coquio & Irving Wolfarth, Preface, u: C. Coquio, ed., *Parler des Camps, Penser les Génocides* (Albin Michel, Paris, 1999), str. 11-15; o nespornostima koje su oni uzrokovali videti tekst: C. Coquio, »Le Malentendu« u istom zborniku. Zbornik je nastao na osnovu konferencije koja je održana 1997., a koju je Klod Lancman bezobzirno napao u *Le Mond* sa argumentom da je sramotna želja da se razume Shoah, a o poređenju sa nekim drugim zločinom da i ne govorimo.
3. O ovome videti studiju koja otvara nove puteve istraživanja: Jean Michel Chaumon, *La Concurrence des Victimes* (La Decouverte, Paris, 1997).
4. Viktor Klemperer, *LTI (=Lingua Tertii Imperii)* (Reclam, Halle, 1957). Videti moj tekst: »In lingua veritas. LTI mit und gegen Klemperer gelesen«, *Mittelweg*, 36 (April/Maj 1999), str. 73-90 (objavljeno u kompletnijoj verziji u »Identités/Existences/Résistances, Réflexions autour des Journaux 1933–1945 de Victor Klemperer«, *Germanica*, 27 (2000), str. 103-46).
5. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe* (dalje kao *SB*), ed. Wolfgang Promies (Hanser, Minhen, 1992), tom II, str. 569.
6. Približno u isto vreme, Faustova divlja strast za sveobuhvatnim totalitetom dostiže vrhunac u njegovom susretu punom poniznosti sa »duhom zemlje« /*Erdgeist*/.
7. Videti *SB*, tom III, str. 387.
8. *SB*, tom II, str. 460. Hana Arent stoga greši kada pretpostavlja da ni jedan čovek Prosvetiteljstva nije mogao predvideti da će »čovekovo ovladavanje prirodom doći do tačke kada će on moći da smisli način da uništi Zemlju pomoću instrumenata koje je sâm stvorio« (*Origin of Totalitarianism* /dalje kao *Origins*/ (Harcourt Brace, New York, 1951), str. 435). Prosvetiteljsvo ima Janusovo lice: isti um koji zamišlja otkrića koja bi mogla da znače kraj čovečanstva, vizualizuje druga otkrića koja su u vezi sa ovima i koja mogu doneti čovečanstvu ništa manje nesagledivu korist: »Jedno od najvećih otkrića za ekonomiju bi bilo otkriće nekog jeftinog materijala kojim bi se oslobađao azot iz atmosfere i tako dobijala toplota« (*SB*, tom II, str. 504).
9. »In diesen grossen Zeit, die ich noch gekannt habe, wie sie so klein war ...; in dieser Zeit, in der eben das geschieht, was man sich nicht

- vorstellen konnte und in der *geschehen* muss, was man sich nicht mehr *vorstellen* kann, und könnte man es, es geschähe nicht ...« (Karl Kraus, *Weltgericht*, Fischer, Frankfurt am Main, 1968, s. 7).
10. Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (Schocken, New York, 1969), str. 258.
 11. »Zbog nestrpljivosti su isterani iz Raja, zbog nepažnje /lässigkeit/ se nisu vratili« (Franc Kafka, *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, no. 3, u *Er* (Suhrkamp, Frankfurt, 1964), str. 195).
 12. Walter Benjamin, *Reflections*, ed. Peter Demetz (Harcourt Brace, New York, 1979), str. 326ff. Pad jezika za Benjamina takođe obeležava početak »arbitrarnog«: i arbitrarnog znaka i arbitrarnog nasilja. Cf. moj tekst, »Die Willkür der Zeichen. Zu einem sprachphilosophischen Motiv Walter Benjamins«, u: *Perspektiven kritischer Theorie. Festschrift für Hermann Schweppenhäuser*, ed. C. Türcke (zu Klampen, Lüneburg 1988), str. 124-73.
 13. Benjamin, *Illuminations*, str. 138.
 14. O Odradeku i grbavom čovečuljku kao mestu onoga *Entstellung* – zaboravljanja, zaturanja, premeštanja, iskrivljenja, krivice – videti Benjaminov esej o Kafki (*Illuminations*, str. 111-45, posebno 131-4); a o grbavom čovečuljku kao zaboravljenom, smanjenom, (bez)obzirnom otelovljenju teologije videti *Illuminations*, str. 253.
 15. U vezi s ovim videti moju analizu izuzetnog pisma koje je napisao Rober Antelme po povratku iz jednog nemačkog radnog logora: »L'espèce humaine à l'épreuve des camps. Réflexions sur Robert Antelme«, u: C. Coquiu, ed., *Parler des Camps, Penser les Génocides*, str. 569-608.
 16. Benjamin, *Illuminations*, str. 253-4.
 17. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, (Continuum, New York, 1972), str. 31.
 18. Videti tekst Jirgena Habermasa iz 1984, »Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien«, preštampano u *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990* (Reclam, Leipzig, 1990).
 19. Videti članak: Micha Brumlik, »Die Graduierung des Grauens«, *Frankfurter Rundschau*, 20. februar 2001; i poređenje između zapovednika u Aušvicu i Ozerlagu, u: Sonia Combe, »S.K. Evstigneev, roi d'Ozerlag«, u *Ozerlag 1937–1964. Le Système du Gouloag: Traces perdues, Mémoires réveillées d'un Camp sibérien*, ed. Alain Brossat (Paris, 1991).
 20. Benjamin, *Illuminations*, str. 257. Prevod izmenjen.
 21. Dnevnička beleška od 19. oktobra 1921., citirano u *ibid.*, str. 19.
 22. *Ibid.*, str. 126.
 23. U ovom kontekstu »iskustvo« je još jedan eufemizam. Rober An-

telme, koji je preživio nacistički radni logor, stavio je ovu reč pod znake navoda. Videti moj tekst o Antelmeu naveden u napomeni 15. »Jer iskustvo«, pisao je Benjamin, »nikada ranije nije bilo potpuno opovrgnuto nego što je iskustvo strategije u slučaju pozicionog ratovanja, ekonomsko iskustvo u slučaju inflacije, telesno iskustvo u slučaju mehaničkog ratovanja, moralno iskustvo u slučaju postupanja onih koji imaju moć« (*Illuminations*, str. 84; prevod izmenjen).

24. U tekstu pod naslovom »Homage to the Extreme: The Shoah and the Rethoric of Catastrophe« (*Times Literary Supplement*, 6. mart 1998, str. 6-8), Majkl Bernstin dovodi u pitanje tip argumenta koji se ovde predstavlja. On misli da se radi o tipičnom argumentu posle tvrdnje Žan-Fransoa Liotara da je *Shoah* izazvala tako snažan šok da je uništila instrumente koji je mogu izmeriti. Da li bi okrivio i Arentovu zbog tvrdnje da je totalitarizam uništio sve nasleđene filozofske koncepte – tvrdnju koja ona možda ne zastupa *dovoljno odlučno* (*Origins*, str. vii-ix, 434-9)? Tačno, *mi* ne možemo govoriti nemim razrogačenim očima Benjaminovog Anđela. Ali koliko vredi naš jezik ako je nepoučen tim ćutanjem? Tačno, »ta stvar se ne može lako razrešiti« (*Illuminations*, str. 254). Ako se *lako* razreši, rezultat će svakako biti »retorička katastrofa«. Ostaje, međutim, katastrofa sama i problem kako »pogrešiti ponovo bolje ponovo« – tj., »bolje gore« – kako mu prići. *Ni-čija* retorika nije izuzeta od tog zahteva.
25. Samuel Beckett, *Worstward Ho* (John Calder, London, 1999), str. 7-8.
26. Benjamin, *Reflections*, str. 190-1. Prevod izmenjen.. U svom tekstu *Theses on the Philosophy of History*, Benjamin – po uzoru na Ničea – opisuje istoricizam kao kombinaciju progresizma, komformizma i »lenjosti srca«.
27. »Vera u progres ne znači da se progres već desio. To ne bi bila vera« (Kafka, *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, br. 48, str. 200).
28. »Oni koji veruju u neizbežnu propast«, piše Arent u Predgovoru svojoj studiji o totalitarizmu, »kao i oni koji su se prepustili površnom optimizmu, uzaludno zaboravljaju ključne događaje našeg vremena. ... /Ova knjiga/ je na stanovištu da su Progres i Propast dve strane iste medalje; da su oba predmet sujeverja, a ne vere« (*Origins*, str. vii-viii). Tačno, Benjaminov »slabi« mesijanizam i snažni pesimizam takođe su dve strane istog novčića. Ali pesimizam je okrenut protiv Progres, a mesijanizam protiv Propasti.
29. Sledeći odlomak iz pripremnog teksta za konferenciju, koji je napisao Helmut Dobil, na reprezentativan način ilustruje vezu između preovlađujuće intelektualne klime i retorike »manjeg zla«: »Svest o

toj kritičkoj tački gde građanske vrline nisu više u stanju da zadrže destruktivni potencijal inherentan svim modernim društvima zasniva se na određenoj filozofskoj percepciji. Po njoj, čini se da sadašnje stanje našeg društva nije ni 'još ne' neke određene budućnosti ni 'kraj' Zlatnog doba koje je zauvek izgubljeno, nego nesigurno održavanje ravnoteže civilizacije, sa stalnom pretnjom pada u varvarizam. Valter Benjamin je u ovom kontekstu upotrebio biblijsku sliku anđela koji nestaju u trenutku kada prestanu da pevaju. U drugoj polovini dvadesetog veka, utopijski san o anti-tradicionalnom društvu čija se osnova nalazi u povezivanju slobodnih građana bio je fatalno načet traumom genocida koji je organizovala država, masovnim proterivanjem i sistematskom pljačkom u razmerama koje do tada nisu viđene u istoriji čovečanstva. Iako na početku dvadeset prvog veka postoje razlozi za više optimizma nego što je to bilo pre pedeset godina, za sada ne možemo biti nedvosmisleno srećni zbog globalnog širenja demokratije, jer izgleda da je glavni posleratni argument za demokratiju izbegavanje genocida«. Prema toj »određenoj filozofskoj percepciji«, Marksov utopizam /sic!/ je istorijski porušen »san«. Nešto oštećenih ostataka – mudrijeg, tužnijeg, ambivalentnijeg, nikako nepromišljenog – progresivizma ipak opstaje. Ima razloga – uslovno, na određen način gledano – za »više optimizma« nego pre pedeset godina. To sigurno nije ono što je Arent rekla o prethodnih trideset godina u svom tekstu o Benjaminu 1968., (*Illuminations*, str. 38). Niti je Benjamin Dubilov čovek: svi Benjaminovi anđeli su mesijanski. Niti postoji pretnja da civilizacija zapadne u vervarizam; ona ga konstantno reprodukuje. I ako je »glavni posleratni argument za demokratiju« bio »izbegavanje genocida«, kakvu osnovu za optimizam – uz ma koliki oprez – pruža posleratni bilans spoljnih intervencija, ili, pak, njihovo odsustvo, od strane Zapadnih sila? Nije li samo pitanje vremena kada će, u naše zajedničko ime, UN trupe delovati kao bespomoćni posmatrači kod sledećeg genocida? Ukratko, navedeno izlaganje, kako se u njemu kaže, sadrži ono što ne može biti sadržano. U svom završnom izlaganju na konferenciji, Dubil je tvrdio da globalizacija nosi obećanje internacionalizacije ljudskih prava. To je zaista jedina nada koja je u ovom trenutku dostupna međunarodnoj politici u pogledu poboljšanja položaja milioni ljudskih bića. Ali poziv na poboljšavanje i »humanizovanje« pratio je modernost od početka. Ima razloga za bojazan da »nedovršeni projekt« modernosti, kako ga Habermas zove, strukturno nije u stanju da bude dovršen i da će njegove najbolje institucije nastaviti da opraštaju njegova najgora postupanja. Najbolje tumačenje, i najjači argument, koji ja mogu da vidim za Dubilovu poziciju jeste iskustvo njegove generacije: podizanje zapadne demokratije na ruševinama nacističke Nemačke.

30. Michael Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (dalje kao *Discipline*) (Random House, New York, 1979), str. 16-17, 23, 25, 27-8, 301, 305.
31. *The Penguin Complete Short Stories of Franz Kafka* (Penguin, New York, 1983), str. 140-67.
32. »Od priče *Mihael Kolhas*, nije napisana ni jedna nemačka priča koja naizgled potiskuje svu unutrašnju simpatiju tako kontrolisanom snagom«, napisao je Kurt Tuholski u svom prikazu (citirano u: Klaus Wagenbah *In der Strafkolonie. Eine Geschichte aus dem Jahre 1914*, Wagenbach, Berlin, 1998, str. 68).
33. Benjamin, *Illuminations*, str. 140.
34. »Kada mišljenje iznenada zastane u konfiguraciji koja je puna tenzija, ono tu konfiguraciju potresa i kristalizuje u monadu« (ibid., str. 262-3).
35. Edwin i Vila Mjuir su prevodeći »putujući istraživač« sa »putnik-pronalazač« zamenili *Forschungsreisender* sa *Entdeckungsreisender*.
36. Flober je sanjao o »umetničkom delu ni o čemu«, oslobođenom sitno-buržoaskog sadržaja; Niče je sanjao o klesanju Natčoveka iz ljudskog, suviše-ljudskog kamena; prema Oficiru, jedini nedostatak Aparata jeste da se suviše lako isprlja ljudskim izlučevinama; a prema Arentovoj, totalitarni vladari – da su sposobni da kažu istinu – rekli bi: »Vama se aparat čini suvišnim samo zato što služi da ljude učini suvišnim« (Arendt, *Origins*, str. 428).
37. Navedeno u: Foucault, *Dicipline*, str. 45. Videti sledeću Bodlerovu belešku. »Smrtna kazna je rezultat jedne ideje koja se danas potpuno pogrešno shvata. Ona nema za cilj da *sačuva* društvo, bar materijalno. Njen cilj je da *sačuva* društvo i okrivljenog (duhovno). Da bi žrtvovanje bilo potpuno, onaj koji se žrtvuje mora dati pristanak i biti radostan. Bezbožno bi bilo dati hloroform osuđenom čoveku, jer bi to značilo ukinuti njegovu svest o svojoj veličini kao žrtve i eliminisati njegove šanse da dospe u Raj« (Charles Baudelaire, *Oeuvres Completes*, Gallimard, Paris, 1968, str. 1278). Taj argument, koji potiče iz vremena odbrane *ancien régime* Žozefa de Mestra od Francuske Revolucije, označava jednu reakcionarnu odbranu starog kaznenog sistema od novog. Kafkin Stari Komandant, koji pronalazi novo sredstvo za dostizanje starog duhovnog cilja, daleki je rođak Bodlerovih omiljenih autora: de Mestra i Sada.
38. Termin često povezan sa Lasenerom, džentlmenom i delinkventom iz devetnaestog veka koji je bio oličenje protivzakonitog ponašanja privilegovanih slojeva (cf. Foucault, *Discipline*, str. 283-5). »Metafizika« zla – koja se posmatra kao mračna tajna sveta – ovde ide ruku pod ruku sa »estetikom zločina« koja je predstavljena u De Kvinsijevom tekstu *Murder Considered as One of the Fine Arts* /Ubistvo kao jedna od lepih umetnosti/. Na kraju devetnaestog

veka, isti dvostruki *frisson* /groza, drhtanje od straha/ potaknut je jednim romanom koji je Kafki bio poznat: *Le Jardin des Supplices* (Vrt mučenja) Oktava Miraboa. Putnik koji je došao da uporedi različite sisteme vođenja kažnjivičkih kolonija zatiče suprotnost između izgubljene veštine ubijanja koja se očuvala u Kini i vulgarnog administrativnog masovnog ubijanja koje se sprovodi na Zapadu. »Administrativno ubijanje« – termin koji je skovao jedan britanski državni činovnik u Indiji – u stvari je prvi put smišljeno, iako ne i realizovano, u kolonijalnom kontekstu (cf. Arendt, *Origins*, str. 186, 216, 221). Ono što je novo u vezi sa Kafkinim Novim Komandantom jeste da izgleda da je on potencijalno sposoban da ukine ubijanje u ime humanitarnijih i, iznad svega, efikasnijih načina kontrole.

39. Manje od dvadeset godina kasnije, Benjamin dijagnostifikuje fašizam kao »okončanje *l'art pour l'art*« i »estetizaciju politike« (*Illuminations*, str. 242).
40. Benjamin, *Reflections*, str. 148.
41. I jedno i drugo se uklapa u prikaz totalitarizma Arentove kao evakuacije zdravog razuma u kombinaciji sa nametanjem nad-razuma: »Ludilo takvih sistema ne leži samo u njihovoj prvoj premisi već i u samoj logici koja je poslužila za njihovo konstruisanje. Čudnovata logika svih 'izama', njihova prostodušna vera u spasilačku vrednost tvrdoglave odanosti bez obzira na specifične, promenljive faktore, već nosi prve klice totalitarnog zanemarivanja realnosti i činjeničnosti« (*Origins*, str. 432). Takvi totalni sistemi su vođeni od slično totalnih ljudi. Putnik pita Oficira da li je Stari Komandant bio sve u jednom: »Vojnik, sudija, konstruktor, hemičar, crtač?« Hitler i Staljin će se slično njemu predstavljati kao vođa, general, lingvist, arhitekta, itd.
42. *Stachel* (kognat sa »stake«) znači »bodlja«, »bodljika«, »trn« (kao u »trn u oku«), »žaoaka« (kao u »Smrti, gde je tvoja žaoaka?«), itd., i obično nije povezano sa nečim mehaničkim. Pošto je Aparat sačinjen od »Postelje«, »Drljače« i »Crtača«, njegov Šiljak se izgleda nalazi između biljnog ili životinjskog života (*Stachelschwein*: »bodljikavo prase«) i savremene masovne proizvodnje (*Stacheldraht*: »bodljikava žica«, materijal iz savremenih obora za životinje i logora za ljude).
43. Pošto Kafkina priča vešto ostavlja suštinska pitanja nerazrešenim, svako sažeto prikazivanje zapleta nužno iskrivljuje priču. Takva neodređenost je po sebi uspešna strategija otpora svim konačnim, totalnim konstrukcijama značenja i, u tom smislu, totalitarnom projektu. Zagenetno smiren izraz na licu mrtvog Oficira je zgodan primer. On ne pokazuje ni jedan znak iskupljenja i time podriva samu njegovu priču o iskupljujućim mukama. Njegovo probušeno čelo ne predstavlja svetu stigmu razapetog mučenika. Ono je, ako

nešto predstavlja, znak da Oficir u smrti ostaje ono što je bio u životu: ne *erlöst* (»iskupljen«, »oslobođen«) nego *verbohrt* (»tvrdo glav«, »probijen«, od *bohren*, »bušiti«). Slika spaja otpor totalitarizma sa predosećanjem totalitarnog. Jer upravo totalitarizam »po prvi put u istoriji onemogućava mučeništvo« (Arendt, *Origins*, str. 423).

44. Završne reči proročanstva – »Verujte i čekajte« (*»Glaubet und wartet«*) – jesu eho tradicionalnog mesijanskog obećanja Ciona. (Videti Wagenbah, *In der Strafkolonie* (str. 119) o Kafkinom poznavanju dramskih komada na Jidišu koji su pokrenuli konflikt između ortodoksnog Judaizma i Prosvetiteljstva – matricu »reformskog« Judaizma). Iako su sledbenici Starog Komandanta prihvatili stari mesijanski zavet, kasnija istorija je pokazala da svaki Novi Komandant, odnosno, totalitarni vođa, može prilagoditi ostatke mesijanizma svojim ciljevima. Kafkin tekst takođe postavlja pitanje da li takve perverzije mesijanskog obećanja govore nešto o izvornom verovanju – i ako govore, šta.
45. Kao i *Vrt mučenja* Oktava Miraboa, Kafkina priča prikriveno aludira na aferu Drajfus, slučaj jednog jevrejskog oficira u francuskom general-štabu koji je pogrešno osuđen za špijunažu i deportovan u kažnjeničku koloniju poznatu kao Đavolje ostrvo. Na dobro poznatom grafičkom otisku može se videti kako jedan oficir ceremonijalno lomi Drajfusov bodež: Kafka je svom Oficiru dao da slomi sopstveni bodež. Oficir govori Francuski; za razliku od Osuđenika i Vojnika, Putnik ga razume, ali izgleda da Francuski nije njegov maternji jezik. Gde se onda nalazi ta kolonija? Kao i u slučaju Aparata, izgleda da je Kafka namerno zametnuo tragove. Opšti utisak je da se radi o zamenljivoj, grubim potezima ocrtanoj, nejasno stranoj, a ipak tako poznatoj kolonijalnoj predstraži negde u Južnim morima. Kao takva, ona je dovoljno daleko da da bi autor imao slobodu da je ponovo osmisli. U tome, on paradoksalno podseća na Starog Komandanta. Aparat je, u stvari, njihov zajednički pronalazak. Stari Komandant, štaviše, potseća na Ničeovog Zaratustru (i obrnuto). Na svoj način, i on je »poeta« koji je krenuo da »iskupi« »suviše ljudski« materijal »stvaranjem« antihumanističke utopije/distopije od eklektičkog skupa religioznih, istorijskih i antropoloških motiva. Pri tome, međutim, izgleda da svetovi koje su stvorili čine eskapističke, suviše »reaktivne« protiv-modele modernosti. U tom slučaju oni bi bili reakcionarni (anti-)modernisti i, kao takvi, fašistički prototipovi; a njihovi svetovi bi bili daleki dvojnici sektaške »kuće-kapele« koju je Maks Veber nekoliko godina kasnije odbacio u tekstu »Duhovni rad kao poziv«.
46. »Kada je ... engleski osvajač u Indiji postao administrator koji više ne veruje u univerzalnu valjanost zakona, ali je uveren u sopstvenu sposobnost da vlada i dominira ..., izgleda da je stvoren prostor za

- sve moguće užase« (Arendt, *Origins*, str. 221). Stari Komandant, u svoje ime, uzima zakon u svoje ruke izumevši hiperboličnu verziju univerzalnog zakona.
47. Pismo Kurtu Volfu od 1. oktobra 1916. Slično tome, kada ga je otac prekorio zbog podržavanja »nenormalnog«, on je odgovorio da to nije »najgore, jer je, na primer, normalan i Prvi svetski rat«. Obe rečenice je naveo Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 63-4.
 48. Navedeno u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 94.
 49. Pokreti mašine moraju biti »precizno izračunati« (str. 143-4); Oficiru je »neprijatno« (str. 146) kada čuje pitanje da li će Novi Komandant prisustvovati pogubljenju; i Putniku je takođe neprijatno zbog Osuđenikovog i Vojnikovog nepoštovanja Oficirovog herojskog čina samo-žrtvovanja (str. 164).
 50. »Tajanstven, crnokos, bled, lik koji nije zaista znao kako da odagna neprijatnost (*Verlegenheit*) zbog sopstvenog izgleda« (Maks Pulver, citirano u Wagenbah, *In der Strafkolonie*, str. 65).
 51. Pismo Kurtu Volfu od 4. septembra 1917., (navedeno u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 60).
 52. O dva fokusa elipse koji su opisani sámim Kafkinim delom i o kritičkoj konstelaciji između »onda« i »sada«, vidi: Benjamin, *Illuminations*, str. 141-3 i 253-64.
 53. Lawrence Langer, »Kafka as Holocaust Prophet: A Dissenting View«, u *Admitting Holocaust* (New York, Oxford University Press, 1995), str. 109-24. O podmuklom poroku »nagoveštavanja« koji prevladava među kritičarima »koji, sa onim što je usledilo posle *Shoah* postaju naknadni proroci i više ne mogu da čitaju priče kao što je *U kažnjeničkoj koloniji* bez razmišljanja o koncentracionim logorima«, vidi: Michael Bernstein, *Forgone Conclusions: Against Apocalyptic History*, Berkley, CA, & London, 1994, str. 21.
 54. Arendt, *Origins*, str. 416. Tako su, u imperijalističkoj fazi, »čak i užasi bili još uvek obeleženi određenim ublažavanjem i kontrolisani pristojnošću« (str. 123).
 55. Arendt, *Origins*, str. 434.
 56. »Mi znamo da je Jevrejima bilo zabranjeno da zaviruju u budućnost. Tora i molitve su ih, s druge strane, upućivali na pamćenje. To je uskratilo budućnosti magiju kojoj se svi koji dolaze po informacije kod vidovnjaka predaju« (Benjamin, *Illuminations*, str. 264; prevod neznatno izmenjen).
 57. Kafka je »spazio [*gewahrte*] ono što se sprema bez opažanja onoga što ga okružuje. ... Tu nije bilo dalekovidosti ili »proročkog dara« [*Sehergabe*]. Kafka je osluškiavao tradiciju, a onaj ko pažljivo sluša ne vidi« (Benjamin, *Illuminations*, str. 143; prevod izmenjen).
 58. Cf., Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedeman & Hermann Schwepenhäuser (Suhrkamp, Frankfurt, 1972-1989), tom II, str. 678.

59. Ibid., tom I, str. 1235.
60. Benjamin, *Illuminations*, str. 257-8 i 254ff.
61. Citirano u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 23-5.
62. Citirano u George Lukacs, *History and Class Consciousness* (1923), str. 96.
63. Lukacs, *History and Class Consciousness*, str. 96-9. Vagenbah citira jedan savremeni prikaz Tejlorovog dela *Principles of Scientific Management* (1913). Autor tog prikaza, Kurt Ajzner, sumorno tvrdi da je Tejlorizam religija u kojoj rukovođenje preuzima ulogu Proviđenja: ona razvija posebne sposobnosti svakog radnika i amortizuje ih kao mašine na koje su i oni u međuvremenu svedeni. Taj spoj lažnog mesijanizma i lažne nauke sadrži tragove učenja Šarla Furijeja, Ogista Konta i Sen-Simona. On ima književnu protivtežu u *Aparatu* Starog Komandanta – tehničkom pronalasku koji je i predmet zasebnog obožavanja.
64. Citirano u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 100-2.
65. Videti i rad Arentove o Kafki kao »humoristi i kritičaru« »pseudo-misticizma koji je obeležje birokratije kada postane oblik vladavine«: »Pošto ljudi kojima ona dominira nikada ne znaju zašto se nešto dešava, a racionalno tumačenje zakona ne postoji, ostaje samo jedna stvar koja se računa, sirov, ogoljeni događaj po sebi. ... Deifikacija nezgoda služi ... kao racionalizacija. ... 'A nezgoda ... se jezikom religije zove Proviđenje'« (Arendt, *Origins*, str. 245-6). To važi čak i za Kafkinog Osuđenika, čiji uzaludni pokušaji da razume surove događaje koji su ga snašli vrhuni u apsurdnom pretpostavljanju da svoje oslobađanje duguje višem autoritetu »stranog /fremder/ Putnika«. On ipak shvata osnovnu poruku. U svom nerazumevanju, on shvata pravdu Starog Komandanta /»*Sei gerecht*«/ kao osvetu /»*Rache*«, »*gerächt*«/ – odjeci ove ničeanske igre rečima se rasuti po tekstu – i odbija da mu bude uskraćen slatki prizor egzekucije Oficira. Stoga žrtva s kojom se brutalno postupa nije ništa bolja od egzekutora. Dezintegracija Aparata više ne proizvodi krivicu i pomirenje nego stvaranje osvetničke »Gomile« koja je lišena osećanja krivice, kako to kaže Arent.
66. Videti prvo poglavlje u: Claude Levi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Plon, Paris, 1995), »La fin des voyages« (»Kraj putovanja«), koje počinje ovako: »Ja mrzim putovanja i istraživače. A evo spremam se da pričam o svojim istraživanjima« (str. 13).
67. Navedeno u Benjamin, *Reflections*, str. 243.
68. »Ovo ću ispričati kada se vratim kući«, u jednoj od neobjavljenih varijanti Putnik zamišlja kako upozorava Oficira (Franz Kafka, *Tagebücher*, ed. H-G.Koch, M.Müller & M.Pasley, Frankfurt, 1990, str. 826).
69. Za dalja pojavljivanja ove indikativne reči u jednoj od varijanata, vi-

deti ibid., str. 825

70. Navedeno u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 60.

71. Videti Kafka, *Tagebücher*, str. 822-7; i Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 60-2. Jedan zapanjujući fragment prikazuje u grubim crtama vremena koja dolaze.

»Pripremite zmiji put!«, čuo se uzvik. »Pripremite put velikoj Gospođi!«. »Mi smo spremni«, začuo se odgovor, »mi smo spremni!«. A mi pripremači puta, mi proslavljeni tucači kamena, izadosmo iz šikare. »Na posao!«, uzviknuo je naš uvek raspoloženi komandant, »na posao, vi zmijska žgadijo!«. Na to smo mi podigli svoje čekiče, i tu je započelo najživlje čekićanje koje se moglo čuti kilometrima okolo. Nije bilo dozvoljeno praviti pauzu, samo je menjanje ruku dozvoljeno. Dolazak naše zmije je već najavljen za to več; do tada sve je moralo biti čekićem usitnjeno do prašine; naša zmija ne podnosi ni najmanji kamen. Na kom drugom mestu pronaći tako osetljivu zmiju? Ona je, štaviše, jedinstvena zmija, nju je neopisivo razmazio naš rad, i ona samo zbog toga poseduje neuporedivu telesnu konstituciju /daher auch bereits unvergleichlich geartet/. Mi ne možemo razumeti, i svakako žalimo, što ona sebe i dalje naziva zmijom. Ona bi trebalo u najmanju ruku sebe da zove Madam, iako je i kao Madam ona neuporediva. Ali to nije naša briga, naš posao je da pravimo prašinu. (Kafka, *Tagebücher*, str. 376-7)

Ta epizoda nalik snu, gledano unazad, mogla bi se nazvati »Arbeit macht frei«, ili »Sovjetski petogodišnji plan«. Mogla bi se uporediti i sa sledećim opisom jednog stočnog dvorišta u Čikagu iz knjige koja je ostavila traga na Kafkinu predstavu Amerike: »Od sedam ujutru do sedam uveče, svako mora da izvede isti mali ali krucijalni pokret; on mora biti siguran u uspeh, jer lanac ne zna za predah. Kada da govori, kada obriše znoj sa čela ili krv koja šiklja iz leševa ...? (Arthur Holitscher, *Amerika. Heute und Morgen*, Berlin, 1912, citirano u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 117-18). Razlika je u tome što Komandantovi ljudi vole svoj posao i ne znaju ništa o otuđenju. Donekle slično topovskom mesu koje je tih meseci srećno odlazilo na front, individualna hrana za mašine starog poretka je postala masovni zmijski plen novog poretka. Tu se ne otkriva revolucionarna dijalektika gospodara i roba nego imobilizovana dijalektika između podljudske i nadljudske vrste, u kojoj prva ne samo formira nego i održava ovu drugu na svom mestu. Samo-kastrirajuća masa poravnava sebe i put pred svojim fetišem, jednim transcendentnim samostvorenim bićem, ženskim falusom toliko neopisivim i neuporedivim da je, ona bi želela da veruje, iznad svakog imenovanja vrste. Ovde se možemo prisetiti Benjaminovog mišljenja da je Kafkino delo jedno odražavanje koje ne vidi, u kojem se dolazeći svet i pravadna prošlost posredno ogledaju, a rezultat je di-

jalektička slika sadašnjosti koja se ne vidi. Upravo je slična prošlost ovde reflektovana kao trenutna identifikacija proto-totalitarnih masa sa svojim totemističkim vođom. Svet bez iluzija koji mrvi sve – posebno mit – u prah, vraća se na taj način u mitsko, zapravo, pred-mitsko stanje. Novi Komandant, koji spaja despotizam starog goniča robova sa sve-američkim optimizmom – Kafka je pisao priču *U kažnjeničkoj koloniji* istih nedelja kada i poglavlje »Oklahomsko pozorište« – pokazuje se kao drugi po rangu zapovesti, iza pred-patrijarhalne Zmije, pre-monoteističkog Jednog, jedne Primadone u svakom smislu. To je kao da su trutovi prosvetlili grmlje u ime Matice. »Kafka nije držao da je doba u kojem on živi napredak u odnosu na početke vremena. Njegovi romani se odvijaju u jednom močvarnom svetu ... na sceni koju Bahofen naziva heter-skom« (Benjamin, *Illuminations*, str. 130). Ta precizno surova slika neuporedive, arhaične Gospođe izgleda da zna nešto o totalitarizmu što specijalizovani komparativni rad – rad! – o tome ne zna.

72. Ali upravo otvoren kraj priče ostaje isto toliko *Stachel* za čitaoca koliko i onaj u probijenom Oficirovom čelu i pretećim gestovima Putnika prema onima koji ostaju iza, Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 126).
73. Kafka, *Tagebücher*, str. 822-3. Britanska imperija je stečena, prema neimenovanom autoru koga citira Arent, »u trenutku rasejanosti« (*Origins*, str. 207).
74. O »privremenom savezu između Gomile i Elite« u (pred)istoriji totalitarizma, videti Arendt, *Origins*, str. 318-21. Kolonije su bile priprema za to. »Potpuni džentlmen i potpuni probisvet su se dobro upoznali u 'velikoj divljoj džungli bez zakona', i otkrili su da 'odgovaraju jedan drugome u svojoj ogromnoj sličnosti, identične duše pod različitim maskama'. ... Ono za šta je, na kraju, trebalo nekoliko decenija u Evropi, zbog odlažućeg efekta društvenih etičkih vrednosti, eksplodiralo je iznenada kao kratak spoj u utvarnom svetu kolonijalne avanture« (*Origins*, str. 190; navodi su iz Konrada).
75. Kafka, *Tagebücher*, str. 823-4.
76. O aktuelnosti ovog odlomka iz drame *Hamlet* u savremenom filozofsko-političkom kontekstu, videti Jacques Derida, *Spectres de Marx* (Galilee, Paris, 1993), str. 46ff.
77. Paralele postoje prvenstveno između Fukoovog opisa teatarskog spektakla javne egzekucije u vreme *Ancien Régime*, u kojoj telo koje je stavljeno na muke prikazuje istinitost osude koja je čitljiva svima, i tako potvrđuje svemoć suverena koji vrši odmazdu, i doslovnog prevođenja ovog procesa u Oficirovom opisu svog »neobičnog Aparata«; kao i između kontrasta koji pokreće Kafkinu priču između grandioznog izvođenja iskupljujuće pravde i daleko manje vidljivog delovanja »slabog« novog režima i, s druge strane, Fukoove

analize zamenjivanja torture novom ekonomijom moći kažnjavanja u kojoj se »zagonetna popustljivost« podudara sa svuda prisutnom ekstenzijom kaznenog aparata. Pod novim režimom, egzekucija na stari način se vrši »bez prisustva javnosti« i postepeno se ukida. Kao da umesto nje Novi Komandant pravi »predstavu« (*Schaustellung*) savetodavnih sesija na kojim on okuplja sve dame i zvaničnike administracije koji su nekad prisustvovali egzekucijama; njegova igra je namenjena galeriji koju je on izgradio za tu svrhu. Stari Komandant nije konsultovao nikoga; jedini transparentni aspekt njegove uprave je bila staklena konstrukcija koja je svakome omogućavala da posmatra izvršenje presude. Da li je onda nova predstava demokratije novi spektakl, izlog za novi, neobični Aparat? Da li su te izvršne sesije nove, beskrvne egzekucije?

78. Filantropija dodaje so – ako i sama ne zadaje ranu – na ranu. Čim je Osuđenik postavljen u Aparat on povraća slatkiše, i time još više prlja Oficirovu predivnu mašinu. Što se tiče maramica koje su mu dale dame, one idu od ruke do ruke. Prvo ih oduzima Oficir i gužva ih pod okovratnik svoje uniforme – kako to tumačiti? Onda ih vraća Osuđeniku kada odlučuje da zuzme njegovo mesto. Na kraju, Osuđenik i Vojnik polušaljivo se otimaju za svoje vlasništvo. U istom duhu filantropije, više se ne sme koristiti korozivna tečnost za pripremu leđa osuđenika za nove ubode. Voda će morati da posluži. Takva je reforma. Novi poredak ne silazi ljudima sa leđa niti briše krv sa njih. On samo zamrlja ono što je pre napisano. Fuko sažima njegovu poruku na sledeći način: »Mi kažnjavamo, ali to je način da se kaže da mi želimo da nađemo lek«. On dodaje: »Danas krivični zakon funkcioniše i opravdava se samo preko tog stalnog pozivanja na nešto drugo što nije on, preko te neprekidne reinskripcije u ne-sudske sisteme« (Foucault, *Discipline*, str. 22). Kaznena »reforma« ima za cilj »ne da kažnjava manje, nego da kažnjava bolje; da kažnjava sa možda ublaženom žestinom, ali s namerom da kažnjava univerzalnije i sa više nužnosti; da unese moć kažnjavanja još dublje u društveno telo« (str. 82). »'Reforma' zatvora praktično postoji od kada i zatvor; ona konstituiše, takoreći, njegov program« (str. 234).
79. O kvazi-vojničkom ustrojavanju radne snage, vidi fragment citiran u napomeni 71. Iako »industrijski sistem zahteva slobodno tržište, a značaj prisilnog rada, u devetnaestom veku, u mehanizmima kažnjavanja se zbog toga umanjuje« (Foucault, *Discipline*, str. 25), to se ne odnosi na kažnjeničke kolonije. Kafka je, bez sumnje namereno, ovde nejasan. Njegov pripovedač zna koliko i Putnik o ljudima koje ovaj sreće u čajdžinici gde Stari Komandant leži neslavno pokopan: »Oni su verovatno bili lučki radnici, snažni ljudi kratkih, crnih, blistavih brada. Niko nije nosio kaput, njihove majce su bile

pocepane, ubogi, poniženi narod /Volk/«. Ne zna se da li su oni slobodna ili prisilna radna snaga, evropski osuđenici ili domaća populacija. Kako, iznad svega, tumačiti osmeh na njihovim licima kada Putnik završi čitanje zapisa sa groba Starog Komandanta? To je, čujemo, »kao da« su ga oni pročitali zajedno sa njim i sada mu govore da ga ne uzme za ozbiljno. Ali Oficir mu je rekao da onim danima kada se vrše pogubljenja mnogi prikriveni sledbenici Starog Komandanta posete čajdžinicu. Da li su onda ti ljudi koje on sada tamo zatiče sledbenici koji su pomenuti u zapisu (»koji možda sada nemaju ime«)? I da li je njihov osmeh tajni znak konspitarivnog okupljanja članova koji veruju u najavljeno uskrснуće Starog Komandanta i koji sada čekaju da ih povede u pobedu? Ali ovaj sigurno nije bio prijatelj izrabljenih. Šta onda može »ubogi, poniženi narod« da očekuje od restauracije starog poretka nego prividno oslobođenje od sadašnjeg izrabljivanja. Takav scenario bi potvrdio Zaratustrino predviđanje da je najbolja služba starom poretku preokretanje njegovih statua, jer će one onda ponovo ustati još više »nalik bogu« i uz »zavodljivu patnju« (Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, Book II, *Von grossen Ereignissen*). Ili bi trebalo scenu u čajdžinici pre povezati sa tajnom revolucionarnom aktivnošću, recimo, masonskih loža ili kineskih tajnih društava? Jedan od alternativnih scenarija koje je Kafka skicirao u svom dnevniku evocira takvu zaveru: »Podignite lampu, vi u prvom redu! Ostali tiho za mnom! Svi u jednom redu! I tiho. To nije ništa. Bez straha. Odgovornost je na meni. Ja ću vas izvesti odavde« (Kafka, *Tagebücher*, str. 825). Ko izgovara te reči? Stari Komandant? Oficir? Da li se on obraća bezimenom Volk? Da li je moguće zamisliti da je Putnik prešao na drugu stranu i sada vodi radnike? Ako izgleda da socijalizam ima toliko male šanse u Kafkinoj kažnjeničkoj koloniji koliko i u njegovoj Americi, to je možda zbog toga što je tajanstveni novi režim protiv koga se pristalice starog poretka udružuju u zaveru jedna još efektivnija zavera. »Totalitarni pokreti« piše Arendt, »nazivani su tajnim društvima na svetlosti dana« (Arendt, *Origins*, str. 363). Nešto slično vredi i za Kafkin svet.

80. Benjamin, *Illuminations*, str. 256.

81. U dnevničkoj belešci od 24. januara 1914., Kafka poredi svoj rad u kancelariji sa kaznama (*Strafarbeiten*) za decu u školi: kaznom ponavljanja iste besmislene rečenice deset ili sto puta, prema stepenu krivice. Razlika je u tome, dodaje Kafka, što on mora da ponavlja dok ne posustane (citirano u Wagenbah, *In der Strafkolonie*, str. 19). Ni ovde, dakle, nema kraja kažnjeničkoj koloniji. Jedna Benjaminoва beleška u vezi sa ovim se može tumačiti kao komentar na tu priču: »Osnovna ideja mita je svet kazne – kazne koja sama proizvodi krivicu. U [Ničeovom učenju o] večnom povratku, kazna ponavlja-

- nja u školi je projektovana na kosmos: čovečanstvo mora da prepisuje svoj tekst uvek iznova« (*Gesamelte Schriften*, vol.1, str. 1234).
82. Wagenbach, In der Strafkolonie, str. 83.
 83. Citirano u Wagenbach (ibid., str. 83). Uvođenje radničkog osiguranja proglašeno je 1881., na kraju religiozne službe u berlinskoj *Schlosskapelle*, »Carskim dekretom« (*Kaiserliche Botschaft*). Da li je to jedan mogući kontekst za Kafkin istoimeni fragment? Tu car umire; njegova prošaptana poruka možda nikada neće stići do onoga kome je namenjena u najudaljenijim delovima njegove carevine; možda je on čitavu priču samo sanjao.
 84. Citirano u ibid., str. 84.
 85. Videti dokumentaciju o Kafkinim profesionalnim aktivnostima u ibid., str. 84-91.
 86. Odlomak je objavljen u Wagenbach, *In der Strafkolonie*, str. 103-5.
 87. Ibid., str. 71-2.
 88. Priča *U kažnjeničkoj koloniji* ima dvojnika u priči *Izveštaj jednoj akademiji*, u kojoj majmun priča nevidljivom skupu naučnika kako su ga ranili i uhvatili lovci zoološkog vrta iz Hagenbeka i prevezli u Evropu u surovim, mada ekonomski racionalnim uslovima koji podsećaju na one koji su bili karakteristični za trgovinu robljem. Sloboda, iz njegove perspektive, leži natrag u afričkoj džungli, ne u evropskoj civilizaciji. Sve čemu se on sada može nadati jeste pronalazjenje »izlaza« – tj., zameni svog kaveza za bolji – koji Maks Veber zove »čelični kavez« moderne zapadne civilizacije. Zbog toga on završava proces kolonizacije, podvrgava se aparatu subjektivacije, čudesno asimiluje veštine prosečnog Evropljanina, i pronalazi svoje mesto kao majmun koji ima svoju tačku u jednom varijetetu. U civilizovanom svetu, kao i u džungli, podražavanje znači isto što i preživljavanje. Majmun tako podražava čoveka da bi preživeo. Jedini izlaz je, dakle, u tome da se postane određena vrsta umetnika. To je takođe, mada drukčije, nagovešteno u poziciji pripovedača u priči *U kažnjeničkoj koloniji*. Ni jedna od varijanti nema ništa zajedničko sa romantičarskim kultom umetnika.
 89. Citirano u Foucault, *Discipline*, str. 235.
 90. Videti ibid., str. 201ff.
 91. Arendt, *Origins*, str. 123.
 92. Donji Dom će, rekao je Berk, čuvati svoju veličinu »dokle god je u stanju da spreči onog ko prekrši zakon u Indiji da postane onaj ko pravi zakon u Engleskoj« (citirano u Arendt, *Origins*, str. 183). »U Indiji nije bilo sudskog postupka, a sve sudije su bili plaćeni službenici Krune, mnogi od njih zamenljivi prosto po nahođenju. ... Neki od ljudi od formalnog prava su osećali priličnu nelagodnost zbog uspeha eksperimenta u Indiji. 'Ako', govorili su, 'despotizam i birokratija rade tako dobro u Indiji, zar se to ne može istovreme-

- no koristiti kao argument za uvođenje nečeg sličnog ovde'« (A. Carthill, *The Last Dominion* /1924/, citirano u *Origins*, str. 216).
93. Benjamin, *Illuminations*, str. 142. Prevod izmenjen.
 94. Arendt, *Origins*, str. 429-39.
 95. O inherentno protivrečnoj prirodi totalitarnog projekta videti moj tekst o Roberu Antelmeu, citiranom u napomeni 15.
 96. David Rousset, citirano u Arendt, *Origins*, str. 299.
 97. Arendt, *Origins*, str. 427.
 98. Ibid., str. 428.
 99. Ibid., str. 436.
 100. Ibid., str. 438.
 101. Taj pojam je uveo Mišel Fuko pred kraj svoje knjige *La Volonte de savoir* (Gallimard, Paris, 1976, str. 188) a razvio ga je Đorđo Agamben u svojoj knjizi *Homo sacer* (Einaudi, Turin, 1995). Agamben na tome zasniva tvrdnju da je »logor skrivena paradigma modernog političkog prostora«. To nije pozicija koja se ovde zastupa.
 102. Lichtenberg, *SB*, tom I, str. 302.
 103. »Prosvetiteljstvo je«, pisali su Teodor V. Adorno i Maks Horkhajmer 1944., »totalitarno« (*Dialectic of Enlightenment*, str. 6). To je, naravno, preterivanje, ali, izgleda, i duboko istinito. Jedine istine koje se mogu naći u psihoanalizi, piše Adorno na nekom drugom mestu, jesu njena preterivanja.
 104. »Preface to the New Edition«, *Dialectic of Enlightenment* (ix-x). Prevod izmenjen.
 105. Ovaj tekst je napisan za konferenciju iz marta 2001., i prepravljen je tokom februara i marta 2003. Ne pokušavam da se bavim 11. septembrom 2001. – terorističkim napadom bez presedana van i unutar dominantnog svetskog sistema. Takav pokušaj bi značio hvatanje u koštac sa sledećim pitanjem: Kako se proishodeći niz događaja »uklapa« u širi (post-)totalitarni rezultat koji je označen u gore navedenoj rečenici: »Trend ka totalnoj integraciji je prekinut ali nije poništen«?

Prevod: Miroslav Zovko

Z A M I Š L J A N J E A P S O L U T N O G :
M A P I R A N J E Z A P A D N J A Č K I H S H V A T A N J A Z L A

Teme ove knjige – problem komparativne viktimizacije, pitanja povezana sa razvrstavanjem genocida prema hijerarhiji većeg i »manjeg zla« – preopterećene su, nad-terminisane a, po nekima, bavljene tim temama je, čak, neumestan poduhvat: kako se to zamišlja gradiranje zla? Dodatni izvor nespokojstva, možda, predstavlja opaska Martina Malie, iz njegovog kontroverznog članka koji je bio povod za nastanak ove knjige: »Jedinstveni status nacizma kao 'apsolutnog zla' danas je tako ukorenjen da svako poređenje sa njim neizostavno izgleda kao sumnjivo«. ¹ Takva ušančenost može se učiniti normativno problematičnom ili unekoliko neopravdanom, ali, kako mi se čini, mali je broj onih koji bi doveli u pitanje empirijsku tačnost Malijine tvrdnje da je nacizam, kao simbol najdubljeg oličenja varavarizma i nečovečnosti, stekao jedinstveni demonski status u našoj moralnoj ekonomiji. Malia je, možda, trebalo da doda jednu značajnu napomenu uz ovaj iskaz: model nacizma kao radikalnog zla primenjuje se naročito u anglo-američkoj sferi uticaja, te na društva Zapadne i Cen-

tralne Evrope (i, u sve većoj meri, na neke zemlje u Istočnoj Evropi).

Danas, »II. septembar« pretili da ili erodira ili da premešti ovu paradigmu – pitanje kojem ćemo se kasnije vratiti – ali čak i pre napada na Svetski trgovački centar u Njujorku, ova povlašćena pozicija postala je predmet sve učestalijih osporavanja sa više strana, iz mnogih manje ili više ubedljivih perspektiva.² Ta sporenja nisu protekla bez posledica. Do sada je već ostvarena široka saglasnost da je jedna takva paradigmatična postavka (naročito ona u vezi sa navodnom radikalnom nesamerljivošću Holokausta) prečesto bila praćena mnoštvom grubih instrumentalizacija i ispraznih, ideološki motivisanih »izvlačenja pouka« (često protivrečne unutrašnje prirode). Ali svi ti prikazi imaju daleko veće dejstvo u pogledu podrivanja paradigme nego što daju obrazloženje, najpre razloga njene pojave a, potom, i njene dugotrajnosti. Dokazivati, kao što je to činio Piter Novik, u svojoj inače vrednoj knjizi, kako se ova figuracija pre svega tiče strateškog odlučivanja i izbora američkih jevrejskih vođa koji su, počev od 1970ih godina, otkrili »delotvorno« sredstvo jačanja identiteta u doba sve bleđe jevrejske identifikacije, svakako znači pričiti fenomenu o kojem je reč s nedovoljnom ozbiljnošću. Njeno rasprostranjeno cvetanje tokom nekoliko proteklih decenija – znatno izvan granica Sjedinjenih Država, i to u društvima u kojima je jevrejsko prisustvo zanemarljivo – navodi na pomisao da su koreni ove situacije dublji, te da je potrebno nešto celovitije objašnjenje.³ Nisu sva sredstva »delotvorna« (kako je Sol Fridlander negde istakao). Nešto u samom događaju, njegovoj državno sankcionisanoj kriminalnosti, njegovim ciljevima slamanja tabua, industrijskim metodima i mamutskim, transgresivnim razmerama, jasno je učinilo jedan takav apsolutizujući diskurs mogućim i verovatnim.⁴

Međutim, središnji značaj nacizma i Holokausta unutar američkog i evropskog diskursa ne može u potpunosti da se objasni isključivo time. Za Majkla Andre Bernstina *Shoah* je postalo ono što on naziva događajem koji je »od-

lučujući i očevadni dokaz«, ne samo usled njegove krajnosti (postoje, uostalom, mnogi drugi primeri ekstremne ljudske okrutnosti), već usled naše potrebe za »monoteističkom ideologijom katastrofe«, za jednim »primernim modelom mraka u srcu modernog sveta«, usled jedinstvene »figuralne izražajnosti«, njegove uklopivosti u »gotovo svaku zamislivu, ideološku, filozofsku i moralnu konstrukciju«.5 Prema mišljenju Toni Džada, Holokaust je stekao ikonički status »zato što, krajem našeg groznog veka, na sažet i ubedljiv način prenosi nešto za šta nema dovoljno izraza u modernom rečniku, ali što se nalazi u srcu naše skorašnje prošlosti, time i nasleđa kojim danas raspolažemo. To nešto jeste ideja o zlu«.

Međutim, ovi prikazi, (iako sasvim ispravni u svojim ocenama) u izvesnom stepenu mimoilaze glavno pitanje. Još uvek nam je neophodno da dokučimo šta je to, konkretno i u posebnoj meri, u senzibilitetu zapadnog čoveka omogućilo nacizmu i *Shoah* da obavljaju ovu ulogu primera i otelotvorenja. Džad u tom pogledu daje istinski doprinos:

Holokaust nije nezamenjivo podsećanje na ljudsku niskost; jer takvo znanje možemo da potražimo na mnogim mestima. Međutim, radi se o jednom prilično osobenom podsećanju – ili osobenom upozorenju – na ono što se događa kada patina naprsne... civilno društvo, javni život, otvoreni politički sistemi i vidovi ponašanja koje oni podupiru i od kojih zavise, nisu ništa drugo do papirnate konstrukcije. Svi oni su znatno lomljiviji nego što bi voleli da verujemo.⁶

Sámim uvidom – po kojem naročiti skandal proizilazi iz činjenice da se tu radi upravo o našem, prepoznatljivo civilnom društvu – značajan deo zadatka već je izveden. Ali to je samo jedan deo zadatka koji je pred nama. Na ovom mestu želim da ukažem na jednu drugu delikatnu dimenziju ovog viđenja. Posebna, trajna fascinacija nacional-socijalizmom i zlodelima koja je počinio, snažna i duboka pobuda da se objasne njegove strahote i transgresije (znatno veće

od transgresija Gulaga ili Kambodže ili Ruande ili drugih genocida i masovnih ubistava 20. veka), izobilna mnogostrukost zaključaka koje su oni proizveli, zajedno sa pečatom koje su ostavili na naš politički i intelektualni diskurs (uključujući, traba to istaći, proishodeće sveprisutne pokušaje relativizovanja i neutralizovanja ili brisanja i premeštanja njihovog značaja i dejstva), *posebno su vezani za identitet kako žrtava tako i sámih izvršilaca*. Hoću da kažem da dopunski i moćan podstrek potiče od izokrenute vrste evrocentrizma, ili pre našeg etnocentričnog shvatanja skandala i zagonetke, neprolazne zaprepašćenosti činjenicom da moderna, navodno kulturna društva kakvo je Nemačka – koja se, po tradiciji, uzimaju za *primer* prosvetlene nacijsociokulture (*Kulturnation*) – mogu na takav način da se ponašaju.⁷ Nasuprot varvarstvima koja su izvršile imperijalne sile u udaljenim delovima sveta, ovi užasi dogodili su se u srcu evropske teritorije, zadesili su ne neke afričke »primitivce« već Jevreje čije prisustvo predstavlja konstitutivni – premda problematičan – sastojak same zapadne civilizacije. Rekao bih da je manja verovatnoća da će nas zapanjiti zlodela učinjena daleko od zamišljenog »jezgra« Zapada (čak i kada se radi o našim zlodelim) – čak i u odnosu na Gulag, jer Gulag se desio u onome što još uvek zamišljamo kao područje koje je, u geografskom i mentalnom smislu, za nas »polu-Azija« (*halb-Asien*).

Ovaj sistem prosuđivanja i očekivanja primenjivan je od same početka nacističke vladavine. Na primer, komentarišući bojkot iz 1933., konzervativni vlasnik dnevnog lista *The Spectator*, ser Evelin Renč, pisao je: »I ranije sam se susretao sa anti-semitizmom u Istočnoj Evropi, ali bio sam u uverenju da rasni progoni pripadaju nekom drugom dobu. Polovično civilizovani narodi još uvek su skloni tome, ali svakako ne Nemačka kakvu znam.«⁸ Navedeni citat je, kako mi se čini, reprezentativan, tipičan za suštinu predstava koje gajimo, a to je naročiti šok koji nacizam, više nego bilo koji drugi primer masovne okrutnosti, izaziva kod nas: »Krik ubijenih odjeknuo je u amfiteatrima

univerziteta; sadizam je iz pozorišta i muzeja izašao na ulicu... posvećena mesta učenosti, filozofije, umetničkog izražavanja, postala su dekor za Belzen... Sada znamo da čovek, uveče, može da čita Getea ili Rilkea, da može da izvođa Baha i Šuberta, i da ujutru odlazi na svoj svakidašnji posao u Aušvic«.9 Džordž Stajner je možda pomalo idiosinkratičan, ali njegove opaske, kako mi se čini, artikulišu i prenose znatno šire, generalizovano osećanje i sklonost. U svakom slučaju, bilo je brojnih pokušaja da se ovaj identifikacijski impuls prenese na naročitu nemačku antropologiju, istorijski i ontološki »poseban put« (*Sonderweg*), kojim se Nemačka odvaja i distancira od matice opštih istorijskih kretanja. Međutim, svi ti pokušaji su se pokazali efemernima. Paradigma zadržava znatan deo svoje snage jer se čini da opažene kulturne opštosti nadilaze razlike.

»Opakost« (!) zlodela, dodaje Stajner, »nije se pojavila u pustinji Gobi ili kišnim šumama Amazona«. Sem toga, ukoliko i kada se nešto slično desi na mestima udaljenim od prosvetljenog evropskog centra – recimo u Ruandi – onda ćemo (na žalost!) biti manje zgroženi, manje sposobni da ispoljimo empatiju. Iako je komemorativni i istorijski interes za nacizam postojan, imperijalni zločini krupnih razmera ostaju doslovce nepoznati. Vladavina belgijskog kralja Leopolda II nad Kongom, koja se zasnivala na ropskom radu, prema opštim procenama, koštala je više miliona života. Međutim, kao što Adam Hohšild komentariše na početku svoje izuzetne studije o jednom od najvećih stratišta modernih vremena, »Zašto se ove smrti ne pominju u uvreženoj litaniji užasa našeg veka? I zašto ja nikada nisam čuo ništa o njima?«.10

Tačno je da se, kako je Majkl Ignjatijev nedavno istakao, etika po pravilu vezuje sa etnicitetom, da se empatija i moralni principi ukorenjuju unutar plemenskih granica, i svoj izraz najlakše i najprirodnije dobijaju unutar tih granica.¹¹ Pitanje sposobnosti za empatiju svakako je značajno, ali ja želim da pokažem nešto više od toga. Pre bi se reklo da su specijalan status nacizma unutar zapadnog sen-

zibiliteta, i naše, moglo bi se reći, opsesivno obračunavanje sa njegovim avetima i dinamikom, (između ostalog) pokrenuti našom trajnom zaprepašćenošću – i fascinacijom – činjenicom da varvarizam može da izbije upravo tamo gde se čini da je kultura najukorenjenija, činjenicom da su se temeljni prestupi desili unutar onoga što smatramo najnaprednijom od svih civilizacija, i upravo nad njenim stanovništvom.

Ovo je presudni pokretač kódiranja nacizma kao *mere* apsolutne nečovečnosti. Ovo je tako imajući u vidu čak i najgore prestupe i brutalnosti staljinističkog režima. Nasuprot Noviku, ukazao bih na to da čak ni u jeku Hladnog rata Gulag nikada nije mogao da se nadmeće sa simboličkim odjecima – neposredno pristupačnim posredstvom fotografskih snimaka – najpre Buhenvalda, a potom i Aušvica. Savremena naučna misao tek danas počinje da analizira ulogu tih ikoničkih slika koje su postale arhetipske, i koje oblikuju i filtriraju sve naše potonje predstave o zlodelima.¹² Takav fotografski dokazni materijal očito nije bio dostupan u slučaju Gulaga, a, u svakom slučaju, žurim da to napomenem, verovatno ne bi ni bio dovoljno opipljivo dramatičan. Treba, međutim, istaći da čak i onda kada je takav materijal bio obilato dostupan, na primer, u nedavnim dešavanjima u Ruandi i Bosni, čini se da bi reakcije bile donekle otupljene i kratkoveke.

Davana su razna politička objašnjenja naše nesposobnosti da osetimo empatiju prema mnogostrukim žrtvama boljševizma onako kao što je osećamo prema žrtvama nacional-socijalizma. I dok se nacizam obraća najnižim instinktima, komunistička ideologija se obraća liberalnim i univerzalističkim idealima – i tako se događa da nas nacional-socijalizam više užasava. Martin Malia ukazao je na to da stvari stoje upravo suprotno. Masovno ubistvo »izvršeno u ime uzvišenog ideala«, kako on piše,

perverznije je od onoga izvršenog u ime niskosti. Nacisti, uostalom, nikada nisu pretendovali na to da su oličenje vrline.

Nasuprot tome, komunisti su tokom više decenija obmanjivali milione ljudi širom sveta paradirajući svojim humanizmom, i tako su uspjeli da izvrše uništenje života najkrupnijih razmera. Nacisti su... naprosto ubijali svoj plen, a komunisti su prisiljavali svoje žrtve da priznaju svoju »krivicu«, i tako potvrde »ispravnost« komunizma. Nacizam je, konačno, bio jedinstveni slučaj, i nije imao međunarodnu klijentelu. Univerzalizam je komunizmu, nasuprot tome, omogućio da metastazira po čitavoj planeti.¹³

Može li da se zamisli bilo ko među onima koji su preživeli nacistički logor kako opisuje svoja osećanja u onom smislu u kojem to čini jedan bivši zatvorenik u Gulagu: »Najvažnija činjenica koja je osigurala moj opstanak... bila je moja nepokolebljiva, neiskorenjiva vera u našu lenjinističku partiju, u njene humanističke principe«. ¹⁴

U svakom slučaju, bez obzira na zasluge svojstvene argumentu Malie, njemu izmiče presudna psihološka dimenzija: sveprisutnost političkog simbolizma koji, u okviru zapadne kulture, pobuđuje nacizam. Majkl Bernstin¹⁵ oštro umno je primetio da, dok je primer Gulaga obično bivao navođen kao argument u službi konzervativnih i desničarskih političkih interesa, a Hirošima u levičarskom diskursu, oba tabora uspešno su ojačavala svoju poziciju pozivajući se na *Shoah* i razvijajući tu temu. Da je to moglo da se očekuje direktno je povezano sa temom ovog teksta. Temeljeći svoju analizu na različitim, interesno obojenim političkim ciljevima i interpretacijama, oba tabora su je zasnivala na istovetnom razumevanju sloma evropske kulture i civilizacije.

Štaviše, s psiho-dinamičkog stanovišta zapadnjačkog posmatranja stvari, komunizam i njegovi zločini zadržavaju manje ili više karakter udaljenog događaja koji pripada sferi Azije i Trećeg sveta (Pol Pot, Mao, Ho Ši Min – to i nisu baš evropska imena). U isti mah, nesposobnost da u podjednako meri budemo potrešeni Staljinom i njegovim nepravdama manje potiče, kako mi se čini, od činjenice da su komunisti bili saveznici u borbi protiv nacizma (na kraju kra-

jeva, Staljin je postao bauk za Zapad neposredno po završetku rata), nego od činjenice da je Rusija često posmatrana, ne kao deo celovito kultivisanog epicentra već, pre, kao značajno udaljena od (zapadnog) evropskog geografskog i duhovnog žarišta, odnosno kao sila koja još nije potpuno civilizovana. Kao slika ovaj stereotip i dalje je na snazi.¹⁶

Zlodela, a možda to važi prevashodno za naša zlodela, prihvatljivija su kada su izvršena na udaljenim mestima i nad »necivilizovanim« populacijama. To ima drevnu predistoriju. »Rimljani su pravili eksplicitnu razliku između rata protiv civilizovanih naroda, koji su morali da budu vođeni uz poštovanje izvesnih pravila časti i milosrđa, i rata protiv varvara, koji su mogli biti vođeni bez ograničenja bilo koje vrste.«¹⁷ Evropske imperijalističke i rasističke okrutnosti bile su racionalizovane ne samo »primitivnošću« onih koji su im bili izloženi već su olakšane činjenicom da, daleko od kuće, konvencionalni standardi mogu brže da budu napušteni. Stege ponašanja nisu bile primenjive na život u džungli. Džozef Konrad je sasvim jasno primetio ovaj moralno-geografski činilac, kao i Radjard Kipling:

Pošalji me negde istočno od Sueca,
tamo gde je najbolje isto kao i najgore,
tamo gde ne važi Deset zapovesti,
i čovek može čestito da ožedni.¹⁸

Teret prosvetljenih očekivanja najteži je kod kuće. Džordž Stajner je iskreno priznao svoju sklonost. »Uviđam«, piše on,

da su varvarizam i divljaštvo endemični ljudskim poslovima... Ali, mišljenja sam da postoji hipokrizija u imaginaciji koja bi zahtevala univerzalnu neposrednost, koja bi težila nepristrasnom prisvajanju kroz provokacije iz svih istorija i sa svih mesta. Moja sopstvena svest opsednuta je erupcijama varvarizma u modernoj Evropi... Za tu gnusobu ja ne

zahtevam nikakav povlašćeni status; ali ovde se radi o krizi racionalnog, ljudskog očekivanja koje je uobličilo moj život i kojim sam zaokupljen na najdirektniji način.¹⁹

Holokaust, kao što je to Širaz Dosa jednom provokativno rekao, jeste klasični slučaj »ubistva izrazito ‘civilizovanih’ žrtava od strane podjednako ‘civilizovanih’ ubica«. ²⁰ Znatan udeo paradigmatične moći Holokausta proističe iz ove jednačine. U našim predstavama ubica mi odbijamo da se u celosti odvojimo od slika veličine nemačke kulture; potpuni užas »konačnog rešenja« ne može da bude odvojen od koncepcija nametnute uloge i statusa sámih žrtava.

Ukoliko snažan, trajni negativni anti-jevrejski stereotip prožima zapadnu kulturu, takođe je istina i to da su Jevreji uzeli dubokog i prisnog učešća u toj istoriji. Zaista, moguće je ukazati na to da su pizma prema Jevrejima i odbacivanje Jevreja od strane ne-Jevreja proizašli upravo iz dubina velike povezanosti i zavisnosti, iz složenog skupa međudnosa koji karakteriše tu uzajamnost, znanja da na najrazličitijim nivoima Jevreji uvek predstavljaju istaknute, stvaralačke snage i figure unutar same te kulture.²¹ U svom izveštaju o suđenju Ajhmanu, holandski autor Hari Muliš pitao se: »Da su Jevreji bili nekulturno pleme... da li bi njihove smrti bile manje nepravedne? ... Tokom podnevne pauze postavio sam to pitanje javnom tužiocu Hauzneru... Njegov je odgovor bio potvrđan – a ja ne mislim da je tako«. ²²

Prema tome, to nije bio »besmislen« masakr već, pre, »istorijski« projekat zasićen mnogostrukim značenjima. Jevreji nisu bili bezlični, anonimni atomi. »Hitlerovi zločini naročito su mučni«, pisao je Džejson Epstin, »jer su se dogodili, da tako kažemo, u najbližem susedstvu... Žrtve smo bili mi sami... Sovjetske žrtve u njihovoj dalekoj zemlji, sa svojim neizgovorljivim imenima i svojom čudnovatom odećom, bili su nešto sasvim drugo«. ²³ Filip Lopejt zahvatio je presudni aspekt psiho-dinamike sindroma manjeg zla. On pita zašto

sve te gomile mrtvih nisu značajne koliko i jevrejski leševi... Nije li to stoga što su oni naprosto ljudi iz Trećeg sveta – crne, smeđe, žute boje kože... Kao da se od mene očekuje da osetim neki naročiti patos u pri-kupljanju finih, obrazovanih, *civilizovanih* ljudi srednje klase, koje, potom, ubacuju u vagone za prevoz stoke, kao da likvidacija nepismenih seljaka nije mučna u istoj meri. Danas opštepoznati snimci azijskih populacija u begu pred pokoljem, sa svojim oskudnim imetkom u improvizovanim ručnim kolicima, za nas još uvek predstavljaju katastrofu koja podrazumeva »mase«, dok slike Jevreja postrojenih, sa njihovim šeširima i kaputima, potresaju naša srca upravo stoga što na njima vidimo pojedince.²⁴

Ova evrocentrična figuracija nosi sa sobom brojne protivrečnosti i ironije koje se na nelagodan način međusobno mešaju. Skot Montgomeri je na rečit način formulisao jedan takav aspekt. Čudna neprikosновенost koju smo pridali nacistima kao nenadmašnjima u zloj nameri, »užas Aušvica [kao] vrhovni užas zbog svoje potpune modernosti, koji se dešava u samom središtu Evrope«, čini da se ostali užasi u Africi, Aziji, Južnoj Americi – dodao bih, čak i Istočnoj Evropi – »bez obzira koliko brutalni ili planirani, na neki način kvalifikuju kao primitivniji... U čudnom logičkom obrtu, došlo se do toga da Holokaust izgleda sofistikovanije, naprednije od bilo kojeg događaja te vrste. Ovde je prisutna strahovita ironija da nacizam konačno postaje, na ovoj izdignutoj simboličkoj ravni, izopačeni odblesak evrocentrizma«. ²⁵

Ali, u stvarnosti nije sve tako jednostavno. Jer onda kada smo pridali tu neprikosновенost i apsolutnost Aušvicu, to je, u isti mah, odredilo predstave naše ikoničke i moralne imaginacije, uobličilo je ono što je jedan posmatrač nazvao našom svekolikom »estetikom zlodela« – stereotip Holokausta oblikuje naše opise Istočnog Timora, Ruande, Bosne, Somalije i Kambodže.²⁶ Kako Martin Džej ističe:

Jedino u Holivudu Holokaust može da ostane u granicama estetskog okvira; u stvarnom životu, on se izliva van tog okvira i meša se sa nebrojenim drugim narativima našeg veka. Njegov stvarni užas, moglo bi se reći, nije sveden na sâm čin genocida koji je počeo da označava. Istorizovanje Holokausta ne podrazumeva, nužno, njegovo svođenje na nivo »normalnog« masakra nedužnih koji se provlači kroz čitavu zabeleženu istoriju, već, pre, pamćenje svih onih brzo zaboravljenih i implicitno oproštenih zločina, uz nepomirljivo odbijanje da se izvrši njihova normalizacija, što čini jedini opravdani odgovor na sâm Holokaust.²⁷

Ovaj tekst napisan je pre 11. septembra 2001. Bio bi to ozbiljan propust ne izvršiti reviziju ovih komentara u tom svetlu; naime, kakav će uticaj ovi događaji imati na buduća mapiranja političkog zlodela još uvek je nepoznanica. Problem »zla« svakako je oživljen, postavljen u novom kontekstu, i postao je centralna preokupacija političkog i intelektualnog diskursa.²⁸ Da li će Osama Bin-Laden i Al-Kaida, kao i nova »osovina zla« (Irak, Iran i Severna Koreja), zadobiti mesto 'domaćih' dvadesetovekovnih formi kao što su Gulag i logori smrti, fašizam i komunizam?

Naravno, isuviše je rano da bismo bilo šta mogli da kažemo. Postoji nekoliko mogućnosti. Nacizam, komunizam i savremeni terorizam mogu da se stope u jedinstvenu, prilično nediferenciranu sliku bezobzirnog zločina (jednu zbrkanu sliku, ali zato i lako podložnu manipulaciji). Razume se, jedna složena i pluralistička kultura trebalo bi da bude inkluzivnija, spremna da se suoči sa ovim različitim ispoljavanjima transgresije, i spremna da ih pamti, ali ne tako što će ih bacati u isti koš, porediti ili hijerarhijski ređati, već tako što će registrovati distinkcije među njima.²⁹ Ali, to je u većoj meri normativna preporuka nego predviđanje.

Moje sopstveno osećanje, s obzirom na logiku skiciranu u ovom tekstu, govori mi da nacizam neće tako lako popustiti svoj paradigmatični stisak. Kao što Mark Lila prime-

čuje, nova »osovina zla« teško da odgovara klasičnim totalitarnim režimima koji su proizveli velika zla minulog veka, već se sastoji od rasplinite mešavine »tiranija« različitog stepena,³⁰ i kao takva čini se da je u manjoj meri prilagodljiva »apsolutističkom« diskursu (što, isto tako, nužno čini političko odlučivanje komplikovanijim i konfuznijim). Sadam Husein je bio nemilosrdan tiranin, ali malo ko bi ga izjednačio sa Hitlerom ili Staljinom. Treba napomenuti i to da u ovaj spisak nisu uključeni moderni režimi ili režimi Prvog sveta, te im je zato lakše dodeliti primitivniji »nevropski« status. Naš vlastiti »prosvećeni« senzibilitet ljudi koji žive posle 1945., još uvek je u velikoj meri fasciniran navodno civilizovanim mestima i režimima, gde bi »zlo« trebalo da je isključeno, a ipak je izvršeno, i to u džinovskim razmerama (u čemu se ogleda dobar deo fascinacije).

Ali, šta je sa terorističkim napadom na Svetski trgovački centar?³¹ Teroristi koji su organizovali »11. septembar« (kao i Talibani), kao što je to primetila Suzan Najman, zaobišli su neke od naših kompleksnijih misaonih konstrukcija na temu masovnog ubistva, nastalih pod uticajem Aušvica, učinivši i sofistikovani model Ajhmanove birokratske »prostodušnosti« Hane Arent površnim. Nikakve teorije »banalnosti zla«, dijalektike Prosvetiteljstva ili buržoaske moralnosti (ili njenog kršenja) ili, pak, »posebnog puta«, nisu nam više od koristi.³² Umesto svega toga, ovde se radilo o »slučaju usmerenog, brižljivo smišljenog zla«, koje vraća na svoje mesto direktnije, jednostavnije koncepcije prestupa.³³ (Naravno, ova »jednostavnost«, kao što Najman ubedljivo pokazuje, ni najmanje ne krnji fundamentalno »zli« karakter takvih postupaka.)

Ipak, i to je nešto što bih želeo da istaknem, određena dvosmislenost – koja proističe iz, ovde već diskutovanog, evrocentričkog ugla posmatranja – istrajava. S jedne strane, »11. septembar« omogućava izvesno samouvereno izmeštanje. »Zlo« je izbačeno napolje; ono potiče sa nekog drugog mesta, pogotovo iz stranih i primitivnih podneblja. Geografski, kulturni (a možda i religijski) obrisi svetla i

tame obnovljeni su. U stvari, radi se o sukobu između »naše« i »njihove« civilizacije. Ponovo je zavladała jednostavnost. Međutim, uprkos svemu tome, slutim da će svest koja je uspostavljena posle Aušvica i dalje predstavljati izvor pouke za nas, zadržavajući, verovatno, svoju paradigmatičnu poziciju, upravo zato što je sa njom uvećan i zakomplikovan naš vidokrug transgresije, i u njegovo središte postavljen izokrenuti evrocentrični smisao za skandal i sofistikovanost. Ovo izrazito zapadno mapiranje zla inhibira sopstvene impulse kada zlo izmešta, jer, na taj način, na svim mogućim nivoima čini (naše vlastito) moderno biće i »kulturu« krivima: sama »civilizacija« ostaje pod znakom pitanja. U njenom srcu tinja neka vrsta nelagodnog samopreispitivanja. To, takođe, predstavlja njeno nezamenljivo preimućstvo, od kojeg zavisi njen spas.

Napomene

1. Martin Malia, »The Lesser Evil? Obstacles to Comparing the Holocaust and the Gulag even after the Opening of the Soviet Archives«, *Times Literary Supplement*, 27. mart 1998, str. 3-4.
2. Videti, Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, MA, 1999., i Michael Bernstein, »Homage to the Extreme: The Shoah and the Rhetoric of Catastrophe«, *Times Literary Supplement*, 6. mart 1998, str. 6-8, kao i njegovo raniju studiju *Foregone Conclusions: Against Apocalyptic History*, University of California Press, Berkeley, CA, 1994.
3. Videti sadržajnu kritiku Novicka, u Tony Judt, »The Morbid Truth«, *The New Republic* (datum pojavljivanja na internetu, 16. 7. 1999.). Međutim, naglasak Novika na diferencijalnim kontekstualnim posledicama apsolutističkog iskaza važan je i zahteva da bude pomenut: iako on u Nemačkoj valjano funkcioniše, kao snaga koja traži konfrontaciju i odgovornost, u Americi, kao i na drugim mestima, to može da se pokaže kao pomoć izbegavanju odgovornosti za zločine. Dodao bih da je u izraelsko-palestinskom konfliktu ovo možda najupečatljivija i sveprisutna metafora iako se stalni pokušaji njene upotrebe – od strane dva nacionalna tabora ili u domaćim konfrontacijama leve i desnice u Izraelu – po pravilu opisuju kao nešto što se graniči sa svetogrđem.

4. Na ovom mestu svesno ostavljam po strani pitanje »jedinственosti« jer verujem da je taj zahtev postao gotovo neizbežno ideološki. U kontekstu ovog rada, njime se naprosto utvrđuje ili pretpostavlja ono što tek treba da bude objašnjeno.
5. Bernstein, »Homage to the Extreme«.
6. *Ibid.*, str. 14 (od 16), za navode od Džada u ovom i prethodnom pasusu.
7. Neke od tih tema sam analizirao u poglavlju koje nosi isto ime kao i moja knjiga, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, New York University Press, New York, 1996, mada te iste teme detaljnije razvijam ovde, usmeravajući raspravu u nešto drugačijem pravcu.
8. Evelyn Wrench, *I Loved Germany*, London, 1940. Citirano u Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History*, Macmillan, London, 2000, str. 282.
9. Videti »Preface« u, George Steiner, *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman*, Atheneum, New York, 1977, str. viii, ix.
10. Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, Houghton Mifflin, New York, 1999, str. 3. Još veće zaprepašćenje izaziva gotovo totalno neznanje – uključujući široko rasprostranjen nemar istoričara – o velikim gladima koje su odnele između 30 i 50 miliona života širom »Trećeg sveta« između 1876. i 1899., u doba u kojem je evropski imperijalizam dosegao svoj najveći zamah, a snage globalnog tržišta uživale dotad nezamislivu slobodu. Ove masovne gladi i smrti (često i nasilnim putem) nisu bile neizbežni ishod »prirodnih katastrofa« već rezultat odlučnog sprovođenja političke i ekonomske strategije. O ovoj »političkoj ekologiji gladi« (»nedostajuće stranice – odsutni definišući momenti... – u doslovno svakom pregledu zbivanja Viktorijanske epohe«), videti rad koji ima vrednost otkrića, Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño and the Making of the Third World*, Verso, London/New York, 2001.
11. Michael Ignatieff, »The Danger of a World Without Enemies«, *The New Republic* (internet, datum pojave 21. 2. 2001.; datum pojave broja 26. 2. 2001.), str. 1.
12. Videti, na primer, Barbie Zelizer, *Remembering to Forget: Holocaust Memory through the Camera's Eye*, University of Chicago Press, Chicago, IL. & London, 1998, kao i prilično kontroverznu studiju: Dagmar Barnouw, *Ansichten von Deutschland (1945). Krieg und Gewalt in der zeitgenössischen Photographie*, Stroemfeld Verlag, Basel, 1997.
13. Malia, »The Lesser Evil«, str. 4.
14. Citirano u Anne Applebaum, »After the Gulag«, *New York Review of Books* (24. 10. 2002.), str. 41.

15. Bernstein, »Homage to the extreme«, str. 7.
16. Unekoliko drugačije objašnjenje Dana Dinera svakako zaslužuje pažnju. U Nemačkoj, kako on piše, »nacija je bila u fokusu pažnje i prosuđivanja prilikom bavljenja nacističkim zločinima. Nasuprot tome, režim služi kao žarišna tačka pri bavljenju staljinističkim zločinima u bivšem Sovjetskom Savezu«. Nacizam, kako on pokazuje, postaje nacionalni ili *nemački* zločin iako je počinjen nad »drugim«, što ga svrstava »u oblast koja je, da tako kažem, *odvojena* od vlastitog 'mnemoničkog' kolektiva. Zadatak suočavanja sa masovnim zločinima staljinističkog režima u Sovjetskom Savezu bio je sasvim drugačiji... kao deo istovetnog istorijskog 'mnemoničkog' kolektiva, proces prevazilaska zla iz prošlosti, po prirodi stvari, pretvara se u obračunavanje sa sámim sobom«. Ovaj argument odnosi se isključivo na način na koji nemačko i eks-sovjetsko pamćenje funkcioniše. Moj argument je većeg opsega. Štaviše, dok Diner pravi sasvim jasnu distinkciju između zločina usmerenih ka »spolja« i zločina usmerenih ka »unutra«, moj argument nosi opterećenje koje se ogleda u tome da u slučaju Jevreja – koji se, na ambivalentan način, smatraju sastavnim delom zapadne civilizacije – takva distinkcija postaje zamućena. Videti poglavlje 11, »Nazism and Stalinism: On Memory, Arbitrariness, Labor, and Death«, u: Dan Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany Nazism and the Holocaust*, University of California Press, Berkley, CA, 2000. Citati se mogu naći na str. 190-1.
17. Citirano u Ignatieff, »The Danger of a World without Enemies«.
18. Rudyard Kipling, »Mandalay«, u *Barrack Room Ballads*, Methuen, London, 1892. Citirano u Hochschild, *King Leopold's Ghost*, str. 138.
19. Svi citati Štajnera uzeti su iz »Preface«, u *Language and Silence*, str. viii-ix.
20. Shiraz Dossa, »Human Status and politics: Hannah Arendt on the Holocaust«, *Canadian Journal of Political Science*, jun 1980., videti posebno str. 319-20.
21. Istražio sam tu dinamiku u manjim razmerama u »German History and German Jewry: Junctions, Boundaries, and Interdependencies«, u *In Times of Crisis: Essays on European Culture, Germans, and Jews*, University of Wisconsin Press, Madison, WI, 2001.
22. Ovaj citat javlja se u rukopisnom obliku – još uvek neobjavljenom – u engleskom prevodu sa originala na holandskom od strane Dederika fan Hohstratena. Videti Harry Mulisch, *Case 40/61: A Report on the Eichmann Trial*, str. 65.
23. Jason Epstein, »A Dissent on Schindler's List«, *New York Review of Books*, 41 (21 4. 1994.). Svakako, Jevreji tradicionalnog geta, »*Ostjuden*«, više su štrčali od moderne, asimilovane vrste jevrejstva. Ipak, kao predstavnici judaizma, oni su obrazovali suštinski deo evrop-

- skog pejzaža. Jer svi pokušaji da se oni opišu kao zastrašujuće strani, njihovo urbano, pisanim dokumentima posvedočeno prisustvo, bilo je na ambivalentan način uobičajeni deo društvenog života.
24. Philip Lopate, »Resistance to the Holocaust«, *Tikkun*, vol. 4, maj-jun 1989., str. 58. Citirano u Novick, *The Holocaust in American Life*, str. 235.
 25. Scott Montgomery, »What Kind of Memory? Reflections on Images of the Holocaust«, *Contention*, vol. 5, no. 1, jesen 1995., str. 79-103, pogotovo str. 100-1. Mark Lila je to nedavno tvrdio na neznatno drugačiji način: »To je paradoks svojstven zapadnom političkom diskursu od završetka Drugog svetskog rata: što osetljiviji postajemo za užase koje su donele totalitarne tiranije, postajemo manje osetljivi na tiraniju u njenim umerenijim oblicima«. Videti njegov tekst: »The New Age of Tyranny«, *New York Review of Books*, 24. 10. 2002., str. 28-9. Citat se pojavljuje na str. 29.
 26. Zelizer, *Remembering to Forget*, str. 204 i 210.
 27. Martin Jay, »The Manacles of Gavrilo Princip«, *Salmagundi*, vols 106-7, proleće-letno 1995, str. 21. U knjizi *Remembering to Forget*, međutim, Zelizer tvrdi kako je ova normalizacija zlodela upravo ono što se dogodilo kroz ikoničku familijarizaciju (str. 212). Zelizer dodaje da to možda nije bio slučaj isključivo navikavanja, ali samo mnoštvo slučajeva i slika stvara ono što Entoni Luis naziva »zamor saosećanja« (videti *ibid.*, str. 218).
 28. Kao što dokazuje obilje nedavnih publikacija. Videti Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, Harper, San Francisco, CA, 2002; James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*, Oxford University Press, New York, 2002; Richard J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interogation*, Polity Press, New York, 2002. Rad koji privlači najviše pažnje jeste Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002. U vezi sa ovim videti Edward Rothstein, »Defining Evil in the Wake of 9/11«, *The New York Times* (rubrika *Arts and Ideas*), 5. oktobar 2002, str. A 17, A 19; i Judith Shulevitz, »There's Something Wrong with Evil«, *New York Times Book Review*, 6. oktobar 2002, str. 39.
 29. Kao što to Najman kaže, u *Evil in Modern Thought*, str. 286: »Nazvati nešto zlom znači reći da se to nešto opire opravdavanju i uravnoteženju. Zla ne bi trebalo porediti, ali ih treba razlikovati«.
 30. Videti sugestivnu analizu u: Lilla, *New Age of Tyranny*, str. 28-9.
 31. Diskusije o političkom »zlu« nakon 1945., po pravilu su se okretale oko tema genocida, masovnog ubistva i, uslovno rečeno, imperijalizma, kao i dinamike rasističkih režima. Sada se čini gotovo izvesnim da će krajnje neodređen pojam »terorizma« biti uključen.

32. Termin Džefrija Herfa, »reakcionarni modernizam«, možda je najbliži opisu ovog širokog raspona tehnološki svesnog i naoružanog fundamentalizma. Videti njegovu studiju: *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
33. Neiman, *Evil in Modern Thought*, str. 281-8.

Prevod: Đorđe Čolić

P A M Ć E N J E I Z N A N J E :
NACIONALIZAM I STALJINIZAM
U KOMPARATIVNOM DISKURSU

U nedavnim historiografskim pristupima, pamćenju se, u sve većoj meri, pridaje epistemički značaj. Šta je upamćeno i očuvano, ko panti i zašto? To su pitanja od životnog interesa za istorijsku antropologiju i nauke o kulturi u najširem smislu. Uostalom, sećanje je ono što ispreda narative koji prethode bilo kakvom preispitivanju istorijskog materijala. Ti narativi nisu proizvoljno izabrani: kroz narativni kalup oni kanališu beleg minule istorijske realnosti u rekonstrukcije koje oblikuju profesionalni istoričari. Prema tome, nastojati da se utvrde različiti modaliteti posmatranja koji su intrinzični različitim perspektivama nije čisto subjektivan poduhvat; iz njihovog ukrštanja mogu se dobiti relevantne objektivne i univezalne istine. U ovom tekstu, pokušaću da na konkretnom primeru analiziram pristup u kojem se sećanju dodeljuje epistemički značaj, razvijajući to kroz često nezaobilazno poređenje nacional-socijalizma i sovjetskog komunizma. Ovde takvo protivstavljanje može da bude, sólo po sebi, shvaćeno kao artikulacija jedne specifične strukture sećanja.

Preokret: iz režima u naciju

Obredi pamćenja kojima se obeležavaju zločini nacističkog režima izrazito se razlikuju od pasivne komemoracije posvećene žrtvama staljinističke vladavine u bivšem Sovjetskom Savezu. Razlozi tog raskoraka su očigledni: na Hitlerove zločine gleda se kao na zverstva koje je Nemačka počinila protiv drugih. Oni, na taj način, ulaze u sastav nemačkog kolektivnog sećanja; na taj način, oni su očuvani u sećanju drugih – kao *nemački* zločini. Nacistički period smatra se sastavnim delom nemačke istorije; neizbrisivo je urezan u kolektivno sećanje. Nasuprot tome, zločine za koje su odgovorni Staljin i komunistički režim u bivšem Sovjetskom Savezu teško je označiti kao *ruske* zločine. Štaviše, osobito sovjetsko sećanje je, danas u svakom slučaju, tek marginalno moguće, naročito s obzirom na to da su se narodi i države-naslednice bivšeg Sovjetskog Saveza distancirali od, sada pokojnog, saveza koji ih je povezivao.¹

I dok je u Nemačkoj putem nacionalizma izvršeno uspešno stapanje nacije i režima, pri čemu su žrtve tražene prvenstveno izvan takozvane zajednice nemačkog naroda (*Volk*), u slučaju Sovjetskog Saveza samo njegovo stanovništvo je bilo primarna meta vlastitog režima. Hitler je svoj rat vodio kao nemački rat protiv neprijatelja koji je živio, uglavnom, izvan nemačkih granica; Staljin je vodio rat do istrebljenja na unutrašnjem planu. To se pokazalo kao katastrofa ogromnih razmera, ali je navodno započeto kao veličanstven društveni preokret, u kojem je prihvaćen diskurs klasne borbe i građanskog rata. U rečitom kontrastu, Hitlerova rasna ideologija vratila se narativu i terminologiji integrativnog nacionalizma. Sledstveno, nacional-socializam, u svom osobitom nemačkom ruhu, učinio je da se nemačko sećanje kontaminira zločinima nacističkog režima. Ovi zločini ostaju u nemačkom sećanju, kao i u sećanju drugih naroda, kao nemački zločini.

Postoji suštinski problem u formiranju post-sovjetskog sećanja u čijem postavu su zločini Staljina i komunističkog

režima sačuvani u svoj svojoj strahoti. Kako zadržati u kolektivnom pamćenju zločine koji izmiču oklopu etničkog, a to znači i dugoročnog, sećanja? Mogu li zločini izvršeni, ne u ime određenog kolektiva, kao što je nacija, već u ime jedne društvene konstrukcije, kao što je klasa, da budu ovekovječeni u odgovarajućem obliku? Koji narativi među onima koji su prethodili događajima moraju da budu upotrebljeni u pokušaju otvaranja vrata sećanja na te događaje?

Izvan delokruga profesionalne historiografije javlja se opasnost da zločini sovjetskog komunizma koji nisu uključeni u dugoročna individualna sećanja padnu u neku vrstu zaborava.² Očigledno je da one nacije čije je kolektivno sećanje obeleženo oštrom borbom sa starom carskom Rusijom imaju izgleda da budu uspešnije u čuvanju pamćenja na protekla vremena. To su većinom oni narodi čije su priče o stradanju pod sovjetskom dominacijom srasle sa narativom o njihovom ranijem otporu Ruskom carstvu. Ovde, pre svega, mislim na Poljake, Mađare, u izvesnom stepenu, čak i na Nemce. U nekadašnjim istočnim krajevima Nemačke, sovjetska vladavina uspostavljena je kao »ruska« vladavina, što je praćeno stalnim oživljavanjem snažnih uspomena na oba svetska rata.

Slučaj Poljske može da posluži kao primer koji ilustruje sprezanje današnjice sa narativima iz prošlosti. Poljaci su, kao nijedna druga nacija, umeli da sovjetsko prisustvo i dominaciju inkorporiraju u dugačak lanac istorijskih događaja. Sabijeni arsenal poljskog pamćenja seže unazad do nekoliko podela poljske zemlje u 18. veku i poljskih ustanaka u 19. veku, protežući se još dublje u prošlost, sve do poljsko-ruskih sukoba iz 17. veka, manifestovanih u ekstremnoj religijskoj formi, u dualizmu rimo-katolicizma, s jedne, i ruskog pravoslavlja, s druge strane.³ Sve to, uzeto zajedno, dostiglo je vrhunac u slici masovnih pogubljenja poljskih oficira od strane sovjetske tajne policije (NKVD), 1940. godine, u Katinskoj šumi blizu Smolenska. Na taj način, iskovana je karika između davnašnjeg poljsko-ruskog konflikta i ideološke konfrontacije u 20. veku.

U Mađarskoj je pomoć ruskih trupa Austriji pri gušenju revolucije 1848/49., imala znatnog historijskog odjeka.⁴ Naročitu poziciju Finske u Hladnom ratu nemoguće je shvatiti bez poznavanja ruske predistorije te zemlje, između ostalog i finsko-ruskog rata 1939–40. Nekadašnje baltičke sovjetske republike takođe su mogle da prikupe dovoljno historijskog materijala kako bi učinile vidljivim caristički recidiv prisutan u sovjetskoj dominaciji.

I drugi narodi Sovjetskog Saveza takođe su uspeli da, na različite načine, prepoznaju u sovjetskoj vladavini bahatost stare carske Rusije, zajedno sa sećanjem na njene zločine kolonizacije i ekspanzije, pogotovo tamo gde je širenje carevine išlo zajedno sa procesom kulturne rusifikacije. U ovim slučajevima, »društveni«, odnosno, klasni zločini sovjetskog režima ponovo izneti na dnevni red u odgovarajućim etnički konstituisanim sećanjima i njihovim narativima, izronili su pod katalizatorskim dejstvom »ruskih« zločina. To posebno važi u slučaju »progonjenih naroda«,⁵ kao što su Tatari, Kalmici i etnički Nemci, koje je režim podvrgnuo politici masovnog proterivanja i preseljavanja.

Pored visoko urbanizovanog jevrejskog stanovništva, čija je intelektualna klasa u poznostaljinističkom periodu optužena za »kosmopolitizam«, time i za veleizdaju, i izložena antisemitističkim progonima i pogubljenjima, režim se pravoslavnom ruskom stanovništvu predstavio u neprepuštenom obliku: kao diktatura i despotska vladavina, posvećena društvenom eksperimentu ogromnih razmera koji je doveo do katastrofičnih rezultata. Ipak, u post-sovjetskoj Rusiji, minula komunistička vladavina često je, i to ne isključivo na rubovima političkog spektra, doživljavana sa etnički obojene pozicije i opažana je kao režim neruskih nacionalnosti, režim kojim su dominirali Jevreji, kavkaski, baltički i drugi narodi.

Preobraćanje fenomena društvenog eksperimenta gigantskih razmera sovjetskog komunizma u nacionalne narative jeste proces posebno upadljiv u Ukrajini. Tamo su posledice nasilne kolektivizacije iz 1929–30., a pogotovo

strahovita glad iz 1932. godine, tumačeni kao svojevrsni genocid protiv ukrajinskog naroda. To je bio način na koji su ta nedela sačuvana u kolektivnom sećanju.⁶ U Ukrajini, kroz čitav region »crnice«, kao i u drugim zemljoradničkim područjima, kakvo je Kazahstan, događaji iz perioda nasilne kolektivizacije i »dekulakizacije« transponovani su u razne pređašnje narative i interpretativne strukture, i tako integrisani u istorijsko sećanje. Narativ Građanskog rata imao je u tome centralnu ulogu. Na kraju krajeva, Ukrajina, južna Rusija i severni Kavkaz, ne samo što su bili posebno pogođeni nasilnom kolektivizacijom, i glađu koja je usledila za njom, već su, takođe, opustošeni ranijim dešavanjima tokom Građanskog rata i spoljašnje intervencije.⁷ U nekoliko navrata tokom 1930ih godina, sovjetske vlasti, predstavnici Partije i Narodnog komesarijata unutrašnjih poslova, mislili su da se suočavaju sa delima sabotaže izvođenim od strane navodnih članova Bele garde, veterana Bele armije, zemljoposjednika, NEP-profitera (NEP – Nova Ekonomska Politika), sveštenstva i drugih kontrarevolucionara – kao da su strahote prisilne kolektivizacije bile neka vrsta linearnog nastavka, ponavljanja Građanskog rata.

Zemljoradničke oblasti južne Rusije i Ukrajine pretvorene su u ratnu zonu unutrašnjih krvavih borbi. Sa despotizmom svojstvenim sovjetskom režimu, svaki od učesnika tih borbi identifikovan je kao navodni saboter i klasni neprijatelj. Sumnje i optužbe širile su se kao epidemija dok su traženi žrtveni jarcu za posledice lošeg ekonomskog upravljanja, neefikasnosti i krađe na kolektivnim poljoprivrednim dobrima ustanovljenim tokom perioda prisilne kolektivizacije. Opšta sumanutost tog doba podsećala je na histeriju iz vremena lova na veštice. Nacionalni i lokalni sukobi, pogodni za rasplamsavanje takvih fikcija, ugrađeni su u sveukupni košmar sumnjičenja.⁸

Proganjanja, hapšenja, pogubljenja i deportacije na nekadašnjim poprištima Građanskog rata nazvani su »klasnom borbom« i poprimili su obeležje »društvene čistke«. Pri svemu tome, rukovodilo se, paradoksalno, ne princi-

pom etničkog već društvenog porekla – status i položaj predaka kao neka vrsta socijalne genealogije. Na taj način obezbeđeno je ideološko opravdanje progona i kazni nad navodnim prestupnicima.⁹

Takvo, »biologizovano« klasno poreklo bilo je dovoljno da se pojedinci izloženi mučenju optuže za kontrarevolucionarno delovanje – ili da se osumnjiče za moguću zlonamernost. Za »grehe« tobože reakcionarnih očeva i dedova kažnjavani su njihovi sinovi, kćeri i drugi srodstvenici. Oni su kao »objektivni« »klasni neprijatelji« bili uhvaćeni u žrvanj društvenih čistki.¹⁰ Svako označen kao »klasni neprijatelj« bio je podvrgnut hirovitostima vlasti i mahinacijama vlastite sredine. U atmosferi sveprisutnog podozrenja, svi mogući lokalni konflikti, od lične surevnjivosti do suparništava zasnovanih na zavisti svake vrste, bili su racionalizovani i legitimizovani putem terminologije i ideologije klase borbe.

Ponekad, takav resantiman i zloba imali su svoje korene u predrevolucionarnom periodu; uzimajući maha u vreme Građanskog rata, oni su nastavili da besne i tokom perioda sprovođenja NEP-a. U svakom slučaju, povoda za početak sukoba bilo je i previše, i bilo je lako iskoristiti dominantne kóдове legitimizacije kako bi se našlo drugima. Teror potpaljen odozgo bio je dalje rasplamsavan odozdo. U klimi straha i uzajamnog nepoverenja, despotska moć, tako značajna za sistem i njegov način funkcionisanja, razorila je poslednji ostatak društvene solidarnosti. Rezultat je bila totalna atomizacija društva.

Sličnosti i razlike

Protivno slici koju su gajili o sebi, komunizam i nacional-socijalizam povezuju upadljive sličnosti. Posmatrani sa privilegovog stanovišta liberalne demokratije, sa njenom institucionalnom zaštitom građanskih prava i razdvajanjem vlasti, a pogotovo razdvajanjem sfere javnosti od sfere privatnosti, oba režima korespondiraju sa genotipom to-

talitarne vladavine. U oba slučaja korespondencija je intenzivirana izrazitom vezom sa harizmatičnim vođom. Oba režima pokretali su istorijsko-ideološki svetonazori, izvori legitimacije političkog delovanja koji su u zapadnim liberalnim demokratijama izgledali (i još uvek tako izgledaju) krajnje sumnjivo.

Dok je, u skladu sa komunističkim ubeđenjem, Staljinov režim težio ubrzavanju istorijskog vremena, pokazujući spremnost da žrtvuje prošlost i sadašnjost navodno boljoj budućnosti, nacional-socijalizam okrenuo se protiv toka vremena, oslanjajući se na svoje »biološke« fikcije o društvu i rasi. Istorijsko-filozofski projekt ubrzavanja ili podsticanja protoka vremena prevazilazi individualno, koristeći se njim kao pukim potrošnim materijalom uzvišenog projekta, bilo u ime univerzalnog čovečanstva ili superiorne rase koja će tek da se rodi. Oba projekta su utopijska i zahtevaju vršenje institucionalne sile za svoje ostvarenje. Kao rezultat svojih užasavajućih zločina, oba režima urezala su se u pamćenje 20. veka kao blizanci po teroru. Ipak, ukoliko napustimo ravan opštosti i zajedničkih crta, te osmotrimo ove režime поближе, slika koja se na taj način ukazuje, znatno je diferenciranija.

Parametri za moguću jukstapoziciju su kompleksni. Komparativno odmeravanje pokolja njihovih žrtava otežano je ako ničim drugim onda pukom činjenicom trajanja: nacistički režim trajao je svega dvanaest godina i uništen je spolja, dok je sovjetski režim bio na vlasti u dva pokolenja sve dok nije implodirao i srušio se. Sem toga, zločini nacional-socijalista počinjeni su uglavnom za vreme rata, u toku nekih četrdesetosam meseci od 1941. do 1945.; njima nije bilo pogođeno nemačko stanovništvo već »stranci«, tzv., *Fremdvölkische*. Nasuprot tome, masovni zločini staljinizma počinjeni su u vreme mira, sa dva strašna vrhunca tokom prisilne kolektivizacije i masovne gladi koja je odnela nekoliko miliona života.¹¹

Ovaj društveni rat vođen je gotovo isključivo protiv širokih agrarnih klasa. Nasuprot tome, »čistke« u Partiji, voj-

nom vođstvu i tehnokratskoj klasi, između 1936. i 1939., uglavnom su pogađale članove elite, kao svojevrsan profilaktički građanski rat.¹² Tek sa početkom Drugog svetskog rata moglo se osetiti izvesno unutrašnje olakšanje. U »Velikom otadžbinskom ratu«, režim se obratio patriotskim osećanjima stanovništva. Represija je značajno umanjena, ali ne i eliminisana. Nakon rata, broj zatvorenika u Gulagu je narastao, da bi opao tek sa »otopljanjem« koje je usledilo posle Staljinove smrti.¹³

Ova izrazita razlika u pogledu vremena i broja ne daje neku solidniju osnovu za bilo kakvo kvantitativno poređenje. Isto tako, javlja se i velika poteškoća oko kvalifikovanja žrtava, koje je, u svakom slučaju, problematično. Ali jedno je jasno: u poređenju sa nacističkim režimom, staljinistički sistem ističe se svojim preko-mernim viškom despotske samovolje. Čak ni ljudi iz sámog vrha režima nisu bili pošteđeni od periodičnih, sistematičnih progona. Učešćem u vlasti zadobijao se visoki status, ali je i položaj bio ugrožen; u svakom slučaju, ono nije pružalo nikakvu sigurnost.¹⁴ Političke elite su žrtvovane zbog stalnih greški i nevolja, da bi, potom, bile pokazivane kao negativni primeri i likvidirane. Učestalo poređenje afere Kirova sa Removim pučem je deplasirano, ako ništa drugo onda zbog toga što je krvava čistka iz 1934., »noć dugih noževa«, bila izuzetak u kratkoj hronici nacističkog režima, dok su slični događaji bili opšte mesto u Staljinovom Sovjetskom Savezu.¹⁵

Na vrhuncu staljinizma, despotizam i strah postali su univerzalno sredstvo rešavanja problema totalitarne vladavine. Svako je mogao da nastrada – protivnici režima, kao i njegove pristalice, Staljinovi agenti, doušnici i poslušnici, te članovi specijalnih jedinica koje su vršile masovna pogubljenja. Ne zaboravimo i ugledne sovjetske građane i 'drugove' koji nisu imali nikakvu predstavu o tome da su usisani u mašineriju »Crvene inkvizicije«.¹⁶

Mereno prema parametru despotizma, Hitlerova vladavina ostavlja utisak uređenja visokog stepena, čak i pravne sigurnosti. Konačno, kriterijum za proganjanje bio je,

da tako kažemo, »objektivan«.17 Svako je mogao da bude siguran u to kakva ga sudbina čeka, na ovaj ili onaj način. U svakom slučaju, *Volksgenossen* koji nisu pružali otpor režimu dopuštalo se da žive svoj svakidašnji život manje-više bez uznemiravanja. Tako je, za pripadnike zajednice nemačkog naroda, režim bio daleko manje totalitaran nego što je staljinistički Sovjetski Savez bio za svoje stanovništvo. Uz to, zahvaljujući svojim početnim uspesima, nacistički režim je takođe uživao relativno široku podršku tokom rata. Bio je to, u prilično velikom stepenu, sistem vladavine uz podršku naroda, pre nego protiv njega. Nasuprot tome, svima onima koji su bili isključeni iz zajednice nemačkog naroda nedvosmisleno je bilo stavljeno na znanje da su nepoželjni. Uopšte uzev, oni koji su bili na udaru režima sa nesmanjenom revnošću su obaveštavani o neprestano pooštravanim ograničenjima i svim drugim represivnim merama.18 Nije u tome bilo ničeg hirovitog i proizvoljnog. Razume se, u pogledu konačnog raspleta obično stanovništvo je zvanično održavano u neznanju.

Najizrazitija razlika između staljinističke vladavine i nacističkog režima verovatno se ogledala u okolnostima koje su pratile smrt njihovih žrtava. Ključna crta ove razlike bila je upotreba rada. Pored onih koji su pomrli od gladi, u Sovjetskom Savezu milioni ljudi su osuđivani na prisilni rad masovnih razmera. Ovaj tip eksploatacije razvio se iz sistema prisilnog vojnog rada koji je zaveo Trocki. Na taj način se ubrzo došlo do čitavog niza novih privrednih sektora i pojedinačnih preduzeća sa jeftinom radnom snagom.19 Odgovarajuća služba potčinjena Komesarijatu unutrašnjih poslova bila je u prilici da raspolaže, zapravo, neograničenom zalihom radne snage, obnavljanom stalnim prilivom novih »prestupnika«.

Tako se politički i pravni despotizam u Sovjetskom Savezu razvijao uporedo sa sistemom prisilnog rada. Kontrola nad tako neiscrpnim arsenalom vanredno jeftine radne snage imala je užasne posledice. Usled neograničene, stalno obnavljane zalihe ropske radne snage, sistem je težio da

zanemari minimalni nivo podrške fizičkom opstanku svojih ropskih radnika, opterećujući ih prevelikim radnim obavezama do granica iscrpljenosti.²⁰ U ekstremnim slučajevima, oni su bili prinuđeni da zadovoljavaju nivoe učinka koji su prevazilazili granice njihovog fizičke sposobnosti za rad i goli opstanak.

Ropski rad nipošto nije bio nepoznanica nacističkom režimu. Ali takav *Zwangsarbeit* (prisilni rad) obavljali su drugi, a ne etnički Nemci. Upotreba prisilnog rada pod nacional-socijalizmom bila je usko povezana sa ekspanzionističkim i osvajačkim ratovima koje je režim vodio.²¹ Tipovi porobljavanja sprovedeni tokom te ekspanzije i podjarmljenja mogu nam, dovedeni u vezu sa nacističkom ideologijom buduće utopije, dati izvesnu predstavu o verovatnom scenariju u slučaju da je Nemačka izašla kao pobednica iz tog razarajućeg okršaja: višestruka hijerarhija rasa i rada. Na istoku, čitavi narodi bi bili doslovno svedeni na položaj roblja, bili bi ropski radnici.²² Režim se privremeno zadovoljio time da podjarmi strance kao prisilnu i ropsku radnu snagu kako bi pospešio ostvarivanje ciljeva ratne ekonomije. Drugi zatvorenici, u svakom slučaju osuđeni na smrt, bili su eksploatisani do krajnjih granica fizičke izdržljivosti, i na taj način prisiljeni da, doslovno, rade do smrti. U sistemu prisilnog rada pod staljinizmom, smrt ropskih radnika bila je prihvaćena činjenica jedne mračne pogodbe, ali nije spadala u ideološke ciljeve.²³

Ipak, temeljna razlika između dva režima izlazi na videlo tamo gde se cilj sastojao u ubijanju ljudskih bića, u meri koja je prevazilazila zahteve ekonomije prisilnog rada. Nacisti su ubijali zbog istrebljenja. U ekstremnom slučaju Holokausta, ukoliko su koristili ropski rad, onda je to bilo zbog stvaranja prividnog cilja, navodno je postojala korist od toga. I zaista, zločini staljinizma drastično se smanjuju u poređenju sa fabrikama smrti nacista. Bila su to mesta proizvodnje mrtvih tela, van bilo kakvog diktata eksploatacije i ekonomske korisnosti – projekat koji je takođe trebalo da poništi univerzalno važeće standarde sa-

moočuvanja. U staljinizmu ne postoji ništa što bi moglo da se poredi sa tom osobenom dimenzijom užasa.²⁴

Premda je poređenje između nacional-socijalizma i staljinizma instruktivno, pitanje je da li ono služi uvećavanju istinskog znanja. Bila su to, na posletku, dva u osnovi različita sistema. Oni su nastali u različitim kulturama, i pod značajno različitim uslovima. Činjenica da su u globalnoj borbi bili na suprotstavljenim stranama, koliko god bila realna, pristrasna ili samo prividna, može da izazove savremenike i potomstvo da preispitaju njihovu prirodu. Ali, ono što ima veći značaj od takvog jukstaponiranja jeste istraživanje pobuda koje su ih pokretale. Potreba poređenja nipošto se ne nameće sama po sebi. Pre bi se reklo da ona proističe iz specifičnih, kulturno determinisanih sećanja koja neizbežno predstavljaju protivtežu zlodelima, odmeravajući ih van lestvice, dovodeći tako i samu lestvicu u pitanje. U tom stepenu, nisu svi modaliteti poređenja univerzalno ispravni: naprotiv, oni proizlaze iz partikularistički motivisanih kolektivnih sećanja. Kolektivna sećanja su takve prirode da teže da događaje kakvi su državni zločini – zločini zlog, opakog režima – pretvore u kanon i narativ specifičnog etnosa.

Nemačka sećanja

Ovaj proces tokom kojeg se zločini određenog režima pretvaraju u zločine protiv određenog etničkog kolektiva postaje upadljivo jasan u zloglasnom slučaju Poljske. Na osnovu geopolitičke lokacije Poljske između Nemačke i Rusije, kao i hronike njene tragične istorije, u poljskom pamćenju stopila su se dva tipa stradanja: stradanje koje su prouzrokovali režimi viđeni kao totalitarni, te patnje koje je sa sobom donosila represija Poljaka kao nacije.²⁵ Tako je ubistvo hiljada poljskih oficira od strane sovjetske tajne policije u Katinskoj šumi samo jedan od zločina u lancu stradanja koje je tokom istorije Rusija izvršila nad poljskom nacijom, »Hristom« među narodima sveta. Nacionalno tu-

mačenje ovog čina na pozadini dugotrajnog poljskog kolektivnog sećanja, i u rezonanciji sa njim, crpi svoj značaj iz činjenice da je to državni zločin staljinističkog režima. Uspomena na taj događaj ostala je i dan danas bolna rana koja održava oprez Poljaka prema Rusiji. Taj oprez ne potiče od bojazni od moguće ponovne pojave komunizma u Rusiji, već potiče iz dubina dugog pamćenja poljske istorije, onog dela te priče koji je ispunjen trajnim tragičnim konfrontacijama sa Ruskim carstvom.

Zašto u Nemačkoj postoji naglašena potreba za poređenjem ova dva totalitarna sistema? To pitanje je složeno, prvenstveno zato što je, izvan granica svog neposrednog uticaja, nacional-socijalizam nastupao kao ekscesivni nacionalizam, a ne kao režim uporediv sa Staljinovom vladavinom.²⁶ Rat, otpočet 1941., protiv Sovjetskog Saveza, ušao je u kolektivno pamćenje kao »ruska vojna«, pogotovo od trenutka kada je napadni antiboljševizam režima počeo da se pojavljuje u nacionalnom ruhu više nego u univerzalno-političkom omotaču. Neprijateljstvo prema Sovjetskom Savezu kao režimu ustupilo je mesto krajnjem rasističkom nacionalizmu koji je izbio u prvi plan.²⁷ U sovjetskom pamćenju tokom rata, takođe, elementi skopčani sa komunističkim identitetom izgubili su svoj dotadašnji značaj. Umesto njih, naglasak je, u sprezi sa rusocentričnom etničkim prisvajanjem sovjetskog pamćenja, stavljen na patriotski karakter rata protiv nemačkih osvajača. Koncepti poput »hitlerizma« i »antifašizma« i dalje su bili u upotrebi, ali su u sve većoj meri gubili svoje pređašnje političko značenje. Što se Crvena armija više približavala nemačkoj teritoriji u svom naletu ka zapadu u završnoj fazi rata, a strah i zebnja, na vesti o svirepostima »Rusa«, širili među stanovništvom kao vatrena stihija, to su se ideološki motivi više povlačili u pozadinu, a nacionalni i etnički elementi su postajali sve izraženiji.²⁸

U svakom slučaju, bekstvo i proterivanje nemačke populacije pokretali su etnički a ne društveni razlozi. To nije moglo da se poredi sa prethodnim zločinima komunistič-

kog režima, kakve su bile »društvene čistke«, uobičajene tokom prisilne kolektivizacije 30ih godina. Reklo bi se da su ovi događaji na nekadašnjem istoku Nemačke dobili karakter »etničkog čišćenja«; oni su se, uostalom, urezali u pamćenje kao takvi. To važi i za proterivanje Nemaca iz područja priključenih Poljskoj, kao i za iseljavanje Nemaca iz Sudetske oblasti, koja je ponovo postala deo Čehoslovačke. Etnička homogenizacija u centralnoj Evropi i na njenom istočnom rubu, neposredno po okončanju rata, proticala je u tradiciji međunacionalnih konflikata iz međuratnog perioda, čak i onda kada su ti procesi bili neposredna reakcija na nacional-socijalističku politiku represije, preseeljavanja i genocida. To nije, pre svega, bila borba između dva režima u smislu epohalne konfrontacije boljševizma i anti-boljševizma, kako neki tvrde. Na pozadini iskustava međuratnog perioda, kao i rata koji je izazvao Hitler, Zapadni Saveznici takođe su dali svoje »odobrenje« pomernju populacija kao opravdanom rešenju rastućih problema nacionalnosti i manjina.²⁹

Religijski diskursi

U posleratnoj Nemačkoj narod nije želeo da se podseća na ono što je preživeo, barem ne u obliku javnog pamćenja. Nije bilo doslovce ni pomena o žrtvama deportacija ili vazdušnih napada. Oni koji su nestali u ratnim operacijama bili su uglavnom neožaljeni, ili su bili uključeni u opšti spisak žrtava dva svetska rata. Razlozi ovog prećutkivanja bili se, po svoj prilici, višestruki. Međutim, jedan je od njih nesumnjivo bio glavni: kolektivna intuicija da su zločini koje su počinili Nemci u ime Nemačke toliko poražavajuće ogromnog obima da su zahtevali ćutnju – izraz osećaja nepravde ogromnih razmera van bilo kakvog zamislivog poređenja.

U svom kolektivnom sećanju Nemci su nastojali da izbegnu ovaj paralizujući ćorsokak.³⁰ Glasne optužbe na račun Zapada bile su tabu. Zbog nemačkog pitanja – usko

povezanog sa Hladnim ratom, koji se tada produbljivao – sećanje na vazdušne napade koje su vodili Britanci i Amerikanci protiv nemačkog stanovništva, te masovna proterivanja sa istoka Nemačke, bili su zapečaćeni u pamćenju, iako je uspomena na njih oživljavana u vidu projekcija kasnije generacije kada se suočila sa gorućim pitanjima međunarodne politike.³¹ U Sovjetskom Savezu pamćenje je naišlo na legitimniji teren za poređenje. Razlog tome, kako se često sugerše, verovatno treba tražiti u konstelacijama Hladnog rata. Naročito u podeljenoj Nemačkoj, gde je režim u bivšoj Nemačkoj Demokratskoj Republici tražio svoju legitimaciju isključivo u elementu klase – i povukao se iz nemačkog kolektivnog pamćenja, nazivajući sebe anti-fašističkom političkom zajednicom iskupljenom posredstvom svoje socijalističke ideologije – poređenje između sistema izvođeno je na osnovu konfrontacije vrednosti i pogleda na svet. Političko neprijateljstvo dve Nemačke prizivalo je slike i koncepte koji su podsećali na sukob iz vremena Vajmara, ili su proizašli iz njega. Pridržavajući se svoje nepokolebljive filozofije istorije, komunisti na istoku zemlje izjednačavali su svoje trenutne protivnike sa baukom »fašizma«.³² Ukratko, nemačka prošlost počela je da se koristi u stalnim prepucavanjima dva sistema. Ipak, tragovi kolektivnog sećanja izbijali su na videlo, pogotovo u talasima ideološke retorike koja je preplavila obe države: kao, na primer, onda kada su predstavnici režima u istočnom Berlinu bili žigosani kao izdajnici i nazvani plaćenicima »Rusa«. Ili, kada su se protiv zapadnonemačkih političara digle njihove istočnonemačke kolege zato što su lakeji »Anglo-Amerikanaca«, koji su bili krivi za masovna bombardovanja gusto naseljenih zona širom Nemačke tokom rata.³³

U nemačkom kolektivnom sećanju poređenje koje su pokrenula docnija zbivanja takođe je preneseno na plan »ruske vojne«. Ovaj nacionalni poduhvat, vođen kao intenzivan i nemilosrdan ideološki rat, ponovo je iskrsao u sećanju u vidu vojne kampanje koja je imala isključivo anti-

boljševički karakter. Uostalom, druge evropske nacije su takođe uzele učešća u njoj šaljući svoje vojne jedinice na istočni front u svrhu »odbrane Zapada«. U ovoj konstelaciji, moguće je preformulisati »rusku vojnu«, preduzetu od strane Nemačke, kao odlučujući front u globalnom građanskom ratu, i iskoristiti to u kolektivnom sećanju kako bi se uspostavila protivteža zločinima počinjenim tokom »Operacije Barbarosa« naspram zločina sovjetskog režima. Simbolizam Staljingrada bio je pretvoren u amblematičnu predstavu staljinizma. S jedne strane, Hladni rat je, kako se činilo, išao na ruku takvim interpretacijama sukoba Zapada i Istoka. S druge strane, ovo sećanje nosilo je svoj poseban pečat: zločini nacističke Nemačke i njenog režima vršeni su nad drugima, dok su zločini sovjetskog režima vršeni na unutrašnjem planu, nad vlastitim stanovništvom.

Pokušaj preokretanja zločina koje je počinila nacistička Nemačka u zločine režima, a ne naroda, sukobljava se sa sećanjima nekada sovjetskog stanovništva. Ono je bilo dvostruka žrtva u raljama oba ekstremna režima 20. veka, ono je podnelo nasilje komunističke utopije i njenog mamutskog eksperimenta, kao i nasilje nemačkog nacističkog ratovanja, sa njegovim biološko-rasističkim, antiboljševičkim opravdanjima. Oba nasilja doživljena su kao usmerna protiv sovjetskog naroda, iako različita po načinu i u skladu sa kolektivnim sećanjem: zločini zasnovani na klasnom elementu i zločini ukorenjeni u ideji rase.

Ovo poređenje odgovara, ako o njemu uopšte može da bude govora, više modalitetima nemačkog sećanja u bivšoj Nemačkoj Demokratskoj Republici. Tamo je uticaj nacističke vladavine i komunističkog režima koji ga je nasledio doveden u direktnu vezu. Oba režima, u očima etničkih Nemaca, svakako mogu da budu viđena kao varijante totalitarne vladavine. Međutim, u očima onih koji su, zbog svog porekla bili isključeni iz zajednice nemačkog naroda, komunistički režim koji ga je zamenio mogao je da ima neprihvatljivo totalitarna obeležja, ali ništa ni nalik nacističkoj nečovečnosti: uništenje ljudskih bića isključivo na

osnovu njihovih etničkog ili religijskog porekla. U svakom slučaju, jeftino prerađivanje kolektivnih zločina u zločine režima predstavlja poziv na poricanje kolektivnih sećanja drugih. To, u izvesnoj meri, može da rasvetli uzroke zbog kojih su sećanja na zločine staljinističkog režima neminovno drugačija u bivšem Sovjetskom Savezu od sećanja na Hitlerove zločine u Nemačkoj.

Evropske nacionalne kulture ispoljavaju neodoljivu potrebu za poređenjem. U međuratnom periodu u kontinentalnoj Evropi, fašizam i komunizam su se međusobno sukobili – velike ideologije 20. veka bile su uhvaćene u vrtlog građanskog rata.³⁴ Dominaciju ove konfrontiranosti bilo je posebno teško izbeći u svetu ideja, bez obzira na to koliko je jasno da je konflikt u ovom veku bio nošen i drugim činionicima. Danas su modaliteti tog diskursa lišeni svoje interpretativne moći. Oni, ipak, vrše uticaj na pokušaje da se prošlost pretvori u živu današnjicu. To važi pogotovo onda kada treba interpretirati središnje događaje 20. veka, kao što su, recimo, krupni zločini protiv čovečnosti koje su počinili nemački nacional-socijalizam i sovjetski komunizam. Rasvetliti njihovo značenje čini se da je jednako donošenju svojevrsnog konačnog suda o dešavanjima koja su obeležila ovaj vek. U protivnom, teško je razumeti žar sa kojim su vođene rasprave o ovom pitanju. Ta strast ukazuje na dublje pobude koje kao da izviru iz religijskog skladišta pamćenja, jer dosta toga u ovom diskursu poređenja odgovara modalitetima konačnog, poslednjeg razloga.³⁵ Nesumnjivo religijske konture sekularnog diskursa postaju primetne čim se otvori debata o statusu i značaju zločina, pogotovo Holokausta Jevreja. Pitanje moguće jedinstvenosti Holokausta čini se da je analogno sa nesuglasticama oko toposa recidiva svete izabranosti. Čini se da potreba za poređenjem, i antropologizovanje zločina koje je prati, prozlaži iz modusa hrišćanskog opravdavanja, a insistiranje na nesvodivosti odgovara tački gledišta jevrejskog narativa.³⁶

U navodno sekularnom istorijskom diskursu upisane su raznovrsne distinktivne odlike religijskog narativa. Sto-

ga je verovatno da će bilo kakav pokušaj stvaranja narativa i odgovarajuće interpretacije koji verno predstavljaju stvarnost masovnog istrebljenja i genocida teško moći da izbegne snažan vrtlog prethodnih narativa – prilagođenih argumentaciji konačnog ili poslednjeg razloga. To važi i za kontroverze historiografije nacističkih masovnih zločina, kao i za diskurs bilo kakvog poređenja nacional-socijalizma i komunizma. Dešifrovati kód odgovarajućih reprezentacija i narativnih struktura izazov je za istorijsku antropologiju koja preispituje političku istoriju minulog stoleća – ali, isto tako, i za humanističke nauke uopšte.

Napomene

- Ovaj rad po prvi put je objavljen pod naslovom »Gedächtnis und Erkenntnis. Nationalismus und Stalinismus im Vergleichsdi-kurs«, u *Osteuropa*, br. 6, 2000., str. 698-708.
1. D. Yaroshewski, »Political participation an Public Memory: The Memorial Movement in the USSR 1987–1989«, *History & Memory*, br. 2, 1999, str. 5-31.
 2. Dietrich Geyer, »Klio in Moskau und die sowjetische Geschichte«, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philo-sophisch-historische Klasse*, br. 2, 1985, str. 36-8.
 3. Ekkehard Klug, »Das 'asiatische' Russland. Über die Entstehung eines europäischen Vorurteils«, *Historische Zeitschrift*, br. 245, 1987, str. 256-89.
 4. Karlheinz Mack, (ed.), *Revolutionen in Ostmitteleuropa 1789–1989. Schwerpunkt Ungarn*, Oldenbourg, Vienna/Munich, 1955.
 5. Aleksandr M. Nekrich, *The Punished Peoples: The Deportations and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*, Norton, New York, 1978.
 6. Nicolas Werth, »Ein Staat gegen sein Volk. Gewalt, Unterdrückung und Terror in der Sowjetunion«, u Stéphane Courtois *et al.*, (Hrsg.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, Piper, Munich/Zurich, 1998, str. 51-298, ovde 188-9.
 7. Lynee Viola, »The Second Coming. Class Enemies in the Soviet Countryside 1927–1935«, u J. Arch Getty & Robert T. Manning, (eds.), *Stalinist Terror: New Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, str. 65-98, ovde 75-6.

8. *Ibid.*, str. 77.
9. Lynee Viola, »The Campaign to Eliminate the Kulaks as a Class, Winter 1929–30: A Reevaluation of the Legislation«, *Slavic Review*, br. 45, 1986, str. 508–11.
10. Igal Halfin, »From Darkness to Light: Student Communist Autobiography during NEP«, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, br. 45, 1997, str. 210–36.
11. Alec Nove, »Victims of Stalinism: How Many«, u Getty & Manning, (eds.), *Stalinist Terror*, str. 260–74.
12. J. Arch Getty, *Origins of the Great Purges: The Soviet Communist Party Reconsidered 1918–1938*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
13. Werth, »Ein Staat gegen sein Volk«, str. 257 i sl. str.
14. Anton Antonov-Ovseenko, *The Time of Stalin: Portrait of a Tyranny*, Harper & Row, New York, 1981, str. 216.
15. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, vol. III: *Elemente totaler Herrschaft*, Ullstein, Frankfurt am Main, 1975, str. 145.
16. Boris Lewytkyj, *Die Rote Inquisition. Die Geschichte der sowjetischen Sicherheitsdienste*, Societäts-Verlag, Frankfurt am Main, 1967.
17. Ernst Nolte, »A Past that Will Not Pass Away (A Speech It was Possible to Write, But Not to Present)«, *Yad Vashem Studies*, br. 19, 1988, str. 65–74.
18. Uwe Dietrich Adam, *Judenpolitik im Dritten Reich*, Athenäum, Düsseldorf, 1979.
19. Ralf Stettner, »Archipel Gulag«. *Stalins Zwangslager – Terrorinstrument und Wirtschaftsgigant. Entstehung, Organisation und Funktion des sowjetischen Lagersystems*, Schönigh, Paderborn, 1996, str. 118.
20. *Ibid.*, str. 337–8.
21. Ulrich Herbert, *Hitler's Foreign Workers: Enforced Labor in Germany Under the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
22. Mechthild Rössler & Sabine Schleiermacher, (Hrsg.), *Der »Generalplan Ost«. Hauptlinien der nationalsozialistischen Planungs- und Vernichtungspolitik*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.
23. David J. Dallin & Boris I. Nicolaevski, *Forced Labor in Russia*, Yale University Press, New Heaven, CT, 1947.
24. Dan Diner, »Nazionalsozialismus und Stalinismus. Über Gedächtnis, Willkür, Arbeit und Tod«, u: Dan Diner, *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin-Verlag, Berlin, 1995, str. 47–76.
25. Andrzej Paczkowski, »Polen, der 'Erbfeind'«, u Courtois *et al.*, (Hrsg.), *Das Schwarzbuch*, str. 397–429.

26. Peter P. Knoch, »Das Bild des russischen Feindes«, u Wolfram Wette & Gerd R. Ueberschär, (Hrsg.), *Stalingrad. Mythos und Wirklichkeit einer Schlacht*, Berlin-Verlag, Frankfurt am Main, 1992, str. 160-7.
27. Lutz Niethammer, »Juden und Russen im Gedächtnis der Deutschen«, u Walter H. Pehle, (Hrsg.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus*, Fisscher, Frankfurt am Main, 1990, str. 114-34.
28. Norman M. Naimark, *The Russians in Germany: a History of the Zone of Occupation 1945-1949*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995; Atina Grossman, »A Question of Silence: The Rape of German Women by Occupation Soldiers«, *October*, br. 72, 1995, str. 43-63.
29. Alfred Maurice de Zayas, *Die Anglo-Amerikaner und die Vertreibung der Deutschen*, Ullstein, Frankfurt am Main, 1996, str. 117 i sl. str.; Klaus-Dietmar Henke, »Der Weg nach Potsdam. Die Alliierten und die Vertreibung«, u Wolfgang Benz, (Hrsg.), *Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten. Ursachen, Ereignisse, Folgen*, Fischer, Frankfurt am Main, 1985, str. 49-69.
30. Richard Mattias Müller, *Normal-Null und die Zukunft der deutschen Vergangenheitsbewältigung*, SH-Verlag, Schernfeld, 1994.
31. Dan Diner, *Der Krieg der Erinnerungen und die Ordnung der Welt*, Rotbuch, Berlin, 1991.
32. Antonia Grunenberg, *Antifaschismus: Ein deutscher Mythos*, Rowohlt, Reinbek, 1993.
33. Sigrid Meuschel, *Legitimation und Parteiherrschaft in der DDR*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, str. 101-2.
34. Ernst Nolte, *Lehrstücke oder Tragödie? Beiträge zur Interpretation der Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Böhlau, Cologne, 1991.
35. Videti argumente u Courtois et al., *Das Schwarzbuch*, str. 11-50, ovde str. 29-30.
36. Dan Diner, »On Guilt and Other Narratives: Epistemological Observations Regarding the Holocaust«, *History & Memory*, br. 9, 1997, str. 301-20, preštampano u Dan Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism and the Holocaust*, University of California Press, Berkley, CA, 2000.

Prevod: Đorđe Čolić

K O M P A R A T I V N O Z L O :
STUPNJEVI, BROJEVI I PITANJE MERILA

Uzima se kao opšteprihvaćena istina da su neki postupci nepravedniji od nekih drugih postupaka. Zašto je to tako? Hoću da kažem, zašto se to uzima kao opšteprihvaćeno i, pre svega, zašto uopšte kao »istina«? Ovo su prva pitanja koja ću razmatrati, budući da poređenje raznolikih slučajeva prestupa pretpostavlja odgovore na ova opštija pitanja. Na kraju krajeva, kako se mogu razlučiti nepravedni od pravdenih postupaka ako, u tu svrhu, u moralnoj istoriji (ne u istoriji etičke teorije, već u istoriji etičke prakse) ne pronađemo sredstva, a ne isključivo činjenice moralne diskriminacije? U idealnom slučaju, na taj način bismo otvorili ne samo mogućnost, već i uveli nužnost moralnog prosuđivanja kroz gradaciju vrednosti (ili, u obrnutom redosledu, gradaciju ne-vrednosti) – a to je upravo ono što sačinjava pomenutu istoriju. Koji su specifični koraci u gradiranju nepravednih dela, i kako praviti razliku među njima? Po mnogo čemu znatno dramatičniji, ovaj drugi skup pitanja odnosi se na specifična poređenja kroz odmeravanje »zla« – na primer, prebrojavanjem žrtava ili utvrđivanjem

stepena određene intencije. Poteškoće skopčane sa takvim specifičnim poređenjima prevazilaze one koje povlači prethodno pitanje, principijelno pitanje dotičnih poređenja – ali to, kako mi se čini, više treba pripisati našim preteranim zahtevima u pogledu procesa odmeravanja nego sámom procesu. Aristotelova tvrdnja da se od izvesnog predmeta ili nauke može očekivati taman onaj stepen preciznosti moguć s obzirom na svojstva datog predmeta ili nauke, razume se, pogodna je da posluži najrazličitijoj svrsi – međutim, u ovom slučaju, čini se da je ovo saznanje uverljiv odgovor na uobičajenu primedbu da je, stoga što moralna poređenja mogu, na posletku, da ostanu bez zaključka ili da budu neprecizna, sâm pokušaj poređenja bezvredan, ako ne i, sve u svemu, nemoguć. Upravo suprotno je, zapravo, slučaj: stoga što se poređenje nalazi u samom srcu moralnog prosuđivanja i ocenjivanja – nema ispravnog bez pogrešnog, nema pravde bez nepravde – intrinzična neodređenost pojedinih poređenja gubi svoj značaj kada se radi o nužnosti takvog poređenja. (Ipak, treba naglasiti da takva poređenja uvek mogu izgledati, i biti, zlonamerna – čak i kada dolaze kao zaključak – a da nijedna strana nije dovedena u nadređeni (ili podređeni) položaj).

Prema tome, za početak: nekoliko reči o mom zahtevu za univerzalnim priznanjem principa diskriminacije među različitim stepenima ili vidovima prestupa. U skladu sa ovim, nešto konkretnije izloženim principom, proizilazi da se prekršaji javljaju u – i, svakako, prepoznaju po – određenim stepenima »nepravde« (to jest, onoga što ih čini nepravdanim); te da su na taj način ustanovljene moralne razlike, barem načelno, toliko jasne i značajne da princip uživa opšte (a, rekao bih, čak, i univerzalno) priznanje.

Može se učiniti da je ovaj zahtev za univerzalnim priznanjem preteran, ali ako i jeste donekle prenaglašen, onda to, svakako, nije u velikoj meri. Jedinstveni istorijski primer, za koji ja znam, koji svedoči u prilog suprotnog stanovišta jeste kvazimitološke prirode i ostaje, u najboljem slučaju, samo usamljeni izuzetak. Taj devijantni slu-

čaj jeste Drakonov zakonik, iz 621. godine p. n. e., od kojeg je sačuvano svega nekoliko detalja, ali koji je, uprkos toga, postao amblematičan za jedan redak (ili proređen) ideal pravde. »Drakonski« zakoni se, danas, obično navode zbog njihove okrutnosti, međutim, strukturalno izraženija crta tih zakona jeste njihovo poricanje bilo kakve značajnije razlike između manjih i većih prestupa. Jedinствена kazna za sve zločine bila je sama Drakonova vladavina – što podrazumeva da prestupnička dela, po sebi ili po svojim posledicama, ne predstavljaju osnovu za razlikovanje gradacija ili stupnjeva »kriminaliteta«. Štaviše, jednoobrazna kazna propisana za svaki zločin bila je okrutna: naime, smrt. Otuda, povezivanje drakonskih zakona sa strogošću – iako je, strogo govoreći, ovo upućivanje manje povezano sa propisanom kaznom nego sa njenim proširenim opsegom. Nasuprot tome, pravni sistemi koji sankcionišu smrtnu kaznu, po pravilu, rezervišu je samo za izvesne (odnosno, »kapitalne«) zločine, odvajajući takve krupne prekršaje od manjih – to je »fina« razlika koja se, sa stanovišta drakonskog zakona, odbacuje. Priča se da je Drakon rekao kako »već mali prekršaji zaslužuju tu [smrtnu] kaznu, a za velike krivice nisam znao veću kaznu«. ¹

Teorijske osnove na koje se Drakon oslanjao su nam nepoznate, ali najverovatnije je postojao neki princip – izvesna teorija pravde – na kojoj se temeljila njegova stroga tablica zakona. Jer, ako razmišljamo o pravdi (na nivou zakona) ili dobru (u smislu moralnih obaveza) kao ograničenim domenima onda bilo koji prestup u odnosu na njih može da bude shvaćen kao ekvivalentan bilo kojem drugom utoliko što je i taj drugi prestup prekršaj. Recimo i to da se osnove koje determinišu zabrane ili norme različito shvataju – kao izrazi prirodnog prava, ili nalozi vladavine države ili savesti, Božije zapovesti ili društvena konvencija. Ali, samo dok prizvana norma ima približno takav autoritet, svi prestupi u odnosu na nju imaju zajedničko obeležje prestupa u odnosu na ono, šta god to bilo, što unutar date zajednice diskursa nalaže pokornost. Budući da su

onda svi prestupi jednaki kao prekršaji, isto tako bi se moglo reći da nema nikakve osnove – barem ne neke šire osnove – za uvođenje varijacija u kažnjavanju. (Utvrdivanje specifične jednoobrazne kazne očigledno je zasebno pitanje u odnosu na pitanje da li kazna treba da bude jednoobrazna).

Međutim, pobornika ovog stanovišta među političkim teoretičarima ili vladarima i zakonodavcima bilo je malo, ukoliko ih je uopšte bilo. Moglo bi se reći da je, doslednosti radi, Kant trebao da bude drakonovac, jer kod Kanta svakako ima izvesnog srodnog odjeka Drakonovog nepokolebljivog shvatanja statusa prava. Ali Kant, na posletku, nije zauzeo drakonsku poziciju, zalažući se, umesto toga, za srazmernost, ili »odgovarajuću meru« između zločina i kazne, nasuprot modelu jednakom-merom-za-svaki-zločin – bližih drakonskih sledbenika čini se da nema. Osobnost drakonskog zakonika, štaviše, pripada ne samo pojedinim vladarima ili misliocima: gotovo da se može reći da nije bilo države ili društva u kojima izvesni prekršaji nisu smatrani nepravednijim od nekih drugih. Hijerarhijsko uređivanje moralnih i/ili pravnih prekršaja, na taj način, opstaje kao istinski, iako retko isticani primer »kulturne univerzalije«, prihvaćene i praktikovane bez izuzetka među inače krajnje različitim kulturama i tradicijama. Ovim univerzalnim prihvatanjem principa ne podrazumeva se, naravno, da će specifična hijerarhija vrednosti ili zabrana, koja je na snazi u bilo kojem datom društvu, biti primenjivana svuda. Tako je, na primer, smrtna kazna, po Svetom pismu Jevreja, predviđena za oskvrnuće Sabata, ali ne za i teške telesne povrede koje bi mogle da izazovu smrt – što je poredak presuda koji je drugde, razume se, drugačiji (zajedno sa opštim definicijom onoga što se uopšte smatra »zločinom«). Takve međukulturne razlike, međutim, nemaju uticaj na zahtev univerzalnosti koji se nameće unutar kulturnoj gradaciji moralnih prestupa.

Objašnjenje razloga usled kojeg je ovaj diferencijalni obrazac tako rasprostranjen može da izgleda kao nešto što

se samo po sebi razume. Razume se, postoji razlika između ubistva i ranjavanja, između laganja i izdavanja naredbe da se izvrši masakr – moralne razlike koje se lako prevode u pravne distinkcije, a zatim i u gradacije kazne. Međutim, u slučaju najosnovnijih etičkih pitanja (razume se) ne postoji nikakvo »razume se« – potrebno je, prema tome, neko objašnjenje, s tim da su posledice delovanja najočiglednije mesto na kojem treba da se traži odgovor. Na taj način, tamo gde je ljudski život primarno dobro, ubistvo će biti ozbiljniji prestup od napada koji žrtva preživi (čak i onda kada je napad bio bezuspešan pokušaj ubistva). Čak i kazna koja povlači oduzimanje života smatra se da odražava – koliko god to ironično zvučalo – visoku vrednost koja se pridaje životu. Tridesetosam država iz sastava Sjedinjenih Američkih Država koje imaju smrtnu kaznu u svom zakonodavstvu, po pravilu ograničavaju tu kaznu na ubistvo (i to ne na sve različite verzije i stepene ubistva). Koliko je meni poznato, pogubljenje nije predviđeno kao kazna za prekoračenje brzine u saobraćaju ili nedozvoljeno parkiranje, iako je izvesno da bi, nasuprot nezastrašujućem dejstvu smrtno kazne za ubistvo, ukoliko bi takva kazna bila propisana za prekoračenje brzine ili nezakonito parkiranje, ona, svakako, umanjila učestalost tih prestupa.

Temeljni princip – koji je, svakako, osnova bilo kojeg sistema diferencijalnog kažnjavanja – ovde je neka verzija krilatice »kazna treba da odgovara zločinu«: princip, zapravo, srazmernosti između dva (zasebna) čina, zločina i kazne. Sâm potonji princip zavisi od dve pretpostavke. Prvo, da se kazne razlikuju po strogosti (to jest, po stepenu u kojem one zaista kažnjavaju). Drugo, da se zločini razlikuju po svojoj težini (to jest, u pogledu onoga što zločin čini zločinom, u moralnom i/ili pravnom smislu). Primerenost kazne zločinu, na taj način, ukazuje na srazmernost između te dve, nezavisno hijerarhijske strane odnosa. Njome se, zatim, potvrđuje takva srazmernost ne samo kao zajemčena, već, štaviše, i kao obavezna; odnosno, kao takva koja je sama po sebi moralni uslov koji mora da bude zadovoljen.

Posledice nekog dela, svakako, ne čine jedini predmet razmatranja koje utiče na prosuđivanje nekog zločina ili kazne; namere su takođe opšteprihvaćene kao činilac, i to ponekad odlučujući. U razlikovanju između ubistva sa ili bez predumišljaja, na primer, posledice su identične: pro-uzrokovana je smrt. Namere koje podupiru delo (ili njihovo odsustvo) jesu ono što vodi razlikovanju u prosuđivanjima različitih aktera i dodeljenih kazni. Filozofska shvatanja elemenata moralnog rasuđivanja bila su, pri definisanju tih elemenata, u većoj meri »puristička« nego pravni sistemi: otuda kantovsko totalno isključenje posledica kao relevantnih za moralno procenjivanje, te protivtvrdnja konsekvencijalista o irelevantnosti namera. Ali izvan nekih njihovih drugih različitosti, u svim tim sistemima pravi se razlika između više ili manje ozbiljnih prestupa. Što se toga tiče, najekstremniji intencionalisti i konsekvencijalisti su saglasni, otud i zahtev koji sam izneo, naime, zahtev za univerzalnošću ovog principa.

U tom smislu, takođe, trebao bih da ukažem na to da su komparativne ocene intrinzične moralnim prosuđivanju, svakako, njegov stalni pratilac. Pogledajmo samo na mogući moralni svet bez gradacija, ili svet sa samo manihejskim dualizmom dobra i zla – i otkrićemo ono što u praksi postaje nerazgovetan i, još izvesnije, nenastanjiv svet. Koliko god dramatički ili heuristički neodoljiv, ovaj dualizam u praksi je sasvim pod-determinisan; odnosno, u onom moralnom svetu koji nam je isuviše poznat, kojem je siva boja toliko svojstvenija od crne ili bele. Drugim rečima, ispostavlja se da su niže grane drveta poznavanja dobra i zla – poznavanja razlika koje su sastavne osobine tih pojmova – značajne koliko i samo osnovno razlikovanje; i zaista, moglo bi se reći da one podrazumevaju razlikovanje. To važi, rekao bih, ne samo za uspostavljanje osnove za utvrđivanje stepena prestupa već, isto tako, (kroz istovetan proces) osnove za gradacije dobra, iako je fokus moralnih, a svakako i pravnih analiza bio stavljen na ovo prvo. Kategorija »samopregornih« dela – herojskih podviga, na pri-

mer – obeležava etapu, odnosno, stepen u »pravilnom postupanju« koja nadilazi bilo kakve obavezne zahteve i, štaviše, visoko se uvažava.

Međutim, čini se da je jasno da ta ista gradirana razlikovanja, koliko god neophodna za ustanovljavanje i održavanje moralnog rasuđivanja, u praksi predstavljaju poteškoće za moralna poređenja – pogotovo onda (iako ne samo u tom slučaju) kada prestup o kojem je reč podrazumeva nenadoknadivu štetu nanetu ljudskom životu (i to na lestvici na kojoj se radi više nego o jednom životu). Sâmo formulisanje »masovnog poređenja« ljudskih života pretpostavlja mogućnost pripisivanja odgovornosti za dela krupnijih razmera koja podrazumevaju ubistvo, smišljeno ili slučajno, većeg broja ljudi, a u 20. veku postoje dva upečatljiva primera ovoga u politici i delima nacističke Nemačke i Sovjetskog Saveza, kod oba sistema na svoj način, tokom perioda u kojima su bili na vlasti. Strukturna – i moralna – pitanja počinju da se nameću čim se uspostavi ova jukstapozicija: da li možemo da razlučimo ili poredimo dotična dela i počinioce u moralnom smislu? Da li je numeričko obračunavanje ključ tog poređenja – dvostruko ubistvo se računa kao dvostruka krivica u odnosu na jedno ubistvo, a dva miliona mrtvih kao dva puta veća krivica nego za jedan milion, i tako dalje? Pitanje je da li će krivica – ili prestup – biti na sličan način registrovani? Za jednog utilitaristu ili konsekvencijalistu, takav »srećni« proračun (u jednoj takvoj postavci to nije baš »najsrećnije« nađen izraz, iako sâm po sebi govori ponešto o konsekvencijalizmu) nije sve što je nekome ko preduzima moralno prosuđivanje potrebno kako bi odgovorio na takva pitanja, ali to je, u isti mah, sve što je na raspolaganju. Međutim, na prvi pogled, bilo koje takvo statističko shvatanje etičkog suda predstavlja suviše grub standard. Ukoliko to nije očigledno iz komparativnih primera ubistva, nešto jasnije postaje u slučajevima gde vrednost ljudskog života mora da se potvrđuje naspram drugih društvenih vrednosti – budući da bi konsekvencijalista mogao da zahteva da neki životi

treba da budu žrtvovani kako bi se uvećalo »blagostanje«, možda čak i zadovoljstvo, većeg broja ostalih.

Postoji li alternativa u kojoj cifre ne bi figurirale na isključiv ili odlučujući način? Treba istaći da mi ovde nismo obavezni da se povinujemo poziciji ili/ili – već da te dve krajnje alternative (etika cifara ili etika čiste forme) povlače za sobom treći pristup. Ovde, naime, takođe postoji mogućnost razlikovanja moralnih stepena, nasuprot merenju putem brojeva – distinkcija na koju sam već skretao pažnju pri pozivanju na kontrast između ubistva bez predumišljaja i predumišljenog ubistva, što je u očitoj analogiji sa razlikom, iako u znatno manjim razmerama, između ubistva i genocida. Ako Kaina (simbolički ili doslovno) prepoznamo kao odgovornog za prvo zabeleženo ubistvo (a, isto tako, i kao pronalazača same zamisli), čak i u toku relativno kratkog doba obuhvaćenog biblijskim vremenom, ubistvo je, brojčano gledano, već uzelo maha, premda, kako se čini, ostajući u okvirima grupe pojedinaca. Poput pojedinačnog ubistva, i masovno ubistvo može da bude smišljeno, a može i da usledi kao posledica onoga što je nazvano dvostrukim uzrokom: nenameravana, čak nepredviđena posledica nekog drugog čina.

Međutim, nakon dešavanja iz vremena Drugog svet-skog rata javio se još jedan pravac kojim se možemo kretati – u stvari, kvantni skok – u fenomenološkom pristupu pitanju ubistva; on se sastoji u konceptualizaciji zločina genocida kao onoga što uključuje ono što je, zapravo, pojedinačna uzročnost, ali dvostruko ubistvo. Glavni značaj ovog pitanja ne ogleda se u formulaciji koncepta genocida iz 1944. godine, koji je u to vreme već bio oproban (od strane nacista), ili u tome da li je tim konceptom opisana praksa koja se i ranije dešavala, ali je ostala neimenovana. Međutim, koncept zaista ukazuje na razlikovanje u vrsti i stepenu u odnosu na neke druge činove (ili zločine) koji potpadaju pod stavku ubistva koje podleže krivičnom gonjenju – budući da u ovom slučaju nisu samo pojedinci ubijani, već čitave grupe čiji su oni članovi, ubistvom tih pojedinaca

zbog njihovog pripadništva grupi, pripadništva koje je, u najočiglednijim slučajevima genocida, bilo i jeste nesvojevoljno.

Prekid i proširenje koje genocid obeležava u hijerarhiji ubistava koja podležu krivičnom gonjenju iziskuje podrobniju analizu od one koja je u okviru ovog rada mogućna. Ali to da on predstavlja jedan takav razvoj (i, u perverznom smislu, napredak) čini se očiglednim. Moji su zaključci ovde više formalne nego suštinske prirode. Na izvesnim prelomnim mestima moralne i/ili pravne svesti, neizbežna je kvantifikacija prestupa ne samo po stepenu već i po broju – ali, tamo gde je to neophodno, čini se da izostaje formula koja bi na zadovoljavajući način poslužila kao osnova za komparativno prosuđivanje. Na prvi pogled, osoba odgovorna za milion smrti učinila je nešto što pobuđuje snažniju moralnu osudu od ubice samo jedne osobe – mada, opet na prvi pogled, tvrdnja da nema ničeg nepravičnijeg od ubistva jednog čoveka sadrži izvesnu nepobitnost. Osuđivanje serijskog ubice na služenje nekoliko doživotnih kazni zatvora možda ima neku simboličku svrhu, ali teško da predstavlja odgovor na moralno pitanje o kojem je ovde reč – pomenuta poteškoća se, naravno, ponavlja tamo gde se radi o masovnom ubistvu ili genocidu. Konvencionalne formule uz pomoć kojih se štete za »nepravične smrti« procenjuju u smislu ekonomskog gubitka, lišene su pretenzije da pruže (a to i ne čine) moralnu procenu kriminaliteta ili zla povezanog sa činom ili počiniocem – čini se da je još očiglednije da, između svih mogućih vrsta zločina koji su činjeni, cifre nisu odgovarajuća osnova za dalje bavljenje moralnim distinkcijama. Razlika između smrti milion ljudi i njih deset zasigurno je značajna po svojim posledicama – ali meni se čini da nema načina da definišemo tu razliku polazeći od čina ubistva ili počinioca odgovornog za taj čin putem kontrasta koji, zasnovan na tim ciframa, u isti mah, uspostavlja moralnu distinkciju. U tom smislu, čini mi se da u onim vrstama zločina koji su počinjeni, cifre ne predstavljaju rešenje moralnih poređenja, kao ni

moralnih dilema, uostalom. Čak i ponavljanje istovetnog zločina u različitim vremenima – uz implikaciju promašene ili odbačene mogućnosti promene ili pokajanja – ne predstavlja dovoljnu osnovu za dodatno izvođenje bilansa.

Sa druge strane, i nasuprot tome, moralne razlike u pogledu stepena prestupa mogu se izmeriti i relevantne su u prosuđivanju moralno značajnih postupaka. Razlikovanje između »stepena« i »cifri« ovde takođe dobija presudni značaj. Broj žrtava nekog čina masovnog ubistva može da bude veći od broja žrtava nekog genocida – kao što saobraćajna nesreća koju izazove vozač pod uticajem alkohola (te, tako, oslobođen krivice za predumišljaj) može da prouzrokuje više žrtava od ubistva sa predumišljajem sa samo jednom žrtvom. Ali ni u jednom ni u drugom slučaju brojčana razlika ne odnosi prevagu (a, po mom shvatanju, i ne treba da odnosi prevagu) nad razlikama u moralnoj kakvoći ta dva dela. Rekao bih da je kvalitativna razlika presudna za distinkciju između masovnog ubistva i genocida – i to ne zbog izostanka predumišljaja u prvom slučaju (jer izvestan predumišljaj je i tu mogao da bude na delu), već zbog jednog aspekta namere koji je nezaobilazan kada je reč o genocidu – usmerenom protiv grupe – ali, po definiciji, ne postoji u slučaju kada je reč o masovnom ubistvu. Štaviše, čak i među različitim genocidima, naznačene distinkcije prelaze preko pitanja cifara ili procenata. Nasilno raseljavanje ili asimilacija članova određene grupe svakako se može smatrati nekom verzijom genocida (koja se ponekad naziva »etnocid«) – ali se to, takođe, može razlučiti od čina genocida koji podrazumeva fizičko ubistvo članova grupe isključivo zbog činjenice pripadništva toj grupi. Prema tome, između raznih vidova sámog genocida, kao i između genocida i drugih oblika ubistva koje podleže krivičnom gonjenju, razlike u stepenu javljaju se kao obeležja analogna sličnim razlikama stepena unutar kategorije pojedinačnog ubistva.

Gde nas to ostavlja – ili kuda nas to vodi – kada je reč o uporedivosti onoga što je činjeno u sovjetskoj Rusiji i na

cističkoj Nemačkoj? Komparativni brojevi žrtava, kao što sam rekao, nikada ne mogu biti moralno irelevantni – ali, iz istog razloga, statistike nisu same po sebi odlučujuće ukoliko sve ostalo nije podjednako, što se gotovo nikada ne dešava, barem ne onda kada je reč o merenjima koja podrazumevaju stepene i vrste. Broj sovjetskih žrtava (čak i ne računajući godine Drugog svetskog rata), gledano u celini, veći je od broja žrtava koje treba pripisati u odgovornost politici i postupcima nacističkog režima – a broj žrtava Maoovog uspona i vršenja vlasti verovatno premašuje oba pomenuta. S druge strane, ukoliko se postavi nezahvalno pitanje o tome kako okarakterisati dela kojima su pruzrokovana ta dva niza posledica, čini se da ipak, u konceptualnom, a zatim i moralnom pogledu, postoji određena razlika. Ako genocid predstavlja osobeni distinktivni čin (i zlo-delo), onda je neosporno da je nacistička Nemačka odgovorna za genocid Jevreja i Roma – a reči Hajnriha Himlera iz govora u Poznanju, koje se odnose na Jevreje, još uvek odzvanjaju u našim ušima: »Te ljude treba zbrisati sa lica zemlje«. To što nacisti nisu uspeli u toj svojoj nameri nije se desilo zbog nedostatka volje sa njihove strane, niti zbog nekog nedostatka u konceptualizaciji tog cilja. U više navrata ukazivano je na to da je planska glad u Ukrajini, koji su inicirali sami Sovjeti, glad koja je odnela između jednog i pet miliona života, bila genocid, te da raseljavanje Čečena u Kazahstan i represija nad Tatarima, u najmanju ruku, predstavljaju neki vid etnocida. U oba pomenuta slučaja, mogu se čuti i protivtvrdnje, a ja se, sa svoje strane, ovde uzdržavam od donošenja suda o suštinskom pitanju, bez obzira na ishod te rasprave. U svakom slučaju, ako se u optužbi za vršenje genocida ispoljava osetljivost za razlikovanje stepena, takva razlika u stepenu između nacističke Nemačke i sovjetske Rusije, koja se odražava u pomenutim delima, biće zadržana. Takva razlikovanja (i poređenja) neminovno izgledaju zlonamerna – štaviše, uvredljiva – kao što poređenja izgledaju zlonamerna i uvredljiva pri prosuđivanju razlika u stepenu kada se radi o pojedinačnom ubi-

stvu. Čak se i tada ispostavlja da su takve razlike zaista značajne, pri čemu mi se čini da je to ne manje uverljivo slučaj tamo gde se radi o distinkciji između genocida i masovnog ubistva, sa posebnim naglaskom na distinkcije između tipova i stepena genocida. Koje značenje ima ova, ili bilo koja druga ocena, za analizu komparativnih struktura dva sistema koja sam pomenuo, ili, u opštijem smislu, u artikulisanju koncepta totalitarizma, predstavlja važno ali zasebno pitanje.

Nadam se da je jasno da ništa od svega što sam ovde rekao ne treba da posluži kao izgovor ili opravdanje efekta varvarizma i brutalnosti intrinzičnih totalitarizmu, u skladu, delimično, i sa sámom njegovom definicijom: sila koja je mobilisana i koja se vrši u interesu mobilisanja i vršenja sile. Isto tako, ja ne želim da odbacim mogućnost da se u određenom trenutku u moralnoj istoriji – možda je to upravo ovaj trenutak u kojem se nalazimo – javlja potreba za potpuno novim sistemom merenja. Moguće je, takođe, a to je teza koju je predložio Liotar (videti napomenu 4), da su sámi instrumenti merenja »uništeni« ogromnom silinom skorašnjih zbivanja – ako ne savremenih, onda nekih od onih koja su im prethodila. Međutim, iznijansirane distinkcije s obzirom na vrstu ili stepen, čine se kao jedino raspoloživo sredstvo merenja – rekao bih i nužno – u proceni komparativnog moralnog značaja kada je reč o režimima kao što su sovjetska Rusija i nacistička Nemačka. Ukoliko je ta osnova prosuđivanja igde primenjiva, onda je to, svakako, u slučaju ta dva režima, u podjednako meri; oni su, zapravo, glavni – i dugoročni – razlog njegovog postojanja, sasvim dovoljna osnova čak i pod pretpostavkom da nijedna druga osnova ne postoji.

Napomene

1. Plutarh, *Slavni likovi antike I*, Matica srpska, Novi Sad, 1990, 3., str. 84.
2. Sâm Kant upotrebljava ovaj izraz, zastupajući »srazmernost kazne zločinu«. »... ono što za neskrivljeno zlo učiniš drugome u narodu, to činiš sâm sebi«. *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1999, str. 134.
3. Za Himlerov govor u Poznanju, videti Peter Padfield, *Himmler: Reichsführer SS* (New York: Henry Holt, 1990), str. 469.
4. Žan-Fransoa Liotar, *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1991, str. 64.

Prevod: Đorđe Čolić

DEO II: OKVIRI POREĐENJA

**I N S T I T U C I O N A L N I O K V I R :
TOTALITARIZAM, ISTREBLJENJE I DRŽAVA**

Teorije totalitarizma pojavile su se uporedo sa istorijskim fenomenom koji je doživljen kao radikalno nov i jedinstven. Ovakvo shvatanje po prvi put je dobilo svoj izraz u fašističkoj Italiji tokom 20ih i 30ih godina 20. veka u pozivanju na koncept »totalne države«. Kao posledica strahota Holokausta i Gulaga fokus u analizama pomeren je kasnije ka ekstremnom nasilju i dinamici istrebljenja; delo Hane Arent još uvek je izuzetan primer za to. Međutim, što je duže sovjetski sistem nadživeo staljinizam i njegov nacistički antipod, teorija je bivala sve manje usredsređena na masovno ubijanje. Umesto toga, najveći značaj pridat je sveukupnosti političke moći i društvenoj kontroli. U tom smislu, idealno-tipski model Karla Fridriha izvršio je znatan uticaj. Međutim, i taj model ubrzo se našao na udaru dvojake kritike. S jedne strane, zamerano je što je statičan, te stoga nepodesan za objašnjavanje promena koje su se događale u sovjetskoj hemisferi počev od 50ih godina. S druge strane, budući da je to bio opšti model prevashodno usredsređen na totalitarne institucije, pomoću njega nije

bilo moguće razlučiti presudne odlike fašizma, nacizma, staljinizma i poststaljinizma.

U daljem izlaganju izvršiću podelu pristupa totalitarizmu na dva tipa, onaj koji nazivam »totalitarizam kao istrebljenje«, i onaj koji nazivam »totalitarizam kao totalna kontrola«.¹ Obe kategorije pokazuju se kao konceptualno i istoriografski nedovoljne kada se pristupi obrazlaganju pojave masovnog ubistva po državnoj direktivi. Da bih nadoknadi-la sve te nedostatke, fokusiraću se na stepen u kojem državne institucije odolevaju podrivajućem delovanju harizmat-skih pretenzija ka vlasti.

Totalitarizam kao istrebljenje

Užas koji je izazvalo istorijski besprimerno nasilje Holoka-usta i Gulaga, doveo je u središte pažnje praksu sistematič-nog istrebljenja. To se odnosi kako na sam teror, tako i na njegova odgovarajuća ideološka opravdanja. Cilj ideolo-škog projekta »svetlije budućnosti« bilo je korenito preobli-kovanje čoveka i društva, uz legitimisanje upotrebe terora. U klasičnim delima teorije totalitarizma, kakve su knjige Hane Arent² ili Sigmunda Nojmana,³ nasilna dinamika »permanentne revolucije« sagledavana je kao nešto novo što se u to doba pojavilo. Na tom stanovištu još uvek se na-laze oni koji izraz »masovna grobnica« smatraju »odgovo-rajućom metonimijom totalitarizma«, te stoga posebno isti-ču rasno-ideološku ili istorijsko-filozofsku legitimaciju »ciljeva identifikovanih kao ciljeva čovečanstva«, što čini »politiku, u specifičnom modernom smislu pojma, prijem-čivom za teror«. Umesto instrumentalnog uma, »apsolut-na dominacija ideološki tumačene racionalnosti... ukratko, politička vera u spasenje«, bila je posmatrana kao neizostavni, ali ne i dovoljni uslov totalitarnih politika unište-nja.⁴ Kao što pokazujem u ovom tekstu, raspad institucija formalno-racionalne države jeste još jedan od presudnih preduslova. Štaviše, nasilne ekscese nacizma i staljinizma veći-na autora dovodi u vezu ne samo sa jednim novim i

modernim tipom ideologije, već i u vezu sa Prvim svetskim ratom. Za Nojmana, Fransa Firea⁵ i mnoge druge, Prvi svetski rat bio je prekretnica koja je označila početak razdoblja evropskih katastrofa. Uz svest o opštem obezvređenju života, vođenje politike moglo je da bude shvaćeno kao nastavak rata, uključujući među svoja sredstva i nasilje kao izvor neograničene revolucionarne dinamike.

U svojoj analizi imperijalizma, pan-pokreta i antisemitizma, Arent naročito ističe značaj rasula nacije-države, to jest, rasula institucionalnih garancija vladavine prava i politike usmerene ka ostvarivim ciljevima. U njenoj fenomenologiji totalitarne dinamike istrebljivanja, ideologija i teror shvaćeni su kao »suština« »novog oblika vlasti«. Sve su to opšta mesta; ja samo hoću da istaknem način na koji ona opisuje generalni kontekst u kojem iskrasavaju totalitarna iskušenja. Polazište za to je ono što ona naziva »besklausnost« ili gubitak »svesti o opštem interesu«. Ona govori o jednoj anomičkoj društvenoj konstelaciji: posredničke institucije (»stabilna društvena tela«) su razorene. Takva destrukcija društvenog zdanja proizvodi posebnu vrstu otklona od stvarnosti i pospešuje »snažnu sklonost najapstraktnijim koncepcijama kao životnim smernicama«. ⁶ U situacijama kakve su društvena anomija i alijenacija, totalitarna ideologija nudi novo značenje života i postojanju svrsishodnost delovanja; ona daje odgovor na čežnju za »konzistentnošću«, i beg iz realnosti prenosi u fikciju. Pošto su se mase potčinile »nepogrešivom vođi«, na ideološkom horizontu postaje dominantna logička dedukcija i vršenje »nepromenljivih zakona«. Ti zakoni se materijalizuju putem terora, isključujući i anulirajući živote svih onih koji su, usled biološke ili istorijske nužnosti, ionako »suvršeni«. ⁷ Prizivanje »«istinitije» stvarnosti skrivene iza svih saznataljivih stvari«, po sudu Hane Arent, čini totalitarni teror različitim od svih ostalih oblika terora. ⁸ Meta totalitarnog terora su »objektivni neprijatelji«, i on započinje tek pošto se režim koji će ga vršiti konsoliduje. »Tek kada se završi istrebljenje stvarnih, a otpočne proganjanje 'objektivnih

neprijatelja', teror postaje suština totalitarnih režima.« Ideologija i teror pokreću proces permanentne revolucije koja sprečava okoštavanje totalitarizma i njegovu tranziciju u »apsolutni« režim.⁹

Ono što, po Hani Arent, predstavlja novinu nije sadržaj totalitarnih ideologija – zakoni istorije i prirode. Naprotiv, ono što ideologije čini totalitarnim jesu načini razmišljanja i organizovane forme koje one koriste. Da bi se dobila nova, istrebljivačka dimenzija, potrebno je izvršiti transfer ideološkog kóda od pisane reči u propagandu, i potrebno je izvršiti mobilizaciju za delovanje.¹⁰ Analiza totalitarne organizacije Hane Arent čini se aktuelnom. Ona naglašava odlike kao što su »nestalna hijerarhija«, »stalno dodavanje novih slojeva i pomaka u okviru vlasti«, ili »tehnika udvostručavanja«, kojima se podrivaju postojeće institucije.¹¹ U isticanju kako ukupne »bezobličnosti« ili »nestrukturisanosti« režima, tako i »svesno maglovitog« karaktera zadataka i zapovesti, ona skreće pažnju na studiju *Dual State* (Dvojna država) Ernesta Frenkela, te knjigu *Behemoth* Franca Nojmana, kao i na radove nacističkih pravnika poput Venera Besta. Best – kao što je to Ulrich Herbert pokazao u svojoj fascinantnoj studiji – na savršeno jasan način je pokazao da su jedino oni koji su delovali u okvirima zakona sprovodili »volju vođstva«. ¹² Arent je, prema tome, imala jasno shvatanje totalitarne dinamike; u njenoj analizi već je primetan odjek pojma »raditi za vođu«. ¹³

Međutim, u konceptu istrebljivačkog totalitarizma sadržana je jedna opomena. Iako je van bilo kakve sumnje to da je u staljinizmu, kao i u nacizmu, pravo shvatano kao fluidno i fleksibilno sredstvo u službi revolucionarne vlasti, te da se tvrdilo da se takvo pravo povinuje višim zakonitostima umesto sitničavom shvatanju legalnosti, ostaje nam nedoumica u pogledu pitanja da li je institucionalna »nestrukturisanost« karakterisala sovjetski totalitarizam na istovetan načina kao nacizam. Isto tako, ranije rastakanje društvenog zdanja, koje je bilo pogodna podloga za fascinaciju nacizmom, u Sovjetskom Savezu bilo je posledica

upravo prakse revolucionarne, pre svega staljinističke politike. Stoga, taj koncept tek treba da se potvrdi kroz istorijsko istraživanje. On mora da bude osposobljen za objedinjavanje razlika koje nacional-socijalizam i staljinizam ispoljavaju s obzirom na njihovu ideologiju i dinamiku, ali i s obzirom na nastanak Holokausta i Gulaga. Mada se čini da postoji saglasnost oko toga da je nasilje bilo od samog početka imanentno nacizmu, putanja kojom se kretao staljinizam pobuđivala je značajna historiografska neslaganja. Ako uzmemo da je nastanak fenomena rasvetljen, onda je središnji kriterijum koncepta – istrebljenje – samo imenovan, a da prethodno nije u dovoljnoj meri analizovan. Postoji još jedan problem inherentan ovom pristupu: u njemu se zanemaruje potencijalna totalitarnost fašizma. Ja ću, zato, preći na diskusiju o tome da li totalna kontrola – stapanje podsistema u cilju koncentracije vlasti – može da funkcioniše kao zamena za teror.

Totalitarizam kao totalna kontrola

Tim konceptom trebalo je da bude obuhvaćena i fašistička Italija, koja je bila izuzetak kritike totalitarizma tokom 1920ih godina, kao i nacizam i staljinizam. Osim toga, pod pojmom totalne kontrole obično se podrazumevaju poststaljinističke diktature; činjenicu da je on lozinka istraživanja tih režima ne treba posebno isticati. Pomoću njega se identifikuju strukture koje čine »srž« u svim oblicima totalitarne dominacije, i neminovno relativizuje fizički teror. Teror se, sada, pojavljuje bilo kao fenomen »ranog« totalitarizma, ili se uopšte ne uzima u razmatranje kao specifična karakteristika.

Johan Arnason definiše totalitarizam, u sociološkom smislu, kao reakciju na centralni konflikt modernosti, konflikt koji proizilazi iz tenzije između racionalnosti samoodređenja i racionalnosti svetske dominacije. On »tu polarizovanu osnovnu strukturu«, izraženu u konfliktu između kapitalizma i demokratije u društvima Zapada, sagledava

kao »delimično posredovanu, a delimično pomešanu u drugi plan dinamikom fragmentacije«.14 Uprkos fragmentaciji i diferencijaciji autonomnih sfera delovanja, javlja se i zahtev za integracijom. Totalitarizam, dakle, treba razumeti kao mogući odgovor na te moderne strukturne probleme utoliko što se u njemu ukidaju institucionalne forme kapitalizma i demokratije, uključene u razvoj nacija-država Zapada, i eliminiše njihova dinamika kako bi se ostvarila njihova razgradnja. Cilj totalitarizma jeste poredak otvoren za promene, ali poredak oslobođen antagonizama, sposoban za uvećavanje ekonomske i tehnološke dinamike kapitalizma putem, s jedne strane, racionalnog planiranja i, s druge, prevazilaženja nepouzdanog odnosa između narodnog suvereniteta i vladavine prava otklanjanjem suprotnosti između volje naroda i apsolutne državne vlasti.

Takvom sistematičnom karakterizacijom sveukupnosti struktura vlasti prevashodno se naglašava stapanje inače zasebnih izvora vlasti, naročito kada je reč o ekonomskoj, političkoj i kulturnoj sferi. Aparat vlasti, kao institucija *sui generis*, vrši koordinaciju i usmerava apsolutnu vlast u okvirima ove tri sfere. Pri diferencijaciji relativno autonomnih pod sistema nailazi se ili na krupne prepreke ili na neprikrivenu blokadu. Legitimizovanje, u isti mah, iziskuje odbacivanje legalističko-racionalnog modaliteta dominacije i zahteva kulturnu suverenost nad čitavom tradicijom. Strukture koje čine srž totalitarizma izbegavaju protivrečnosti kapitalizma i demokratije, ali proizvode svoje »specifične disonance i disfunkcionalnosti«. Ishod svega toga jeste »društvo koje je, u isti mah, i prekomerno integrisano i fragmentisano«. Kao što je već rečeno, u ovoj koncepciji totalitarizma teror i ekstremna ideologija razumeju se kao »posebni slučajevi, odnosno, vrhunci u okviru jedne obuhvatnije istorijske konfiguracije«.15

Premda je ovaj koncept teorijski privlačan, sa njim su skopčani izvesni problemi istorijske i konceptualne prirode. Ukoliko, za trenutak, zanemarimo da on odgovara diktaturama sovjetskog tipa u većoj meri nego nacizmu ili fa-

šizmu, postavlja se pitanje kako opšta teorija izlazi na kraj sa problemom integracije sistema, koji je u istrebljivačkom modelu funkcija terora i ideologije. Kako objasniti ono što Arnason naziva terorističkim i ideološkim »vrhuncima«? Da li je teror »prilično ekstremno odstupanje« od »tipičnog modela totalitarne diktature«, ¹⁶ te se, otuda, njegovi »zreliji« i »moderniji« oblici javljaju pre svega u naprednoj tehnologiji nadzora koji sprovodi tajna policija, i u sofisticovanim metodima psihološke manipulacije?¹⁷ Da li se taj koncept svodi na ono što su Havel i drugi nazvali »mekim« totalitarizmom, odnosno, režimom u kojem se više ne priziva budućnost već se svojim podanicima nameće »život u neautentičnosti« zbog prinudnog prilagođavanja trenutnim uslovima diktature? To očito nije Arnasonov argument. Ali, budući da ideološka orijentacija ka novoj civilizaciji, bez obzira da li se upotreba terora protiv objektivnih neprijatelja opravdava ili ne, predstavlja sastavni deo i polje delovanja totalitarizma, te stoga, nikako ne bi trebalo da bude posmatrana kao poseban slučaj ili vrhunac unutar jednog sveobuhvatnog poretka, šta bi, u tom slučaju, trebalo uvrstiti u razmatranje kao ekstremnu ideologizaciju? Ako pretpostavimo da je ideološki ekstremizam povezan sa terorom, a teror je, opet, po definiciji isključen iz osnovne konstelacije tipa totalne kontrole, da li, onda, stapanje podistema treba posmatrati kao zamenu, kao nešto što pokreće dinamiku neophodnu svakom režimu »svetlije budućnosti« kako bi se dokazao? I šta to podrazumeva u konceptualnom smislu ukoliko dolazi do totalitarnog stapanja podistema bez upliva ideologije i lišenog dinamike? Ne uklapa li se takav sistem odnosa pre u koncept post-totalitarizma Huana Linca?

Sličan problem javlja se u vezi sa fazama totalitarnog razvoja. U svojoj uticajnoj studiji iz 1975., Huan Linc predlaže da se izvrši periodizacija totalitarnih režima počev od osvajanja vlasti kao faze intenzivnog ideološkog rada, nakon koje sledi konsolidacija koju karakteriše neuporedivo instrumentalniji stav prema ideologiji, s obzirom da se in-

stitucionalizacijom i racionalizacijom ustanovljava veći stepen proračunljivosti, pouzdanosti i kontinuiteta. »U završnoj fazi upravljanja društvom«, »u umerenom stepenu« se otvara prostor za pluralizam među onima od kojih zavise odluke», i konačno, za mogućnost tranzicije u netotalitarnu vladavinu.¹⁹ On temelji svoju nameru da se terorom ne bavi kao centralnom karakteristikom, time što ističe postojanje terora bez totalitarizma, kao i postojanje totalitarizma lišenog terora. S druge strane, on utvrđuje specifične aspekte totalitarnog terora koji su jedinstveni u poređenju sa terorom autoritarnih diktatura.²⁰ Totalitarni teror razlikuje se po svom besprimernom opsegu, po svojoj sistematičnoj politici, svojoj ideološkoj (»objektivnoj«) definiciji neprijatelja, kao i po odsustvu ne samo vanrednih situacija već i bilo kakve formalno-pravne osnove. Linc, kao i Hana Arent, pretpostavlja da se totalitarni teror ne ograničava na preuzimanje vlasti, već, pošto se vlast konsoliduje, raste u svojoj težnji ka jedinstvu, atomizaciji i mobilizovanju društva. Čini se da je prisutno izvesno razmimoilaženje ta dva modela, imajući u vidu da u jednom teror ne igra nikakvu ulogu, dok su u drugom specifičnosti totalitarnog terora detaljno utvrđene. Međutim, čim se pronađe zamena za teror koja je podjednako moćna da se putem nje mobilise društvo i ostvari njegovo jedinstvo, pomenuto razmimoilaženje je efektivno eliminisano. Linc, na tom mestu, skreće pažnju na koncentraciju vlasti i fuziju podsistema.

Ipak, i ovaj model implicira nekoliko konceptualnih problema. Jednu verziju pojma »ekstremne koncentracije društvenih funkcija u političkom sistemu na štetu drugih društvenih sistema« karakteriše totalitarizam kao monopolizaciju moći odlučivanja, načelno neograničen raspon odluka i, slično tome, neograničen intenzitet sankcija.²¹ Propisani oblici sankcija su, dakle, manje značajni od neodređenosti političkih sankcija, koja načelno obuhvata mogućnost terora, ali ne i njegovu nužnost. Prema tome, naglašena je totalna moć kontrole nad svim društvenim domenima delovanja, a ne samo nad formom i intenzitetom sank-

cija. S druge strane, pretenzija sistema na monopol planiranja i iniciranja društvenih dešavanja ostaje bez rezultata, zato što se režim poduhvata preteškog zadatka. Njegov učinak nikada nije u saglasnosti sa njegovim ciljevima, i konflikti bivaju neizbežni. Fokus se, stoga, premešta sa spajanja, odnosno, fuzije, na ideologiju. Ideologija ima specifične funkcije koje omogućavaju rukovodstvu da, u isti mah, »donosi autoritativne odluke o društveno značajnim vrednostima i normama«, te da »društvu diktira šematizacije obavezne za tumačenje realnosti«. ²² Pokretačka sposobnost rukovodstva zavisi, na odlučujući način, od obe funkcije, ona pretpostavlja monopolističku kontrolu društvene komunikacije, a sámim tim se na politički monopol nadovezuje ekonomski i, u prvom redu, kulturni monopol. Ukratko, ideološka dimenzija je toliko značajna zato što totalitarne diktature zapravo nisu u stanju da »nadmaše« kapitalizam. Zato što postoji sistematična protivrečnost između ciljeva i dometa, u ideologiji moraju da se razrade interpretativne strategije koje imaju ravnomerno integrativno dejstvo na vladara i na one kojima se vlada, iako se za te dve kategorije koriste različiti pristupi. Ali, šta će se desiti sa kulturnom hegemonijom ukoliko ideološka manipulacija izbije na videlo, i postane, na taj način, neupotrebljiva za prikriivanje realnosti? U toj situaciji javlja se pretnja da interpretativni monopol bude narušen – kroz pritisak odozgo ili odozdo – a erozija jednog monopola vlasti ugrožava sve ostale njene oblike.

Dalje, postavlja se pitanje u kom trenutku sistem prestaje da bude totalitaran. Za Hanu Arent odgovor je relativno jednostavan. Diktatura će se okončati ili paradoksom istrebljivanja – ona će biti celovita tek kada svi budu pobijeni – ili će se transformisati u »apsolutistički«, to jest, barem minimalno stabilan i uravnotežen režim. To se događa kada se ideološka uverenja izgube, a realnost ponovo zauzme svoje mesto kao zamena za fikciju. ²³ Po stanovištu Kloda Lefora, razaranje ideološke izvesnosti uzrokuje slom totalitarnog univerzuma. U slučaju staljinizma, to je bio

nepredviđeni ishod XX Kongresa Partije, 1956. godine.²⁴ Staljinistički teror imao je samo jednu funkciju: nasilno pretapanje heterogenih klasa i društvenih slojeva u »jedinstvo« nove društvene formacije, proizvodnju jedinstvenog sveta u kojem politika više ne bi postojala kao zasebna društvena sfera već bi, zapravo, dobila »čudovišnu samostalnost« uspostavljenu »prodiranjem u sve pore« društva.²⁵ Čak i ograničena kritika Staljinovih »grešaka«, 1956. godine, uništila je mit o jedinstvu i otvorila mogućnost diskusije i političkog delovanja. Nakon toga, bilo je, u načelu, moguće postaviti pitanje »gde počinje, a gde se završava greška«, »gde počinje, a gde se završava politika«; »ukoliko je Staljinova ličnost obesvećena, čitavo rukovodstvo iz prošlosti i budućnosti, režim u celini, gubi svoje božansko pravo na istorijsku istinu«. Sistem, poput bilo kojeg drugog, postaje predmet analize i kritike.«²⁶ Ideološka izvesnost u poststaljinističkom sovjetskom sistemu polako ali sigurno je odumirala, a politika se prilagođavala, barem donekle, normama i zahtevima savremenog društva koje postoji u realnosti.

Najobuhvatniji odgovor na pitanje kraja totalitarizma i njegove tranzicije dao je Linc.²⁷ Po njegovoj verziji, post-totalitarizam pojavljuje se u uslovima oslabljenog monopola ideologije i vlasti, gubitka interesa za mobilizaciju i oživljenog pluralizma. »Zrelo« ili »zamrznuto« stanje post-totalitarizma zavisi od daljih poteza poteklih odozgo ili odozdo, u pravcu proširivanja prostora za paralelno društvo i drugu ekonomiju. Međutim, ako pravilno pretpostavimo da je pojam tranzicije neprimenljiv na fašizam ili nacional-socijalizam, ne proizilazi li otuda da su staljinizam/totalitarizam i poststaljinizam/post-totalitarizam sinonimni pojmovi? Zašto, u tom slučaju, teror i ekstremnu ideologiju ne bismo postavili u centar totalitarizma, s obzirom da je model totalne kontrole znatno primereniji zamrznutom stanju post-totalitarizma?

Kao što je već napomenuto, tip totalne kontrole ne odnosi se na nacizam ili fašizam. Njihov cilj su u znatno ma-

njoj meri bili racionalno planirani ekonomija, društvo i kultura. U skladu s tim, de-diferencijacija podsistema, koja je uzela maha u društvima sovjetskog tipa, poprimila je relativno blage oblike onoga što se zove *Gleichschaltung* u Nemačkoj i Italiji, dok je kapitalizam, u osnovi, ostao netaknut. Možda bi bilo dobro da potražimo neku drugu zame-nu za teror, a ne koncentraciju vlasti i institucionalnu spo-jenost. U tu svrhu, predložila bih treći pristup, u kojem je fokus na različitim stepenima u kojima različiti tipovi hari-zmatske dominacije uništavaju formalno-pravno stanje.

Totalitarizam kao harizmatska dominacija

Emilio Đentile analizira fašizam kao »italijanski put ka totalitarizmu«. ²⁸ On u svom razmatranju sakralizovanju politike i kulturnoj dimenziji totalitarizma pridaje prvora-zredni značaj. Štaviše, pri koncipiranju totalitarizma kao »eksperimenta«, on se u znatnijoj meri usredsređuje na njegov karakter kontinuiranog pokreta nego na njegovo po-stojanje u vidu institucionalizovanog režima. Kako u poststaljinističkim društvima ni sakralizacija niti dinamiz-am nisu dominantni, očigledno je da se ovde ne radi o tim društvima. Doduše, za fašizam, nacizam i staljinizam, sva-kako bi trebalo pronaći jedan zajednički imenitelj zbog nji-hove odlike revolucionarnog pokreta, njihovog integrali-stičkog koncepta politike, te njihove usmerenosti ka stvara-nju nove civilizacije. Nalik tome, oštra prinuda, društvena mobilizacija i »kapilarna organizacija« masa, nesumnjivo su prisutne u sva tri slučaja, a to se odnosi i na ulogu jed-ne i jedine partije, stavljanje jakog naglaska na akciju i, od ništa manje važnosti, estetsku dimenziju politike i njenu sakralizaciju. Pre bi se reklo da su sakralizacija i mobiliza-cija – ideologija kao praksa – a ne teror i ideologija, ili sta-panje podsistema, presudni elementi u ovom konceptu.

Međutim, želim da istaknem kako postoji razlika iz-među fašizma, nacizma i staljinizma, a to je, naime, mit fa-šističke države. U fašističkoj Italiji sakralizovana je država,

i očekivalo se da ona »preuzme ulogu religijske institucije«,²⁹ dok se, s druge strane, u nacizmu može zapaziti harizmatizacija jedne ličnosti, *Führera*. Staljinizam se razlikuje od oba navedena slučaja jer je u njemu dominantna bila harizma partije, pri čemu je Staljinova lična harizma, koliko god nenadoknativa, bila izvedena iz partijske harizme. Ova razlika između tri totalitarizma, koja se tiče glavnih predmeta koji se unutar njih sakralizuju, navodi me da predložim sledeće rezlikovanje: s obzirom na stepen razaranja državnih institucija možemo da razlikujemo istrebljivačke od neistrebljivačkih totalitarizama. Ova distinkcija je važna ukoliko pretpostavimo da su pravno-racionalne državne institucije (kao što je slučaj i sa formalnom racionalnošću uopšte) jedina odbrana od rušilaškog varvarizma masovnih razmera.

Kao što Đentile pokazuje, bilo je nekoliko raznorodnih izvora fašizacije italijanske države. Sekularno-religijska ideja nacije trebalo je da posluži kao temelj »preporoda« italijanske snage i veličine. Ona je dobila svoj specifični fašistički zamah, s jedne strane, u kombinaciji sa mitom, raznim vidovima delovanja partijske milicije, te putem integracije u kult otadžbine i, konačno, države, s druge strane. Fašizovani su bili državni simboli, sama država sakralizovana je i slavljena kao »nova crkva« s ciljem stvaranja »novog čoveka« i »nove civilizacije«. Što se tiče funkcije partije, ona je trebalo da državi osigura ulogu crkve, i da fašizam pretvori u njenu sekularnu religiju, religiju koja bi integrisala državu, partiju i *Ducea*, i koja bi toj religiji dala njene mitove, obrede i kultove. Država je, u isti mah, postala »institucija i kolektivna vera«,³⁰ institucija koja je vršila institucionalizovanje političke religije i njenih kultova. Drugim rečima, Đentile dijagnostikuje proces stalne sakralizacije, koji iziskuje potencijal razaranja formalnih struktura države jedne za drugom; što je više »etička suština« države u službi mobilisanja masa i totalizacije politike, procedure koje odlikuje niži nivo formalnosti u većoj meri će biti preovlađujuće. Takva dinamika sakralizacije otišla je,

po svemu sudeći, znatno dalje nego što su to nacistički pravници, kao što je Vilhelm Frik, ministar unutrašnjih poslova, predviđali kada su predložili uključivanje nacizma u sistem nemačke države i ustavnog prava. Međutim, uprkos podređenosti fašizma ciljevima sekularne religije i političke represije, njegova dinamika presečena je pre nego što je uništenje italijanske države sprovedeno do kraja – ne nužno zbog endogenih razloga, već pre kao posledica rata i poraza. Mada priznajemo da su svi totalitarizmi bili »nepotpuni«,³¹ ostaje nam pitanje zašto se teror u italijanskom slučaju zadržao na relativno niskom nivou. Da li je uzrok tome bila ideologija fašizma ili njegov način organizovanja koji nije podržavao takve tendencije? S obzirom da je u fašizmu prekomerno isticana fascinacija smrću, i s obzirom da je fašizam kao društveni pokret bio krajnje nasilan, mislim da je njegova institucionalizovana struktura njegova najvažnija odlika.

Teorije o harizmatnosti mogu biti od pomoći pri razjašnjavanju ovog institucionalnog aspekta. U skladu sa sociologijom dominacije Maksa Vebera, različite pretenzije na legitimnost mogu da ustanove raznolike društvene odnose, ponašanja i očekivanja, koji, za uzvrat, daju odgovarajuće karakteristike institucijama. Jedino je harizmatски oblik dominacije revolucionaran; on je, zato, krajnje nestabilan i podložan različitim vidovima rutinizovanja. Mauricio Bah, u svojoj komparativnoj studiji o fašizmu i nacional-socijalizmu, analizira uticaj koji su osvajanje vlasti, a zatim i njena konsolidacija, imale na harizmatске političke činioce, kakvi su partija ili njen vođa, s jedne, te na formalno-racionalne institucije države, s druge strane. Da li je harizma bila inkorporirana u nasleđene državne institucije ili je, možda, bila proizvod procesa rutinizacije? Kako Bah pokazuje, u Italiji je ishod konflikata između harizmatских pretenzija na vlast i predstavnika izvršnog državnog aparata bio specifičan kompromis.³² Premda su partija i njen vođa uspešno uspostavili Musolinijevu vlast prvo nad vladom, potom i parlamentom i administracijom, sâm centar vlasti

ostao je zavisan od međusobne saradnje državnih izvršnih organa. Oni su ostali netaknuti, dobivši, uz to, i političku ulogu: pružanje podrške *Duceu* u vršenju zakonodavnih funkcija koje je uzurpirao. Diktator je bio upućen na birokratiju; birokratija je branila svoju relativnu autonomiju. Ova konstelacija je ograničila mogućnosti za prisvajanje vlasti zasnovane isključivo na harizmatiskim izvorima. I sve dok su činoci nad kojima su dominirali *Duce* ili partija funkcionisali paralelno sa državnim institucijama, faktički kao njihov duplikat, oni nisu podrivali njihovu formalnu racionalnost. Ukoliko Bah ima pravo, harizmatizacija normativnog stanja otišla je u Italiji manje daleko nego u nacističkoj Nemačkoj zato što je institucionalni kompromis potrajao duže nego u nemačkom slučaju.

U skladu sa mojom preliminarnom postavkom, u Nemačkoj je lična harizma *Führera* dominirala partijom uveliko pre zasedanja vlasti. Taj tip harizme obrazovao je društvene odnose unutar partije kao klasičnu »emocionalnu zajednicu« u veberovskom značenju tog izraza. Nakon dolaska na vlast Hitlerova harizma nije rutinizovana već je, naprotiv, trijumfovala i raširila se putem afektivnog antiformalizma. Potom se, kao što je poznato, razvila jedna izrazito fluidna i ekstremno personalizovana konstelacija moći u kojoj je puka snaga volje bila odlučujuća. Usled predominacije »decizionizma«, povremeno su iskrsavale povoljne prilike za vršenje vlasti sasvim odvojene od pravnih normi i formalnih procedura.³³ U toku tog dvojnog procesa, nasleđeno normativno stanje integrisano je u još većoj meri u *Führerov* apsolutizam, a formalna racionalnost opala je pod dejstvom stalnog proširivanja arbitrarnih državnih vanbirokratskih, harizmatiskih činilaca. Sa izuzetkom vrhunskih nacističkih pravnika, poput Hubera i Šmita, ili političara kao što je Frik, nacional-socijalisti nisu pokazivali interes za očuvanje formalno-pravnih normi i procedura – ukoliko ostavimo po strani uobičajeno upravljanje svakodnevnim životom nemačke *Volksgemeinschaft* (nacionalna zajednica).

Istrebljivačka dinamika nacional-socijalizma, kao što

su to pokazali Martin Brošat i Hans Mommsen, bila je posledica deinstitucionalizacije formalno-pravne države, te uspona i širenja SS-države.³⁴ Oba istoričara su na ubedljiv način vodila polemiku protiv intencionalizma, a u prilog svog strukturalističkog pristupa. Ipak najimpresivniji rezultat tog istraživanja – čuveni Mommsenov pojam »kumulativne radikalizacije« – kao da zahteva dodatna i nešto drugačija objašnjenja od onih koja su oni sami ponudili. Kako se meni čini, oni teže da radikalizujuću dinamiku svedu na izrazite političke »greške« nacističkog vođstva. Umesto da biraju »pozitivne« ciljeve – kako nam autori objašnjavaju – nacional-socijalisti opredelili su se za »negativne« elemente svog *Weltanschaunga*; umesto sklapanja kompromisa sa normativnom državom oni su je neprestano uništavali. Tobaže za razliku od staljinizma, u nacizmu nisu stvorene »trajne političke strukture«. I, zato što nije bio usmeren ka »partifikovanju«, odnosno, jačanju strukture i uloge partije, nacizam se završio samouništenjem i kolapsom.³⁵

Iako bih se mogla složiti sa Mommsenovim argumentom da je »čisto destruktivna priroda« nacizma bila posledica polikratije i institucionalnog haosa, njegov pojam političkih grešaka zahteva dodatno razmatranje. Ja se – kao i Ian Keršou – zalažem za teorijski pristup zasnovan na 'harizmatičnosti'. Nacistička partija mogla je da stekne mogućnost za rutinizovanje, racionalizaciju i kolektivno odlučivanje isključivo pod uslovom da Hitler nije bio harizmatički vođa, te da njegova harizma nije proizvodila ekstremnu personalizaciju politike i proceduralnu neformalnost. Budući da Mommsen takve atribute pripisuje sovjetskoj partiji, on dolazi do zaključka da je staljinizam bio racionalniji (ili manje iracionalan) od nacizma. Međutim, taj zaključak je veoma sumnjiv, jer što je više rasla Staljinova harizma, i što se više kult njegove ličnosti razvijao, sovjetska partija se bila sve manje ponašala u skladu sa svojim racionalnim standardima. Keršouov teorijski obrazac omogućava kombinovanje pristupa intencionalizma i strukturalizma utoliko što razlikuje ličnu harizmu vođe, kao pokretača državne destrukci-

je, i njenu konačnu posledicu, istrebljivačku politiku.³⁶

Pre nego što pređem na staljinistički totalitarizam, dozvolite mi da ukratko sumiram moje dosadašnje argumente. Rekla sam da bi državu trebalo da posmatramo kao glavni predmet sakralizacije u fašizmu. Uprkos totalitarnim tendencijama u Italiji, režim možda nije trajao dovoljno dugo da bi se izvršilo uspešno inkorporiranje *Duceove*, odnosno, partijske harizme u državu u cilju konačnog ukidanja njenog formalizma, što je blokiralo razvoj prave i potpune dinamike terora. S druge strane, glavni predmet sakralizacije u nacizmu bio je *Führer* i ništa drugo sem njega. Njegova lična harizma razvila se znatno pre njegovog dolaska na vlast. Prema tome, partija je organizovana oko njega, i u potpunosti je zavisila od njega. Hitlerova harizma nakon konsolidacije vlasti nije bila rutinizovana, i ne samo što je sprečavala partiju da stekne strukturalnu stabilnost, već je dovela i do uspona SS-države i haosa u institucijama normativne države. Subverzija formalnih institucija oslobodila je dinamiku koja je vodila ka sistematičnom istrebljivanju.

U čemu se, dakle, sastojala staljinistička konstelacija? Nasuprot Hitleru, Staljin je – kao što su Keršou i mnogi drugi istakli – »čovek mašinerije«, » stvorenje partije«;³⁷ njegov kult je projektovan na marksističko-lenjinističku ideologiju i komunističku partiju, koje su se pokazale sposobnima da ga nadžive».³⁸ Međutim, Staljin nije bio samo čovek mašinerije, on je, isto tako, otišao daleko sa uništavanjem te iste mašinerije u njenom lenjinističkom obliku. Glavni predmet sakralizacije tokom lenjinističkog perioda nije bila ni država (kao u fašizmu), niti vođa (kao u nacizmu), već partija, partija kao otelotvorenje naučnog socijalizma. Dok se nacizam od sámog početka zasnivao na klasičnom tipu harizme vezane za ličnost, komunizam je proizvodio sasvim drugačiji tip harizme, «harizmu ideja». Prema Maksu Veberu i njegovom tumaču Štefanu Brojeru, ovaj specifični tip harizme ne povezuje se ni sa jednom lič-

nošću, već sa idejama i institucijama.³⁹ Brojer se služi francuskim jakobinizmom kao najranijim istorijskim primerom tog tipa harizme, a u vezi sa ruskim slučajem on ističe kako su lenjinisti polagali pravo na vlast u ime partije, kao institucije koja je svoju harizmatiku snagu crpela iz revolucionarne teorije – socijalizma kao nauke – ali i iz ideje *avangarde*. Emocionalna zajednica koja karakteriše klasične harizmatike odnose u tom slučaju se zamenjuje ultraracionalnom konstrukcijom.⁴⁰

Čvrsto organizovana partija koja je bila karakteristična za lenjinizam – ka čijoj obnovi se težilo u poststalinizmu – pokušala je da se postavi iznad svih ostalih birokratija i da stvori mono-organizacionu strukturu neposredno orijentisanu ka svom cilju. Kao što su i Rigbi i Pakulski ukazivali, ove birokratije su se značajno razlikovale od zamisli socijalizma Maksa Vebera. One su se, umesto formalnom racionalnošću, u svom delovanju rukovodile ciljevima supstantivne racionalnosti. »Organizacija kao heroj«, ideja partije koje u nacizmu nema, jedinstvo suprotnosti poput nadređenog, bezličnog (naučnog i organizacionog) autoriteta i ličnog (kolektivnog i pojedinačnog) heroizma. U cilju ujedinjenja ovih suprotnosti između heroizma usmerenog ka akciji i naučnog autoriteta, ponuđena je definicija harizmatike »pravilne linije« i odgovarajućeg »borbenog etosa«. ⁴² To je, međutim, moglo da se izjalovi kada bi vlast bila osvojena i kontrola nad društvom uspostavljena. Harizma sovjetske partije mogla je da se razvija na dva načina: ili rutinizacija i formalizacija, ili opcija neprestane revolucije. I dok je u okviru NEP (Nova ekonomska politika) na delu bila prva alternativa, Staljinova politika »socijalizma u jednoj zemlji« podrazumevala je opredeljenje za drugu. Tvrdim da je Staljinova odluka imala dve posledice: transformaciju marksizma-lenjinizma u ono što Arent naziva »fikcija«, te supstituciju kulta vođe harizmom partije. Upravo je ta zamena instiucionalne harizme ličnom kasnije omogućila uništenje stare partije i destabilizaciju nove države. Pošto je to učinjeno nije preostala nikakva in-

stitucionalna prepreka za sprovođenje terora masovnih razmera.

Nikolas Vert u svojoj studiji o sovjetskoj »državi protiv naroda« analizira dva ciklusa terora.⁴³ Prvi ciklus, koji je otpočeo sa Oktobarskom revolucijom, on sagledava na pozadini Prvog svetskog rata i kraha ruskog *ancien régime*. Ako je Lenjinova revolucionarna politika čak i delimično zaslužna za ekcese nasilja iz ovog perioda, teror tajne policije i drugih vanlegalnih činilaca, koji je pogodio radnike, seljake, a naročito kozake, već je bio anticipacija nekih od crta narednog, staljinističkog ciklusa terora. Ovaj potonji je obuhvatao deportacije pojedinih društvenih grupa u celosti; njihova eventualna smrt bila je pretpostavka koja se imala u vidu. Staljinistički režim je institucionalizovao teror kao oblik dominacije; štaviše, njegovo ekstremno nasilje započeto je u konstelaciji relativne konsolidovanosti režima. Tokom 30ih godina 20. veka permanentni teror je postao sredstvo društvene transformacije, sa masovnim deportacijama, velikom gladi i čistkama. S obzirom da je Gulag bio posledica mešavine naredbi sa vrha i institucionalnog haosa, Vert govori o dinamici »kumulativne radikalizacije«, ukazujući, na taj način, na sličnosti sa Momsenovom nacističkom paradigmom.⁴⁴

Ta interpretacija svakako će naići na protivljenja jer stručnjaci u pitanjima nacizma kumulativnu radikalizaciju definišu u dva smisla: s jedne strane, tu je sistematično istrebljivanje, i s druge, neminovno samouništenje nacional-socijalizma. Što se tiče prvog aspekta nacional-socijalizma, eliminacije objektivnih neprijatelja, Vertovo tumačenje smatram krajnje uverljivim, kako sa stanovišta teorije o harizmatičnosti, tako i sa stanovišta teorije totalitarizma Hane Arent. Već drugi aspekt, tendencija samouništenja totalitarnih režima, čini mi se veoma spornim.⁴⁵ Iako ne poričem da je Staljinova politika »socijalizma u jednoj zemlji« bila logična razrada političke odluke i kontingencije, pre nego forma neumoljive dinamike, njegova odluka je inicirala dinamiku koja je bila rezultat promene vlasti hari-

zmatske partije u ličnu harizmatisku vladavinu. Da bi Staljinova politika neprekidne revolucije, koja je podrazumevala likvidaciju »kulaka kao klase«, bila sprovedena u delo, moralo se pristupiti redefinisaniu marksizma-lenjinizma, a stara partija morala je da bude razbijena. Rat protiv seljaštva koji Alvin Guldner naziva »unutrašnjim kolonijalizmom« temeljio se na moralnom isključenju velikih delova društva.⁴⁶ Opravdavanje toga imalo je, kako bi to Arent rekla, oblik deduktivne logičke operacije, i ono je prizivalo »teorijske košmare«.⁴⁶ Identifikovanje kulaka kao nepomirljivih klasnih neprijatelja i agenata međunarodnog kapitalizma izvrnilo je klasnu analizu u »fikciju«, koja je, potom, dala odlučujući pečat teroru. Doslovno, po definiciji, svako je mogao da postane neprijatelj, ako ništa drugo onda zato što klása, u punom teorijskom smislu, nije bilo. Čim su vlasništvo, društveni odnosi i institucije uništeni, do tada nepoznata situacija besklasnosti učinila je staru partiju i njenu dogmu suvišnim balastom. Fikcionalizacija i lični kult uklonili su bilo kakvu smetnju potpuno arbitrarnim definicijama društvene stvarnosti. Paradoksalno, pri vid klase u jednom besklasnom društvu poslužio je kao povod da se čitavo društvo podvrgne teroru, a Gulag je postao mikrokosmos sovjetskog društva. Ono što je povremeno nazivano staljinističkom paranojom, dakle, bilo je rezultat jedne politički samonametnute konstelacije moći; u situaciji kada su klase bile uništavane, ali uz bujanje »lažne svesti«, sveopšta stigmatizacija, nadgledanje i teror, iskorišćeni su kako bi se ostvarilo jedinstvo i homogenost »nove civilizacije«. »Dok su klasni koncepti izumirali«, kako piše Levin, »njihovo mesto je zauzimao 'princip demonizacije'«. ⁴⁷ Politika se pretvarala u »egzorcizam«; ideološki konstrukti kao što su »bivši ljudi«, »društveni uljezi«, »neprijatelji naroda«, i druge vrste sumnjivih, bili su karakteristika terora sprovedenog sa vrha i saradnje u teroru odozdo.⁴⁸

Vratimo se Vertovoj analizi: što se tiče efekata staljinizma na partiju i državne birokratije, on se razvio unutar polimorfno sistema u okviru kojeg su istovremeno postojale

i nadmetale se »tvrde« i »meke« birokratije, koje su funkcionisale u skladu sa kontradiktornim oblicima organizacije i vlastite logike moći; dualizam neformalnih odnosa unutar »klanova«, s jedne, i hijerarhija i kompetencija, s druge strane, podsećaju na dvojnu strukturu normativne i arbitrarne države. Frustracija permanentnim napetostima između te dve logike bila je baza staljinističkog antibirokratskog sindroma, te je tako, na kraju, u čistkama uništen birokratski aparat.⁴⁹ Ne treba posebno isticati činjenicu da je sovjetska diktatura dovela do obrazovanja džinovskih birokratskih aparata koji su se neprestano uvećavali. Međutim, ja bih Levinovu interpretaciju dopunila sledećim zapažanjem, naime, čistke su predstavljale nešto više od pukog razračunavanja sa »birokratskom zbrkom«, i temeljile su se na nečem što je prevazilazilo »osećaj nemoći« i »institucionalnu paranoju«.⁵⁰ Birokratizacija nije bila prolazan fenomen, ali postoje valjani razlozi da pretpostavimo kako se njen karakter promenio. Čistkama, koje su bile usmerene protiv stare političke elite, kao i protiv onih segmenata birokratskog aparata koji su se razvili u periodu izvođenja NEPa, htelo se okončanje konflikta između *telos* i *techné*, htelo se da se svi izvršni organi stave pod teleološko vođstvo primata politike, te da se, tako, u toku procesa, ukine razlika između planiranja i pokušaja tehnokratskih organa da uvećaju ekonomsku racionalnost i administrativnu proračunljivost i pouzdanost. Kult Staljinove ličnosti, da se vratim na mesto sa kojeg sam započela svoje razmatranje tog pitanja, trebalo je da integriše mobilisano i atomizovano društvo, partijsku i državnu birokratiju, u hegemoniju supstantivne racionalnosti.⁵¹ Uzaludnost tog nastojanja, imajući u vidu da jedinstvo i homogenost nikada nisu postignuti, ne stoji ni u kakvoj vezi sa time što revolucionarni režimi, pre svega harizmatski, generalno zahtevaju upravo ono što je suprotno formalno-racionalnim institucijama.⁵²

U staljinizmu, na šta nas Vert podseća, nedostajala je nacistička sistematična volja za istrebljivanjem, stoga je nemoguće izvesti paralelu između klasnog i rasnog genoci-

da.⁵³ S druge strane, ukidanjem države u obe diktature stvoreni su institucionalni preduslovi za kumulativnu radikalizaciju. Fleksibilni, vanlegalni i vanbirokratski činioци institucionalizovali su teror protiv fiktivnih neprijatelja; pomoću fikcije buduće civilizacije i novog poimanja morala, taj proces je, zatim, legalizovan.

Napomene

1. Videti, Sigrid Meuschel, »Theories of Totalitarianism and Modern Dictatorships: A Tentative Approach«, *Thesis Eleven*, br. 61., 2000, str. 87-98.
2. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London Harvest, [1951] 1968.
3. Sigmund Neumann, *Permanent Revolution: Totalitarianism in the Age of International Civil War*, Preeger, London, 1965.
4. Hermann Lübke, »Totalitäre Rechtgläubigkeit, Das Heil und der Terror«, u H. Lübke (ed.), *Heilserwartung und Terror: politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Patmos, Düsseldorf, str. 27, 33 i dalje.
5. François Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*, Piper, München, 1996.
6. Arendt, *Origins*, str. 315f, 348.
7. *Ibid.*, str. 349 i dalje, 457.
8. *Ibid.*, str. 470 i dalje.
9. *Ibid.*, str. 422 i sl. str, 389.
10. Sličan argument o antisemitizmu videti u: Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, Beck, München, 2000.
11. Arendt, *Origins*, str. 369, 371.
12. Ulrich Herbert, *Best: biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft; 1903–1989*, Dietz, Bonn, 1996.
13. Nalik mojoj interpretaciji, u kojoj su istaknuti institucionalni aspekti pristupa Hane Arent, Benhabib govori o »tokvilovskoj« analizi Hane Arent, o svojevrsnoj »političkoj sociologiji javne sfere i posredujućih asocijacija«. Videti, Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, SAGE, Thousand Oaks, CA, 1996, str. 69. Što se tiče teze o »raditi za Führera«, videti, Ian Kershaw & Moshe Lewin (ed.), *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.; kao i Ian Kershaw, *Hitler's Macht*, dtv, München, 1992.
14. Johan Arnason, »Totalitarismus und Modernisierung«, u Lars Clausen (ed.), *Gesellschaften im Umbruch*, Campus, Frankfurt am

- Main, 1996, str. 158.
15. *Ibid.*, str. 16 i dalje.
 16. Carl Friedrich, Michael Curtis & Benjamin Berber (ed.), *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, Pall Mall Press, London, 1969, str. 131.
 17. *Ibid.*, str. 144.
 18. Juan Linz & Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, MD/Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 1996.
 19. Juan Linz, »Totalitarian and Authoritarian Regimes«, u Fred Greenstein & Nelson Polsby (ed.), *Handbook of Political Science*, vol. III, Addison-Vesley, Reading, MA, str. 208, 228 i sl. str.
 20. *Ibid.*, str. 217 i sl. str.
 21. Peter Graf Kielmansegg, »Krise der Totalitarismus-Theorie?«, u Eckhard Jesse (ed.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Nomos, Bonn, 1996, str. 292.
 22. *Ibid.*, str. 301i dalje.
 23. Arendt, *Origins*, str. 397.
 24. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Polity Press, Cambridge, 1986, str. 34 i sl. str.
 25. *Ibid.*, str. 79, 83.
 26. *Ibid.*, str. 55.
 27. Linz & Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, str. 38 i sl. str.
 28. Emilio Gentile, »Fascism and the Road to Totalitarianism«, rad pročitana na 19. Međunarodnom kongresu istorijskih nauka, Oslo, 6–13. avgust 2000, u okviru posebne tematske grupe br. 12, »Forms of Totalitarianism and Dictatorship«.
 29. Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1996, str. 11.
 30. *Ibid.*, str. 59.
 31. Gentile, »Fascism and the Italian Road to Totalitarianism«.
 32. Maurizio Bach, *Die charismatischen Führerdiktaturen*, Nomos, Baden-Baden, 1990, str. 110 i sl. str.
 33. *Ibid.*, str. 35 i sl. str.
 34. Videti, na primer, Martin Broszat, »Soziale Motivation und Führer-Bindung in Nationalsozialismus«, *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte*, br. 4, 1976, str. 392-409; Hans Mommsen, »Hitlers Stellung im nationalsozialistischen Herrschaftssystem«, *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, Reinbek, Rowohlt, 1991, str. 67-101.
 35. Videti, takođe, nedavno izvedenu rekapitulaciju njegovih i Brožato-

- vih argumenata: Hans Mommsen, »Cumulative Radicalisation and Progressive Self-destruction as Structural Determinants of the Nazi Dictatorship«, u Ian Kershaw & Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism*, str. 75 i sl. str.
36. Kershaw, *Hitlers Macht*, i *Hitler 1889–1936*, Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1998.
 37. Ian Kershaw, »Working Towards the Führer: Reflections on the Nature of the Hitler Dictatorship«, u Kershaw & Lewin, *Stalinism and Nazism*, str. 90.
 38. *Ibid.*, str. 94.
 39. Stefan Breuer, *Bürokratie und Charisma*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, str. 62 i sl. str.
 40. *Ibid.*, str. 90 i sl. str., 100 i sl. str.
 41. Thomas Rigby, *The Changing Soviet System*, Ashgate, Aldershot, 1990; Pakulsky, »Bureaucracy and the Soviet system«, *Studies in Comparative Communism*, 14:1, 1986, str. 6 i sl. str.
 42. Ken Jowit, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, Berkeley, CA, 1992, str. 3, 17; pojam »partije kao heroja« pripada Brojeru.
 43. Nicolas Werth, »Ein Staat gegen sein Volk – Gewalt, Unterdrückung und Terror in der Sowietunion«, u Stephane Courtois (ed.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus*, Piper, München, 1998, str. 51-295.
 44. *Ibid.*, str. 290, 292, 294 i sl. str.
 45. Sasvim bi bilo opravdano zaključiti kako je staljinizam spašen od samouništenja ne sopstvenim snagama nego izbijanjem Drugog svetskog rata, pri čemu je predratna dinamika nastavljena čim je rat bio dobijen. A onda su, nakon Staljinove smrti, kako se pokazalo, njegovi naslednici pokušali da ožive partiju i njenu lenjinističku ideologiju.
 46. Alvin W. Gouldner, »Stalinism: A Study of Internal Colonialism«, *Political Power and Social Theory*, br. 1, 1980, str. 238 i dalje.
 47. Guldnerova definicija, u *Ibid.*, str. 224.
 48. Moshe Lewin, »Bureaucracy and the Stalinist State«, u Kershaw & Lewin, *Stalinism and Nazism*, str. 55.
 49. Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism*, Oxford University Press, Oxford, 1999, naročito pogl. 5 i 8.
 50. Nicolas Werth, »Le Stalinism au Pouvoir – Une mise en perspective historiographique«, rad pročitao na Devetom međunarodnom kongresu istorijskih nauka, str. 10.
 51. Lewin, »Bureaucracy«, str. 67.
 52. Videti, takođe, Walter Süß, »Partei, Bürokratie und Arbeiterklasse auf dem Weg in den 'Stalinismus'«, u Gernot Erler & Walter Süß

- (ed.), *Stalinismus*, Campus, Frankfurt am Main/New York, 1982, str. 601-55.
53. Istraživači na polju društvenih nauka, kao što je Zigmunt Bauman (videti Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989.) gube iz vida upravo tu pojedinost kada »modernu« racionalnu birokratiju proglašavaju sržnom strukturom katastrofe istrebljenja. Naprotiv, formalna racionalnost služi kao zaštita od totalitarizma.
54. Nicolas Werth, »Le stalinisme«, str. 17 i dalje.

Prevod: Đorđe Čolić

AZIJSKI KOMUNISTIČKI REŽIMI:
DRUGO ISKUSTVO EKSTREMA

U azijskim komunističkim zemljama dogodile su se neke od najnasilnijih kolektivnih trauma svetske istorije. Ukoliko kažemo da Mao Cedung i Pol Pot oličavaju ekstreme komunističke utopije – i jedan i drugi su neuspeh revolucionarnih očekivanja pripisivali preteranoj popustljivosti – oni su, isto tako, bili pokretači procesa ubijanja i eliminacije koji su imali stravične razmere.¹ Iako se pouzdan bilans nasilnih smrti još uvek ne može izvesti, ipak, sa dovoljno sigurnosti može se tvrditi da su dve trećine žrtava komunističkih režima bili Azijci. To, delimično, ima veze sa veličinom kineske populacije (oko 700 miliona početkom Kulturne revolucije, 1966. godine). Ako kao prosečnu procenu prihvatimo 58 miliona neprirodnih smrti u toku tri decenije, od 1946. do 1978., to čini 8 % ukupnog kineskog stanovništva. Ova cifra ne razlikuje se mnogo od one koja je nedavno ustanovljena za trodecenijsku period vladavine Lenjina i Staljina.² Cifre za Vijetnam, Laos i Severnu Koreju su manje dostupne, ali s obzirom da su te zemlje verno sprovodile Maoov i Staljinov model, krajnji rezultat ne bi

trebalo da je značajno drugačiji. Dok je period tvrde linije u Vijetnamu potrajao nešto više od trideset godina, od 1953. do 1986., režim iz Pjongjanga, nakon više od pet decenija vlasti, čak i danas karakteriše nesmanjena revnost. U slučaju Kambodže, krvoproliće je dobilo razmere pravog genocida u svega četiri godine, od aprila 1975., do januara 1979., i tokom te četiri godine između 17 % i 30 % stanovništva je nestalo usled masovnog ubijanja, iscrpljivanja, zlostavljanja, ili od gladi – i to u jedinjoj od retkih azijskih zemalja u kojoj gladi krupnih razmera nisu česta pojava.

Sáma veličina tih »pokolja« doводи ih u središte svakog pokušaja da se izvrši procena krvavog traga koji je za sobom ostavio 20. vek. U azijskom komunizmu ispoljena je znatna kreativnost metoda represije i ubijanja. Masovno prevaspitanje – koje je išlo do zatvaranja u koncentracione logore – razbijanje porodice, preoblikovanje privatnog života, masovno proterivanje iz gradova, izgladnjivanje zatvorenika, eliminacija kroz držanje u pritvoru ili masovne likvidacije civilnih službenika starog režima, totalno gušenje kulture i tradicije, uz prezir prema bilo kojem vidu prava i regularne pravde, dostiglo je nivo koji nigde drugde nije zabeležen. Na Dalekom Istoku nije bilo Aušvica (gase komore, pažljivo isplaniran, industrijski organizovan genocid), međutim, po očiglednoj ekstremnosti i užasu, azijski komunistički režimi nimalo ne zaostaju za nacističkim Holokaustom. Štaviše, današnje kineske, vijetnamske, laoske i severnokorejske političke elite neposredni su, (srećom, manje ili više nedosledni) ponosni naslednici pokojne generacije masovnih ubica koja je iznedrila njihove režime. Oni predstavljaju jedinstven slučaj. U Italiji, Nemačkoj, Španiji, Portugaliji, Grčkoj, Centralnoj i Istočnoj Evropi, u Rusiji, u Latinskoj Americi, u nekoliko zemalja u zapadnoj Africi, današnji vladajući slojevi na rečit način su se distancirali od nekadašnjih diktatura. Jedino arapski svet još pokazuje donekle sličan kontinuitet – ali čak i njegovi najkrvoločniji tirani blede u poređenju sa Mao Cedungom ili Kim Il Sungom.

Otuda i neodložna potreba da se azijski komunistički režimi prouče, ako ni zbog čega drugog onda zato da bi se shvatilo kako da se pruži pomoć tolikom broju ljudi koji je još uvek pod njihovim jarmom. Međutim, iako je naše znanje, pogotovo u pogledu Kine, odnedavno uvećano i istančano sa pojavom radova izvesnog broja istoričara i istraživača iz polja političkih nauka, ta saznanja još uvek nisu došla do filozofa, sociologa i »mejnstrim« politikologa. U brojnim teorijskim i komparativnim delima o političkom nasilju, genocidu, totalitarizmu ili, naprosto, o zlu, postoji tendencija da se, kao po nekom pravilu, uključe razmatranja o Holokaustu, sa čestim aluzijama na Staljinov Sovjetski Savez. Azijskom komunizmu retko kad je u njima posvećen prostor koji prevazilazi nekoliko napomena ili štutih tvrđenja, pri tom ne uvek savremenih ili tačnih.

Postoji nekoliko razloga za izbegavanje ovog problema. Prva poteškoća povezana je sa spornom relevantnošću samog pojma azijskog komunizma. Da li je njegovo postojanje opravdanije, heuristički plodotvornije od, recimo, »evropskog fašizma«, kategorije koju stručnjaci za Musolinijevu Italiju i Hitlerovu Nemačku ne smatraju preterano korisnom? Istina, postojale su značajne razlike, posebno u obimu, intenzitetu i hronologiji političke represije. Genocid koji su izvršili Crveni Kmeri ostaje jedinstven, kao i slučaj kineske Crvene garde. Čini se da su čistke u Severnoj Koreji manjih razmera u poređenju sa čistkama u Kini, ali periode pravog *détente* teško je pronaći u dugotrajnoj istoriji dinastije Kim. Politička liberalizacija započeta je u Kini 1978., a sredinom 1980ih godina i u tri zemlje Indokine. U Severnoj Koreji tek treba da dođe do nekih naznaka takvog procesa. Najzad, činjenica da su jedini »u potpunosti komunistički ratovi« vođeni od 1977. do 1979., između Vijetnama i Kambodže, a zatim, 1979., između Kine i Vijetnama, nije ništa manje značajna.

Drugo, originalnost azijskog komunizma je sporna. Teško je uočiti ijednu njegovu karakteristiku kojoj ne odgovara neka od karakteristika sovjetskog komunizma. »Preva-

spitavanje kroz rad«, ili postupci kritike ili samokritike, bili su prisutni pod Staljinom, iako je njihova primena bila znatno temeljitija i svestranija pod Maom. Koncept »Kulturne revolucije« takođe je razrađen u Sovjetskom Savezu. Često navođeno Maovo poređenje intelektualaca sa »izmetom« veoma je blisko nekim od Lenjinovih iskaza.³ Navodno »seljački« karakter revolucija na kineski način zapravo se svodi na specifičnu strategiju vojne propagande u periodu revolucionarnog rata. Ni diskurs ni praksa azijskih komunističkih režima nemaju nikakve veze sa težnjama seljaštva. Oni su, u stvari, bili grubo eksploatisani i potpuno porobljeni kao i u Staljinovoj Rusiji, s obzirom da je sve do nedavno razvoj teške industrije bio nepromenljivi cilj njihovih vladara.⁴ Čak i u Demokratskoj Kampučiji, gradovi (naročito administrativna središta), gde je oduvek bilo po vlastica živeti, bili su daleko bolje zaštićeni od velike gladi i različitih oskudica nego seljačka populacija. Progresivno otvaranje sovjetskih arhiva, uporedo sa pojavom novih svedočanstava iz Kine ili Vijetnama, vode stalnom prevrednovanju sovjetskog političkog uticaja i direktne pomoći azijskim komunističkim pokretima koja se, naročito tokom ranih perioda njihove vlasti, kretala u rasponu od obuke kadra partijske službe bezbednosti do industrijskog planiranja. Ne bi se trebalo povoditi za prenatlaženom pretenzijom azijskih komunista da se kreću specifičnim, nacionalnim putem. Njihove taktike ne razlikuju se mnogo od taktika upotrebljenih u Francuskoj, gde je iscrpno dokumentovana servilnost nacionalne partije prema naredbama Moskve bila prikrivana od sredine 1930ih, odnosno, perioda obeleženog delovanjem Narodnog Fronta, pod parolom izgradnje »socijalizma sa francuskim bojama«. Parola nacionalnog puta uvek je bila korišćena kao trik za pridobijanje podrške na osnovama nacionalizma, antikolonijalizma i antiimperijalizma.⁵ Ipak, kod mnogih poznavalaca azijskog komunizma primetna je sklonost nasedanja na tu floksulu. Obrazovani kao »orijentalisti«, prošavši kroz naporno učenje nekog od azijskih jezika i, obično, fascinirani ve-

likom kulturom i dugotrajnom istorijom zemalja kao što su Kina ili Kambodža, oni su skloni precenjivanju, katkad i na vrlo neodmeren način, autohtonog uporišta komunističke politike, kao i potcenjivanju njihovog očiglednog »kominternovskog« porekla. Ti naučnici su obično veoma slabo upoznati sa drugim komunističkim iskustvima. U našem globalizovanom svetu – gde je komunizam propali pokušaj alternativne globalizacije – komparativna istorija i dalje je u drugom planu.

Specifičnosti azijskog komunizma ne bi trebalo prena-
glašavati. On je deo i kolosek jedne znatno šire realnosti, koja se može lakše definisati: svetski komunizam.⁶ Međutim, njegove osobenosti nisu lišene značaja. Objašnjenje pojedinih osobenosti može se naći u autohtonim kulturnim i društvenim karakteristikama. Na primer, može se reći kako je kineskim konfučijanskim pojmom *samousavršavanja* utrt put za samokritiku i raznovrsne prakse preispitanja. Carski *paoči'a* sistem (sistem kolektivne kontrole prestupnika) prerađen je i obnovljen u vidu sastanaka posvećenih kritici negativnih pojava. Ukoliko je tako, Kambodža i Laos, uronjeni u Teravada budizam poreklom iz Indije, ne bi trebalo da imaju isti put kao Vijetnam i Koreja, koji se razvijaju pod uticajem Kine.⁷ Kako stvari stoje kada je reč o genealoškom objašnjenju? Kao što je dobro poznato, ruski komunizam prenet je u Kinu. Iz niza praktičnih razloga (teškoća održavanja stalne povezanosti između Moskve i Jugoistočne Azije, pripadnost kineskom etničkom elementu mnogih militanata u regionalnim partijama Jugoistočne Azije), počev od ranih 1930ih nadgledanje većine regionalnih partija neformalno je bilo delegirano kineskim komunistima. Od trenutka kada je započeo njihov uspon na vlast, a Sovjetski Savez bio prinuđen da se usredsredi na prilike u Evropi, Janan (kineska komunistička prestonica od 1936. do 1947.) *de facto* je postao novi centar azijskog komunizma. Mnogi budući vijetnamski i korejski rukovodioci, zajedno sa kadrovima iz mnogih drugih nacija, proveli su po nekoliko godina u periodu svog obrazovanja

tu, upravo onda kada je Mao radio na završnim detaljima svog ličnog doprinosa revolucionarnoj praksi – gerilski rat, mobilizacija i kontrola seljaka, prevaspitavanje. Solidarnost je ojačana kroz ogorčenu borbu protiv zajedničkog neprijatelja, Japana. I čim je, početkom 1950ih, Kineska komunistička partija (KKP) zagospodarila čitavom Kinom, njen uspeh bio je od neprocenjive pomoći vijetnamskoj i korejskoj braći. Ta je pomoć imala vitalni značaj za postizanje ciljeva lokalnih partija i pokazala se kao neophodna za njihov opstanak, naročito tokom rata u Koreji. Antiamerički rat u Vijetnamu bio je podržavan nesmanjenom odlučnošću. Odatle proistekla fascinacija kineskim modelom dovela je do autohtonih »velikih skokova«, sa podjednako katastrofičnim posledicama po dobrobit seljaštva. Peking je, potom, otkrio nove bliskosti sa Crvenim Kmerima, koji su i sami bili srećni što su pronašli alternativnog, udaljenijeg zaštitnika u borbi protiv hegemonističkih nastojanja vijetnamskih komunista.⁸ Hiljade kineskih civilnih i vojnih saveznika pomagalo je Pol Potu tokom njegovog genocida. Bliskost, sklonost i kontingenti pomoći iz Kine naveli su gotovo sve azijske komunističke partije da se svrstaju uz Peking kada se, ranih 60ih, otvorio veliki jaz između Moskve i Pekinga. Tako je, između 30ih i 70ih godina, stasao alternativni komunistički tabor u Istočnoj Aziji, gravitirajući oko Kine, sa svojim sopstvenim vezama i političkim obeležjima, nepotčinjen jednoj nadmoćnoj sili, kao što je bio slučaj u sovjetocentričnoj Istočnoj Evropi. Taj je tabor u velikoj meri i danas živ, što je dokaz opravdanosti pojma azijskog komunizma.

U potrazi za korenima nasilja

Često se ukazivalo na to da komunističko nasilje treba da bude kontekstualizovano, kako unutar autohtonih tradicija krvništva i eliminacije, tako i s obzirom na agresivnosti zapadnjačkih intervencija. Stoga, ono što na prvi pogled izgleda kao stravična krajnost zapravo se može smatrati žalo-

snim običajem, ili jedva prekomernim protivnasiljem. Usaglašenost stručnjaka iz oblasti kulturnih i regionalnih studija i »radikalnih« mislilaca koji se upinju oko spasavanja barem delića komunističke istorije čini se da daje kredibilnost tim, često nategnutim, hipotezama.

Sumirati dugu istoriju nasilja u azijskim društvima u svega nekoliko reči gotovo da je nemoguć poduhvat. Opšte obeležje Srednjeg kraljevstva bilo je smenjivanje dugih perioda relativnog mira (uz izuzetak ratničke severozapadne granice) i kraćih, često tragičnih, epizoda tuđinskih upada ili pobuna velikih razmera. Barem od dinastije Tang, od 7. do 10. veka, nastupio je trenutak pogodan za smanjivanje nasilja. Tako je u Kaznenom zakoniku iz 654. godine n. e., na primer, ukinuta porodična odgovornost za zločin, razvijen je pojam intencionalnosti, i ustanovljeno pravo na žalbu. Za vreme vladavine dinastije Song, u 12. veku, svaku smrtnu presudu morao je da razmotri i odobri car, u cilju redukovanja broja smrtnih kazni. Budući da je zemlja, uopšte uzev, bila bezbedna, bilo bi opravdano ukazati na to da su, tokom dva protekla milenijuma, Kinezi uživali prednosti sistema sa jednom od najnižih svetskih stopa nasilnih smrti. Volterov »mudri mandarin« nije plod puke zapadnjačke spekulacije. Razume se, u vremenima previranja, nasilje koje su vršili zavojevači, ustanici ili pripadnici vladinih trupa, moglo je da dosegne, u pogledu broja žrtava, vrtoglave iznose. Treba naglasiti da je vek koji je prethodio komunističkoj revoluciji iz 1949., bio posebno nasilan, vrhunci su bili veliki 'Tajpinški ustanak' 1851–1864., period anarhije ratnih vođa 1916–1927., i kinesko-japanski rat 1937–1945. U svakoj od tih provala nasilja pali su milioni, možda i desetina miliona žrtava. Manji deo ubijen je u borbi; mnogo više ljudi postradalo je od gladi izazvanih pljačkama vojski ili opštim metežom. Uzgred, agresije zapadnih sila, ograničene u vremenu, a još više u prostoru, nisu prouzrokovale znatniji porast mortaliteta. Zapadnjaci su imali svoju ulogu u najdramatičnijim dešavanjima skorije kineske istorije. Ipak, ništa od svega toga nije nagove-

štavalo sistematičnu viktimizaciju čitavih ljudskih grupa tokom, u celini gledano, *mirnog* maoističkog perioda, ili nezapamćene svekineske gladi iz doba »Velikog skoka«, koja je, po svoj prilici, spadala u kategoriju najgorih događaja te vrste u kineskoj, a možda i globalnoj istoriji. Pozni carski period, nakon »Boksterskog ustanka«, 1900. godine, ili decenija obeležena delatnošću Kuomintanga, kada je prestonica Kine bio Nanking, 1927–1930., zapravo je bio jedno relativno mirno i prilično tolerantno doba.

Kambodža je, tokom svoje istorije, na više načina bila sušta suprotnost u odnosu na kineske prilike. Obeležena brojnim građanskim ratovima, koji su često prerastali u strane intervencije, uslovljena ankorskim tradicijama nemilosrdnog ubijanja, ropstva i masovnih deportacija, Kambodža je postala mirna tek nakon 1863., pod francuskim protektoratom. Princ Sihanuk uspeo je da spreči izbijanje dva indokineska rata. U toj plodnoj zemlji u kojoj nema prenaseljenosti, masovna glad gotovo da je bila nepoznata pojava. Vijetnam je takođe imao dosta tragičnu predmoderanu istoriju ratova, ustanaka i svirepih odmazdi, među kojima je poslednja bila ona protiv autohtone katoličke zajednice. Period francuske kolonijalne vlasti, 1858–1954., otpočeo je ogorčenim borbama, posebno u Tonkinu, 1883–96. Pobune su bile česte tokom čitavog perioda kolonijalne uprave. Njihovo gušenje bilo je okrutno: stotine smrtnih kazni, učestala upotreba mučenja, kao i visok mortalitet u zatvorima (koji je ponekad dostizao 4 % godišnje). Međutim, pravosuđe je, delimično, čuvalo svoju nezavisnost, presude su često ublažavane po smirivanju političke situacije, i dešavalo se da kampanje vođene po štampi, zajedno sa promenama političkog kursa u Francuskoj, imaju za posledicu oslobađanje političkih zatvorenika (kada je, 1936. godine, obrazovana vlada Narodnog Fronta svi politički zatvorenici pušteni su na slobodu). Kasnije, mnogi Vijetnamci su priznali da je boravak u francuskim zatvorima bio njihova škola komunizma, i značajno je doprineo u njihovoj potonjoj partijskoj promociji. Ono što je još značajnije je-

ste činjenica da su sudski postupci bili uvek individualizovani, te da je njihov opseg bio ograničen. Populacija političkih zatvorenika nikada nije prevazilazila broj od nekoliko hiljada. Militaristička proamerička Republika Vijetnam, 1955–75., sprovodila je znatno oštrije represivne mere. Njeni komunistički protivnici pominjali su (nepotvrđeni) broj od 200 000 političkih zatvorenika. Svega godinu dana nakon »oslobođenja« Sajgona 1975., iako su sva ratna dejstva prestala, barem 500 000 pripadnika vojnih i civilnih službi poraženog režima, stručnjaka i studenata, upućeno je u logore za »prevaspitavanje«, mahom na po nekoliko godina. Pravosuđe i civilne državne vlasti izgubili su kontrolu i uvid u podatke o toku procesa, što je bilo posledica tajne odluke partijskog politburoa i političke službe bezbednosti. Obim i priroda represije temeljno su se promenili.

Mašinerija nasilja

Komunističko nasilje, prema tome, ne može da bude analizirano kao puka kopija prethodnih, nasleđenih praksi. Još manje se radi o odloženom odgovoru na kolonijalno nasilje; praksa koja je, zapravo, nakon krvoprolića osvajanja bila ograničena. Komunističko nasilje, isto tako, ne može da bude svrstano u red protiv-nasilja izazvanih tragedijama dekolonizacije, Hladnog rata i građanskih ratova. Ukoliko se radilo o tome, onda se ne bi dogodilo da je više ljudi uhapšeno (u Vijetnamu ili Laosu) ili pobijeno (u Kambodži, a, verovatno, i u Kini) *posle* okončanja borbi. Šta je to, dakle, pokrenulo krug fatalnih zbivanja?

Brojne verzije događaja vrte se oko naizgled racionalnih objašnjenja, povezanih sa ekonomskom ili društvenom sferom. Trebalo je da ubijanje i zatvaranje ljudi, iako moralno nesvarljivi, posluže kao način rešavanja konkretnih problema. U domenu ekonomije, na primer, to je trebalo da bude način borbe protiv sabotaže, zastrašivanje lenjnih i nepokornih, i koncentrisanje nacionalnih napora na investiranje i proizvodnju kao vitalnih segmenata razvoja.

Nažalost, ekonomske odluke tokom vladavine komunizma prečesto je karakterisala iracionalnost. Kolektivizacija i ubrzana industrijalizacija u velikoj meri su imali za posledicu dezorganizaciju čitave ekonomije, umnožavanje neproizvodnih poslova kao i neprofitabilnih ili naprosto beskorisnih proizvodnih linija. Slanje ono malo privrednih rukovodilaca i stručnjaka u svinjce (kao u Kini), ili korišćenje njihovih tela kao đubriva (kao u Kambodži), teško da se može ekonomski opravdati. Društveni pritisci »odozdo«, u pravcu eliminacije tobožnjih »neprijatelja naroda«, zapadnjačkom intelektualcu moga da izgledaju kao moderno ili napredno objašnjenje, ali to objašnjenje nije potkrepljeno dokazima. Kinesku radikalnu zemljišnu reformu iz 1940ih i 1950ih godina zahtevalo je seljaštvo. Njen početak i organizacija, međutim, bili su u potpunosti u rukama partijskih agitatora koji su – sa teškoćama – manipulirali seljacima. Osim toga, zašto je izvođenje tog procesa moralo da »košta« života između dva i pet miliona ljudi? U Japanu, na Tajvanu i u Južnoj Koreji, istovremeno su preduzete veoma temeljne zemljišne reforme u toku kojih jedva da je iko izgubio život. Pravi je cilj bio politički: zastrašivati, čak terorisati, svuda posejati partijske ćelije, sklopiti svojevrсни krvavi ugovor između partije i stanovništva.

Čak ni često navođeni nacionalistički pokušaj obnove slavne prošlosti ne može se uzimati kao centralni pokretač takvog radikalizma. Nacionalizam je, nesumnjivo, bio središnji element mobilizacije u godinama »ujedinjenog fronta« ili »nacionalnog fronta« i borbe za vlast, koja se odvijala paralelno sa time. Ali, ukoliko su tom strategijom napravljena čuda tokom »oslobodilačkih« ratova – pobjeda nad Francuskom i uspešan otpor prema SAD – ona je odbačena odmah pošto je mir ponovo uspostavljen. Crvena garda je bila izrazito ksenofobična, i u njenim redovima nije se preterano brinulo o položaju vlastite zemlje u svetu. Nastaviti revoluciju bilo je značajnije od učvršćivanja nacionalne pozicije. To objašnjava svesno uništavanje, iz ideoloških razloga, još uvek krhkih ekonomskih struktura; postupci

koji su izazvali zastrašivanje i rasterivanje istinski patriotski orijentisanih rukovodilaca i intelektualaca. U ratovima je izvojevana pobjeda, a sa mirom je nastupio poraz. Značajan je podatak da su prvi komunistički lideri koji su povelili brigu o ekonomskoj snazi svoje zemlje bili umereniji lideri druge generacije. Deng Sijaoping, u svom planu »Četvorne modernizacije«, vijetnamski premijer, Vo Van Kjet, a tu, verovatno, spada i severnokorejski predsednik Kim Džong Il, svi su kao glavni prioritet istakli ekonomski razvoj kao prečicu ka većem političkom značaju zemlje na svetskoj sceni.

Očigledna je hronološka povezanost utopije i terora. »Veliki skok napred« iz perioda 1958–61., predstavljao je pokušaj stvaranja velikih »agrarnih gradova« na pepelu mreže seoskih naselja, primene »naučnih« metoda u zemljoradnji, te razvoja teške industrije ogromnih razmera u urbanim središtima, ali i na selu. Seljaci su prisiljavani da se odreknu svoje zemlje i gotovo svih svojih ličnih dobara. Oni su morali da prihvate jedan vid života u vojničkim barakama, sa kolektivnim obrocima (mršaveći kako je vreme proticalo), i iscrpljujuće, prinudne radne zadatke. I najnezatniji znak negodovanja smatran je »desnim skretanjem«. Kada su se naglo pojavile gladi, one su neretko tretirane kao akti sabotaže: partijska linija nije mogla da bude pogrešna. Tako je – kao i u Ukrajini 1923–33. – vojska bila zadužena da pretraži seoska imanja kako bi našla »skrivenne zalihe žitarica«, a pošto ih ne bi pronašla, počinjala bi da muči, hapsi i ubija izgladnele seljake. Tokom Velike proleterske kulturne revolucije 1966–69., istinski bes studenata i mladih radnika koji je bio usmeren protiv korupcije, uskogrudosti i policijskih metoda državne birokratije, instrumentalizovao je Mao uz podršku vlastoljubivih samozvanih čelnika Crvene garde. Taj bes je bio iskorišćen u kompaniji terora vođenoj protiv intelektualaca, svih vrsta kadrova, i bivših kapitalista, zemljoposjednika i civilnih službenika Kuomintanga. Egalitarističke težnje degenerisale su se u univerzalnu inkviziciju i viktimizaciju. Volja da se

iznedri novi svet samo je izazvala razaranje kulture bez presedana. Antiautoritarni pobunjenici su, uskoro, otvorili vrata sopstvenih zatvora i ćelija za mučenje, i vršili su pritisak na zatvorske vlasti da pooštre način ophođenja prema utamničanim »kontrarevolucionarima«. Što se Demokratske Kampučije tiče, cilj režima bio je ubrzavanje »Velikog skoka«, sa totalnom kolektivizacijom i totalnom mobilizacijom ljudskih resursa. Ne postoji zemlja u kojoj se jednim jedinim smelim potezom otišlo tako daleko u preoblikovanju geografije (raseljavanje gradskog stanovništva, premeštanje velikog dela populacije, zamašni radovi na irigacionoj mreži), ekonomije (ukidanje novca i trgovine), sociologije (gušenje religije, obrazovanja, porodice i najosnovnijih ljudskih sloboda) i psihologije (zvanična prohibicija seksualnosti, kriminalizovanje individualnog osećanja i mišljenja). Sâm jezik je pretrpeo duboke promene, a jedan orvelijanski novogovor postao je obavezan. Gotovo po nužnosti, javljao se izvestan (uglavnom individualan) otpor, te rasprostranjeni eskapizam u najrazličitijim vidovima, a kao posledica očiglednog neuspeha u ostvarivanju nereálnih ciljeva, ubrzo su se pojavile i gladi i masovni mortalitet. Sva ta dešavanja pripadnici centralnog upravnog aparata tumačili su kao simptome da »neprijatelj« svojom brojnošću i podmuklošću nadilazi sva očekivanja, dok se odgovor na sve to sastojao isključivo u pojačavanju represije.

Taj utopizam sa smrtonosnim posledicama zasnivao se na tri centralne pretpostavke. Pre svega, besomučno je korišćen slogan: »sve je moguće«, rečenica koja je bliža ničeanskom »trijumfu volje« nego izvornom marksizmu, pri čemu je u premošćavanju postojećeg jaza glavni oslonac bio Lenjinov voluntarizam. Mao, sa svojim anarhističkim sklonostima i rastućim odvajanjem od realnosti, boljševičku tradiciju podredio je povećanom oslanjanju na ideološku indoktrinaciju i masovnu mobilizaciju. Druga izreka bila je: »sve je politika«. Nije bilo uvažavanja nikakvih prirodnih ograničenja, nikavih ekonomskih zakona; na snazi je bila samo »permanentna borba između dva opredelje-

nja« – buržoaskog i proleterskog – čak i unutar Komunističke partije. Stoga, nije bilo ni govora o nekakvim greškama, nego se radilo o obnovi buržoaskih, imperijalističkih ideja, ni govora o neuspesima, nego se radilo o sabotiranju od strane klasnog neprijatelja. Siromašna žetva je je, tako, bivala povod za pojačavanje represije. I treća parola: »jedito je budućnost važna« – prošlost je morala da bude odbačena (Mao je novu Kinu poredio sa »praznom stranicom«), a sva postojeća sredstva stavljena su u službu svetlije budućnosti i univerzalnog blagostanja, koje će nastupiti kroz koju godinu. Sa takvom blistavom perspektivom pred sobom, ko bi mogao ozbiljno da se zabrine zbog toga što će, tokom tog procesa, tu i tamo poneko da nastrada, što će nekoliko jaja biti razbijeno kako bi se dobila valjana kajgana?

Međutim, da bi staro društvo bilo slomljeno i da bi se zastrašili neprijateljski elementi, komunisti su, takođe, morali da transformišu sami sebe u praktične sociologe. Oni su predano pothranjivali latentnu mržnju i prikriveno ogorčenje kako bi iskoristili njihove silovite eksplozije za svoje potrebe, i kanalisali ih protiv neprijatelja partije. U hijerarhijskim azijskim društvima, takvih dugo suzbijanih društvenih antagonizama bilo je na pretek. Mladi su morali da se povinuju starijima, žene muškarcima, seljaci građanima, periferne planinske oblasti naprednijim centralnim ravničarskim oblastima, sedištima vlasti i dominantnoj kulturi, etničke manjine većinskim grupama. Sva ta potencijalna žarišta nasilja sa provocirana, sa katastrofičnim i smrtonosnim posledicama. Četrnaestogodišnji đaci su, tokom Kulturne revolucije, smatrani izvoristem revolucionarne mudrosti. U Demokratskoj Kampučiji, mlade neobrazovane seljanke često su zamenjivale, sa najgorim mogućim posledicama, stariji i iskusniji kadar, sumnjičen (često sa punim pravom) da je, u isti mah, previše korumpiran i previše umeren. Po čitavoj Indokini revolucionarne trupe su obrazovane od najmarginalizovanijih etničkih grupa. Ipak, »oslobođenje« potlačenih bilo je kratkog veka. Pošto ih je partija cinično upotrebila, sve te grupe brutalno

su vraćane na svoje mesto. Na taj način, više od deset miliona »obrazovane mladeži«, dojučerašnjih junaka revolucije, moralo je da se preseli iz gradova u udaljena sela, u načelu, do kraja svog života. Pol Potova telesna garda sastavljena od pripadnika narodnosti Džarai smaknuta je jednim udarom. A prostranim autonomnim regionima planinskog severnog Tonkina, gde je Vijetmin najpre podigao svoja skrovišta 1940ih godina, ukinuta je autonomija odmah posle pobede 1975. godine. Partijski interesi ne mogu da se pomešaju sa interesima određene društvene grupe ili određene zajednice. Komunisti su morali da štite svoju potpunu slobodu delovanja za velepne zamisli koje je razumela jedino nekolicina posvećenika.

Stanje nečovečnosti

Najupadljivija osobenost azijskog komunizma, i to u većoj meri nego njegovi masovni zločini, jeste *totalna društvena kontrola*. Automatske veze između kontrole i nasilja nije bilo. Japan i nacistička Nemačka počinili su stravične zločine tokom Drugog svetskog rata ne raspolažući takvom ili sličnom kontrolom. U Aziji, svakodnevni život bio je detaljno uređen, spontanost je bila svedena na apsolutni minimum. Napuštanje radnog mesta ili stalnog boravišta bilo je zabranjeno. Gradovi su bili odsečeni do sela. Vršen je konstantan pritisak: njegov visoki nivo održavan je putem političkih sastanaka na radnom mestu i mesečnih »seminara«. Prestupnici i sumnjivi su proterivani, a njihove porodice prisiljavane da ih se odreknu. *Samoubistvo* (na stotine hiljada tokom Kulturne revolucije) često je izgledalo kao jedini način da se pobegne – ali i to je moglo da povuče ispaštanja ostalih članova porodice.

Deinstitucionalizacija je dostigla krajnji nivo. Nije bilo praktično nikakvih sudova, nikakvih kaznenih zakonika, tekstovi ustava bili su veoma kratki i stalno podložni izmeni, uz, po pravilu, gotovo potpuno odsustvo pisanog prava. Granice između partije, države i društva su se zamaglile.

To, naravno, nije dovelo do povećanja slobode i moći za pojedinca, već do nametanja neograničenih dužnosti (individualna prava su iščezla skoro u potpunosti) u skladu sa propisima uglavnom ideološke prirode. Biti odan Maoovoj misli (nažalost, dvosmislenoj i promjenljivoj), bilo je jedini zakon, jedina strategija opstanka. Učenje partijskih istina, postupci kritike i samokritike, postali su univerzalni, i uvek su ostavljali mogućnost dodatnog prevaspitavanja – tzv., *laogai*. Nepredvidljivost i nesigurnost dostigle se najviši nivo.

Najosnovnija svojstva *čovečnosti* bile su besomučno progonjene i eliminisane. Crveni Kmeri su kao model uzimali pasivno goveče, te su ljubav i prijateljstvo postojali jedino ako su bili usmereni ka Organizaciji. U Vijetnamu su revolucionarne vrline preuzete iz konfučijanske tradicije ženske privrženosti muškim članovima porodice. U Kini je opšte etiketiranje stanovništva dovelo do uspostavljanja rigidnog sistema kasti. Rođenje (»boja porodice«) određivalo je prava i dužnosti, čak i za one koji su rođeni posle revolucije.

Posledice takvih politika posebno su se dramatično manifestovale u oblasti *morala*: nije bilo moguće preživeti bez laganja, klevetanja i (u Demokratskoj Kampučiji) krađe.

Specifični slučaj "*kambodžanskog genocida*" proistekao je iz ekstremne slabosti komunističke grupe okružene neprijateljski nastrojenim zemljama i iz borbe protiv nužnosti istorijskog kretanja. U njemu se očituje nihilistička tendencija ka samoproždiranju i, konačno, ka samoubistvu – crta koja je, verovatno, prisutna u svakom ekstremnom iskustvu, koja nigde drugde nije tako snažno izbila na videlo.

Zaključak: bekstvo iz terora

Protivrečnosti, varijacije i krajnje napetosti koje su izazvale politike radikalnog komunizma u Aziji brzo su iscrpele početni entuzijizam i podršku naroda. Sektaški režimi pokazali su svoju krhkost, i u svega jednoj generaciji morali su da nestanu ili da se transformišu, odričući se i utopije i

terora. Ali ta iskustva iz prošlosti (sa izuzetkom Severne Koreje) bila su tako ekstremna da nam pomažu da razumemo, u svetskim razmerama, kako izgleda suština političkog terora.

Napomene

1. U tome je retko primećivani uzrok eskalacije terorizma tokom istorije komunizma. Lenjin, u svojoj fascinaciji jakobinskom fazom Francuske revolucije (1793–94), pripisujući brz neuspeh Pariske komune, 1871., nedostatku revolucionarnog nasilja, organizovao je tajnu policiju sa gotovo neograničenim moćima, zabranio je političku opoziciju i pokrenuo Crveni teror, sve u prvih nekoliko meseci boljševičkog režima. Mao, užasnut time što je sovjetsko rukovodstvo, uprkos činjenici da ga je sâm Staljin pažljivo odabrao, »izdao« Staljina 1956., slomio je kinesku inteligenciju tokom perioda »Sto cvetova« 1957., i lansirao ultrakolektivističke narodne komune 1958., a 1966., pokušao da sprovede potpunu obnovu Komunističke partije kroz Kulturnu revoluciju. Preuzimajući vlast, u aprilu 1975., posle očiglednog kraha te strategije, Pol Pot je odlučio da podrije same osnove privatnog vlasništva kroz ukidanje novca, da zabrani privatni život kroz premeštanje porodica i totalnu kontrolu individue, i u celosti eliminiše »staro društvo« kroz prisilnu evakuaciju gradova i fizičku destrukciju državnih službenika, kadrova svih vrsta i intelektualaca. Da je organizacija *Sendero Luminoso* (Svetleći put), iz Perua, uspeła da sprovede svoja shvatanja, ona bi, verovatno, pokušala da ispravi »Pol Potove greške« kroz terorizam još većeg stepena. Osim toga, fatalna eskalacija pokazuje da istorijska i internacionalna svest ne pogoduje nužno uvećanoj mudrosti. »Zloupotrebe istorije« se dešavaju, baš kao što je Cvetan Todorov pokazao u svom tekstu u ovoj knjizi da su se dešavale »zloupotrebe pamćenja«. Takođe, postoje i »genealogije zla«.
2. Godina 1946., obeležava početak zamašne zemljišne reforme u komunističkim »oslobođenim područjima«, pospešivane prisilnim uklanjanjem »zemljoposjednika«, na osnovu sistema kvota. Pred kraj 1978., Deng Sjaoping preuzeo je vrhovnu vlast, i ubrzo zatim oslobodio većinu političkih zatvorenika.
3. U celini gledano, teorijska dela azijskog »marksizma-lenjinizma« bila su očajno slaba. Kakav god bio svojevremeni uticaj Maove misli na jedan deo zapadnjačkih intelektualaca, ona nije ništa drugo do »pop«, sažeta verzija Lenjinovih spisa, pročitanih kroz Staljinove naočari. Doduše, kineski vođa pokazuje se kao prvorazredni teore-

tičar u poređenju sa Ho Ši Minom ili Kim Il Sungom, uprkos hiljadama objavljenih stranica ovog potonjeg, prevedenih, uz velike teškoće, na nekoliko jezika. Kimovo slavno delo *Du će* (Nezavisna revolucionarna misao i praksa) u celosti je preuzeto iz kineske teorije »Velikog skoka napred«. Pol Pot je za sobom ostavio veoma malo tekstova, među kojima ništa ni približno nema teorijski značaj.

4. Prvu godinu kineskog »Velikog skoka napred«, 1958., obeležilo je povećanje radne snage u državnim industrijskim preduzećima za 85 %. U Pol Potovom Četvorogodišnjem planu, obelodanjenom u avgustu 1976., najduže poglavlje posvećeno je teškoj industriji i to u jednoj od industrijski najzaostalijih zemalja sveta.
5. Istorija je neuhvatljiva: u otprilike poslednje dve decenije, sa brzim, univerzalnim opadanjem marksističkog utopizma, i sa toliko brojnim slučajevima komunista koji su podlegli čarima nacionalističkog diskursa, nacionalizam (ponekad u ekstremnim vidovima ksenofobije i rasizma) *stvarno* je postao okosnica programa mnogih komunističkih partija, pogotovo tamo gde su se one zadržale na vlasti ili gde su bile na vlasti.
6. Uprkos izvesnim dvoznačnostima, posebno u Africi (u Mengistuvom Etiopiji pogotovo), spisak komunističkih zemalja uvek je bilo lako utvrditi. Ali, da li je Mongolija, koja, počev od 1922. godine, gotovo da je bila sovjetska kolonija, bila deo fenomena azijskog komunizma? Čak i Severna Koreja, organizovana posle 1945., pod sovjetskom kontrolom, (u velikoj meri nalik Istočnoj Nemačkoj ili Poljskoj), u kojoj se i danas još uvek prednost daje represiji nad javnim procesima, jeste izvestan vid tranzicione zone između sovjetskog i kineskog komunizma.
7. Ta očigledna kulturna kontradikcija mogla je da bude jedan od činioca u specifičnoj kambodžanskoj drami.
8. Kulturna revolucija i njen neobičan pokušaj uništenja Komunističke partije, nagovestili su prvu naprslinu između Kine i ostalih režima, do tada vernih maoizmu.

Prevod: Đorđe Čolić

M A N J E Z L O ?
I T A L I J A N S K I F A Š I Z A M
I T O T A L I T A R N A J E D N A Č I N A

Ovo poglavlje ima za temu moralne implikacije i istoriografske posledice jednog narativa o dugoj istoriji poređenja dva režima: italijanskog fašizma kao »manjeg zla« u odnosu na nacional-socijalizam. Iako italijanska diktatura nije bila uključena u totalitarnu jednačinu po definiciji zastupljenoj u ostalim tekstovima u ovoj knjizi, ona zauzima visoko mesto na lestvici zla u Evropi tokom dvadesetog veka – izuzev kada se uporedi sa nacizmom i komunizmom. Bilo da je pokazatelj broj mrtvih ili rasulo tradicionalnih državnih institucija, italijanski fašizam, u najgorem slučaju, dolazi na treće mesto kao, da upotrebim izraz koji je još uvek u opticaju, »nesavršeni totalitarizam«. ¹ Moja namera pri ispitivanju ovog poređenja nije da utvrdim njegovu verodostojnost, već, pre, da istražim njegove istorijske osobnosti i simboličku vrednost, kao i načine na koji je ono uticalo na ocenjivanje italijanskog fašizma u sámoj Italiji i van nje. Jer, iako obilje postojećih studija svedoči o nastojanju da se Musolinijev režim realno oceni, ova internacionalna historiografija je, takođe, direktno, ali i na zaobilazan način, uobličena u smislu onoga »što [italijanski] fašizam

nije bio«: režim genocida i masovnog ubijanja pod kojim su »obični ljudi« sprovodili politiku čiji je cilj bilo stvaranje rasističke utopije.²

»Jedinstvenost neke pojave može se shvatiti samo putem poređenja«, pisali su Ian Keršou i Moše Levin.³ Ta tvrdnja je svakako tačna, ali isto tako se može reći da je ovo određeno poređenje, koje je došlo do izraza na polju historiografije i u uobičajenim, popularnim shvatanjima, sprečilo bilo kakvo potpunije razumevanje posebnosti politike i prakse italijanskog režima. Štaviše, ono je, sve do nedavno, služilo kao podsticaj za svesno ili nesvesno potcenjivanje fašističkog nasilja počinjenog unutar i van Italije. Takođe je i održalo i učvrstilo historiografske tradicije i rasprostranjena uverenja kojima se učešće i odgovornost italijanske strane za nasilje svodi na najmanju moguću meru. Jedno od takvih uverenja je i predstava da su Italijani *brava gente*, ili »dobri ljudi«.⁴ Te »slepe mrlje«, koje takođe odražavaju praksu sistematične opstrukcije sprovedene od strane italijanskih državnih arhiva predstavljaju nasleđe jedne šire represije onih zona istorijskog pamćenja koje bi mogle da pomute prihvaćene distinkcije moral-nosti, nacionalnog karaktera i dr., koje su uspostavljene i obnavljane uz pomoć formulacije »manjeg zla«. Svako od ovih važnih pitanja zaslužuje znatno širu diskusiju od one koju je ovde moguće razviti.⁵ Moj cilj je, pre svega, da u ovom tekstu sastavim mapu političkih, kulturnih i ideoloških činilaca koji su olakšali uvođenje ovog poređenja u upotrebu, te da iznesem neke konkretne primere italijanske politike i ponašanja, koji se sporo prihvataju u italijanskim diskusijama o Musolinijevom režimu, a koji ostaju nedovoljno poznati u naučnoj javnosti zaokupljenoj nacizmom i komunizmom. Marševi smrti, masovne deportacije, genocid i koncentracioni logori uz prisilni rad, kao i racionalizovana sledovanja hrane, nisu karakteristični samo za nacističku Nemačku ili staljinističku Rusiju, već i za italijanski fašizam, što ću podrobnije izložiti nešto kasnije. Poređenje može da osvetli pojedinačne pojave koje se porede, ali ono mora da pođe od

one vrste empirijskog znanja koje je, u slučaju italijanskog fašizma, bilo teško sakupiti, pogotovo s obzirom na one teme koje su u opštoj upotrebi kada govorimo o totalitarnim režimima.

Budući da su danas mnogi prikazi evropskog totalitarizma usredsređeni na razvoj i međuzavisnost nacizma i komunizma, trebalo bi se potsetiti da je mnogo godina posle Prvog svetskog rata Musolini, u većoj meri nego Hitler, bio onaj koji je predstavljao »neprijateljskog blizanca« komunizma. Termin »totalitaran« skovala je, kao pežorativ na račun fašizma, italijanska liberalna opozicija, ali već 1920ih godina Musolini i njegove pristalice prisvojili su ga kao sredstvo oglašavanja osobnosti i originalnosti svog pristupa vladavini.⁷ Posmatračima različitih političkih usmerenja tokom 1920ih i 1930ih, činilo se da su fašističke države i Sovjetski Savez utrkuju oko toga ko će biti grobar demokratske i buržoaske Evrope, a njihove pohode ka savršenom revolucionarnom sistemu jednopartijske vlasti obeležavale su slične strategije masovne mobilizacije, formiranja političkog identiteta i proganjanja. U stvari, iako su »crnokošuljaši« odbacivali komunistički internacionalizam, oni su značajna sredstva uložili u stvaranje internacionalne mreže uticaja koja će položiti temelje »univerzalne fašističke« civilizacije. Musolini je snabdevaao novčanim sredstvima fašističke organizacije u inostranstvu, podržao je čitav niz desničarskih pokreta inspirisanih njegovom ličnošću, od Portugalije do Indije i, kada je Staljin došao na vlast, otpočeo je svoju promociju korporativizma i drugih »revolucionarnih« vidova fašističke ideologije.⁸ U sledećem komentaru iz pera mladog fašiste, napisanom šest meseci pošto je Musolini preuzeo vlast, ogleda se rasplinuto shvatanje da su italijanski i sovjetski režim bili glavni takmaci u borbi za kontrolu ideoloških i političkih prostora koji su otvoreni krizom buržoaskog poretka:

Sa padom devetnaestovekovne civilizacije ostala su samo dva puta kojima bi se moglo ići dalje: naš i njihov. Možemo

biti sigurni da će se u jednom trenutku ta dva puta ukrstiti. Da li ćemo na kraju mi poći njihovim, ili će oni poći našim putem? Ozbiljan čovek mora da se upita: ko će pobediti, Rim ili Moskva?9

Ta rana etapa istorije totalitarizma, u kojoj su Italija i Rusija bili glavni nosioci organizovanog terora i državnih projekata stvaranja novog čoveka, završila se formiranjem nacional-socijalističke vlade 1933. godine. Iako je Musolini u početku pozdravio nacistički prevrat kao dokaz naprednosti fašističkog impulsa u evropskim okvirima, spremnost sa kojom je strana štampa blagosiljala nacional-socijaliste kao stegonoše desničarskog totalitarizma pokazala se kao onespokojavajuća. Manje od godinu dana pošto je Hitler došao na vlast, prvi čovek Musolinijeve službe za odnose sa javnošću upozorio je *Dučea* da bi Nemci mogli da uzurpiraju vodeću poziciju i izvornost italijanskog fašizma »zastupajući karakteristične crte musolinijevske misli i delovanja pod ‘nacističkim imenom’«.10

Složeni odnosi italijanskih fašista i nacional-socijalista tokom naredne decenije izlaze van okvira ovog teksta.11 Neka od zapažanja odnose se na italijanski doprinos konstruisanju teze o »manjem zlu« tokom tog perioda. Prvo se tiče doslednosti italijanske percepcije Nemaca kao bezdušnih materijalista tokom perioda Vajmarske Republike i za vreme nacističke vladavine, te podjednake doslednosti sa kojom su Italijani na sebe gledali kao na narod koji u većem stepenu raspolaže osećanjem opšteg interesa i čovečnosti. Italijanske bojazni u pogledu tog vida nemačkog nacionalnog karaktera dobile su, 1920ih godina, izraz u zamerka na trijumf *die Sachlichkeit über alles*, a ranih 1930ih, u napadima na fanatičnost »rasističkih« ubeđenja nacista prema kojima se biologiji davalo prvenstvo nad porodicom i zajednicom.12 Takvi opisi Nemačke kao zemlje ekstremista, i Italije kao »škole slobode, harmonije i životne mudrosti«, javljali su se i posle sklapanja saveza sila Osovine i donošenja antisemitskog zakonodavstva u samoj

Italiji.¹³ U svakom slučaju, u Italiji je retorika o fašizmu kao režimu koji neguje spiritualnost i ličnost sve naglašenije prisutna. Nemajući nikakve veze sa bilo kakvim podražavanjem Nemačke, prihvatanje rasne ideologije Italijanima je poslužilo kao još jedna mogućnost za artikulisanje svoje razlike u odnosu na naciste. Oni su to izveli kloneći se nemačkog biološkog rasizma u korist posebne italijanske vrste »spiritualnog rasizma«, a to je distinkcija koju su priznavali i crkveni zvaničnici.¹⁴

Takve slike i samoreprezentacije nisu zaustavile tvorce fašističke politike i intelektualce u planiranju kursa zajedničkog istorijskog kretanja sa nacistima, i od 1936. do 1943. godine, bilo je pregršt primera italijansko-nemačke saradnje na tako raznorodnim poljima kao što su biologija i restauracija kulturnog nasleđa, kao i otvaranje novih tržišta rada za Italijane na teritorijama nemačkog Rajha.¹⁵ To usklađivanje ciljeva i ideala nastavilo se, za neke Italijane, i kroz period Republike Salo, koja je bila doživljena kao prilika za ostvarenje revolucionarnog obećanja fašizma u međunarodnim razmerama.¹⁶ Međutim, za glavninu stanovništva, i za muškarce i žene koji će u posleratnom periodu imati funkciju javnih arbitara i čuvara italijanskog nacionalnog pamćenja, ratna iskustva invazije, zaposedanja teritorije i deportacije koje su sprovodili Nemci bili su najizrazitiji indikatori ispravnosti onoga što je istoričar Filippo Fokardi analizirao kao trop »zao Nemač–dobri Italijan«. ¹⁷ Do kraja rata termini »kolaboracionist« i »otporaš«, upotrebljavani su u italijanskoj štampi i od strane lustracionih tela, da se njima označe one pozicije koje su pojedini Italijani zauzeli tokom dvoipogodišnjeg trajanja Republike Salo, a ne na sopstvene delatnosti tokom prethodnog, dvadesetjednogodišnjeg perioda Musolinijeve vladavine. Takve distinkcije, koje su isprva odražavala kulturu i jurisprudenciju tranzicije, prihvaćene su i u naučnom pristupu italijanskom fašizmu. Kao što je Klaudio Pavone jednom primetio, na taj način je sprovedena »normalizacija« italijanske diktature i njeno pakovanje u 'crnu kutiju' nepatvorenog

zla svojstvenog »naci-fašizmu« Saloa, koji je predstavljao izuzetak, i bio pod inostranim uticajem.¹⁸

Simptomi i posledice takvih oslobađajućih pravnih i ideoloških zahvata osećali su se neposredno u posleratnom periodu u čitavom nizu oblasti, a ja ću ovde pomenuti samo neke od najznačajnijih. Prvo, želje mnogih levičara, liberala i progresivnih hrišćanskih demokrata u pogledu defašizacije Italije kroz masovne čistke i sankcije tek delimično su ispunjene. Potreba novih političkih partija za sticanjem široke baze pristalica, osećaj znatnog dela populacije da je bila žrtva u rukama Nemaca i Saveznika, kao i jedan vid kolektivnog saučesništva među intelektualcima i državnim službenicima koji su tokom dve decenije učestvovali u delatnostima fašističkog državnog aparata, osigurali su širok stepen institucionalnog kontinuiteta između prethodnog režima i nove republike.¹⁹

Drugo, Italija nije izašla u susret zahtevima Grčke, Jugoslavije, Libije i ostalih zemalja, da izruči više od 1600 italijanskih državnih službenika i pripadnika vojnih snaga optuženih za pokušaj vršenja genocida i druge ratne zločine, delimično zato da bi se izbegle javne debate u kojima bi, u vreme sklapanja mirovnog sporazuma 1947., slika Italijana bila dodatno ocrnjena. Kao što su, nedavno, Fokardi i Luc Klinkhamer otkrili u svom istraživanju, vlada koju je, 1946., obrazovala Hrišćansko-demokratska partija nezvanično je sprovodila politiku odugovlačenja i prikrivanja kako bi izbegla da se povinuje tim zahtevima. U zvaničnim javnim nastupima naglašavana je relativnost italijanske krivice u vezi sa Nemačkom i stradanjem Italijana u nacističkim koncentracionim logorima i tokom nemačke okupacije Italije.²⁰

I treće, ova javna tišina prenela se i na saučesništvo Italije u Holokaustu, čime je ohrabrena pojava narativa u kojima je minimalizovano učešće italijanske strane u progona Jevreja, a predratni italijanski rasni zakoni svodeni na imitaciju nemačke politike.²¹ U periodu koji je usledio neposredno posle tolikih nemačkih zverstava počinjenih na italijanskom tlu, dosledno ukazivanje na Nemačku kao

na simbol zla bilo je neizbežno, i nametnulo se kao istorijska činjenica. Ipak, konzistentna eksternalizacija fašističke agresije u liku Nemaca, zajedno sa podjednako doslednim naglaskom na »veće dobro« Italijana, obeshrabrila je bilo kakvu ozbiljniju moralnu debatu o italijanskom totalitarizmu i mestu koje je nasilje zauzimalo u ideologiji i praksi Musolinijevog režima. U nekoliko godina nakon poraza italijanskog fašizma, zvanični i popularni narativi stopljeni su kako bi se stvorilo ono što je Fokardi nazvao »umirujuć i moralno oslobađajući autoportret«, čija je obnova i reafirmacija zavisila od neprestanog poređenja sa nemačkom diktaturom.²²

Naravno, tvorci italijanske politike i intelektualci nisu delovali u bezvadušnom prostoru. Hladnoratovska politika bila je delotvoran, ponekad i odlučujući činilac u oblikovanju politike i pretpostavki koje sam opisala. Popularnost Italijanske komunističke partije – najveće partije te vrste u Zapadnoj Evropi – i geopolitički značaj Italije kao mosta između Evrope i Mediterana, bili su činioци od najvećeg značaja za savezničke zvaničnike koji su bili na dužnosti tokom okupacije za vreme rata i, kasnije, u posleratnom periodu rekonstrukcije zemlje. Cilj izbegavanja društvene revolucije i obezbeđivanja blagonaklonog stava prema demokratskim oslobodiocima imao je prvenstvo nad kažnjavanjem fašističkih zločina u većem obimu. Poredeći italijansko stanovništvo sa »dobrim dečkom kojeg je banda zlikovaca zavela na stranputicu«, američke i britanske vlasti složno su zaobišle pojmove kolektivne krivice i koncentrisale se na veći stepen mogućnosti iskupljenja za demokratski život u italijanskom slučaju (nego u slučaju Nemaca).²³ Iz istih ideoloških i geopolitičkih razloga, Saveznici su zažmurili na jedno oko pred italijanskim sistematičnim opstrukcijama u pogledu izručenja njihovih optuženih ratnih zločinaca, aktivnih na teritorijama koje je Italija okupirala, kao i u kolonijama.²⁴

U sámoj Italiji, u krajnje polarizovanom raspoloženju, karakterističnom za kraj 1940ih godina, između komuni-

sta i hrišćanskih–demokrata razmenjivane su optužbe za »totalitarizam«, dok su i jedni i drugi izražavali svoje gnušanje nad diskreditovanim italijanskim režimom. Vođstvo hrišćanskih–demokrata ukazivalo je na veze komunista sa Staljinom, i razvijalo je argumente u prilog jednakosti fašizma i komunizma, dok je šef komunista Palmiro Toljati isticao kontinuitet u članstvu i po duhu (religioznom i drugom) između fašista i hrišćanskih–demokrata.²⁵ Iz različitih razloga, obe strane koristile su ponašanje nacističkih vojnika kao paravan za sopstvene konstrukcije »dobrog Italijana«. U slučaju komunista, kojima je bilo potrebno da se istakne doprinos boraca Pokreta otpora u vreme kada su pod američkom paskom jedna za drugom izbijale političke afere sračunate na slabljenje uticaja italijanske levice, to je podrazumevalo suzbijanje informacija o prekomernom nasilju partizana i širenju naročitog shvatanja fašističkog perioda u kojem se minimalizovala narodna podrška Musolinijevom režimu.²⁶ Za vladajuće hrišćanske–demokrate, s druge strane, kontrola štete bila je presudna za rehabilitovanje Italije i sticanje izglednije pozicije u pregovorima sa Saveznicima. To je opravdalo upotrebu svih raspoloživih sredstava kako bi se sprečilo da pažnja međunarodne javnosti padne na italijanska ratna nedela, kako bi se umanjile veze Italijana i Nemaca u prošlosti, i počelo sa širenjem kontranarativa u kojem su naglašavana antifašistička osećanja Italijana i čovečnost koju su mnogi italijanski vojnici i zvaničnici individualno pokazali prema neitalijanskim Jevrejima i drugima tokom rata. Do 1948. godine, u nacionalnim filmovima i javnom diskursu, stvorena je slika o italijanskom vojniku u kojoj je totalitarna propaganda izokrenuta naglavačke, slika u kojoj je predstavljen pojedinac koji »oseća intimnu averziju prema ratu i protivi se vršenju nasilnih i represivnih dela«.²⁷

Predstavljajući sebe kao »manje zlo« u odnosu na Nemce, kako pre, tako i posle 1945., Italijani su mogli da nađu podršku za taj stav u mišljenjima mnoštva stranih komentatora koji su u svojim radovima Musolinijev režim iz-

uzeli iz jednačine totalitarizma. Najistaknutiji i najobrazovaniji među tim analitičarima bio je jedan broj nemačkih emigranata, za koje je, kao što je Ebot Glizon pisao, »Italija bila sekundarna ili tercijarna u pokušajima da analiziraju šta se dogodilo u Evropi«. ²⁸ Italijanski fašizam je, zapravo, dobio marginalno mesto u istraživanjima totalitarizma koja su objavili Franc Nojman, Hana Arent, Erih From, Paul Tilih i drugi. Tipična za to je jedna tvrdnja Tiliha u tekstu o konfliktima između religije i totalitarne države, temi od velikog značaja za Italiju. Pišući 1934., pošto su nacisti na vlasti bili nešto više od godinu dana, a italijanski fašisti već dvanaest godina, on kaže da je »razvoj totalitarizma najdalje uznapredovao u Nemačkoj, gde je totalitarna država bila osmišljena i, u velikoj meri, ostvarena«. ²⁹ Takva stanovišta odražavaju neuporedivo veći interes tih autora, inače emigranata, za nemački slučaj, kao i, opšte uzev, veće poznavanje tog slučaja. Ali ona isto tako svedoče o tendenciji da se italijanska diktatura posmatra kao sporedna ili dodatna epizoda u istoriji totalitarizma, koja je od svog početka bila satkana od uzajamnih reakcija i supranizštava nacizma i komunizma. Posredstvom takvih nazora prenose se percepcije kulturnih razlika severne i južne Evrope. Arentova, tako, Italiju, zajedno sa Španijom i Portugalijom, svrstava zajedno kao nacije u kojima je prisustvo »latinoevropskih« vrednosti apsorbovalo širenje onog vida ekstremističkog i antihumanističkog mentaliteta koji je preovladao u Nemačkoj i Rusiji. ³⁰ Takva uverenja obeležavaju zapažanja i sećanja Nemaca koji su emigrirali u fašističku Italiju, ili se u njoj zadržali u prolazu. Među njima se našao i filozof Karl Levit, student Martina Hajdegera, koji je boravio u Rimu pošto je izbačen iz nemačkog univerzitetskog sistema 1934. »Italijani su čovečni čak i kada nose crnu košulju«, poverio se u svom dnevniku Levit 1936., veličajući njihovu relativnu indiferentnost po pitanju rase. Nekoliko godina kasnije promenio je svoje mišljenje, kada ga je donošenje antisemitskog zakonodavstva prisililo, kao i ostale Jevreje-strance u Italiji, da bira između

proterivanja i internacije u jedan italijanski koncentracioni logor.³¹

Arentova, najčuvenija od svih emigranata analitičara totalitarizma, pisala je kao filozof koji pokušava da skicira genealogiju državnog terora, i kao nemačka Jevrejka koja se napreže da razume psihološke i istorijske korene rasiističkih uverenja koja su se pokazala tako privlačnim za njene sunarodnike. Pišući u periodu nakon Holokausta, ona je tvrdila da su odsustvo državnog antisemitizma i relativna umerenost ophođenja italijanskih fašista prema svojoj opoziciji na unutrašnjem planu opravdali klasifikovanje Musolinijevog režima kao »netotalitarne ili, u najgorem slučaju, polutotalitarne« države. Italija je sve do uvođenja rasnih zakona zaista bila »obična nacionalistička diktatura [koja se] logično razvila iz višepartijske demokratije«. ³² Interesantno je da Arentova reprodukuje omalovažavajuće nemačke poglede na »nedostatke« italijanskog režima kako bi podržala svoju ocenu. Tvrdeći da su nacisti posedovali »besprekoran instinkt« za raspoznavanje totalitarnih i netotalitarnih režima, Arentova napomene svog dela ispunjava citatima Hajnriha Himlera, Jozefa Gebelsa i drugih, koji svedoče o »površnosti« italijanskog fašizma i postojanju dubljih afiniteta između nacizma i komunizma. Hitlerov stvarni partner u užasnom totalitarnom poduhvatu bio je Staljin, a ne Musolini, zaključuje Arentova.³³

Na ovom mestu relevantno je oštroumno zapažanje Stivena Ešhajma da stepen civilizovanosti koji se pripisuje nekoj kulturi često strukturiše recepciju nasilnih dela počinjenih pod okriljem te kulture.³⁴ Osećaj izdanosti koji pomenuti nemački komentatori emigranata ispoljavaju u pogledu varvarizovanja svojih sunarodnika, bio je srazmeran njihovom shvatanju superiorne kultivisanosti koja je obeležavala njihovu matičnu zemlju. Slično tome, Musolinijev režim, onakav kakvim su ga opisali, činilo se da odražava suštinske »italijanske« kvalitete, pozitivne (veću čovečnost), kao i negativne (kukavičluk, nepouzdanost, davanje prednosti formi nad suštinom). Oni su u tome pratili tradi-

ciju putopisa i hronika koje su o Italiji pisali strani autori, spisa u kojima se ukazuje na to da italijanskom temperamentu, koji se čini tako pogodnim za izražavanje umetničkog genija, nedostaje disciplina, okrutnost i nagon neophodan za ratne podvige.³⁵ To nasleđe predstava o Italiji pratilo je posmatrače koji su odbacili mogućnost da su »obični Italijani« postajali dželati u službi države. U tom smislu, takođe, možemo da pročitamo stav Hane Arent po kojem je fašistička Italija bila »obična« diktatura koja je vršila »obične« zločine, već poznate unutar granica zapadne tradicije, više nego totalitarna država koja je pospešivala razvoj kulture zla nezapamćenog tipa i nezapamćenih razmera.

Takve predstave o italijanskom mentalitetu i kulturi takođe obeležavaju mnoge komentare o diktaturi koji su se pojavili na engleskom jeziku u decenijama koje su usledile posle Drugog svetskog rata. Ovaj veliki korpus radova dovoljno je analiziran i izlišno je da ovde bilo šta od toga ponavljam.³⁶ Raspravljaju samo o slučaju britanskog istoričara A. Dž. P. Tejlora, koji nije eksplicitno proučavao totalitarizam u svojim spisima, ali je, i pored toga, verovatno najuticajnije ne-nemački pristalica teze »manjeg zla«. U kontroverznom radu iz 1964., *The Origins of the Second World War* (Poreklo Drugog svetskog rata), njegov cilj bio je da se odbaci svaljivanje sveukupne ratne krivice na Nemačku, dovođenjem u pitanje internacionalističkih shvatanja po kojima je nacistički ekspanzionizam bio proizvod detaljno razrađenog faustovskog plana. Hitler je, prema tom shvatanju, manje bio besprekorni inženjer a više spretni oportunist; ipak, Tejlor mu pripisuje ideološku doslednost i čeličnu volju ostvarivanja dubljeg preobražaja Nemačke i sámih Nemaca. To je više od onoga što bi se moglo reći za Musolinija i italijanski fašizam, koji su se našli na nišanu nekih od Tejlorovih najoštrijih kritičkih sudova:

Fašizam nikada nije imao bezobziran nagon, još manje materijalnu snagu nacional-socijalizma. U moralnom smislu on je bio isto toliko pokvaren – možda i nešto više, i to upra-

vo zbog svoje neiskrenosti. Sve u vezi s fašizmom bilo je prevara. Društvena opasnost od koje je spasao Italiju bila je prevara; revolucija kojom je došao na vlast bila je prevara; sposobnost i politika Musolinija bili su lažni. Fašistička vladavina bila je korumpirana, nekompetentna, isprazna; sâm Musolini bio je sujetan, lakomislen hvalisavac bez ideala i ciljeva.³⁷

U ovakvom pisanju odražava se nekoliko tradicija komentaranja italijanskog fašizma: popustljivost nacista, i u širem smislu, Nemaca, prema italijanskoj »slabosti« i »površnosti«; izrazito britanski prezir prema italijanskom kreveljenju i detinjastom ponašanju; kao i jedna šira anglo-američka tradicija karikaturalnog predstavljanja Musolinija kao »Cezara od piljevine«, bezobraznog derišta ili neodgovornog komedijanta, predstavi koja je dobila svoj izraz u narodnim pričama i novinarstvu, te kroz karikature objavljivane u međuratnoj i ratnoj štampi. Ti stereotipi i stavovi održali su se i u posleratnom periodu, te se tako, u svojoj studiji iz 1956. godine, Dante Đermينو osećao obaveznim da naglasi kako italijanski režim nije bio »nikakva komična opera, niti južnoamerički državni udar«, već totalitarna država koja je ugnjetavala milione ljudi tokom dvadeset godina.

Ako je pojava Tejlorove knjige *The Origins of the Second World War* obnovila takva shvatanja o italijanskom fašizmu među istoričarima i obrazovanim čitaocima, njegov film iz istog perioda, *Musolini*, izneo ih je pred širu javnost. U jednočasovnom filmu, za koji je napisao scenario i bio narator, Tejlor se strogo pridržavao teksta knjige u prikazu dučea i njegovog režima. I zaista, Musolini, koji je naizgled protagonist filma, sagledan je prevashodno kroz svoj odnos sa Hitlerom, pri čemu Tejlor koristi nemački režim kao pozadinu za svoje napade na kult privida i teatralnosti svojstven italijanskom fašizmu. Središnja slika i središnji trop filma jeste Musolini kao glumac koji izvodi svoju predstavu na balkonu; »crnokošuljaši« su beznačajni stati-

sti koji više podsećaju na grupne likove iz 'opere bufo' nego na vršioce terora. Fašizam je sveden na spektakl. Stvarnost se u ovoj maskaradi pojavljuje s ulaskom Hitlerovog lika u Musolinijev život. Tejlorovi opisi 'firera' kao Musolonijevog pozitivnog oslonca – u jednom trenutku ga naziva *dučevim* »jedinim prijateljem« – daju filmu čudnu primesu germanofilije. Tokom većeg dela naracije, u Tejlorovom glasu primetan je stalan podsmeħ prema fašistima, pogotovo kada govori o njihovim vojnim aspiracijama. Kada Italijani prihvate paradni korak, oni, po Tejloru, prodefiluju pred Hitlerom »veoma loše«; kada Musolini poseiti Nemačku, on se, po Tejloru, obrati nacističkom skupu na nemačkom jeziku, a zahvaljujući njegovom grozomornom akcentu »niko nije bio u stanju da ga razume«. *Dučeu* se priznaje zasluga za stvaranje fašizma, međutim, totalitarizam kakav su praktikovali Italijani bio je »potpuno lažan«: Hitler je bio taj koji je stvari izveo kako treba.

Način na koji su kulturni stereotipi, kao i istorijske činjenice, doprineli nametanju autoritativnog stava prema italijanskom fašizmu kao »manjem zlu«, jasno se očituje u Tejlorovom odabiru vizuelnog materijala i montaži. Glavna tačka u filmu je segment u kojem Musolini, u različitim periodima vladavine svog režima, drži govor sa svog balkona. Ne prevodeći reči *dučevog* govora, Tejlor ističe Musolinijev govor tela, koji anglo-američkom i severnoevropskom gledaocu izgleda kao katalog preterane italijanske gestikulacije. Lišene svoje verbalne dimenzije, kretnje koje bi trebalo da budu preteće, čine se trivijalno smešnim: dejstvo »hiperitalijaničnosti« usmereno je ka tome da se ublaži agresija koju najavljuje verbalni tekst. Dva segmenta iz ove galerije oratorskih čarolija upadaju u oči kao posebno indikativne za Tejlorove karikaturističke namere. U prvom slučaju, dok Musolini protestuje protiv inostranih predstava o Italiji kao cvetnoj i živopisnoj, on preteruje u gestikulacijama, mlatarujući rukama i kriveći usta na način zbog kojeg je postao zaštitni znak upravo onoga protiv čega se pobunio; u drugom slučaju, koji datira iz vremena neposredno

posle ubistva austrijskog kancelara Englberta Dolfusa od strane nacista, *duče* se, pun nacionalističkog ponosa, kočoperi dok o Nemcima govori kao o ljudima koji su jedva znali kako da čitaju ili pišu onda »kada je Rim imao Cezara i Avgusta«. Bez prevoda sa italijanskog, sadržaj napada na naciste izgubljen je za publiku engleske jezičke zone. Pažnja je usmerena na prizore *dučeve* isturene gubice, ispršenih grudi i samozadovoljnog šetkanja po balkonu. Čak i danas, gledajući ove snimke, veliki deo neitalijanske publike pre će se nasmejati nego biti ozlojeđen, čak i onda kada su, kao što je slučaj govora u kojem je proglašena pobeda u Etiopiji, obavešteni da je ono što posmatraju objava uspeha masovnog ubistva uz upotrebu gasnih komora.³⁹ Prikazujući italijanski fašizam kao nešto u suštini smešno, Tejlor ne samo što potvrđuje da je on »manje zlo« od nacizma, već ga, u isti mah, u potpunosti izuzima iz oblasti moralnog prosuđivanja.

Takve međunarodne predstave o italijanskom fašizmu, zajedno sa specifično italijanskom tendencijom potiskivanja nacionalne istorije obeležene represijom, dovele su do ozbiljnog potcenjivanja fašističkog nasilja, što se, za uzvrat, odrazilo na teorije o položaju Italije kao totalitarne države. I zaista, ukoliko su staljinistička Rusija i nacistička Nemačka bile, prema formulaciji Majkla Gejera, »dve najveće kaspapnice 20. veka«, italijanski fašizam je, u tom slučaju, kaspapin iz komšiluka: njegove domaće i strane kampanje represije ne evociraju niti slike Gulaga koji radi u ritmu 'stahanovštine', niti »poredak terora« nametnut nemačkim mašinama za ubijanje.⁴⁰ Primer toga je opšte mnjenje o tome kako je italijanski režim postupao sa svojim unutrašnjim neprijateljima. Ni okružni zatvori po kojima je tavorio Antonio Gramši, ni zatvoreničke kolonije po selima južne Italije, gde su, neko vreme, živeli Čezare Paveze i Karlo Levi, kao ni ostrva poput Ponce, gde su mnoge antifašističke političke vođe internirani, ni izbliza nisu uporedivi sa nemačkim koncentracionim logorom i sovjetskim Gulagom. Takva poređenja, poput onih složenijih o držanju pri-

padnika italijanskih, nemačkih i ruskih trupa tokom rata, kao da samo potvrđuju neuporedivost italijanskog fašizma u odnosu na ostale diktature, ne samo zbog malog obima italijanskog nasilja i znatno manjeg broja smrti koje je pruzrokovao, već i zbog kvalitativne razlike u prirodi, kontekstima i impulsima nasilja, što, dakle, onemogućava da njegovi počinioci budu klasifikovani kao dehumanizovani dželati, bili oni to dobrovoljno ili iz nužde.

Međutim, kao što su Keršou i Levin приметили, poređenjem se već pretpostavlja prilična ujednačenost historiografske osnove, a naučna istraživanja o nacizmu daleko su isprednjačila po svom rasponu i dubini tretmana u odnosu na istraživanja bilo kojeg drugog totalitarnog ili autoritarnog režima. U uvodu za svoju pionirsku knjigu o italijanskim koncentracionim logorima, objavljenu 2001., Enco Koloti, istaknuti istoričar Musolinijevog režima i njegovih veza sa nacistima, izrazio je svoje žaljenje zbog otpora koji su italijanski istoričari ispoljili prema istraživanju kroz koje bi se rasvetlile specifične odlike italijanskog totalitarizma. Jer, uprkos svemu što je o *dučeu* i diktaturi pisano, kako zapaža Koloti, i dalje ne postoje detaljne studije o »konkretnim institucijama putem kojih su u fašizmu ugnjetavane i tlačene nacionalne manjine, rasne manjine [i] politički suparnici...«.41 Upotreba tajne policije i doušnika, uz postojano delovanje, između ostalog i na rasnoj osnovi, represivnih birokratija – pitanja koja su spadala u oblast istraživanja u slučaju nacističke Nemačke i sovjetske Rusije dugo godina – tek danas dobijaju pažnju naučne i opšte javnosti u Italiji. Italijanski koncentracioni logori na Balkanu i u italijanskim kolonijalnim posedima, koji predstavljaju neku vrstu 'doprinosna' fašizma mapu »ekstremnih rešenja« evropskog totalitarizma, takođe ostaju slabo poznati, delimično usled aktivnog poricanja, zataškavanja i manipulacija kojima su, nakon Drugog svetskog rata, bili obeleženi zvanični italijanski odgovori na otkrića o nacionalnoj prošlosti koja bi mogla da poremete trop »dobri Italijan–zli Nemač«.42

Pitanje historiografskih prećutkivanja pojedinih aspekata italijanskog fašizma, usled čega se javlja mogućnost pomućivanja moralnog prvenstva koje ima trop »manjeg zla«, ima dve dimenzije koje korespondiraju sa dva međusobno povezana vektora sećanja. Prvi bi mogao da bude nazvan »institucionalni« ili »etatistički«, i u njegovom središtu je arhiva, entitet koji ima moć da promoviše izvesna razumevanja nacionalnog kolektivnog sećanja umesto nekih drugih, putem odluka koje on donosi, a koje se tiču prikupljanja i regulisanja pristupa zbirkama dokumenata. Mnoge lakune u istorijskom svedočanstvu o italijanskom fašizmu i ratovima koje je on vodio, jednim delom su proizvod upornih praksi opstrukcije koje sežu od povlačenja naročito osetljivih dokumenata iz fondova dostupnih širokoj javnosti do zabrane pristupa čitavim civilnim i vojnim zbirkama dokumenata. Ta situacija je plod protekcionističkih impulsa – želje da se informacije zadrže »pod ključem«, i da se tako predupredi pisanje istorije kojom bi se osporila zvanična, odnosno, prikladna shvatanja prošlosti – te hronično (a moglo bi se reći i strateško) pomanjkanje sredstava, što je u slučaju mnogih zbirki dokumenata sprečilo da se izvrše radovi na katalogizovanju.⁴³ Dovoljno je da, kao primer, navedem to da još uvek nismo u poziciji da steknemo celovitu sliku o italijanskom delovanju i italijanskoj politici tokom Drugog svetskog rata: arhive italijanskog vazduhoplovstva i mornarice, za period od 1940. do 1943., otvorene su isključivo za istoričare italijanskog vazduhoplovstva i mornarice; materijali o italijanskom kolonijalizmu decenijama su bili pristupačni samo za članove istoričarske komisije koje kao takve imenuje država, i još uvek nisu u potpunosti dostupni; istraživanje o italijanskim ratnim zločinima otežava neprestano uskraćivanje pristupa svim relevantnim zbirkama dokumenata. Kao što je pisao Žak Derida, arhiv je mesto zaštite i prikriivanja materijala, tako da se arhiviranje nekog dokumenta izjednačava sa klasifikovanjem i kontrolom, čuvanjem u sigurnosti što, u isti mah, znači i u »kućnom pritvoru«.⁴⁴ Ova dvo-

struka funkcija svakako je primetna u radu italijanskih državnih ustanova, koje su u ne maloj meri doprinele svojevrsnom kolektivnom *rimozione* (termin na italijanskom, i označava, što dosta govori, i »represiju« i »povlačenje«) izvesnih delova istorijskog materijala koji bi mogao da olakša poređenje nemačkog i italijanskog totalitarizma.

Te »crne rupe« u dokumentarnoj i historiografskoj osnovi, na više interesantnih načina odgovaraju prazninama u italijanskom narodnom pamćenju, kako to otkriva nekoliko projekata usmene istorije izuzetne vrednosti.⁴⁵ Italijanski zločini počinjeni na teritoriji Balkana i u kolonijama, više od pedeset koncentracionih logora širom Italije u kojima su bili zatvoreni Jevreji i stranci tokom Drugog svetskog rata, prinudni rad italijanskih Jevreja u gradovima i na selu – nijedan od tih događaja nije imao nikakvog odjeka na nivou pojedinačnog sećanja, čak ni među onima koji su bili očevici ili izvršioци takve politike i/ili su bili u svakidašnjem dodiru sa onima koji su tom politikom bili pogođeni. Takvi lokalni obrasci (ne)sećanja, koji se često dovode u pitanje usled stalne nepristupačnosti mnogih opštinskih i okružnih arhiva, slivaju se u nacionalne narative u kojima se nastavlja ideja da su »nacisti« »bili jedini vinovnici masakara, deportacija i nasilnog ponašanja«. U njima se podržava ono što je Ernesto Gali dela Lođa nazvao »jedinstvenom šizofrenijom« italijanskog javnog mnjenja, »usled kojeg se pamte samo nemačka zlodela na italijanskom tlu, a uspomene na italijanska zlodela protiv drugih naroda potiskuju ne manjom upornošću«. ⁴⁶

Mislim da slučaj italijanskog fašizma nudi mogućnost promišljanja o vezama između izvršilaca, nasilja, te javnog i privatnog sećanja, na načine koji možda nisu bili očigledni iz kritičkih rasprava u kojima je obuhvaćeno jedino ono što Italijani nazivaju *il caso limite*, pri čemu »*limite*« označava jedan ekstremni slučaj koji je, nužno, i ograničen slučaj. Dok italijanski fašizam nudi mnoštvo podsticaja za razmatranje ljudskog zla, Musolinijev režim ostaje manje »fašcinantan« (u smislu koji je odredila Suzan Zontag) nego

Hitlerov nacizam i Staljinov komunizam. Pod bledunjavim oreolom imitacije i nedelotvornosti, fašizam ne predstavlja ni spektakl radikalnog zla ostvarenog na međunarodnom planu (nacizam) kao ni nezapamćenih stradanja, paranoje i progona kod kuće (staljinizam). Iako nam je poznato da su Italijani počinili genocid u Libiji, te da su na području Balkana svakako imali udela u onome što danas nazivamo »etničkim čišćenjem«, zločinima italijanskog fašizma u službi Sila Osovine nedostaje zamašnost i »kritična masa« u poređenju sa zločinima nacista. Ipak, ovo rasuđivanje, u post-Holokaust dobu, samo nas vraća predstavama o Nemcima kao stegonošama zla, predstavama koje su sastavni deo tropa »manje zlo«.

Ukoliko želimo da proniknemo u fenomen totalitarizma, u tom slučaju moramo se odbraniti od iskušenja koje se ogleda u pripisivanju stepenovanog zla režimima u skladu sa iznosom žrtava koje su za sobom ostavili, te da se, umesto toga, pozabavimo širim transnacionalnim pitanjima u vezi sa kolektivnom neosetljivošću na nasilje među evropskim stanovništvom od 1941. do 1945. Potrebno je samo da se pomisli na međunarodni raspon saučesništva u sprovođenju nasilja u tom periodu: na kraju krajeva, nacističko nasilje nije bilo delo isključivo Nemaca, već i pojedina naca mnogih drugih nacionalnosti koji su sarađivali sa njima ili samostalno vršili zločine na rasnoj osnovi. Dela italijanskih fašista, od opšte poznatog nasilja takozvanih 'družina' (*squadra*) i političkih ubistava, sve do podjednako dobro poznate masovne upotrebe gasa u Etiopiji, bili su od suštinskog značaja za proces ukidanja osetljivosti, desensitizaciju, koji je nastupio kroz posrednu, kao i neposrednu, izloženost nasilnim činovima.⁴⁷ Sagledavanje istorije totalitarizma kao lanca uzajamnih uticaja u pogledu strategija vladanja i represije takođe otežava sprovođenje i održavanje hladnoratovskih i neokonzervativnih ideoloških operacija (koje su u najbližoj prošlosti obnovljene u debatama poznatim kao *Historikerstreit*) u kojima se nacizam i komunizam obrazuju kao dijabolična dijada – gde jedan

postoji kako bi izazvao, odnosno, opravdao zlo onog drugog. Kao što je istoričarka Mariučija Salvati primetila, »pisanje istorije totalitarizma podrazumeva refleksiju o političkim i moralnim dimenzijama istorije totalitarizma«.48 Sudbina koju je trop »manjeg zla« imao kao sredstvo sumiranja navodnih razlika između italijanskog fašizma i nacizma, pokazuje nužnost kritičkog osvrta na komparativne sudove o takvim režimima. On je primer detaljne analize načina na koji kolektivno sećanje i historiografija mogu da se sliju u nacionalnim kontekstima u cilju podupiranja formulacija kojima se dozvoljava da moralna i politička nasleđa totalitarizma ostanu nedovoljno istražena.

Napomene

1. Što se tiče artikulacija tog koncepta u Italiji, videti: Emilio Gentile, »Fascism in Italian Historiography«, *Journal of Contemporary History*, br. 21, 1986., naročito str. 200-3. Pitanje italijanske varijante totalitarizma eksplicitno je obrađeno u: Renzo De Felice, *Il Fascismo. Un totalitarismo all'italiano?*, Turin, 1981; kao i u: Emilio Gentile, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime Fascista*, Roma, 1995. Najobuhvatnija zbirka različitih istoriografskih shvatanja italijanskog fašizma jeste knjiga Renzo De Felice, *Il Fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Roma/Bari, 1998.
2. Na ovom mestu parafraziram naslov članka: Gilbert Allardyce, »What Fascism is not: Thought on the Deflation of a Concept«, *American Historical Review*, br. 84, 1979. U svrhu sticanja predstave o obimu ove međunarodne bibliografije isključivo u vezi sa italijanskim fašizmom, videti: Renzo De Felice, *Bibliografia orientativa del Fascismo italiano*, Roma, 1991.
3. Ian Kershaw & Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge, 1997., str. 1.
4. O tome videti: David Badissa, *Il mito del bravo italiano*, Milan, 1993.
5. Važan doprinos kritičkoj historiografiji italijanskog fašizma, koji počinje preispitivanjem takvih predstava, u: Richard Bosworth, *The Italian Dictatorship: Problems and Perspectives in the Interpretation of Mussolini and Fascism*, London, 1998. Fundamentalni rad na konstruisanju i posleratnom korišćenju poređenja Italije i Nemačke, izvedeno je u tekstu: Filippo Focardi, »L'ombra del passato. I te-

- deschi e il nazismo del giudizio italiano dal 1945 a oggi», *Novecento*, jul-decembar 2000., str. 67-81; Focardi, »'Bravo Italiano' e 'cattivo tedesco': riflessioni sulla genesi di due immagini incrociate«, *Storia e memoria*, br. 1, 1996., str. 55-83.
6. Među malobrojnim studijama u kojima se eksplicitno porede dva režima, videti: Alexander De Grand, *Fascist Italy and Nazi Germany*, Routledge, New York, 1995.; Carl Levy, »Fascism, National Socialism, and Conservatives in Europe, 1914-1945: Issues for comparativists«, *Contemporary European History*, 8, 1, 1999., str. 97-126. Videti, takođe, MacGregor Knox, *Common Destiny*, Cambridge, 2000.; kao i: Richard Bessel (ed.), *Fascist Italy and Nazi Germany. Comparisons and Contrasts*, Cambridge, 1996.
 7. O antifašističkim i fašističkim upotrebama termina »totalitar-no« u Italiji 1920ih godina prošlog veka, videti: Jens Petersen, »Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien«, u: Manfred Funke (ed.), *Totalitarismus*, Dusseldorf, 1978, str. 105-28; Abbot Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, Oxford, 1995., str. 14-20.
 8. O tim inicijativama pisala sam opširnije u: *Fascist Modernities: Italy, 1922-45*, CA, Berkeley, 2001., videti, isto tako, Michael Ledeen, *L'internazionale Fascista*, Bari, 1973.
 9. Giulio Santangelo, »La Russia: Questione di civilita«, *L'Occidente*, jul-septembar 1933. O javnom stavu prema Sovjetima, videti: Pier Giorgio Zunino, *L'ideologia del Fascismo*, Bologna, 1985, str. 332-44; Luciano Zani, »L'immagine del'URSS nell'Italia degli anni trenta«, *Storia contemporanea*, decembar 1990., str. 1197-224; kao i: Rosaria Quartararo, »Roma e Mosca: l'immagine dell'Urss nella stampa Fascista (1925-1939)«, *Storia contemporanea*, br. 27, 1996., str. 447-72.
 10. U pismu Gaetana Polverelia Musoliniju iz 1933., u Archivu Centrale dello Stato, Roma, Ministero della Cultura Popolare, b. 155, f. 10.
 11. Opšti pregledi naci-fašističkog odnosa, kao i italijansko-nemačkih odnosa dati su u: Ruth Ben-Ghiat, »Italian Fascist and National Socialists: The Dynamics of a Difficult Relationship«, u: Richard Etlin (ed.), *Culture and the Media under the Nazis*, Chicago, IL, 2002.; Jens Petersen, »Italia e Germania: percezioni, stereotipi, pregiudizioni, immagini d'inimicizia«, *Storia contemporanea*, br. 6, 1992., str. 1087-124.
 12. Prvi citat iz: Gino Chieza, »Notiziario«, *L'Architettura*, novembar-decembar 1927.; drugi citat je iz: Partito Nazionale Fascista, *Il cittadino soldato*, Roma, 1935. U svrhu razmatranja odnosa dva režima ranih 1930ih godina i pitanja rasizma, videti H. James Burgwyn, *Italian Foreign Policy in the Interwar Period, 1918-1940*, Westport, CT, 1997., str. 70-100; Jens Petersen, *Hitler-Mussolini. Die Entste-*

- hung der Asche, Berlin-Rome 1933-1936, Tübingen, 1973., takode, Meir Michaelis, *Mussolini and the Jews: German-Italian relations and the Jewish Question in Italy, 1922-45*, Oxford, 1978.
13. Enrico Rocca, »Dove va la nuova Germania letteraria?«, *Italia letteraria*, 9. oktobar 1930.
 14. O razlikama između nemačkih i italijanskih ideja, videti: Aaron Gillette, *The Defense of the Race: Racial Theories in the Fascist Italy*, New York, 2002.; M. Michaelis, *Mussolini and the Jews*; o prihvatanju ovih razlika sa stanovišta Vatikana, videti: R. Ben-Ghiat, *Fascist Modernities*, str. 152-3.
 15. Videti: Mino Argentieri, *L'Asso cinematografo Roma-Berlino*, Napoli, 1986; i Jens Petersen, »Vorspiel zu 'Stahlpakt' und Kriegsallianz: Das deutsch italienische Kulturabkommen von 23. November 1938«, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, br. 36, 1989., str. 41-77; R. Ben-Ghiat, »Italian Fascists and National Socialists«, kao i: Bruno Mantelli, Cesare Bermanni & Sergio Bologna, *Proletarier der »Asche«: Sozialgeschichte der italienischen Fremdarbeit in NS-Deutschland 1937 bis 1943*, Berlin, 1947.
 16. O Republici Salo, videti: Lutz Klinkhammer, *L'Occupazione tedesca in Italia 1943-45*, Turin, 1993.
 17. Videti dve izvrsne studije Filipa Fokardija: F. Focardi, »La memoria della guerra e il mito del 'bravo italiano'. Origine a affermazione di un autoritratto collettivo«, *Italia contemporanea*, septembar-decembar 2000., str. 393-9, i 'Bravo italiano' e 'cattivo tedesco'.
 18. Pavone, »Fascismo e dittature«, str. 68.
 19. O čistkama, videti odlične studije: Hans Woller, *Die Abrechnung mit dem Fascismus in Italien 1943 bis 1948*, München, 1996., i: Roy Domenico, *Italian Fascist on Trial 1943-1948*, Chapel Hill, NC, 1991. O kontinuitetu države, videti: Claudio Pavone, *Lalle origini della Repubblica. Scritti su Fascismo, antiFascismo, e la continuita dello stato*, Turin, 1995., str. 10-159.
 20. Bojazan od razotkrivanja italijanskih ratnih zločina bila je tolika da je vlada odlučila da ne podiže optužbu protiv Nemaca za njihove masakre po Italiji i nad italijanskim stanovništvom na ostrvu Kefalonija. Videti otkrića koji se tiču zataškavanja u: Lutz Klinkhammer & Filippo Focardi, »La questione dei 'criminali di guerra' italiani e una Commissione di inchista dimenticata«, *Contemporanea*, jul 2001., str. 497-528; Focardi, »La questione dei criminali di Guerra in Italia dopo la fine della seconda Guerra mondiale«, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, br. 80, 2000., str. 543-624.
 21. O toj istoriografskoj operaciji diskutuje se u: Bidussa, *Il mito del bravo italiano*. Tek sredinom 1990ih godina počela je da se pojavljuje kritična masa radova o italijanskom rasizmu. O tome videti:

- Alberto Burgio, »Una ipotesi di lavoro per la storia del razzismo italiano«, u Burgio & Luciano Casali (ed.), *Studi sul razzismo italiano*, Bologna, 1996., str. 19-28.
22. Focardi, »La memoria della guerra e il mito del 'bravo italiano'«, str. 393.
 23. Citat iz: Gregory Dale Back, *The United States and Italy*, Lawrence, KS, 1974., str. 13; Ron Robin, *The Barbed-Wire College*, Princeton, NJ, 1995., str. 6-8, gde se ističe nešto slično u vezi sa različitim stavovima Amerikanaca prema nemačkim i italijanskim ratnim zarobljenicima u SAD.
 24. Focardi & Klinkhammer, »La questione dei 'criminali di guerra italiani'«,
 25. Palmiro Togliatti, »Totalitarismo?«, *Rinascita*, novembar-decembar 1946.; videti: Gleason, *Totalitarianism*, str. 143-6, o korišćenju takve retorike od strane italijanskih komunista i hrišćanskih-demokrata.
 26. O izveštajima i prećutkivanjima u vezi sa nasiljem partizana, videti: Luca Alessandrini, »The Option for Violence – Partisan Activity in the Bologna Area 1945–48«, u Jonathan Dunning (ed.), *After the War: Violence, Justice, Continuity, and Renewal in Italian Society*, London, 1997., str. 59-74; i Paolo Pezzino, *Anatomia di un massacro*, Bologna, 1997.
 27. Citat je iz: Focardi, »La memoria della guerra«, str. 393. Ta slika preuzimana je u filmovima kakav je, recimo, *Comme persi la guerra* Karla Borgezija iz 1946.
 28. Gleason, *Totalitarianism*, str. 32.
 29. Paul Tillich, »The Totalitarian State and the Claims of the Church«, *Social Research*, novembar 1934., str. 433; takođe, Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, New York, 1946; Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1941., naročito str. 232. Franc Nojman je ovde izuzetak budući da se on, povremeno, upušta u detaljne eksurse o italijanskoj istoriji. Ipak, njegovo upućivanje na italijanski fašizam ima za svrhu osvetljavanje radikalne razlike i novine nacional-socijalizma u pogledu postojećih vlada i političkih filozofija. Videti njegovu knjigu: *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933–1944*, New York, 1944., str. 75-7, 462-3; takođe: Gleason, *Totalitarianism*, str. 33-8, i Bosworth, *The Italian Dictatorship*, str. 210-12, gde se mogu naći detaljnije diskusije o pogledima nemačkih emigranata na italijanski fašizam.
 30. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York, 1973, str. 258.
 31. Videti, na primer: Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, Chicago, II, 1994., str. 86-8; takođe, George Mosse, *Na-*

zism: *A Historical and Comparative Analysis of National Socialism*, New Brunswick, NJ, 1978., str. 104-5.

32. Arendt, *Origins*, str. 257.
33. Arendt, *Origins*, str. 308. Za kritiku shvatanja Hane Arent o Italiji i diskusije o njihovoj recepciji unutar Italije, videti: Meir Michaelis, »Anmerkungen zur italienischen Totalitarismusbegriff: Zur Kritik des Thesen Hannah Arendts und Renzo de Felices«, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, br. 62, 1982, str. 270-302.
34. Videti: Steven Ascheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, New York, 1996., str. 9-10, kao i njegovu knjigu: *In Times of Crisis: Essays on European Culture Germans and Jews*, Madison, WI, 2001., str. 54-6.
35. O engleskom shvatanju Italije i Italijana u moderno doba, videti: Maura O'Connor, *The Romance of Italy and the English Political Imagination*, New York, 1998. Načini na koje su se takva shvatanja ukrstila sa nacionalnim pojmovima o 'italijanstvu' istraženi su u: Giuliano Bollati, *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Turin, 1984.
36. Videti, na primer: Gleason, *Totalitarianism, passim*, i Bosworth, *The Italian Dictatorship*.
37. A. J. P. Taylor, *The Origins of the Second World War*, New York, 1961., str. 59.
38. Dante Germino, *The Italian Fascist Party in Power*, Minneapolis, MN, 1959., str. 56. Videti Bosworth, *The Italian Dictatorship*, str. 69-70, o tradiciji britanske superiornosti; George Seldes, *Sawdust Caesars: The Untold Story of Mussolini and Fascism*, London/New York, 1935., gde se može naći primer popularnog istorijskog/žurnalističkog pisanja; i Niccolò Zapponi, *Il Fascismo nella caricature*, Bari, 1981., o karikaturnom predstavljanju Musolinija i fašizma u međunarodnoj štampi, i Luisa Passerini, *Mussolini Immaginario, 1919-1939*, Roma, 1990., gde je ispraćen razvoj slike *dučea* sve do Drugog svetskog rata.
39. Moje zapažanje ovde se zasniva na desetogodišnjem prikazivanju tog filma u sastavu univerzitetskih predavanja, javnih razgovora i konferencija poput one koja je podstakla nastanak ove knjige.
40. Gejerovu definiciju videti u: Mosche Lewin & Ian Kershaw, »Introduction«, u Lewin & Kershaw, *Nazism and Stalinism*, str. 8.
41. Enzo Collotti, »Introduzione«, u Constantino Di Sante (ed.), *I campi di concentramento in Italia*, Milan, 2001., str. 9-10.
42. O trenutnom stanju historiografije o ratnim operacijama Italijana na Balkanu, videti: Brunello Mantelli, »Die Italiener auf dem Balkan, 1941-43«, u C. Dipper et al. (ed.), *Europäische Sozialgeschichte*.

Festschrift für Wolfgang Schieder zum 65. Geburtstag, Berlin, 2000., str. 57-74; ali, takođe, videti tekstove u: Di Sante (ed.), *I campi di concentramento in Italia*, kao i: James Walston, »History and Memory of the Italian Concentration Camps«, *Historical Journal*, 40, 1, 1997., str. 169-83. Ova, kao i ostala istoriografska prećutkivanja, značila su da je italijanski slučaj često isključen iz komparativnih ispitivanja policijskih država; tako je i sa inače vrednom knjigom koju su priredili Šila Ficpatrik i Robert Gelateli o obaveštavanju i potkazivanju, koja sadrži tekstove o staljinizmu, nacizmu i Francuskoj revoluciji, ali nijedan o fašizmu. Videti: Sheila Fitzpatrick & Robert Gellately, *Accusatory Practices*, Chicago, IL, 1997. Prve knjige o doušnicima i potkazivanju pojavile su se tek 1999–2001, videti: Mimmo Franzinelli, *I tentacoli dell’Ovra: agenti, collaboratori e vittime della polizia politica Fascista*, Turin, 1999., kao i njegovu knjigu: *Delatori, spe e confidenti anonimi: l’arme segreti del regime Fascista*, Milan, 2001. Ta poricanja i zataškavanja od strane institucija italijanske vlade uključuju i stvaranje fantomske komisije za ispitivanje italijanskih ratnih zločinaca, čija je svrha bila odugovlačenje njihovog izručenja; potom hapšenje sineasta Gvida Aristarka i Renca Rencija na osnovu optužbe za izdaju ranih 1950ih jer su snimili film o italijanskoj okupaciji Grčke; zvanično poricanje da je gas upotrebljavan tokom italijanskog osvajanja i vladavine nad kolonijom Etiopijom, koje je povučeno tek 1995.; odbijanje Saveznika, koje traje do danas, da se u skladu sa međunarodnim ugovorima o naoružanju otkriju lokacije skladišta hemijskog oružja iz doba rata u Etiopiji. Pregled ovih zvaničnih manipulacija dat je u: Rory Carroll, »Italy’s Bloody Secret«, *Guradian*, 25. jun 2001.

43. U informativnoj, više nego kritičkoj publikaciji: Carlo Spagnolo, *Segreti personali e segreti di Stato. Privacy. Archive e ricerca storica*, Firenze, 2001., porede se trenutne italijanske i druge evropske arhivske norme i propisi. Skandal koji je izbio 1999., pošto je sa otkrićem »novih« arhivskih dokumenata iznet na videlo dvostruki život levičarskog pisca Ignacija Silonea kao fašističkog špijuna, bio je jedan od mnogih nedavnih istorijskih »slučajeva« u kojima je otkrivena praksa zvaničnika u italijanskim arhivama (samovoljno postupanje ili postupanje po naredbama viših državnih vlasti) uklanjanja osetljivog materijala iz javno dostupnih delova arhivskog fonda. U tom slučaju funkcioner službe Centralnih državnih arhiva uklonio je kompromitujuće dokumente i sprečavao njihovo iznošenje pred javnost u periodu od deset godina; iznenađuje to da su debate usredređene manje na etiku i politiku njegovih dela, a više na njegovu odluku da se dokumenti baš tada obelodane.
44. Videti: Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, prev. Eric Prenowitz, Chicago, IL, 1996., str. 2; videti, takođe: Sonia

Combes, *Archives interdites: Les peurs françaises face à l'histoire contemporaine*, Paris, 1994.

45. Izraz »crne rupe« preuzet je iz: Carlo Spartaco Capogreco, »Internamento e deportazione dei civili jugoslavi«, u: Di Sante (ed.), *I campi di concentramento in Italia*, str. 135.
46. Videti primere oralne istorije prikupljene u: Constantino Di Sante, »I campi di concentramento in Abruzzo«, u: *I campi di concentramento*, str. 205, i tekst: Angela Bendorri, »'Ho fatto la Grecia, l'Albania, la Jugoslavia...' Il disagio della memoria«, u: Bruno Michelletti (ed.), *Italia in guerra*, Brescia, 1992., str. 965–79. Navodi su iz: Ernesto Galli della Loggia, »Criminali di guerra nostrani«, *Corriere della Sera*, »Sette« Magazine, 28. jun 2001.
47. O ovom pitanju videti: Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing, and Representation*, New York, 1996., pogotovo str. 40.
58. Mariuccia Salvati, »Hannah Arendt e la storia del Novecento«, u: Flores (ed.), *Nazismo, Fascismo, Comunismo*, str. 241.

Prevod: Đorđe Čolić

O M O R A L N O J Z A S L E P L J E N O S T I
K O M U N I Z M A

Među pitanjima koja se postavljaju u knjizi *Crna knjiga komunizma* nalazi se jedno koje je staro koliko i sâm komunizam. To je pitanje koje od početka postavljaju i njegovi neprijatelji i njegovi simpatizeri, a ono se postavlja i iznutra, od strane beskrajnog niza jeretika i otpadnika, i svi oni, kako se kaže, reaguju na vlastiti Kronštat. Ovo naravno nisu međusobno isključive kategorije: to pokazuje večita figura bivčeg komunista antikomunista. Svi su postavljali isto pitanje: šta je uzrok katastrofe? Kada je sve pošlo krivim putem?

Ponuđene su različite vrste odgovora, koji su išli od krajnje generičkih do usko specifičnih. Generički odgovori su uglavnom dolazili od neprijatelja komunizma – reakcionara, konzervativaca, raznih vrsta liberala, i svih onih koji bi se mogli nazvati ‘misliocima Hladnog rata’. U nebrojenim različitim verzijama tvrdilo se da je koren katastrofe (da navedemo samo nekoliko primera): samo nasleđe Prosvete, koje je uključivalo ideju o progresu; »racionalizam u politici«; utopizam; prometejski mit; politič-

ki mesijanizam (Talmon); verovanje da je tok istorije naučno saznatljiv i da je njegova budućnost predvidljiva (Poperov, idiosinkratički nazvan, »istorizam«); »fatalna zamisao« da bi se ekonomski i socijalni život mogao staviti pod kolektivnu, racionalnu kontrolu (Hajek); scijentistička surogatna religija zasnovana na filozofskoj iluziji o »ideji o savršenom jedinstvu« kojoj je autentična, iskrena religija protivotrov (Kolakovski); ili monizam (Berlin), »verovanje da se u principu, može naći neka jedinstvena formula pomoću koje se razniliki ciljevi ljudi mogu harmonično realizovati«.¹

Različiti mislioci u okviru zapadne tradicije na različite načine su smatrani onima koji su posejali seme uništenja: Platon i neoplatoničari, Ruso, Hegel, naravno, čak i navodno naivni i dobronamerni mislioci Prosvetiteljstva. U svim takvim iskazima, Marksizam–Lenjinizam–Staljinizam posmatran je kao verodostojna implementacija ove ili one intelektualne greške, koja je, po Berlinovim rečima, odgovorna »za pokolj pojedinaca na oltarima velikih istorijskih ideala – pravde, ili progressa, ili sreće budućih generacija, ili svete misije oslobođenja nacija, rasa ili klasa, ili čak same slobode, koje zahteva žrtvovanje pojedinaca zbog slobode društva«.² U skladu sa ovom grupom odgovora na početno pitanje, ukratko rečeno, izvestan privlačan i prihvatljiv način mišljenja doveo je do »apsurdnosti u teoriji i varvarskih posledica u praksi«³ – do svireposti i masovnog pokolja pod okriljem totalitarizma dvadesetog veka u njegovoj komunističkoj varijanti.

Razočarani prijatelji komunizma su ponudili druge dijagnoze. Od Boljševičke revolucije na dalje, bolest nije smatrana urođenom već stečenom u kasnijem stadijumu – za Menjševike, Kauckog i Rozu Luksemburg to se desilo u lenjinizmu, a za Trockog i njegove različite sledbenike u staljinizmu. Rak-rana nije bila ideja, već njena implementacija: na pogrešnom mestu, u pogrešno vreme, ili na pogrešan način – diktaturom manjine koja je vodila građanski rat protiv većine (Kaucki), proglašavanjem socijalizma

dekretom i eliminisanjem slobode mišljenja (Luksemburg), terorističkom oligarhijom, zamenjivanjem naroda partijom, partije njenim vođama, a vođe Vrhovnim vođom (Trocki). Zaista, Trocki i trockisti su uvek bili upadljivo direktni u pogledu Staljinovih zločina i prevara, ma koliko iluzorno bilo njihovo čvrsto verovanje da je Revolucija »izdana« i ostala »nedovršena«.

Što se tiče jeretika i otpadnika, uglavnom onih na zapadu, njihovi odgovori bili su brojni i raznovrsni, u svakom pojedinačnom slučaju obojeni ličnim iskustvom, ponekad izraženi veoma živo u snažnom ispovedničkom tonu koji je opisivao »palog boga«, iako je posle 1956., a konačno posle 1968., broj »iskrenih vernika«, a sa njima i otpadnika, presušio. Iz ovakvih 'ispovesti' može se dosta saznati o specifičnoj privlačnosti kombinacije marksističkog uverenja i komunističke posvećenosti, pre svega u uslovima stvarne opasnosti, pri čemu je izgledalo da antifašizam sa pravom ima najveći prioritet. Bila je to dobitna kombinacija koja je istovremeno nudila objašnjenje, opravdanje i praktična uputstva: razrađenu, ali lako razumljivu saznavnu mapu čitavog socijalnog univerzuma i, zapravo, čitavog raspona ljudske istorije koji je pretpostavljao univerzalističku sliku ljudskog oslobođenja i iziskivao jasno izraženi imperativ kolektivne akcije, paket vezan doktrinom o neraskidivom jedinstvu teorije i prakse. Nijedan pokušaj da se odgovori na pitanje o kojem je reč ne može da zanemari snažnu silu motivacije ovako obuhvatnog sistema, pre svega u kontekstu socijalnih i ekonomskih kriza i, za značajni vremenski period, pretećeg vojnog poraza, kojim se to objašnjavalo, i u odnosu na koji bi bilo obećano oslobođenje. Postoje mnogi različiti razlozi za gubitak vere, ali glavni među njima je neprestana, sveprožimajuća svest o nagomilavanju katastrofa »stvarno postojećeg socijalizma«.

Osim toga, postoji značajan korpus različitih vrsta literature koja govori o ovim katastrofama i rasvetljava njihove uzroke. Istaknuti intelektualci od Bertranda Rasela i Tomaša Masarika do Sidnija Huka i Remona Arona, suočava-

li su se sa njima od samog početka (Raselova knjiga *Terija i praksa boljševizma* iz 1921., i Masarikova knjiga *Stvaranje države* iz 1927.). Posle Drugog svetskog rata postoji obilje spisa o »totalitarizmu«, počevši sa klasičnim delom Hane Arent. Postoje brojne akademske studije politikologa i istoričara o sovjetskom sistemu (Merl Fenso, Bžežinski, Hantington, Leonard Šapiro, Adam Julan i mnogi drugi) i o drugim komunističkim sistemima, od kojih su neke zaista bile više kritične s obzirom da su inspirisane Marksom ili marksizmom (Barington Mur, Markuze), da ne pominjemo specifične studije o samim katastrofama kao što je knjiga Roberta Konkvesta *Veliki teror*. Zatim, postoji sve veći niz uzbudljivih spisa svih žanrova iz samog područja katastrofe (Pasternak, Mendeljštam, Solženjicin, naravno, i mnogi drugi iz Rusije i drugih zemalja) koji su cirkulisali kao 'samizdati' unutar tih zemalja, i odmah pevođeni u inostranstvu.

Imajući sve ovo u vidu, kako je Stefan Kurtoa, u svom Uvodu za *Crnu knjigu komunizma*, mogao da napiše da su »istraživači zanemarili zločine koje su počinili komunisti«, da je njihovo razotkrivanje »jedva izazvalo komešanje« i da je »tišina o tome nastala iz kukavičluka i ravnodušnosti« što je bilo »naročito izraženo u zapadnim društvima (sic!) kad god je fenomen komunizma bio stavljen pod mikroskop?«. Da li on zaista veruje da se »komunizam ponovo afirmiše u istočnoj Evropi i Rusiji?«⁴ Bez sumnje, Džon Torpi je u pravu kad pripisuje ovakva eksentrična rasuđivanja »tvrdokornom provincijalizmu francuske inelektualne scene«.⁵ Stara priča o dugotrajnoj 'vlasti' komunizma nad francuskim intelektualcima nije neinteresantna i možda zaslužuje stalno izučavanje, ali je to, ipak, lokalni problem i potpuno je irelevantan za pitanje kojim sam počeo i kojim se bavi glavni urednik *Crne knjige*. Ipak, retorička strategija *Crne knjige*, a posebno njenog glavnog urednika, jeste poziv na buđenje, na to da se razbije navodno ćutanje, da se »izazove komešanje« (u čemu je i uspeo) nagomilavanjem, između korica te knjige, svih trenutno raspoloživih dokaza

o komunističkim zločinima. Poređenje sa zločinima nacizma očigledno ima smisla u svetlu ove retoričke namere. Postaviti jedne uz druge smrti miliona uzrokovanih sa ove i sa one strane, napisati da se »genocid nad 'klasom' izjednačuje sa genocidom nad 'rasom'«,⁶ i sugerisati da je izgladnjivanje deteta ukrajinskog kulaka »isto« što i izgladnjivanje jevrejskog deteta u varšavskom getu, i ukazivati da je »animalizacija« protivnika zajednička i za komuniste i za naciste, jeste dobar način da se izazove, ili možda izloži na stub srama, svaki preživeli levičar koji je u stanju da veruje »da na levisi nema neprijatelja« u vreme kada je Holokaust dominantan, i kada je čak postao opsesija u kolektivnom sećanju dvadesetog veka. Ali, da li zaista još ima ovakvih levičara?

I da li su oni uvek bili, u Francuskoj ili van nje, tako uniformno kukavički ravnodušno nastrojeni prema komunističkim zločinima i hotimično u njih neupućeni. Martin Malia, autor »Predgovora« za američko izdanje *Crne knjige*, prihvata ovu sugestiju, navodeći da u dvadesetom veku »moralnost nije pre svega pitanje večnih istina i transcendentnih imperativa« već je »iznad svega pitanje političke lojalnosti. To jest, tu se radi o pitanju: leвица *versus* desnica...«. Drugim rečima, Malia ovde sugerise da je leвица, predana »prioritetu samilosnog egalitarizma«, inherentno slepa za posledice komunističkog projekta. I zbilja, tvrdi on, »uvek ćemo se susretati sa dvostrukim standardima, dok god postoje leвица i desnica«. Ali ovo je polemički pokrenuta travestija, razočarenje istoričara koji (sa pravom) preporučuje ovu knjigu zbog njenog oslanjanja na raspoložive dokaze. To je potkazivačko ideološki govor, koji mehanički ponavlja praksu žigosanja jedne grupe viđene kao neprijatelja, praksu koju Kurtoa identifikuje kao izrazito komunističko obeležje. Prosovjetizam i simpatizerstvo za komunizam nesumnjivo su, na većini mesta, bili deo priče o levisi dvadesetog veka, ali je isto tako, na većini mesta bilo i principijelnog suprotstavljanja i borbe protiv komunizma u svim njegovim formama, od Kauckog (eksplicitno citira-

nog od strane Stefana Kurtoa u tom smislu) sve do danas. Malia se ovde razilazi sa svojim francuskim kolegom precizno *definišući* levicu kao političku tendenciju imunu na poruku knjige.

Ali Kurtoaova retorička strategija, u svakom slučaju, ne koristi mnogo njegovoj nameri da nešto objasni. Zapravo, ona predstavlja osujećenje. Kurtoa zaključuje svoj »Uvod« onim što on opisuje kao »suštinsko pitanje«: »Zašto?«. Zašto su Lenjin, Trocki, Staljin i drugi, verovali da je bilo neophodno ukloniti sve one koje su oni žigosali kao »neprijatelje«? Šta ih je nateralo da pomisle da mogu da krše jedno od osnovnih načela civilizacije – »Ne ubij«?⁸ Potpuno je nejasno kako se zadatak da se odgovori na ovo pitanje pospešuje poređenjem nacizma i komunizma. Svakako da je opšte mesto da se bilo šta može porediti sa bilo čim; svako osobito poređenje treba da bude opravdano svojom mogućom objašnjavaćom dobom. Bez sumnje, postoje mnoge paralele koje dosta objašnjavaju, i koje treba istraživati, na primer, organizacija zatvoreničkih logora, ili uticaj propagande i, uopšte uzev, dinamika terora. Ali Kurtoaovo »Zašto?« jeste pitanje o specifičnosti komunizma čija je svaka nacionalna varijanta, kako on uverljivo piše, »vezana pupčanom vrpcom za sovjetsku utrobu« – ili je (dokazujući to još jasnije) »vezana nekom vrstom genetskog koda komunizma« za »obrazac koji je jasno razrađen u Moskvi, novembra 1917«.⁹ Tako mi ne želimo da znamo šta je bilo zajedničko u ova dva slučaja koji su rušili i onemogućavali »poštovanje pravila predstavljачke demokratije i, pre svega, poštovanje života i ljudskog dostojanstva«.¹⁰ Naprotiv, mi želimo da znamo šta je to bilo u komunizmu što je imalo ovako značajne posledice.

U stvari, pitanje »Zašto?« – taj ambiciozno obećavajući naslov Kurtoaovog zaključnog poglavlja *Crne knjige* – jeste, u ovom domenu, pitanje koje je, blago rečeno, daleko od jednostavnog. U svojoj najjednostavnijoj formi moglo bi se interpretirati kao izraz neshvatanja dubine i razmere ljudske okrutnosti – neshvatanja koje uglavnom potiče iz

naše opšte pretpostavke, od koje je teško pobeći, da su ljudi u najvećoj meri, na nekom nivou i u nekom stepenu, čovečni, da poseduju niz ljudskih osobina koje uključuju saosećanje, milosrđe i samilost, koje bi trebalo da, pretpostavljamo, takve stvari čine nemogućim. Možda je baš u ovom smislu Primo Levi uputio pitanje »Zašto?« stražaru u logoru Aušvic i dobio hladan odgovor: »*Hier ist kein warum!*« (Ovde nema nikakvo zašto!).¹¹ Upravo u odgovoru na ovaj smisao pitanja »Zašto?«, Kristofer Brauning završava svoju sjajnu knjigu *Obični čovek: Rezervni policijski bataljon 101 i konačno rešenje u Poljskoj*, posle stavljanja na kocku nekoliko pojedinačnih i skupnih objašnjenja onog što je olakšavalo ponavljana učešća običnih ljudi i saučesništvo u ekstremnim zločinima, rečitom primedbom da čovek odlazi iz te priče »sa velikom teskobom«. ¹² Jer ono što nijedno od ovih objašnjenja ne može da nam pruži jeste odgovor na pitanje: Kako su ovakve stvari moguće?

Ali da uzmemo Kurtoaovo »Zašto?« u najjednostavnijem smislu koji on sâm određuje: zašto su komunističke vođe verovala da je neophodno ukloniti sve one koje su žigosali kao »neprijatelje? On nastavlja da pojačava i proširuje svoje razumevanje ovog »fundamentalnog pitanja«:

Zašto se moderni komunizam, posle svoje pojave 1917., gotovo odmah pretvorio u sistem krvave diktature i zločinački režim? Da li je stvarno bilo tako da su se njegovi ciljevi mogli postići samo putem tako ekstremnog nasilja? Kako može da se objasni da su se ovi zločini smatrali delom normalnog postupanja, i da je to tako ostalo decenijama?¹³

Koliko daleko nas Kurtoa, zajedno sa svojim saradnicima, vodi davanju odgovora na ovaj skup pitanja? Bojim se da je odgovor: uopšte ne daleko. Tako nas oni podsećaju na tradiciju revolucionarnog nasilja koje potiče od Terora Francuske revolucije, na rusku kulturu nasilja od gore i od dole, i na nasilje Prvog svetskog rata i njegov posleratni učinak; na lenjinističku inovativnu koncepciju revolucionarne

partije i iluzorne nade u neminovnu svetsku revoluciju; na boljševičku sklonost »naučnoj« potvrdi njihovih uverenja, njihove manipulacije jezikom i njihovo odbacivanje predstavljačke demokratije u korist sistemskog ratničkog mentaliteta; na sledeću fazu sistemskog i zaraznog terora pod Staljinom, gde su dželati postajali žrtve, prvo kriminalizovanjem, zatim isključenjem, a potom uništenjem neprijatelja (mada je u Aziji postojalo karakteristično verovanje u »prevaspitavanje«); na dehumanizujuću, ponekad »animalizujuću« retoriku koja se upotrebljavala. Naravno da bi bilo apsurdno ovde očekivati originalnost. Nema nekog posebnog razloga da pretpostavimo da bi u *Crnoj knjizi*, u kojoj je napravljen inventar komunističkih zločina širom sveta, mogli pronaći neko novo neslućeno objašnjenje. Mogla bi se možda u njoj pronaći neka sveža ili barem strukurisana sinteza poznatih, do sada nabrojanih činilaca, koja bi mogla proizvesti, na primer, neke uvide u iterativnu logiku revolucije i kontrarevolucije, kao, recimo, u knjizi: Arno Mejer, *Furije: Nasilje i teror u francuskoj i ruskoj revoluciji*.¹⁴

Umesto toga, ono što mi dobijamo jeste enciklopedija terora, spisak zločina protiv civila. Usredsređujući se eksplicitno na ove zločine, *Crna knjiga* daje opsežan i, čini se, pouzdan katalog, na osnovu sada raspoloživih izvora, o njihovom obimu, njihovoj prirodi i rasprostranjenosti. Ukratko, saznajemo »koliko«, »kako«, »kada« i »gde«. To je devastirajući zapis o ljudskoj katastrofi, utoliko delotvorniji i uticajniji jer je suvoparno činjeničan i statističan, izbegavajući, kako kaže Primo Levi »tugaljive glasove žrtava« i »besni glas onoga ko traži osvetu«. ¹⁵ U ovom značajnom smislu veći deo knjige se, što je za pohvalu, razlikuje od moralističkih tonova »Uvoda« i »Zaključka«, a naročito od njenog »Predgovora« u kojem Malia žali zbog pristupa »činjenice zbog činjenica« i obaveštava nas da je moralni sud »neodvojiv od svakog pravog razumevanja prošlosti – u stvari, neodvojiv od toga da se bude čovečan«. ¹⁶

Ali pitanje »Zašto?« neće nestati. Potsetimo se Kurtoaove prve formulacije o njegovom značenju: zašto su komu-

nističke vođe »smatrale za neophodno da unište sve one koje su žigosali kao 'neprijatelje'«? Bez sumnje, svaki pokušaj da se na ovo odgovori mora biti usmeren u više pravaca: na proučavanje njihovih *verovanja*, izvora, sadržaja i strukture tih verovanja, nametanja i prenošenja tih verovanja komunističkim pokretima i partijama, putem tekstova, ali i kroz partijske škole, simbolizam i ritual; potrebno je proučavanje komunističke političke kulture u najširem smislu, ali je potrebno i proučavanje kako ograničenja tako i povoljnih okolnosti sa kojima su se komunisti suočavali u revolucionarnim, postrevolucionarnim i nerevolucionarnim situacijama. Potrebno je da saznamo u kojoj meri su njihova verovanja u pogledu onog što je *nužno* za ostvarenje njihovih ciljeva bila opravdana? Da li su postojali alternativni pravci za razvoj komunizma, koji nikada nisu razmatrani? Kakva su bila međusobna dejstva tih verovanja i njihovih ograničenja i povoljnih okolnosti? Ovakva istorijska (uključujući i protivčinjenično-istorijska) pitanja ostaju živa i otvorena; i, mada *Crna knjiga* ne pravi nikakav napredak u davanju odgovora na njih, puka akumulacija činjeničnog materijala koji se nalazi u njoj trebalo bi da bude nezamenljiva za buduće pokušaje da se to uradi.

Postoji, međutim, manje ambiciozna verzija pitanja »Zašto?«, o kojoj se, čak i sada, možda može nešto korisno reći. Kurtoa se pita zašto su komunističke vođe smatrale da je »*neophodno* uništiti sve one koje su žigosali kao 'neprijatelje'«. Ali pretpostavimo da smo »*neophodno*« ovde zamenili sa »moguće«. Da li postoje karakteristične osobine njihovog sistema verovanja koje bi mogle da objasne nedostatak moralnih ograničenja. Ovo se čini prikladnim pitanjem koje bi trebalo postaviti u kontekstu te knjige. Da li su komunističke vođe imale onu vrstu verovanja koja bi im dopustila da ljudska prava shvate ozbiljno?

I Malia i Kurtoa upućuju na Marksovu sliku komunističke budućnosti kao pritajene u utrobi današnjeg kapitalizma, sliku koja je jako izražena u metafori revolucionara kao babice. Bila je to pogubna slika koja je i teoretičare i

praktičare revolucije oslobađala i od moralnog rasuđivanja i od institucionalnog planiranja jer, kako je Tomas Neigel dobro rekao: »babice ne moraju da smišljaju bebe koje će poroditi«¹⁷ (one, takođe, obično ne primenjuju nikakvu silu, ali čini se da je ovde metafora bila predmet interpretacije).

Metafora je sjajna, ali ne otkriva šta je to toliko snažno privlačno i podsticajno u ovoj Marksovoj viziji, na način kako je preneti njegovim naslednicima. Ovo se najbolje objašnjava još jednom metaforom, metaforom »emancipacije«. Kao i metafora »babice« i ona razrešava revolucionara od moralnog prosuđivanja (jer nema potrebe da se pitamo da li ropstvo treba da bude osuđeno ili kritikovano). Ali se njom isto tako sugerise, kroz niz ekstremnih kontrasta, jedna ubedljiva vizija budućnosti čovečanstva, Kraj, ne istorije, nego Pre-istorije. Jer ono što je marksizam, a kasnije i komunizam, u svim svojim varijantama, obećavao, bilo je oslobođenje, ne samo od nadničnog ropstva kapitalizma nego i od onih samih uslova ljudskog života koji prava, u opštem smislu, a posebno ljudska prava, čine neophodnim. Ukratko (bez zalaženja u raznovrsne akademske kontraverze o tome kako analizirati prava), možemo reći da su ljudskim bićima potrebna prava da bi zaštitili svoje glavne i osnovne interese uprkos pretećim egzistencijalnim uslovima koji se mogu naći u svim do sada postojećim društvima. Dva od tih uslova je prepoznao Dejvid Hjum kao one koji pravdu čine neophodnom: sebičnost i oskudica ili, kako Hjum kaže: »omeđena velikodušnost čoveka, zajedno sa onim što mu je priroda oskudna zalihama stvorila za njegove potrebe«.¹⁸ I jedno i drugo zahteva izvesnu razradu i opravdanje, ali, u osnovi, u oba slučaja ideja je jasna. Budućući sebični, ili bar ograničeno altruistični, pojedinci i grupe zadovoljavaju svoje posebne interese koji ponekad smetaju drugima kojima je potrebna zaštita od ovakvih nasrtaja. Što se tiče oskudice, ne mogu svi da imaju sva dobra, neka su sama po sebi oskudna (kao što su vreme i lična imovina) i zato treba da postoje principi koji će odrediti ko ima prava

na šta. Sledeća dva egzistencijalna uslova mogu se dodati ovima: pluralitet vrednosti i nesavršena racionalnost. Ovde su takođe potrebni razrada i specifikacija, ali je opet u svakom slučaju glavna ideja jasna. Pluralne vrednosti znače da su ljudski stavovi i koncepcije o tome šta je vredno u životu nesvodivo različiti i često neusklađeni, i zato je ljudima potrebna zaštita kako bi mogli da nastave svojim putem: ideja da se sukobljene vrednosti mogu uskladiti jeste iluzija, i svaki pokušaj da se to učini može rezultirati samo tiranijom. A ljudi su nesavršeno racionalni zato što njihova sposobnost da primaju i kontrolišu informacije, i predvide i kontrolišu svoje okruženje, prirodno i socijalno, ima značajna ograničenja (iako, naravno, postoje različita mišljenja o tome u čemu se ona sastoje): tako da je socijalnom životu, kao i pojedinačnom životu, potrebna zaštita od iluzornih i pogrešno vođenih pokušaja da se oni kontrolišu na osnovu znanja koje je, u suštini, nedostižno. Nazovimo ova četiri uslova »uslovima moralnosti« (jer su oni to bar za onaj deo moralnosti koji se bavi ljudskim pravima).

Obećanje marksizma sastojalo se upravo u tome da se čovečanstvo oslobodi ovih uslova moralnosti: od oskudice (putem neograničenog razvoja proizvodnih snaga, naročito kada se jednom oslobode okova kapitalističkih odnosa proizvodnje); sebičnosti, odnosno, pristrasnosti sukobljenih pojedinaca i grupa (za koju je Marks rekao da potiče iz klasnih interesa i klasnog sukoba); nekonvergentnih i neusklađenih vrednosti (vezanih za religijske ili kulturne razlike koje će odumreti jer su vezane za klasu); i anarhije i neprozirnosti sveta koji nije predmet kolektivne ljudske kontrole (za razliku od budućeg transparentnog sveta »udruženih proizvođača« koji će imati punu kontrolu nad svojim prirodnim i društvenim okruženjem). Emancipacija bi, dakle, trebalo da bude emancipacija od uslova koji čine interese ljudskih bića nepouzdanim, dakle, takvim da su im potrebne garancije koje konstituišu prava, a posebno ljudska prava. Komunizam je bio obećanje sveta s one strane pravde i prava, u kome će pojedinci napredovati, oslobođeni otuđe-

nja i eksploatacije, u ujedinjenom društvu obilja, oslobođeni verskih i kulturnih posebnosti i sukoba i sa potpunom, transparentnom kontrolom nad svojim ekonomskim i političkim životom.

Ovo su, verujem, osnovne karakteristike strukture marksističkog mišljenja, u potpunosti prisutne i artikulisane u klasičnim tekstovima Marksa i Engelsa i reprodukovane kroz čitav marksizam. One su bile konstitutivne za tradiciju koja je, naravno, bila veoma bibliocentrična, i na taj način su podučavane u partijskim školama gde god je komunistička kultura bila preneti. Uzete zajedno one teže da potkopaju svaki razgovor o moralnosti i bave se jednakošću ljudskog dostojanstva odnosno ljudskih prava. (Kroz sve svoje spise Marks i Engels o ovome govore sa prezirom, kao i praktično svi marksistički 'mejnstrim' mislioci posle njih¹⁹). Jer ako ste zaista poverovali da istorija nudi put ka svetu u kome će nestati oskudica, sebičnost, uskogrudost i pokoravanje ekonomskom sistemu koji je izvan političke kontrole, zašto biste onda prezali od bilo čega što smatrate neophodnim da se takav svet ostvari? U ovom smislu, moglo bi se reći da je marksizam nudio emencipatorsku viziju sveta u kome principi koji štite ljudska bića jedna od drugih više neće biti potrebni. Kako se onda može opravdati poštovanje tih principa i delanje u skladu sa njima, ako bi, radeći tako, blokirali ili čak odložili dolazak takvog jednog sveta? Kao što je Bertold Breht zapisao: »Kad bi konačno i mogli da promenite svet, šta bi moglo da vas učini toliko dobrim da to uradite?«. ²⁰ Ako emancipacija zahteva ono što Nikolas Vert naziva »neumitnim klasnim ratom dovedenim do krajnosti«, ²¹ zašto se ne biste borili?

Verovatno bi trebalo da pretpostavimo (mada to nikad nećemo sigurno znati) da su bar ponekad komunističke vođe verovala da se nalaze upravo pred ovakvim izborom. Ova pretpostavka čini da dva odlomka koje je citirao Kurtoa više nemaju ciničan smisao. Prvi potiče od Isaka Šternberga, levičarskog socijalističkog revolucionara, povezanog sa boljševicima:

Staromodno nasilje je samo zaštita od ropstva, dok je novo nasilje bolni put ka oslobođenju... To je ono što treba da bude presudno u našem izboru. Treba da uzmemo silu u svoje ruke da bismo bili sigurni da ćemo silu dovesti do kraja.²²

Drugi odlomak potiče od Maksima Gorkog, u njemu se opisuje Lenjin:

... rekao mi je jednom dok je milovao neku decu: njihovi životi će biti bolji od naših; oni će biti pošteđeni stvari koje smo mi bili prinuđeni da preživimo. Njihovi životi će biti manje surovi. Zagledao se u daljinu i sanjalački dodao: Ali ja im ne zavidim. Naša generacija će obaviti zadatak od ogromne istorijske važnosti. Surovost naših života, nametnuta okolnostima, biće shvaćena i oprostena. Sve će biti shvaćeno, sve.²³

A Breht je ovako izrazio isto osećanje:

Vi koji ćete izaći iz potopa
U koji smo potonuli,
Setite se,
Kada govorite o našim padovima,
Mračnih vremena, takođe,
Od kojih ste se vi spasli.²⁴

Ali šta sa »običnim čovekom« komunizma? Kako struktura verovanja, koju sam ustanovio, utiče na njih? Zaključiću ova zapažanja citirajući, prilično opširno, dragoceno svedočenje Leva Kopeljeva, po kome je lik Rubina, nepokolebljivog komunističkog lingviste iz Solženjicinovog romana *Prvi krug* bio kreiran:

Sa ostatkom svoje generacije čvrsto sam verovao da cilj opravdava sredstvo. Naš veliki cilj bio je univerzalni trijumf komunizma i zbog tog cilja sve je bilo dozvoljeno – lagati,

krasti, uništavati stotine, hiljade, čak i milione ljudi, sve one koji su ometali i kočili naš rad ili su mogli da ga spreče, sve one koji bi se isprečili na putu. Oklevati ili sumnjati u ovo značilo bi predavanje »intelektualnoj preosetljivosti« ili »glupom liberalizmu«, osobinama ljudi koji »nisu mogli da vide šumu od drveća«.

Tako sam razmišljao ja i slični meni, čak i kad sam stvarno imao svoje sumnje, kad sam verovao u ono što su Trocki i Buharin govorili, kad sam video šta znači »totalna kolektivizacija« – kako su »kulakizovali« i »dekulakizovali«, kako su nemilosrdno otimali od seljaka za vreme zime 1932/33. I sâm sam u tome učestvovao, jureći kroz sela, tražeći skriveno žito, ispitujući zemlju gvozdenom šipkom tražeći mesta koja bi mogla dovesti do zakopanog žita. Zajedno sa ostalima, praznio sam starcima sanduke, gluv za dečiji plač i žensko zapomaganje. Bio uveren da izvršavam veliku i neophodnu transformaciju sela; da će zbog toga, u danima koji dolaze, ljudima koji tu žive biti bolje; da su njihove nevolje i patnje bili rezultat njihovog sopstvenog neznanja ili mahinacija klasnog neprijatelja; da su oni koji su me poslali, a i ja sâm, znali bolje od seljaka kako oni treba da žive, šta treba da seju i kada da oru.

Strašnog proleća 1933., gledao sam kako ljudi umiru od gladi. Video sam žene i decu sa nadutim stomacima, poplavele, kako još dišu, ali praznih, beživotnih očiju. I leševe – leševe u ritavim gunjevima i jeftinim filcanim čizmama; leševe u seljačkim kolibama, u snegu oblasti Vologda, ispod mostova Harkova gledao sam sve ovo i nisam izgubio razum niti izvršio samoubistvo. Niti sam prokleo one koji su me poslali da zimi otimam seljacima žito, i da u proleće ubeđujem bolesno natečene ljude, mršave kao skelete, koji su jedva hodali, da idu na polja da bi ispunili »boljševički plan setve na udarnički način«.

Niti sam izgubio veru. Kao i ranije, verovao sam zato što sam želeo da verujem. Ovako su od pamtiveka verovali ljudi kada su bili obuzeti žudnjom da služe silama i vrednosti-

ma iznad i izvan ljudskog: bogovima, carevima, državama, idealima vrline, slobodi, naciji, rasi, klasi, partiji...

Svaki pokušaj usmeren prema jednom cilju u svrhu ostvarenja ovih ideala traži svoj danak u ljudskim žrtvama. U ime najplemenitijih vizija koje obećavaju večnu sreću njihovim potomcima, takvi ljudi izazivaju nemilosrdno uništenje svojih savremenika. Darivajući raj mrtvima oni sakate i uništavaju žive. Postali su verolomni lažovi i neumoljivi dželati, sve vreme smatrajući sebe čestitim i časnim vojnicima – ubeđeni da ako su prinuđeni na zlodela, da je to zbog budućeg dobra, a ako moraju da lažu, to je u ime većnih istina.

*Und wilst du nicht mein Bruder sein
So schlag ich dir dein Schladel ein.*

(Ako brat moj da budeš nećeš
rascopaću ti lobanju, videćeš!)

tako se pevalo u jednoj 'seljačkoj, prostoј' pesmi.

Tako smo mislili i radili – mi fanatični sledbenici svespasonosnih ideala kominizma. Kada smo videli nečasna i okrutna dela počinjena u ime naših velikih ideja o dobru, kada smo i sami učestvovali u njima, ono čega smo se najviše bojali bilo je da ne izgubimo glavu, da ne padnemo u sumnju ili jeres, da ne izgubimo svoju neizmernu veru.

Bio sam užasnut onim što sam video 1930-tih godina i ophrvan depresijom. Ali bih stišavao svoje sumnje na način koji sam naučio: »pogrešili smo«, »preterali smo«, »nismo uzeli u obzir«, »logika klasne borbe«, »objektivna istorijska potreba«, »korišćenje varvarskih metoda da bi se pobedio varvarizam« ...

Dobro i zlo, čovečnost i nečovečnost – sve je to izgledalo kao prazna apstrakcija. Nisam se mučio time zašto »čovečnost« treba da bude apstraktna, a »istorijska nužnost« i »klasna svest« treba da budu konkretne. Koncepte savesti, časti, humanosti odbacivali smo kao idealističke predrasude, »intelektualne« i »buržoaske«, a samim tim i perverzne.²⁵

Kako onda odgovoriti na pitanje kojim sam počeo? Očigledno da ne postoji jedan odgovor. Ali ako re-interpretiramo pitanje tako što ćemo se zapitati da li su postojala specifična verovanja suštinska za kulturu komunizma koja su zločine protiv čovečnosti učinila mogućim, onda odgovor mora da bude potvrđan. Greška u pitanju, koja izaziva moralno slepilo u epskim razmerama, bila je urođena.

Napomene

1. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969), p. 169.
2. Ibid., p. 167.
3. Ibid., p. lvi.
4. Stephane Courtois et al., *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 17, 26, 28.
5. John Torpey, Typescript, p. 3.
6. Courtois et al., *The Black Book*, p. 9.
7. Ibid., pp. xvi, xvii, xx.
8. Ibid., p. 31.
9. Ibid., pp. 28, 754.
10. Ibid., p. 30.
11. Primo Levi, *If This is a Man and The Truce* (London: Abacus edition, Sphere Books, 1987), p. 35.
12. Christopher Browning, *Ordinary Men, Reserve Battalion 101 and the final Solution in Poland* (New York; HarperCollins, 1992), p. 188.
13. Courtois et al., *The Black Book*, p. 727.
14. Arno Mayer, *The Furies: Violence and Terror in French and Russian Revolutions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
15. Levi, *If This is a Man and The Truce*, p. 382.
16. Courtois et al., *The Black Book*, p. xvi.
17. Thomas Nagel, »Getting Personal«, prikaz knjige: G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), *Times Literary Supplement*, 25. June 2000, p. 6. U Koenovoj knjizi raspravlja se o metafori 'babi-ce'.
18. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1888; reprinted 1951), p. 495.
19. Za brojne primere, vidi: Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1985), gde je ovaj ar-

gument izložen detaljnije. Vidi takode: »Can a Marxist believe in Human Rights?«, u: Steven Lakes, *Moral Conflict and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

20. Bertolt Brecht, *The Measures Taken and Other Lehrstucke* (London: Eyre Methuen, 1977), p. 25.
21. Courtois *et al.*, *The Black Book*, p. 75.
22. *Ibid.*, p. 744.
23. *Ibid.*, p. 756.
24. Bertolt Brecht, »To Those Born Later«, u: Bertolt Brecht, *Poems 1913–1956* (London: Methuen, 1956), p. 319.
25. Lev Kopelev, *No Jail for Thought* (Harmondsworth: Penguin edition, 1979), pp. 32-4.

Prevod: Dragica Laješić

DEO III: OSTAVŠTINA

TOTALITARNI POKUŠAJI,
ANTI-TOTALITARNE MREŽE:
MISLI O ZABRANI POREĐENJA

»Pedesetih i ranih šezdesetih«, pisao je Milan Kundera u svom romanu *Neznanje*,

emigrant koji je zauvek napustio svoju komunističku zemlju naišao je na malo saosećanja u Parizu. Tada su Francuzi verovali da je fašizam bio daleko najveće zlo ... Tek su krajem šezdesetih i tokom sedamdesetih Francuzi počeli da o komunizmu misle kao o još jednom zlu. Ipak, on je smatran manjim zlom, takoreći, Zlom Broj Dva. Negde u to vreme, 1969., Irina [junakinja romana] i njen muž emigrirali su u Pariz iz Praga. Nije im trebalo mnogo da shvate da u poređenju sa Zlom Broj Jedan katastrofa koja je pogodila njihovu zemlju nije bila dovoljno krvava da bi ostavila utisak na njihove nove prijatelje.¹

U ovom kratkom odlomku, Kundera, veliki pisac, i sâm emigrant, ušao je srž problema različitih procena zločina nacizma, fašizma i komunizma. Samo se treba potsetiti da se sredinom pedesetih Žan-Pol Sartr suprotstavio Alberu

Kamiju u sporu o postojanju i implikacijama logorskog sistema sovjetskog Gulaga. »Kao i vi, i ja mislim da su ti logori neprihvatljivi«, pisao je Sartr. »Ali ja isto tako mislim da je neprihvatljiv i način na koji ih buržoaska štampa upotrebljava«. ²

Imam utisak da je Sartrov iskaz paradigmatičan za stanište koje je formiralo veliki deo intelektualnih rasprava u Francuskoj i Nemačkoj od kraja Drugog svetskog rata do danas: koncept anti-anti-komunizma. Ovakav stav može se smatrati odgovornim za tabuiziranje poređenja nacizma, fašizma i komunizma. Njime se ometao razvitak teorijskih pristupa totalitarizmu. Unifikovano tretiranje problema izgledalo je sumnjivo, jer bi se njime problematizovala veličina nacističkih zločina i izuzetnost Aušvica. Ono što je usledilo, po definiciji francuskog istoričara Alana Bezansona, »bila je hipermnezija nacizma i amnezija komunizma«. ³ Čini mi se da bi na osnovu komparativne analize francuskih i nemačkih debata o totalitarizmu, koje su vođene poslednjih decenija, mogli da otpor prema upoređivanju i teoretizovanju svedemo na liberalno-leva intelektualna strujanja.

Dvadeseti vek se završio ratom u kojem je Zapad opravdao svoju vojnu intervenciju odbranom demokratije i ljudskih prava. Ne iznenađuje da su intelektualne rasprave povodom rata u bivšoj Jugoslaviji (Kosovo) imale vrhunac u sukobu oko definisanja starih i novih formi totalitarne vladavine. Rasprave su dale povoda upućivanjima na Hitlera i Staljina, na Minhenu 1938., na Građanski rat u Španiji, i okončale u prepirci koja se, u izvesnom smislu, već dogodila tokom pedesetih godina 20. veka. Što je najtragičnije, te rasprave su zadobile novi legitimitet posle događaja od 11. septembra 2001. Teroristički napadi na Njujork i Vašington predstavljaju objavu rata otvorenom društvu, demokratiji i slobodi. Ne bi bilo neprimereno okarakterisati ove napade kao totalitarnu pretnju koja je iznenadila Zapad i ostavila ga bez reči. Rasprave o značenju rata i mira, o načinima na koje bi se trebalo suprotstaviti ovoj provali

totalitarizma, započele su na ozbiljniji način tek postepeno, pošto je zaprepašćenost prestala.

Imajući ovo u vidu, zaista ima smisla ponovo razmotriti intelektualne debate iz ranih pedesetih. Tada su se intelektualci iz Evrope i SAD združili u borbi za demokratiju i ljudska prava, borbi koju bi, ako bi bilo potrebno, trebalo voditi i oružanom silom. Forum kojim bi se obznanilo njihovo delovanje bio je uspostavljen: Kongres za slobodu kulture. Oni su napravili mrežu koja je, vremenom, doprnela padu komunizma 1989. godine. Njihove aktivnosti su bile prilično delotvorne, toliko delotvorne, u stvari, da bi moglo da se postavi pitanje zašto su one bile zanemarene u raspravama o totalitarizmu. Da li je to bilo zato što su ovi intelektualci bili i anti-fašisti i anti-komunisti? Da li je to bilo zato što ih je finansirala vlada SAD? Ili je to bilo zato što su oni, dok su se borili za ujedinjenu Evropu davno pre 1989., u isto vreme radili na tome da se podrije tradicionalni ideološki *status quo*? Ova pitanja je vredno postaviti, ako se ima u vidu impresivna prisutnost Kongresa. On se prvi put sastao, uz spektakularno otvaranje u Palati Titanija, u Zapadnom Berlinu, 26. juna 1950., i bio je aktivan sve do sredine kasnih sedamdesetih. U svakom pogledu bio je to jedan izvanredan poduhvat posvećenih intelektualaca. On je odražavao i zanos i bojazan intelektualnog vrha posleratne Evrope. Fašizam i nacizam su bili pobeđeni, ali Staljin je ponovo iscrtavao politički mapu Evrope i proširivao svoj uticaj, putem takozvanih »narodnih demokratija« u istočnoj Evropi. Staljinistički teror unutar Sovjetskog Saveza opovrgavao je sliku velikog pobornika mira koju je velika sila izgradila o sebi pobedom nad nacizmom.

Berlin, tada podeljen na istočni i zapadni sektor, bio je sažeta verzija novog poretka ustanovljenog na Jalti. Blokada grada iz 1948. godine, bila je signal nadolazećeg Hladnog rata. Nije bilo slučajno što je Berlin odabran da bude domaćin Kongresa za slobodu kulture. Organizatori su bili pisac Artur Kestler i američki novinar Melvin Laski, koji je pripadao nezavisnim njujorškim levičarima. Najava Kon-

gresa bila je dobro primljena u ovom velegradu, u kojem je osećaj »grada na granici« bio vrlo živ, i u kojem je postojalo široko odobravanje za formiranje zapadnonemačke države. Gradonačelnik, Ernst Rojter, otvorio je Kongres. Atmosfera je bila napeta od sámog početka. Dok su se govornici obraćali delegatima, kojih je bilo više od hiljaduosamsto iz čitavog sveta, stigla je vest da su trupe Severne Koreje upravo izvršile invaziju na teritoriju Južne Koreje. Hladni rat se iznenada 'zagrejao'. Više od petnaest hiljada građana Berlina okupilo se u *Sommergarten* tokom zaključne ceremonije kako bi čulo završno obraćanje. Među govornicima bili su i Eugen Kogon, predsedavajući nemačke sekcije Pokreta za Evropu, David Ruse, Ignacio Silone, Karlo Šmit i Irvin Braun. Svi govornici su pozivali na slobodnu i ujedinjenu Evropu. Kogon je zatvorio Kongres dramatičnim sloganom, »Prijatelji, sloboda je u ofanzivi!«.

Ovaj anti-fašistički i anti-komunistički forum intelektualaca izazvao je ljutite istupe i u Moskvi i u Istočnom Berlinu. Finansijska podrška SAD Kongresu bila je opisana kao »pokušaj aveti Vol Strita da preokrene situaciju u svoju korist«. U dnevniku *Pravda*, glasilu Komunističke partije Sovjetskog Saveza, Kongres je označen kao »skup ratnih huškača«. Optužbe su bile potpuno neobuzdane jer su bile upućene dezerterima komunističke stvari, onim »renegatima« koji su okrenuli svoja pera protiv svog ideala. Decenijama je sovjetski režim podržavao i orkestrirao mir i »kongrese« pisaca pod pokroviteljstvom komunista. Sada su slobodni umetnici, pisci i naučnici uzvratili udarac svojim vlastitim Kongresom. Ne čudi što je Moskva bila razjarena. Intelektualci koji su sačinjavali Kongres, svi su, iz prve ruke, iskusili totalitarne režime dvadesetog veka, nacizam, fašizam i komunizam. Svojim književnom, naučnom i javnom delatnošću povukli su jasnu liniju između tih iskustava kao celine i svojih potonjih života. Njihova saradnja na Kongresu bila je određena i oblikovana njihovim anti-komunističkim i anti-fašističkim principima. Konsenzus u pogledu anti-totalitarizma ujedinio ih je u pogledu

zajedničkog cilja. Pre nego što je prva sesija Kongresa okončana 1950., ustanovljeno je i procenjeno stanje u Sovjetskom Savezu i centralno-istočnoj Evropi, i poslata je »Poruka intelektualcima na Istoku«. »Jasno je«, rečeno je u poruci,

da najveći savremeni konflikt nije konflikt između Zapada i Istoka. Reč je o konfliktu između tirana i ljudi koji žude za svojom slobodom. Ovom prilikom mi uveravamo one ljude koji brane svoju slobodu i bore se protiv represije, uveravamo ih u našu moralnu solidarnost i materijalnu podršku. Izražavamo veliku nadu da će svi oni uskoro biti slobodni i da će moći da sudeluju u našem zajedničkom nasleđu.

Kao rezultat osnivačkog Kongresa u Berlinu, tokom pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih, formirala se mreža američkih i evropskih intelektualaca čija je delatnost praktično ostala neprimećena. Među njima su bili Remon Aron, Alber Kami, Aleksander Vajsberg-Cibulski, Džordž Orvel, Danijel Bel, Manes Šperber, Česlav Miloš, Lešek Kolakowski, Fransoa Fejto, David Ruse, Fransoa Fire, Eugen Kogon i Margarete Buber-Nojman, da imenujemo samo neke. Francuski pisac i novinar David Ruse, bivši trockista, pridružio se francuskom Pokretu otpora, pao u ruke Gestapoa, bio mučen i poslat u Buhenvald. Svoja strašna iskustva objavio je u knjizi *L'Universe concentrationnaire*,⁴ za koju je dobio književnu nagradu 'Renodo'. Potom je vodio kampanju, koju su podržali bivši logoraši, za ukidanje koncentracionih logora širom sveta. U časopisu *Figaro Littéraire* je, 12. novembra 1949., objavljen Ruseov »Poziv logorašima iz nacističkih logora: Pomozimo logorašima u sovjetskim logorima!«, kao naslovni članak na prvoj strani. Objavljivanje tog teksta vodilo je ogorčenim prekorima od strane komunista u Francuskoj i u inostranstvu, i izazvalo je oštre napade od strane pariskih intelektualaca-levičara. Prethodnica ovog uzornog pokušaja da se nacizam i komunizam stave u istu ravan poređenja bilo je takozvano »su-

đenje Kravčenkū«, koje se odigralo u Parizu tokom 1949. godine. Kravčenko, ruski emigrant, bio je visoki sovjetski zvaničnik koji je prebegao na Zapad i kasnije objavio knjigu o Staljinovoj diktaturi: *Ja biram slobodu*.⁵ Ova knjiga je pokrenula ideološki spor o postojanju ljudskih prava u Sovjetskom Savezu. Suđenje je započelo osporavanjem autentičnosti činjenica koje je Kravčenko otkrio. Na suđenju, Margarete Buber-Nojman pojavila se kao svedok u prilog Kravčenka. Ona je bila među onima koji su aktivno podržali Ruseov poziv na pomoć sovjetskim logorašoma. Časopis *Figaro Littéraire* je, 25. novembra 1950. godine, objavio njen članak »Istraživanje o sovjetskim koncentracionim logorima: ko je gori, Satana ili Beelzebub?«, u kojem je ona opsežno pisala o svojoj dvostrukoj patnji, i kao logorašica u nacističkom logoru i kao zatvorenica u sovjetskom logoru. Njena politička autobiografija, *Zatvorenica Staljina i Hitlera*, koja se pojavila 1948. godine, izazvala je veliku pozornost.⁶ Ona je provela dve godine u Sibiru, a potom je, 1940., posle pakta Staljin–Hitler, bila predata Gestapou, koji ju je poslao u ženski logor Ravensbrik na još pet godina.

Sâm naslov njene knjige, i njena iskustva, bili su u suprotnosti sa uobičajenim predstavama, i naglašavali političku podela koja je nastala tokom Drugog svetskog rata i koja je održavana i posle njega. Levičari su knjigu smatrali provokativnom. Po njima, nacistički zločini su bili van svakog poređenja. Njihova pozicija je bila da ih i dalje prikazuju na taj način, optužujući one koji su govorili o Staljinovim zločinima za anti-komunizam – na taj način umanjujući vrednost svedočanstva – ili za otvoreno fabrikovanje činjenica o sovjetskim logorima. Desničarski ideolozi su hteli, tvrdili su levičari, da relativizuju nacističke zločine upućivanjem na Staljinovu vladavinu terora. Paradigmatičan primer ove pozicije u pedesetim bio je Žan-Pol Sartr, čije je otvoreno pismo Kamiju već pomenuto.

Zajednički pokušaj nemačkih i francuskih intelektualaca da se usprotive takvim stavovima, za šta su primer Bu-

ber-Nojman i Ruse, bio je preduzet i u Berlinu. Izvršni odbor Kongresa za slobodu kulture otvorio je ogranke u Parizu i Rimu. Sekreterijat međunarodnog izvršnog odbora bio je u Parizu, na Bulevaru Osman. Njegov je zadatak bio da organizuje konferencije i da osniva nove časopise – uz časopis *Monat*, koji je Melvin Laski redovno izdavao od 1948. Godine 1951., Fransoa Bondi je započeo sa objavljivanjem francuske verzije časopisa *Monat*, časopisom *Preuves*. Tesna saradnja između dva urednika, Laskija i Bondija, obeležila je jednu novu dimenziju nemačko-francusku intelektualne debate o budućnosti Evrope. Štaviše, Bondi se potrudio da spoji istočne i zapadne intelektualce uprkos »gvozdenoj zavesi«, mnogo pre 1989. On je u delatnost Kongresa uključio dva poljska pisca-emigranta, Česlava Miloša i Konstancija Jelenskog, koji su objavljivali poljski časopis u Parizu, *Kultura*. Upravo je Izvršni odbor Kongresa bio taj koji je organizovao posebnu i simbolički značajnu dobrodošlicu Česlavu Milošu prilikom njegovog dolaska u Pariz, u proleće 1951. Miloš je radio za komunističku vladu u Varšavi kao kulturni ataše u Parizu i Vašingtonu, ali je, 1951. godine, raskrstio sa režimom i otišao u izgnanstvo u Pariz. Na svečanosti, Deni de Ružmon i Ignacio Silone održali su pozdravne govore. Odbor je organizovao konferenciju za štampu za »begunca« Miloša. Dve godine kasnije, on je objavio svoje remek-delo, *Zarobljeni um*, (izdanje na nemačkom jeziku objavljeno je sa predgovorom Karla Jaspersa). Miloš se jasno ogradio od intelektualne fascinacije komunizmom. Njegova analiza predstavlja, zajedno sa knjigom Remona Arona, *Opijum za intelektualce*, jedan od najimpresivnijih odgovora totalitarizmu.⁷

Za istočno-evropske emigrante Pariz je bio sigurna luka, sedište njihove borbe protiv komunističkih režima u njihovim zemljama. Mađarski emigranti bili su prvi koji su došli, posle revolucije iz 1956. Posle Praškog Proleća, 1968., došli su češki i slovački intelektualci, koje su predvodili Milan Kundera i Antonjin Lim. Ovaj drugi je osnovao časopis *Lettre International* 1984. godine. Kada je,

1981., vojska preuzela vlast u Poljskoj, talas poljskih disidentata dospeo je u Pariz. Među njima takvi intelektualci kakvi su Adam Mihnjik, Bronislav Geremk i Andžej Vajda. Konačno, rumunski i ruski umetnici i pisci, kao i intelektualci iz Srbije, Bosne, Hrvatske i sa Kosova, našli su utočište u Parizu tokom osamdesetih i devedesetih. Njihovo prisustvo zahtevalo je ponovnu procenu koncepta totalitarizma, prošlog i sadašnjeg. Interakcija Istoka i Zapada koja je izrasla iz ove migracije intelektualaca delimično je bila pod uticajem redefinicije totalitarizma kao mentalne kategorije (prema Žan-Fransoa Revelu), i jasno je pokazala stav intelektualaca prema bilo kom pojedinačnom i prema svim totalitarnim sistemima i ideologijama.

Razmišljanja francuskih intelektualaca o ideološkoj 'ludačkoj košulji' i totalitarnim strukturama njihove Komunističke partije obelodanjena su u mnogim biografijama objavljenim u tom periodu – na primer, razmišljanja o raskidu sa Komunističkom partijom, o preispitivanju vlastite političke evolucije i pozicije, i specifično francuskoj kulturi političke diskusije i teorijske analize koje karakterišu raspravu sve do danas. Iskustva unutar staljinističke francuske komunističke partije i reakcije koje su ona izazvala, izoštrile su analitički pristup francuskih intelektualaca totalitarnim strukturama u zemljama »realnog socijalizma«. Ova evolucija može se objasniti, u dobroj meri, prisustvom istočno-evropskih emigranata u Parizu. Ovi emigranti pomogli su Francuzima da zastanu i ugledaju jednu veću i jasniju sliku, u velikoj meri su posredovali prilikom transformisanja fascinacije intelektualaca levim totalitarizmom tokom pedesetih u snažnu anti-totalitarnu tradiciju, kojom je – za razliku od situacije u Nemačkoj – obeležen intelektualni pejisaž Pariza.

Između 1953. i 1955. godine, mreža publikacija koja je nastala iz delatnosti Kongresa za slobodu kulture raširila se još više. Godine 1953., uz već postojeće časopise, *Monat* i *Preuves*, pojavio se prvi broj časopisa *Encounter* u Londonu. Usledili su *Tempo presente* u Italiji, i *Cuadernos* u Špa-

niji. Austrijski dnevnik *Das Forum*, sa Fridrihom Torbergom kao glavnim urednikom, pridružio se mreži u isto vreme. Godine 1957., osnovan je *Comité des écrivains et des éditeurs pour une entr'aide intellectuelle européenne*, kako bi koordinisao delatnostima Kongresa za podršku mađarskim intelektualcima, koji su bili proganjani posle revolucije iz 1956. godine. *Comité* je organizovao simpozijume, knjige koje su objavljivane na Zapadu činio dostupnim intelektualcima u komunističkim zemljama, i pomagao pri objavljivanju knjiga i časopisa. Ove aktivnosti nisu sprovedene unutar postojećih institucionalnih okvira međunarodne kulturne saradnje, koja je uključivala vladine predstavnike. Naprotiv, oni koji su ih sprovodili, oslanjali su se na pojedince i nezavisne organizacije i pokrete u istočnoj Evropi. Najvažnija stvar je bila – tako je to formulisao Ignacio Silone – slobodno kretanje ljudi i ideja. Ova nezvanična i delimično 'podzemna' podrška bila je pojačana od strane *Fondation pour une entr'aide intellectuelle européenne*, ustanovljene u Ženevi 1966. godine. Fondacija se, posle izvesnog vremena, preselila u Pariz i, podržavana Fordovom i Sorosevom fondacijom, preuzela skoro sve delatnosti od Kongresa za slobodu kulture. Njena delatnost nije bila ograničena samo na pospešivanje književne razmene između Istoka i Zapada. Njeni predstavnici su putovali u Mađarsku, Čehoslovačku, Poljsku i Rumuniju, finansijski podržavali intelektualce koji su bili hapšeni iz političkih razloga, i prikupljali informacije o političkoj i intelektualnoj klimi u tim zemljama.

U aprilu 1966., izbio je skandal koji je, zapravo, okončao delovanje Kongresa. U nizu članaka objavljenih u *The New York Times* iznete su optužbe da je Kongres u znatnoj meri bio finansiran od strane CIA.⁸ Ove optužbe prouzrokovale su talas ogorčenja. Za evropsku javnost Kongres je izgledao kao marioneta »američkog anti-komunizma i imperijalizma«, kao »instrument Hladnog rata«. Sâm skandal i oštar negativni stav prema ratu u Vijetnamu dali su povoda renesansi marksizma i anti-američkih osećanja.

Obrt u političkoj i ideološkoj klimi krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih, učinio je da časopis *Monat* prestane sa izlaženjem 1971. godine. Uprkos svim pokušajima, uglavnom tadašnjeg glavnog urednika, Klause Harprehta, časopis nije mogao biti spašen. Potonji pokušaji da se on ponovo pokrene, najznačajniji je bio od strane Mihaela Nojmana tokom 1978., takođe su propali. Politička atmosfera u zapadnoj Nemačkoj tokom sedamdesetih nije bila pogodna za takve publikacije. Tema dana je bila *Entspannungspolitik* – slabljenje tenzija sa Istokom. Verovalo se da su politički pregovori sa komunističkom centralno-istočnom Evropom pravi put za obezbeđivanje globalne stabilnosti i mira. Za razliku od Pariza, u Nemačkoj su komunistički disidenti bili primani sa skepsom i nepoverenjem. Smatrali su ih onima koji izazivaju nevolje i bili su ili izopšteni ili ignorisani. U ovakvom kontekstu, institucije poput Kongresa i Ženevske fondacije, posvećene anti-totalitarnim nastojanjima, smatrane su opasnim činiocima koji su uticali na unutrašnje stvari susednih komunističkih zemalja.

U međuvremenu, u Parizu, intelektualna i politička klima je bila mnogo prijemčivija. Objavljivanje knjige Aleksandra Solženjicina, *Arhipelag Gulag*, 1974., izmenilo je intelektualnu atmosferu u Francuskoj. Kada su pokreti za ljudska prava, kao što su »Solidarnost« u Poljskoj, ili »Povelja 77« u Čehoslovačkoj, počeli da ozbiljno deluju u istočnoj Evropi, francuski intelektualci pružili su svoju bezuslovnu podršku. Antonjin Lim, osnivač i izdavač časopisa *Lettre International*, i politikolozi Žak Rupnil i Pjer Asnar, odigrali su odlučujuću ulogu u ovom poduhvatu. Vaclav Havel, Ištvan Erši, Tadeuš Mazovjecki, Adam Mihnjik i Bronislav Geremek – koji su posle 1989. godine postali ministri i predsednici u svojim zemljama, ili su svoje »sami-zdat« publikacije pretvorili u nacionalne novine za mlade istočno-evropske demokratije – imali su tesne veze sa Pariskom fondacijom. Isti je slučaj bio i sa pariskim intelektualcima, kao što su istoričar Fransoa Fire i sociolog Edgar Moren, obojica bivši levičari koji su se razišli sa komuni-

stičkom partijom još tokom pedesetih. Njihova saradnja pre 1989., koja je nesumnjivo bila značajan faktor u obaranju komunističkih režima i padu Berlinskog zida, bila je, nužno, u velikoj meri tajna. Cena je bilo to što javnost nije ništa znala o njihovim akričnostima. Čudi, međutim, da se nedostatak pozornosti za ono što je postignuto, kao i priznanje za to – a njihov doprinos je bio impresivan – nastavlja i danas, dugo posle pada komunizma i pobede demokratije. Kao da su glavni protagonisti panevropskog intelektualnog postignuća, iz vremena pre 1989., nestali iz javnog sećanja ujedinjene Evrope.

Otvoreni izazov totalitarnom ustrojstvu koji je iniciran Kongresom iz 1950. godine, i borba intelektualaca za demokratiju i za ujedinjenu Evropu, bili su izvanredno dalekovidna politika. Ljudi su se upuštali u strasne debate o tome kako da se razori postojeći ideološki i politički postav. U Nemačkoj, međutim, ovaj anti-totalitarni impuls je, čak i posle kraja poretka ustanovljenog na Jalti, i dalje tabu i nailazi na veliki otpor. U tom smislu, teško je prihvatiti 1989. godinu kao razvođe. Liberalno-levim taborom, kao što je to bio slučaj i u prošlosti, preovlađuje uverenje da je 1945. godina jedina istorijska promena koja je važna. Problematizovanje jedinstvenog značaja ove godine značilo bi liberalnim levičarima da su smisao i implikacije Aušvica umanjene. Bezuslovna podrška uređenju dogovorenom za svet posle Drugog svetskog rata, to jest, podela Evrope i, naravno, Nemačke, kao kazna za zločine nacista, tesno je bila povezana sa tabuom poređenja nacizma, fašizma i komunizma.

Važno je napomenuti s ovim u vezi evoluciju stavova o totalitarizmu francuskih i nemačkih intelektualaca u prošlom veku. Iako su se nemačka i francuska tradicija odvijale kao da su u raskoraku, one se ipak pojavljuju kao da se ogledaju jedna u drugoj. Tako su, tokom pedesetih, francuski intelektualci bili pozitivno fascinirani komunističkim poretkom. Nasuprot tome, u Nemačkoj, politička klima bila je obeležena anti-totalitarnim konsenzusom. Kao reakcija na to, razvio se osećaj anti-anti-komunizma, proteg-

nuvši se i van levičarskih partija i proširivši se na nezavisne intelektualce liberalno-levih uverenja. Potom je, u maju 1968., u Francuskoj, započela nova faza, koja je, na duže staze, najavila kraj marksizma. Protest studenata u Parizu bio je delom usmeren protiv Komunističke partije, i obeležio je početak raščaranosti marksizmom, koja je dostigla svoj vrhunac tokom sedamdesetih. U Nemačkoj, u istom periodu studentskih nemira dolazi do oživljavanja marksizma, što je podstaklo razvitak starih i novih analiza fašizma. Objavljivanje knjige *Arhipelag Gulag*, 1974. godine, prouzrokovalo je pravi potres u Francuskoj. U javnim debatama te decenije iskristalisao se jedan anti-totalitarni front i zbližio intelektualce različitih političkih generacija. U Nemačkoj, nasuprot tome, tendencija je bila da se izbegava teoretizovanje o totalitarizmu. Rasprave o tom predmetu su bile proterane sa univerziteta i iz javnih političkih debata. Za razliku od Francuske, Solženjicinova zapanjujuća otkrića o Gulagu, sovjetskom sistemu kažnjeničkih kolonija i radnih logora, doživela su hladan prijem u Nemačkoj. Anti-totalitarne teorije koje su posmatrale nacizam, fašizam i komunizam kao istovrsne političke fenomene, i koje su bile suštinski deo doprinosa francuskih intelektualaca političkoj kulturi zemlje, ostale su tabu u Nemačkoj dugo posle 1989.

To je bio slučaj ne samo tokom nemačkog *Historikerstreit* (sukoba istoričara) iz 1986. godine. Isti pristup bio je očit i u diskusiji iz 1997/1998., povodom *Crne knjige komunizma*,⁹ koju su priredili francuski istoričari. Samo godinu dana ranije, velika debata, koju je inicirala knjiga Fransoa Firea, *Nestanak iluzije*, zahvatila je francusko javno mnjenje povodom zavodljivih moći komunizma. U Nemačkoj, međutim, ova debata nije izazvala nikakvu reakciju. Nemački intelektualci bili su veoma podozrivi u pogledu francuskog zahteva za revizijom dugogodišnjih paradigmi. Nemačka je ostala verna vlastitoj, proverenoj tradiciji anti-fašizma i anti-anti-komunizma. Dok su u sedamdesetim i osamdesetim pariski intelektualci izlazili na ulice u znak podrške

građanskim pokretima u istočnoj Evropi, u Nemačkoj su se odigravale demonstracije za mir ili protiv planiranog *Starbahn West*. Zalaganje istočno-evropskih disidenata za slobodu i demokratiju zvučalo je suviše »buržoaski« da bi naišlo na topliji prijem u Nemačkoj. Buržoaska demokratija nije ih privlačila. Dok su demokratski pokreti sa druge strane Gvozdene Zavesе konačno prodrli u Evropu u želji da učestvuju u njenoj slobodi i napretku, vizija »socijalizma sa ljudskim licem« i dalje je punila glave mnogih Nemaca. Poštena rasprava o slepilu u pogledu događaja u totalitarnoj istočnoj Evropi, o predrasudama prema komunizmu, a ponekad čak i o fascinaciji njime, i tendenciji da se umanje njegovi zločini, tek je trebalo da se dogodi. Dok je u Francuskoj ova debata trajala decenijama i uzrokovala pomerenja na čitavoj francuskoj intelektualnoj sceni, nemački mentalitet je i dalje zatvoren za tu pojavu. Tek je 1993. godine, na primer, Jirgen Habermas bio u stanju da javno prizna da je odustao od temeljne diskusije o staljinizmu. Morao je da prihvati prigovor poljskog istoričara Adama Mihnjika da kritika staljinizma nema sistemsku vrednost u njegovoj teoriji. Strah od toga da će se pridružiti pogrešnoj strani primorao ga je na ćutnju. Habermas nije želeo, prema vlastitom priznanju, da padne na anti-komunističku poziciju. Drugim rečima, na otpadnike od starog načina mišljenja i dalje se ne gleda sa odobravanjem. Anti-totalitarni stav, na našoj strani Rajne i dalje znači dobri stari anti-fašizam – i ne mnogo više od toga.

Upravo je protiv takvog načina mišljenja govorio Horhe Samprun, bivši logoraš iz Buhenvalda, godine 1994., kada je smrt opisao, na tragu Paula Celana, kao »Gospodara iz Nemačke«.

Smrt koja je razorila Evropu nakon Hitlerovog pobedonosnog marša, da, bio je to *Gospodar iz Nemačke*. Ali svi mi znamo da se smrt koja se duboko krije u zveri totalitarizma prerušuje i u drugačiju odeću, da preuzima jeftinu ukrasnu odeću drugih nacija. Ja lično znam *Gospodara iz Španije*, i

borio sam se protiv njega. Jevreji, koje je francuska vlada iz Višija lovila i deportovala poznaju *Gospodara iz Francuske*. A Varlam Šalamov nam, u svojoj zapanjujućoj knjizi *Priče sa Kolime*, priča o *Gospodaru iz Sovjetskog Saveza*. Smrt je *Gospodar iz Čovečanstva*.

Ovi dijametralno suprotstavljeni pristupi konceptu totalitarizma u Francuskoj i Nemačkoj odrazili su se u gledištu koje je javno mnjenje, u svakoj od ovih zemalja zasebno, zauzelo u pogledu rata u bivšoj Jugoslaviji. U Francuskoj su bili organizovani impresivni javni skupovi. Bilo je osnovano više od tristotine komiteta za podršku Bosni, i protiv etničkog čišćenja. Intelektualci koji su se okupili u Komitetu za Vukovar, koji je bio aktivan u Parizu od 1991., podržavao je stvar Bosne upućivanjem na političke tradicije koje su prevazilazile svakodnevne zapadne političke prakse. Kada je vojska preuzela vlast u Poljskoj, 13. decembra 1981., francuski intelektualci, koje je predvodio Mišel Fuko, organizovali su demonstracije te iste večeri. U Parizu je postojao jasan konsenzus da je odbrana demokratije u Poljskoj blisko povezana sa unapređenjem demokratije kod kuće. Za razliku od svojih nemačkih kolega, francuski intelektualci su vrlo rano kritikovali zvaničnu poziciju francuske vlade, kao i poziciju Zapada u celini, u pogledu srpsko-bosanskog sukoba. Od početka rata, francuska štampa bila je preplavljena tekstovima. Među najotvorenijim kritičarima bili su Paskal Brikner, Klod Lefor, Kornelius Kastoriadis, Fransoa Fire, Bernar Kušner, Edgar Moren, Marsel Goše, Žak Žilijar, Fransoa Fejto, Andre Glikzman, Bernar Anri Levi i Alen Finkelkrot. Komitet za Vukovar iznova je ujedinio francuske intelektualce, različitih levih i liberalno-levih pozicija u jedan anti-totalitarni konsenzus čije se postojanje može pratiti unatrag decenijama.

U Nemačkoj, situacija je bila sasvim drugačija. U taboru levih liberala, Titova vladavina je bila viđena kao suštinski garant stabilnosti i mira u regionu. Prioriteti koji su se čuli u sloganu »mir i stabilnost« formirali su nemačku re-

akciju na rat u Bosni, baš kao što je on odredio nemačku poziciju u odnosu na događaje u Poljskoj deceniju ranije. Deceniju kasnije, isti pristup je i dalje mogao da se vidi u reakciji na raspad Sovjetskog Saveza. Za građanski pokret u Poljskoj se verovalo da je suviše katolički i da je fundamentalistički, nešto poput »pete kolone« papstva. Deset godina kasnije, slična objašnjenja su ponuđena u pogledu konflikta u Bosni. Bosanci, rečeno je, bili su predstavnici islamskog fundamentalizma, koji je sada počeo da biva aktivan u srcu Evrope. Neki nisu prezali od tvrđenja da je novo zlo, oličeno u običaju krvne osvete zavladao tamo gde je Titova vladavina pre toga navodno održavala red i zakon. Izlišno je reći da je na obe strane u ratu mnogo toga učinjeno što je bilo protiv zdravog razuma. Vojni sukob se proširio u osvetu. Islamski fundamentalisti su se borili u bosanskoj armiji, a rat je dao oduška etničkim, religijskim i drugim dubokim neprijateljstvima, starim vekovima. Ali racionalizovanje rata isključivo takvim kriterijumima ukazuje na prisustvo duboko ukorenjenog tradicionalnog mentaliteta koji je sklon upotrebi etno-istorijskih objašnjenja čak i kada se kritikuju njihovi efekti. Ovaj mentalitet izdvaja socijalne strukture i stare i nove političke režime od njihovog neposrednog istorijskog konteksta, i tako ih isključuje iz domena političke analize. Sve dok NATO nije bombardovao Srbiju, 1999. godine, ovaj politički pristup nemačkih intelektualaca bio je u skladu sa dugotrajnom politikom Zapada: »Bez intervencije u unutrašnje stvari suverene države«, i sputavao ih da daju ocenu stvari kojie su se dešavale, takoreći, pred sámim njihovim vratima.

Najvidljivije razlike između francuskih i nemačkih stavova ispoljile su se u debati o intervenciji Zapada u ratu na Kosovu i o nemačkom učešću u tome. Polazna tačka za obe strane bio je Aušvic. Jedna od dimenzija diskusije bila je da li se genocid u Bosni može uporediti sa nacističkim masovnim ubijanjem evropskih Jevreja i da li bi uzdražanost Zapada u slučaju Bosne mogla da se uporedi sa ponašanjem Zapada prilikom »Minhena 1938.«, i prilikom

Španskog građanskog rata. Simptomatično je da se, iako su se obe strane složile oko jedinstvenog karaktera Aušvica, zaključci koje su one izvele iz toga bili dijametralno suprotni. Od 1995., nemački intelektualci su to smatrali odlučnim argumentom protiv intervencije, zasnovanim na snazi maksime da ne bi trebalo da bude rata, 'nikada više!'. Za Francuze upravo je zbog toga Zapad trebalo da interveniše, ali, kako je rat odmicao, stavovi su se menjali. Godine 1999., nemački ministar inostranih poslova, Joška Fišer, pre toga najglasniji protivnik vojne intervencije, opravdavao je učešće trupa Bundesvera u misiji na Kosovu, pod vođstvom NATO, upoređujući tamošnju situaciju sa zločinima nacizma.

Sve u svemu, debate o *Crnoj knjizi komunizma* tokom 1997/1998., kontroverza oko rata u bivšoj Jugoslaviji, i tekuće debate o vojnoj akciji protiv terorizma nakon terorističkih napada od 11. septembra 2001. godine, dodatno su pojačali rasprave o totalitarizmu.

Istorija Kongresa za slobodu kulture jeste istorija vatrene pokušaja evropskih intelektualaca da razumeju totalitarizam i da se bore protiv njega. To je takođe impresivan primer francusko-nemačke saradnje protiv totalitarizma. Napad od 11. septembra jasno je pokazao da je isuviše rano otpisati pretnju totalitarizma. Procenjivanje i pamćenje tradicije evropskog anti-totalitarizma mogli bi da pospeše dalji razvoj evropskog političkog ustrojstva kao političkog sistema koji demokratiju i ljudska prava smatra svojim najdragocenijim posedom. Time bi se omogućila nova prilika za ocenu stanja demokratije u Evropi i njeno dugo odlagano proširenje na istok. Delotvorno pamćenje prošlih anti-totalitarnih pokušaja omogućilo bi nam da shvatimo paradoksalni odnos nemačkog i francuskog opažanja totalitarizma, da se prevaziđu nacionalni mitovi i tabui, i da se osnaži produktivna revizija dugogodišnjih načina mišljenja i stavova. Do 1989., Gvozdena Zavesa je uslovljavala našu percepciju totalitarizma. Konačno je došlo vreme da se izgradi zajedničko sećanje. Između ostalih stvari, to bi nam

dopustilo da se suprotstavimo »hipermneziji« koja karakteriše naše opažanje totalitarizma tokom prošlog veka.

Godine 1989., izgledalo je da su demokratija i sloboda konačno odnele pobjedu u Evropi. Deceniju kasnije, čini se da će evropski stav o ljudskim pravima, vladavini prava i zaštiti manjina, biti potrebno braniti stalno i iznova. Demokratija je produžetak neizvesnosti – tako je tvrdio Žan-Fransoa Revel. Događaji od 11. septembra 2001., brutalno su nas potsetili koliko je ranjivo otvoreno društvo i koliko je lako napasti demokratiju. Ovo je dovoljan razlog da francuski i nemački intelektualci, na produktivan način, nastave svoje stare i nove debate pred javnošću ujedinjene Evrope.

Napomene

1. Milan Kundera, *Ignorance* (New York: HarperCollins, 2002).
2. Jean Paul Sartre, »Réponse à Camus?«, u: *Situations*, IV (1995).
3. Alain Besançon, u: *Commentaire*, Bd. 20, Nr. 80, Winter (1997).
4. David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, (Paris, 1946).
5. Victor Kravchenko, *I Chose Freedom* (New York: Charleses Scribner's Sons, 1946).
6. Margarete Buber-Neumann, *A prisoner of Stalin and Hitler* (London: Henry Holt, 1988).
7. Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York; Transaction, 2001); Czeslaw Milosz, *The Captive Mind* (New York: Vintage Hooks, 2001).
8. *New York Times*, April 1967.
9. Stephane Courtois *et al.*, *The Black Book of Communism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

**AKO HITLER NAPADNE PAKAO:
RAZLIKOVANJE NACIZMA I KOMUNIZMA
TOKOM DRUGOG SVETSKOG RATA,
TOKOM HLADNOG RATA
I POSLE PADA EVROPSKOG KOMUNIZMA**

U raspravi o moralnom poređenju između nacizma i komunizma primereno je, u stvari, od suštinske je važnosti, govoriti o Drugom svetskom ratu. Za vreme rata, ovo poređenje i pitanje manjeg ili većeg zla nisu bili samo, kao što su priređivači ovog zbornika rekli, poglavlje u »istoriji načina mišljenja inteligencije u 20. veku«; to je bilo hitno praktično pitanje, čije je rešenje imalo direktnog uticaja na ishod rata. Drugo, meni se čini da intelektualne debate iz devedesetih potsećaju na debate vođene tokom posleratne decenije. Organizatori konferencije koja je poslužila kao osnova za ovu knjigu govorili su o »rastućem konsenzusu u pogledu toga da niti osuda komunizma ne bi trebalo da podrazumeva rehabilitaciju nacizma, niti bi osuđivanje nacizma trebalo uzeti kao da podrazumeva rehabilitovanje komunizma«. Do stepena do kojeg je takav konsenzus dospelo, on se svodi na rekonstrukciju jedne nepristrasne odbrane liberalne demokratije od njenih protivnika. Tokom ranog Hladnog rata takvo stanovište je bilo poznato ili kao »centar koji je od životne važnosti«, u Sjedinjenim Američ-

kim Državama, ili kao »militantna demokratija«, odnosno, kao »anti-totalitarni konsenzus«, u Zapadnoj Nemačkoj. Obnovljeno istraživanje ovih tema poslednjih godina dogodilo se zbog fokusiranja daleko veće pažnje na Holokaust i sovjetski Gulag nego što je to bio slučaj u posleratnoj deceniji. Potsećanje na gledišta iz doba rata i iz posleratnog perioda trebalo bi da nam pomogne u rasvetljavanju starih i novih elemenata u skorijim razmišljanjima o ovoj temi.

Praktično razmatranje pitanja manjeg zla trebalo bi da započne jednim razmišljanjem Vinstona Čerčila u leto 1940. Kao što prepiska između Čerčila i predsednika Ruzvelta jasno pokazuje, postojala je alternativa tome da Britanija sama nastavi sa borbom protiv nacističke Nemačke: naime, alternativa se sastojala u tome da se prihvati Hitlerova ponuda za zaključenje jedne nagodbe kojom bi se kontrola nad kontinentom prepustila nacističkoj Nemačkoj, ona bila oslobođena pretnje sa zapada, ali bi zato mogla da angažuje svu svoju oružanu silu protiv Sovjetskog Saveza. Sa krajnje ozbiljnim namerama da ubedi Ruzvelta da će Britanija nastaviti da se bori ako SAD pošalju vojnu pomoć, Čerčil je, 18. maja 1940., uverio svog dugogodišnjeg prijatelja da »Britanija ni pod kakvim okolnostima neće pristati na predaju«. Međutim, »ako bi se sadašnja administracija okončala«, to jest, ako bi Čerčilova vlada pala, u britanskom političkom establišmentu mogli bi se pojaviti zahtevi da se sa Hitlerom napravi dogovor. Neposredno posle napuštanja Denkerka, krajem maja 1940., i ulaska nemačke armije u Pariz, 14. juna 1940., Čerčil je napisao još otvorenije pismo Ruzveltu:

Iako sadašnja vlada, i ja lično, nikada ne bi propustili da pošaljemo flotu preko Atlantika ako bi ovde otpor bio slomljen, moglo bi se dospeti do tačke u borbi na kojoj sadašnji ministri više ne bi imali kontrolu nad poslovima, i kada bi se veoma lako mogli steći uslovi da britanska ostrva postanu vazal Hitlerove imperije. Svakako bi bila postavljena pro-nemačka vlada u Britaniji koja bi sklopila mir, i uz-

drmanoj i izgladneloj naciji pružila neodoljivu priliku za potpuno potčinjavanje nacističkoj volji. Sudbina britanske flote, kao što sam Vam već napomenuo, biće odlučujuća stvar za budućnost Sjedinjenih Država, jer ako bi se ona združila sa flotama Japana, Francuske i Italije, i sa ogromnim resursima nemačke industrije, silna moć na moru bila bi u Hitlerovim rukama. On bi, naravno, mogao da je upotrebi sa milosrdnom umerenošću. S druge strane, ne bi morao. Ova promena u pogledu premoći na moru mogla bi se desiti veoma brzo i svakako pre nego bi SAD bile u stanju da se pripreme protiv toga.¹

Čerčil se uzdao u Ruzveltovo razumevanje nacionalnih interesa SAD i pretnji koju bi Hitlerova Nemačka predstavljala ako bi Britanija prekinula svoj otpor. Čerčilova rešenost da nastavi sa borbom počivala je na moralnom ubeđenju da je nacistička Nemačka bila daleko najveća pretnja Evropi i čovečanstvu, i na političkoj nadi da će SAD nastaviti da pomažu Britaniji u praktičnom smislu time što će ostati u sukobu. Čerčil je time onemogućio Hitlera da resurse nacističke Nemačke usmeri vođenju rata protiv onoga što su nacisti nazivali »jevrejski boljševizam« u Moskvi. Rečeno savremenim terminima, ovo znači da je on Staljinov Sovjetski Savez video kao manje zlo.

Čerčil je dalje razradio ovu stvar u pismu koje je napisao 25. juna 1940. godine Josifu Staljinu. On je pretpostavio da bi Hitler, ako bi na neki način bio osujećen na zapadu, mogao napasti Sovjetski Savez kako bi Britaniju lišio nade, izazvao pad Čerčilove vlade i nametnuo primirje, čime bi nacistička Nemačka postala dominantna na kontinentu. Novom britanskom ambasadoru u Moskvi, Stefordu Kripsu, bilo je naloženo da ga lično preda sovjetskom diktatoru. Ovim se, takođe, odbacuje ideja moralne jednakosti između nacističke Nemačke i Sovjetskog Saveza. Čerčil je naglasio »veoma različite sisteme političkog mišljenja« u Britaniji i Rusiji, ali je verovao da te činjenice ne bi trebalo da ometu da odnosi između dve države na međuna-

rodnom planu budu harmonični i obostrano korisni. Uprkos prošlim međusobnim podozrivostima i trenutnim »bliiskim odnosima« Sovjetskog Saveza sa Nemačkom (pakt o nenapadanju sklopljen između Hitlera i Staljina avgusta 1939. godine), zbog čega je »Nemačka postala Vaš prijatelj skoro u isto vreme kada je postala naš neprijatelj«, »pojavio se novi činilac za koji se usuđujem da pomislim da čini poželjnim da obe naše zemlje treba da ponovo uspostave naše prethodne odnose«. Taj novi činilac bio je način na koji bi države i narodi Evrope reagovali na mogućnost da Nemačka uspostavi hegemoniju na kontinentu.

Čerčil je uveravao Staljina da je britanska politika bila »usredsređena na dva cilja – jedan, da spase sebe od nemačke dominacije, koju nacistička vlada hoće da uspostavi, i drugi – da oslobodi ostatak Evrope od dominacije koju sada Nemačka pokušava da nametne«. Sovjetski Savez »jedinu« može da prosudi da li »sadašnja aspiracija Nemačke na hegemoniju nad Evropom ugrožava interese Sovjetskog Saveza, i ako je tako, kako se ovi interesi na najbolji način mogu zaštititi«. U svakom slučaju, Čerčil je želeo da Staljin bude upoznat sa odlučnošću Britanije da nastavi sa otporom i sa »spremnošću da sa sovjetskom vladom u potpunosti razmotri bilo koji od velikih problema stvorenih trenutnim ponašanjem Nemačke, naime, da širom Evrope sprovede metodički proces sukcesivnih osvajanja i anektiranja«. Tokom debata o smirivanju situacije, Čerčil je bio izuzetak među britanskim konzervativcima zato što je bio spreman da sprovede politiku savezništva sa Sovjetskim Savezom kako bi nacističku Nemačku odvratio od njenih namera. On je, kao premijer, ponudio Staljinu sličnu opciju. Staljin nije odgovorio. Britanija, uz američku pomoć, ali bez direktnog učešća, nastavila je da se bori sama, poričući Hitleru pobjedu na zapadu i rušeći njegovu početnu strategiju da brzo dobije rat u Evropi.³

Jednako rečit za naše svrhe jeste Čerčilov odgovor na nemački napad na Sovjetski Savez od 27. juna 1941. Dani ma i nedeljama pre napada, britanska obaveštajna služba je

imala sve više dokaza o neposrednoj opasnosti, i slala upozorenja Kremlju. Ser Džon Kolvil, Čerčilov lični sekretar, zabeležio je, 21. juna, sledeći razgovor. »Tokom večere, g. Čerčil je rekao da je nemački napad na Rusiju sasvim izvestan, i da misli da Hitler računa na trajne kapitalističke i desničarske simpatije u ovoj zemlji i u SAD. Hitler je, međutim, u zabludi, i svi bi mi trebali da ustanemo i pomognemo Rusiji ...«. Kolvil je upitao nije li to sve čudno, naime, da tako govori sâm Čerčil, arhi-antikomunista. Čerčil je odgovorio: »Uopšte nije. Ja imam samo jedan cilj, a to je uništenje Hitlera, i moj život je time dosta pojednostavljen. Da Hitler napadne pakao, svakako bih ga preporučio Đavolu u Donjem domu«.4

Kada je čuo vest o napadu, Čerčil »nije imao ni najmanje sumnje u pogledu naše dužnosti i politike«, i odmah je ponudio savez sa Sovjetskim Savezom protiv nacističke Nemačke. Njegov govor na Radio BBC od 1200 reči, uveče 27. juna 1941., jeste najvažniji politički iskaz o poređenju nacizma i komunizma u evropskoj istoriji 20. veka. Za Čerčila, jedno od ova dva zla bilo je jasno i nedvosmisleno gore od onog drugog:

Nacistički režim je nerazlučiv od najgorih osobina komunizma. On je lišen svake osnove i svakog principa osim osvajačkih apetita i rasne dominacije. On nadmašuje sve oblike ljudske pokvarenosti po efikasnosti svoje surovosti i divlje agresije. Niko nije bio dosledniji protivnik komunizma od mene u poslednjih dvadesetpet godina. Neću poreći nijednu reč koju sam izrekao o njemu. Ali sve to nestaje pred prizorom koji se sada odvija. Prošlost, sa njenim zločinima, njenim budalaštinama, i njenim tragedijama, sada nestaje.5

Čerčil je potom govorio o »strašnom napadu nacističke ratne mašine« na Rusiju i »maloj grupi lupeža koja planira, organizuje, i pokreće ovaj prolom užasa na čovečanstvo«, koja stoji iza nje. Suočena sa napadom na Sovjetski Savez, britanska vlada je imala

... samo jedan cilj, i jednu neopozivu svrhu. Mi smo odlučni da uništimo Hitlera i svaki vidljivi trag nacističkog režima. Od ovoga nas ništa više neće odvratiti – ništa. Nikada nećemo pregovarati sa Hitlerom ili sa bilo kim od njegove bande. Borićemo se sa njim na kopnu, borićemo se na moru, borićemo se s njim u vazduhu, sve dok, uz Božju pomoć, ne oslobodimo Zemlju njegove senke i dok ne oslobodimo narode na njoj njegovog jarma. Svaki čovek ili država koji budu marširali sa Hitlerom naši su naprijatelji ... To je naša politika i to je naš proglas. Sledi, dakle, da ćemo Rusiji i ruskom narodu pružiti svu pomoć koju možemo. Obratićemo se svim našim prijateljima i saveznicima u svakom delu sveta da zauzmu isti pravac i da nastave s njim, kao što ćemo ga i mi slediti verno i postojano do kraja ...

Nije moje da govorim o tome šta treba da rade SAD, ali reći ću ovo: ako Hitler misli da će ovaj napad na Sovjetsku Rusiju uzrokovati i najmanje odstupanje od naših ciljeva ili da će oslabiti napora u velikim demokratijama koje su odlučne u pogledu njegove propasti, on zaista greši. Naprotiv, mi smo osnaženi i ohrabreni u našim naporima da izbacimo čovečanstvo od njegove tiranije. Bićemo još jači, a ne slabiji, u odlučnosti i u resursima.

Napad na Rusiju »nije bio ništa drugo do uvod u pokušaj invazije britanskih ostrva«. Čerčil je naglašavao da se Hitler nadao da će se »proces uništenja njegovih neprijatelja, jednog po jednog, proces koji mu je /Hitleru/ tako dugo donosio uspeh«, nastaviti sve dok ne zavlada zapadnom hemisferom. »Opasnost po Rusiju je, otuda, opasnost po nas, i po Sjedinjene Države, baš kao što je stvar svakog Rusa koji se bori za svoje ognjište i svoj dom takođe i stvar slobodnih ljudi i slobodnih naroda u svakom delu sveta. Naučimo nešto iz tih strašnih i surovih iskustava. Udvostručimo naša nastojanja, i udarimo sjedinjenom snagom dok još ima života i snage u nama«. ⁶

Knjiga *Njihovi najbolji trenuci*, u kojoj je sadržana Čerčilova prepiska sa F. D. Ruzveltom iz leta 1940., kao i knji-

ga *Veliki savez*, u kojoj se nalaze njegovi stavovi u vezi sa savezništvom sa Sovjetskim Savezom, objavljene su, prva 1949., a druga 1950. One sačinjavaju drugi i treći tom Čerčilovog šestotomnog dela *Drugi svetski rat*, jedne od najznačajnijih istorija Drugog svetskog rata. U rasponu od tri ili četiri godine od njegovog govora »Gvozdena zavesa«, održanog u Fultonu, Misuri, 1946. godine, što je bio jedan od najranijih i najuticajnijih izazova Sovjetskom Savezu posle rata, Čerčil je potsetio široku čitalačku javnost da mu, u krucijalnim nedeljama i mesecima kada je svet visio o koncu, nije bilo nimalo teško da napravi jasnu razliku između nacističke Nemačke i Sovjetskog Saveza. Njegove odluke nisu bile očajničke i ishitrene. U leto 1940., nije se pitao da li Britanija može da živi u Evropi kojom dominiraju nacisti, niti je ikada raspravljao o razlozima za i protiv toga da li treba ostaviti nacističku Nemačku i Sovjetski Savez da se bore do istrebljenja. Hitler je napao pakao koji je Staljin stvorio, ali je Čerčil ipak javno izrekao mnogo pohvalnih reči, ako ne o Staljinu, onda svakako o Rusiji i o potrebi da se formira Veliki savez protiv nacističke Nemačke. Njegovo upućivanje na interes slobodnih naroda u vezi sa Staljinovom Rusijom bilo je primer retoričkog preterivanja, koje, naravno, on nije ponovio posle 1945., niti u govoru »Gvozdena zavesa«.

Čerčilovi stavovi bacili su izvesnu sumnju na jukstapoziciju koja je postala uobičajena stvar u mnogim posleratnim debatama: naime, između, po svoj prilici, isključivo levičarskog anti-fašizma i, po svoj prilici, isključivo konzervativnog anti-totalitarnog konsenzusa. U stvari, tokom rata, postojao je širok konsenzus na Zapadu, od desnog centra do komunista, da je nacistička Nemačka bila daleko veća pretnja čovečanstvu. (To je bilo gledište koje je preovladalo, najvećim delom, iako sa punim znanjem o tome da su komunisti okrenuli leđa liberalnim demokratijama između 1939. i 1941., i da su tako olakšali Hitlerovu odluku da započne Drugi svetski rat). Ono je našlo izraza u radu većeg broja istaknutih kritičara komunizma tokom Hladnog

rata. Džordž Orvel, Alber Kami, Artur Kestler, Hana Arent, Remon Aron, Vasilij Grosman i, unutar nemačke opozicije i pokreta otpora, Kurt Šumaher, Vili Brant, Ernst Rojter – svi oni su imali besprekorne anti-fašističke ‘akreditive’, a ipak su svi, tokom Hladnog rata, bili aktivni protivnici komunista. Svakako, generalna postavka: »bez neprijatelja na levisci«, predstavljala je tabu u pogledu oštre kritike komunizma. Ipak, za protivnike komunista, kakve su bile ove ličnosti, umanjivanje nehumanosti nacizma u poređenju sa zločinima Staljinove ere naprosto nije bilo pitanje, zato što je zlo nacizma neposredno posle rata njima izgledalo samo-očigledno. Kao što je Fransoa Fire potsetio u knjizi *Nestanak iluzije*, mnogi u Evropi su bili privučeni komunizmu, radilo se o onima koji nisu bili u stanju ili nisu hteli da imaju na umu tako složeno stanje stvari, i koji su opravdavali, ignorisali ili poricali zločine komunizma zbog uloge koju je Sovjetski Savez odigrao u pobedi nad nacističkom Nemačkom.⁷

Kurt Šumaher je izašao iz nacističkog koncentracionog logora, i posle rata postao vođa zapadno-nemačke socijal-demokratije. U svojim ranim govorima iz posleratnih godina, u kojima je pozivao svoje sugrađane da polože račune za zločine iz nacističke prošlosti, on je takođe razotkrivao politiku sovjetskih i nemačkih komunista, nazivao ih pretnjom slobodi i demokratiji u Nemačkoj, a išao je čak tako daleko da poredi represiju u sovjetskoj zoni, godine 1946., sa nacističkom represijom iz 1933. To je samo značilo da su Šumaher i druge vođe socijal-demokratije zaista pokušavali da naprave razliku između svog protivljenja komunizmu i rasističkih i anti-semitskih napada na »jevrejski boljševizam« iz ere nacizma. Američki istoričari, na tragu Džordža Mosa i Frica Šterna, usredsređivali su se na anti-zapadnu političku kulturu nacizma.⁸ Ipak, kao što postaje jasno kada čitamo javne govore Jozefa Gebelsa i transkripte radio prenosa, kao i članke u časopisima i komentare za period Trećeg Rajha, sa značajnim izuzetkom za period od 1939. do 1941., za vreme pakta o nenapadanju sklopljenim

između Hitlera i Staljina, nacistička propaganda je prikazivala nacistički Nemačku i Hitlera kao braniocima zapadne civilizacije od pretnje koju je predstavljao jevrejski boljševizam. U stvari, glavni razlog što su Gebels i Hitler tako duboko mrzeli Čerčila i Ruzvelta, bilo je njihovo gledište da su ovi, kao marionete zapadne jevrejske plutokratije, izdali Zapad time što su oslabili njegov otpor prema Sovjetima svojom neshvatljivom odlukom da formiraju »Veliki savez« sa Sovjetskim Savezom.⁹

Gebels je ovu temu razradio u tekstu od 24. avgusta 1942., pod naslovom »Zatvorenik Kremlja«.¹⁰ Ne samo da je Čerčil, pisao je on, promenio boje »poput kameleona«, od doživotnog anti-komuniste do Staljinovog saveznika, nego je postao i »zatvorenik Kremlja«. 22. juna 1941., anti-boljševik je postao prijatelj Sovjeta. Svojom posetom Moskvi, on je postao njihovo oruđe. Tokom rata on se osamostalio od Donjeg Doma, »ali sada nosi jaram boljševizma koji iz dana u dan postaje sve teži. On mora da ogra onako kako Sovjeti sviraju«.¹¹ U stvari, zapadna koalicija sa Sovjetskim Savezom služila je Hitleru i Gebelsu kao potvrda međunarodne jevrejske zavere kojom se povezuju zapadna »plutokratija« i »jevrejski boljševizam« u Moskvi. Drugim rečima, i u smislu koji je relevantan za ovu knjigu, Hitler i Gebels su denuncirali Čerčila i Ruzvelta zato što oni, kada je trebalo da se odluče šta je veće zlo, nacistička Nemačka ili Sovjetski Savez, obojica, uopšte nisu oklevali da naprave, po njihovom gledištu, pogrešan izbor.

Za nacističke vođe, koreni ove duboke greške leže u moći »jevrejskih plutokrata« koji rade iza scene u Londonu i Vašingtonu. Gebels i njegovo ministarstvo stalno su izjavljivali da bi, da nije njih, »Zapad« bio u stanju da se ujedini i uništi boljševičku napast. U stvari, u proleće 1945., Gebels je artikulisao verziju priče o drugom po redu zabijanju noža u leđa, kako bi objasnio zašto je nacistička Nemačka gubila rat. 28. februara 1945., dok su savezničke armije zatvarale обруč oko Trećeg Rajha, Gebels je, kako bi podigao moral i ponudio objašnjenje zašto su stvari dospe-

le u tako loše stanje, preko radija, u govoru naciji izrekao sledeće.¹²

Mi se ne stidimo naših uzmaka u ovoj gigantskoj borbi. Oni su bili mogući samo zato što su evropski Zapad i plutokratski vođene SAD dale sovjetskoj vojsci podršku sa boka i vezali naše ruke kojima mi i dan danas hoćemo da boljševizam spravimo sa zemljom. ... Biće to večna sramota ovog veka što je u trenutku najveće pretnje sa Istoka, Evropa sramno ostavljena na cedilu i napuštena od strane zapadnih zemalja. Zaista, ove su nacije potonule tako duboko da su čak ohrabrile oluju iz unutrašnjosti Azije i u isto vreme pokušale da sruše poslednju branu o koju je ona mogla da se slomi. U svakom slučaju, i nismo očekivali ništa drugo.¹³

Poput dobro poznatih pacova koji napuštaju brod koji tone, Gering, a čak i Himler, ponudili su Zapadnim Saveznicima da potpišu zasebne mirovne ugovore i udruže snage protiv Crvene pošasti. Nisu naišli ni na kakav odgovor. Niko ko je bio odgovoran nije bio zainteresovan za bilo šta drugo do za uništenje nacističkog režima i za održanje savezništva sa Sovjetskim Savezom, barem dok rat ne bude završen i, kako su se svi nadali, daleko posle toga. Na sebi svojstven, izopačen način, Gebels je razumeo koliko je bilo važno priznanje da je Sovjetski Savez bio manje zlo ako bi došlo do pobeđe saveznika i nemačkog poraza u Drugom svetskom ratu.

Čerčil je bio izuzetak ali ne i potpuno jedinstven slučaj. Neka od klasičnih dela posleratnog doba izražavaju istu složenost nastalu iz anti-nacizma i anti-komunizma. Džordž Orvel, koji je radio za BBC tokom rata, objavio je knjigu 1984 nedugo posle njegovog kraja. Uprkos značaju te knjige u doba Hladnog rata, u njoj se govorilo koliko o Hitleru i Gebelsu toliko i o Sovjetskom Savezu u vreme Staljina. Na sličan način, knjiga *Izvori totalitarizma* Hane Arent, klasično delo hladnoratovskog anti-totalitarnog konsenzusa, više govori o masovnom ubijanju evropskih Jevre-

ja nego o Staljinovim logorima. Knjiga *Pobunjeni čovek*, Alberta Kamija, prekid sa francuskim komunizmom i jakobinstvom prepuna je dubokih uvida u intelektualno poreklo fašizma i nacizma. Vasilij Grosman, čiji je roman *Život i sudbina* bio zabranjen od strane sovjetske vlasti i ostao neobjavljen za njegovog života, kombinovao je opsežne izveštaje i dokumentaciju o genocidu Jevreja iz istočne Evrope i Sovjetskog Saveza sa razgolićavanjem Staljinove diktature. Na sličan način, anti-komunizam intelektualaca u oviru Kongresu za slobodu kulture, i oko njega – Remon Aron, Danijel Bel, i Artur Kestler, između ostalih – nije imao ništa zajedničko sa minimizovanjem i relativizovanjem, na bilo koji način, zločina nacističkog režima. Za generaciju koja je živela u ratu, bilo koja politička opcija koja bi bila drugačija od one koju je zauzeo Čerčil 22. juna 1941., a kasnije i Ruzvelt, bila je van diskusije.

Ovo je svakako bilo tačno za jednu ključnu grupu političkih protivnika komunista, za zapadnonemačke socijaldemokrate iz kasnih četrdesetih i ranih pedesetih, naročito za predsednika SDP, Kurta Šumahera, za gradonačelnika Zapadnog Berlina u vreme berlinskog ‘vazdušnog mosta’, Ernsta Rojtera, i za mladu partijsku zvezdu u usponu, Vili-ja Branta.

Šumaheru nije bilo premca u zapadnonemačkoj politici po odlučnosti njegove kritike nemačkih komunista. On je takođe bio prva nacionalna politička figura koja je tražila isplatu oštete Jevrejima koji su preživeli Holokaust, i onaj koji je upućivao na katastrofu Jevreja u svojim javnim govorima od 1945. do 1952. Ernst Rojter je stekao međunarodni ugled kao prkosni i uporni gradonačelnik blokiranog Zapadnog Berlina 1948. godine, koji je insistirao na tome da građani Zapadnog Berlina ne prihvate da se bez borbe predaju nametanju još jedne totalitarne diktature u Nemačkoj. Rojter je takođe bio od onih nemačkih političara koji su imali najviše saosećanja prema preživelim Jevrejima, bio je najkritičniji u pogledu klime zaboravljanja i izbegavanja u posleratnim godinama, i najspremniji da go-

vori – iako ne tako često – o masovnom ubijanju nemačkih i evropskih Jevreja.

Vili Brant, koji je proveo ratne godine kao politički aktivan levičarski novinar u Skandinaviji, bio je još jedan socijal-demokrata koji je vodio političku borbu protiv politike sovjetskih i istočnonemačkih komunista u Berlinu u prvim godinama Hladnog rata. Imajući u vidu da je Brant učinio više nego bilo koja druga zapadna politička figura na zamenjivanju tvrdog anti-komunizma Hladnog rata novom političkom kulturom *Östpolitik* tokom sedamdesetih, važno je potsetiti se da se on, ne manje od Šumahera i Rojtera, nije ustručavao da upozorava na »totalitarnu pretnju sa Istoka« u prvim posleratnim decenijama.¹⁴ Tokom šezdesetih, neo-marksistički napad na političku kulturu Hladnog rata podrazumevao je tvrdnju da je kategorija totalitarizma služila kao pokušaj, (i na taj način verovatno i vodila poreklo iz njega), da se prikriju razlike između nacističke Nemačke i Sovjetskog Saveza, tako što će se one smestiti u jednu identičnu, pežorativnu fijoku. U svetlu toga, zanimljivo je primetiti jedan aspekt privlačnosti teorije totalitarizma za Branta, kojem nije poklonjena tolika pažnja. U Brantovoj arhivi postoji tekst, iz 1952., (verovatno neobjavljen), pod naslovom »Anti-boljševička rasna teorija?« (*»Antibolschewistische Rassentheorie?«*), prikaz knjige Franca Konradija, *Vom Romischen bis zu Slavischen Imperialismus*.¹⁵ Tekst je bio bridak u svom zapažanju rastućeg raspoloženja u zapadnonemačkoj politici, i indikativan za Brantova potonja gledišta i politiku. U njemu se takođe može otkriti zašto je Brant smatrao da je teorija totalitarizma pogodan koncept da se opišu prethodne forme suprotstavljanja komunizmu u Nemačkoj. Mnogi političari na Zapadu, kao i u Zapadnoj Nemačkoj, tako počinje tekst, prepuštali su se sve većim »neutemeljenim i štetnim generalizacijama«, kao što je, na primer, to da je sovjetska Rusija ekspanzionistička i imperijalistička zahvaljujući snazi ruskog nacionalizma. Neki su čak upućivali na »slovensku dušu«. Takva polazišta mogla su, međutim, da »završe u

nekoj vrsti anti-boljševističke rasne teorije«. ¹⁶ Ruska istorija, po tom gledištu, bila je »neprekidni lanac brutalnosti, ubistava i poniženja«. Za Branta, to je bila karikatura, koja ga je potsećala na englesku karakterizaciju nemačke istorije kao one koja je određena sličnim krutim kontinuitetom. »Očigledno«, uzvraća Brant, »radi se o potpunom nepoznavanju *autonomije i ustojstva totalitarizma / Eigengesetzlichkeit des Totalitarismus* – kurziv u originalu/«. Razvitak »sovjetskog totalitarizma« mora se izvesti iz socijalnih i ekonomskih uslova Sovjetskog Saveza, kao i iz znanja o »totalitarnim formama dominacije«. Upućivanje na »slovensku dušu« samo izaziva »konfuziju«. ¹⁷ »U Berlinu, mi pokušavamo da mislimo hladne glave u vrućoj klimi blokade i da izbegnemo upućivanje na 'Ruse' kada na umu imamo sovjetski režim«. U zapadnom delu Nemačke, i dalje ima isuviše sklonosti da se prihvate »politički kobna i objektivno neopravdana kolektivna optuživanja«, sklonost koju je Brant našao u Konradijevoj »anti-boljševičkoj rasnoj teoriji«. U kontekstu posleratne Zapadne Nemačke, Brant je pokušaj da se teorija totalitarizma primeni na Sovjetski Savez, kao i na nacističku Nemačku, video kao protivotrov rasističkim formama suprotstavljanja komunizmu. Bio je to deo razvoja »anti-totalitarnog konsenzusa« koji je bio levo od centra, demokratski i reformski. Ni po motivu, ni po posledicama, u ovom kontekstu i za Branta i za socijal-demokrate u ranim godinama, pokušaj da se primeni teorija totalitarizma na Sovjetski Savez nije bio deo pokušaja da se relativizuju i minimizuju užasi nacističkog režima. Ovo ne znači poricanje, kao što su mnogi autori primetili, da je anti-komunistička mobilizacija tokom Hladnog rata išla ruku pod ruku sa zaboravljanjem i izbegavanjem zločina iz ere nacizma. Međutim, za Branta, i druge, nepristrasnost i oštro odbacivanje oba zla bili su mogući.

Ostala je činjenica da su se u post-nacističkoj Nemačkoj sveukupno protivljenje, i čak kritika komunizma i komunista, dešavali u senci nacističkog rata na istočnom

frontu i rasističkog i anti-semitskog pohoda koji je on predstavljao. Tokom posleratne okupacije, zapadni saveznici, uprkos svim dobro poznatim neuspesima de-nacifikacije, uspeali su u svom pokušaju da spreče da nacizam postane glavna snaga u zapadnonemačkoj politici. Naravno, ako je Hladni rat trebalo da predstavlja prekid sa Sovjetskim Savezom, on nije trebalo da se vodi u Saveznoj Republici sa Gebelsovim sloganima o obnovljenom ratu protiv jevrejskog boljševizma. Međutim, bilo kakva velika mobilizacija protiv Sovjetskog Saveza i komunista posle Hitlera i Gebelsa dogodila bi se u društvu u kojem su milioni naučili i iznova učili svoj anti-komunizam od nacista. U eri nacizma, Hitler, a naročito Gebels, predstavljali su nacizam kao bedem i kao branioca Evrope i zapadne civilizacije od pretnje sa Istoka. Ovo je bila groteskna izmišljotina – ipak je za političare u Zapadnoj Nemačkoj ostao izazov da svoju odbranu Zapada razluče od one koju su proklamovali nacisti.

Ključna politička figura u takvom jednom pokušaju bio je kancelar Konrad Adenauer. Ovde je potrebno da ukratko potsetimo na sledeće. Prvo, iako je on postavio svoj anti-komunizam na osnove hrišćanskog prirodnog prava, Adenauer nije priznavao specifična istorijska opterećenja anti-komunizma koja je stvorila povezanost između anti-semitizma i rasizma, s jedne strane, i nacističkog rata u istočnoj Evropi i u Sovjetskom savezu, s druge. Niti je pomenuo krišćanske korene modernog anti-semitizma. Drugo, on je odbacivao i nacizam i komunizam kao proizvode sekularizacije modernog sveta i slavljenja lažnih bogova. Izraz »bezbožni« i »ateistički« komunizam bio je uobičajen u konzervativnom zapadnonemačkom suprotstavljanju komunizmu. Oboje su obezvređili individuu. Oboje su slavili državu. Oboje su smatrali da su individue instrumenti za ostvarenje velike i opasne istorijske teleologije. Treće, Adenauer nije, niti je, koliko ja znam, to uradio bilo koji zapadnonemački kancelar, naime, nije tvrdio da je Sovjetski Savez veće zlo ili da je bio užasniji oblik vladavine nego što je to bila nacistička Nemačka. S druge strane, uprkos tome

što je u nekim ranim govorima Adenauer jasno odbacio nacizam, on je daleko više vremena i napora posvetio optuživanju komunizma nego što je denuncirao zločine nemačke diktature. U stvari, kao što je sada dobro poznato, on je učinio sve da bivše i verovatno otrežnjene ili cinične pristalice nacizma integriše u svoju izbornu bazu i da spreči nastanak zasebne tvrde desnice koja bi bila još više desno od hrišćanskih demokrata. U ovom pokušaju, ćutanje o nacističkoj prošlosti i usredsređivanje na grehe komunizma bili su stvar ličnog ubeđenja i političkog računa.¹⁸ Četvrto, u svojoj politici, kao i u svom delovanju, Adenauer je priznao da je Sovjetski Savez, ma koliko bio represivan, bio sila koja bi racionalno odgovarala na tradicionalnu politiku ravnoteže moći. Bez obzira koliko njegov diskurs o ateističkom komunizmu bio vatren, on je dobro razumeo da je, za razliku od nacističkog režima, sovjetska vlada bila takva da je sa njom Nemačka mogla da koegzitira. U stvari, njegovi argumenti u vezi sa konačnim nemačkim ujedinjenjem počivali su na pretpostavci do bi do toga došlo kao rezultat promene u sovjetskoj politici, a ne kao rezultat rata.

Konzervativni način gledanja na prošlost bio je ipak očigledan u zamagljivanju distinkcija između nacizma i njegovih žrtava. Zapadnonemački nacionalni dan žalosti, ustanovljen 1952. godine, sećao se na najapstraktniji način i žrtava rata i žrtava diktature, i nije učinio nikakav pokušaj da se napravi razlika između nemačkih počinitelaca i njihovih žrtava. Adenauer je podupirao ovu klimu svojim ranim i ponavljanim upućivanjima na »čast« nemačkih vojnika koji su samo vršili svoju dužnost u Hitlerovim armijama. U ovoj atmosferi izbegavanja i apstrahovanja, Teodor Hojs, predsednik republike, pokrenuo je ono što je postalo osobena zapadnonemačka, a potom nemačka, forma sećanja na Holokaust. U svom govoru prilikom memorijalne ceremonije u Bergen-Belzenu, 1952., Hojs je eksplicitno odbacio pokušaje da se izbegne suočavanje Nemačke sa nacističkom prošlošću ukazivanjem na zlodela drugih. Pravi patriotizam i čast, po njegovom mišljenju, podrazumevali

su oštar i nepristrasan pogled na istinu o nacističkoj prošlosti. Poznato obraćanje Riharda fon Vajczekera, od 8. maja 1985., bilo je najvažniji i najjasniji nastavak ove osobene hojsovske tradicije. Hojs i Vajczeker su priznali da su, naročito u Zapadnoj Nemačkoj, pokušaji da se zamagle distinktivna svojstva Holokausta bili ključni elementi ponovnog oživljavanja nacionalizma.

Istoričar posleratne nemačke, Frank Štern, između ostalih, dokazivao je da je Hojsovo javno sećanje na Holokaust služilo ciničnoj svrsi – pomaganju da se ispolira moralna reputacija temeljno rehabilitovane Savezne Republike.¹⁹ Ipak, od vremena govora Nauma Goldmana na memorijalnoj ceremoniji u Bergen-Belzenu, u novembru 1952., do Vajczekerovog govora od 8. maja 1985., sećanje na Holokaust u zapadnonemačkoj političkoj kulturi, implicitno, a ponekad i eksplicitno, takođe je prizivalo sećanje na Istočni front i na nemački napad na Sovjetski Savez. U svom nesretnom obraćanju povodom godišnjice pogroma od 9. novembra 1938., tadašnji predsednik savezne države, Filip Jeninger, u stvari je razljutio svoje konzervativne kolege time što je eksplicitno povezo napad na Jevreje iz 1938., sa rasističkim pretpostavkama nemačkog napada na Sovjetski Savez – prvi put, koliko ja znam, da je neki član CDU (Hrišćansko-demokratske partije) priznao rasističko nasleđe nacističkog anti-komunizma. U svim ovim primerima, sećanje na Holokaust nije se dobro uklapalo u političku kulturu hladnoratovskog anti-komunizma.

Kao što sada znamo, na osnovu istorijskog istraživanja o posleratnim decenijama u Istočnoj Nemačkoj, komunisti u poratnom periodu nisu uspeli da u dovoljnoj meri razluče vlastito protivljenje Zapadu od onog iz nacističke prošlosti. U anti-kosmopolitskim čistkama, najpre u Moskvi, potom u Budimpešti, Pragu i Istočnom Berlinu, napadi na komuniste, većinu od njih Jevreje, pozivali su se na zapanjujuće poznate priče o moćnoj međunarodnoj jevrejskoj zaveri. Sada je, međutim, ova zavera navodno bila usmerna na uništenje komunizma.²⁰ Istraživanja u nedavno

otvorenim komunističkim arhivama potvrdila se, ponovo, prisustvo anti-semitizma u komunističkim vladama u posleratnim čistkama. Kao jedan od istoričara koji su pisali o ovim sramnim epizodama, ja nemam nikakav problem ako kažem da, ma koliko anti-kosmopolitske čistke, praćene izbegavanjem sećanja na Holokaust i aktivnim neprijateljstvom prema izraelskoj državi, bile moralno žalosne, ove politike, koje po mom mišljenju zaista zaslužuju pridev »zlo«, bile su manje zlo u odnosu na onu koju su nacisti sprovodili tokom Holokausta. Pravljenje takvih distinkcija jeste stvar pisanja istorije, ne pisanja opravdanja i odbrane.

Izvrnuta istorija anti-komunizma u Zapadnoj Nemačkoj ispoljila se ponovo tokom perioda posle šezdesetih. Na tragu Nove Levice iz šezdesetih, zajedno sa Brantovom *Östpolitik*, jedno od glavnih svojstava zapadnonemačke političke kulture, kao i američke, bila je erozija liberalne i socijal-demokratske kritike komunizma.²¹ Dok su zapadnonemački liberali i levičarski intelektualci razumljivo fokusirali svoju energiju na detaljno ispitivanje nacističke prošlosti, oštra i nedvosmislena kritika komunizma pala je pod sumnju. Praktična konsekvencija ovakvog razvoja stvari postala je očigledna tokom rasprave oko evro-raketa, u kojoj je preteća retorika iz Vašingtona pomogla da se zamagli dublja realnost u Zapadnoj Nemačkoj. Erozija starije liberalne i socijal-demokratske kritike komunizma i Sovjetskog Saveza otišla je tako daleko da je dovela do opiranja u pogledu suočavanja sa očiglednim činjenicama o naoružavanju Sovjetskog Saveza. Tokom rasprave o evro-raketama, tadašnji nemački ministar inostranih poslova, Joška Fišer, napravio je začuđujuće poređenje između politike koja je dovela do Aušvica i politike, ne Sovjetskog Saveza, nego politike zastrašivanja od strane Zapada i SAD. U jednoj od najgorljivijih rasprava u posleratnoj nemačkoj parlamentarnoj istoriji, Hajner Gajsler, generalni sekretar Hrišćansko-demokratske unije, razobličio je Fišerovo poređenje i potsetio na odbijanje Vinstona Čerčila da prihvati nacistički režim u Minhenu. Bipolarnost političke kulture bila je

očigledna. Levica se sećala Aušvica i asocijala ga sa zapadnom nuklearnom pretnjom. Konzervativci i mali ostaci posleratnog socijal-demokratskog »anti-totalitarnog konsenzusa« koji su podržavali Helmuta Šmita, asocijali su Minhen sa politikom Zelenih i zapadno-evropskih pacifista. Godine 1983., senke nacizma bile su dovoljno duge da bace sumnju na bilo kakvo dosledno zapadnonemačko levičarsko protivljenje sovjetskoj politici.

Kasnih devedesetih, kao odgovor na srpsko etničko čišćenje na Kosovu, nemački liberali i bivši Novi Levičari – Kon Bendit, Peter Šnajder i, od generacije koja je bila na vlasti, ministar inostranih poslova Fišer, kancelar Gerhard Šreder i ministar odbrane Rudolf Šarping – ponovo su otkrili istine čerčilovske kritike popuštanja u svom odgovoru na etničko čišćenje na Balkanu. Dok je 1983. godine sećanje na Aušvic inspirisalo Fišerovo odbijanje zapadne politike prema Sovjetskom Savezu, isto sećanje je sada podstaklo odlučnost da se usvoje oruđa politike moći kako bi se zaustavilo etničko čišćenje koje je sprovodila Srbija. Ovo je svakako bila dramatična promena, i potsećala je na moralnu kompleksnost Čerčila i na načine mišljenja iz doba Drugog svetskog rata.

Čerčilova moralna i politička složenost ispoljavala se u njegovoj sposobnosti da ostane oštar kritičar Sovjetskog Saveza i komunizma, iako nije nimalo sumnjao u to da se prvo mora poraziti nacistička Nemačka. Za generaciju političara i intelektualaca koji su živeli u vreme Drugog svetskog rata, a onda vodili političku borbu tokom Hladnog rata, očiglednost zločinačkog karaktera nacističkog režima uzeta je zdravo za gotovo. Priznavanje manjeg ali ipak silnog zla komunizma i Sovjetskog Saveza, koje je isuviše mnogo levih anti-fašista nerado priznavalo, imajući u vidu spasonosnu ulogu Crvene Armije u porazu nacizma, bilo je utoliko izazovnije intelektualni i moralni zadatak. U poslehladnoratovskoj klimi, trebali bismo da najzad u potpunosti budemo u stanju da procenimo i uznemirujuću složenost anti-hitlerovske koalicije u Drugom svetskom ratu i

političku i moralnu zaostavštinu generacije koja se borila prvo protiv nacizma, a potom vodila snažnu političku borbu sa komunizmom tokom Hladnog rata.²²

Napomene

1. Winston Churchill, *The Second World War*, Vol. II: *Their Finest Hour* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1949), pp. 134-5.
2. *Ibid.*, pp. 49-50.
3. O značaju sprečavanja rane pobjede nacista vidi: Gerhard Weinberg, *A World at Arms: A Global History of World War II* (New York: Cambridge University Press, 1994).
4. Churchill, *Second World War*, Vol. III: *The Grand Alliance* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1950), p. 370.
5. *Ibid.*, p. 371.
6. *Ibid.*, pp. 372-3.
7. Francois Furet, *The Passing of an Illusion: The Communist Idea in the Twentieth Century*, (Chicago, IL, Chicago University Press, 1999).
8. George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (New York: Grosset & Dunlap, 1964); Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley, CA: University of California Press, 1965, 1974).
9. O ovom pitanju raspravljam u radu koji pripremam, »The 'Jewish War': Goebbels and Nazi Anti-Semitism in World War II«.
10. Joseph Goebbels, »Der Gefangene des Kreml«, 24 August 1942, u: Joseph Goebbels, *Das Eherne Herz*, pp. 443-50.
11. *Ibid.*, p. 448.
12. Joseph Goebbels, »Nr. 30, 28.2.45 – Rnndfunkansprache«, u: Helmut Heiber, ed., *Goebbels Reden*, Vol. II (Dussddurf: Droste Verlag, 1972), pp. 429-46.
13. *Ibid.*, p. 433.
14. Willy Brandt, »Fünf Jahre Danach«, *Der Berliner Stadtblatt* (7 May 1950), p. 1.
15. Willy Brandt, »Antibolschewistische Rassentheorie?«, *Willy Brandt Archiv, Archiv der sozialen Demokratie*, 65 (15.3-30.3, 1952).
16. *Ibid.*, p. 1.
17. *Ibid.*, p. 2.
18. Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Pest in the Two Germanys* (Cambridge: MA, Harvard University Press, 1997).
19. Frank Stern, *Im Anfang War Auschwitz* (Gerlingen: Bleicher-Verlag, 1991).
20. Herf, *Divided Memory*, Ch. 6, »Purging 'Cosmopolitanism': The Jewish Question in East Germany, 1949-1956«; vidi takođe, Jos-

hua Rubenstein & Vladimir P. Naumov, eds., *Stalin's Secret Pogrom: The Postwar Inquisition of the Jewish Anti-fascist Committee* (New Haven, CT, Yale University Press, 2001).

21. Ovakav razvoj sam istraživao u: *War by Other Means: Soviet Power, West German Resistance and the Battle of the Euromissiles* (New York: The Free Press, 1991).
22. Posle terorističkog napada od 11. septembra, obnovili smo osećaj za važnost kategorije 'zla' u savremenoj istoriji. Kao nekakav postskript, vidi: Jeffrey Herf, »What is Old and What is New in the Terrorism of Islamic Fundamentalism«, *Partisan Review* (Winter, 2002).

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

S E Ć A N J E N A Z L O Ć I N
I S T V A R A N J E I D E N T I T E T A

Nakon nekoliko godina skrajnutosti, nedavno je ponovo iz-
bilo na površinu pitanje koje zahteva da bacimo pogled
unazad, pitanje ko je bio »gori« – Hitler ili Staljin? Ovo po-
glavlje se neće baviti time.

U središtu naše pažnje biće pitanje zašto su posle Dru-
gog svetskog rata nacizam i komunizam različito tretirani.
Čini se da je odgovor na to pitanje zaslepljujuće očigledan:
nacizam i komunizam su različito posmatrani zato što su i
sámi različiti, zato što su se zalagali za različite stvari. Dru-
gi lak i istinit odgovor počiva na takođe upadljivo očigled-
noj činjenici da su komunisti pobednici, a nacisti gubitni-
ci. Ali takva objašnjenja nisu zadovoljavajuća kada tražimo
odgovor na pitanje zašto su nam nacisti, kada je reč o tome
kako sámi sebe razumemo u domenu kulture, važniji od
komunista. Naravno, moguće je reći da je stvar trenutka to
što se na Zapadu smatra da je nacizam bio uticajniji od ko-
munizma, ali ipak je potrebno još neko objašnjenje. Nije
tačno da su gubitnici uvek imali veći istorijski uticaj od po-
bednika.

Ta razlika u vrednovanju dovela je do toga da žrtve komunizma i žrtve nacizma zauzimaju različita mesta u kulturnom pamćenju. Svi znamo ko su bili žrtve nacizma. Pre svih, Jevreji. Zatim donekle zanemareni Romi. Konačno, homoseksualci, nešto nejasnije omeđena grupacija, verovatno zato što oni nisu etnička ili nacionalna grupa te nemaju ni javno ograničeni identitet i sećanje. Ali, žrtve nacizma su bili i drugi Evropljani koji ne spadaju ni u jednu od ovih kategorija i koje ne pamtimo tako dobro. I na kraju, u žrtve nacizma treba uračunati i mnoge Nemce, koji takođe nisu zapamćeni kao pripadnici skupa žrtava.

Ko su bile žrtve komunizma? Kulturno sećanje nam ne nudi jasan odgovor. Komunisti su tvrdili da je buržoazija njihov glavni neprijatelj. Da li iz toga treba da zaključimo da su u zemljama pod komunističkom kontrolom glavne žrtve bili pripadnici buržoazije? Naravno, među komunističkim žrtvama jeste bilo mnogo buržuja, ali se čini da nije tačno da su oni bili prve ili najveće žrtve. Zapravo, moglo bi se reći da su mnogi buržuji preživeli kao pojedinci, mada nisu preživeli kao buržuji. Potom bi među žrtve verovatno trebalo ubrojati i aristokratiju. I aristokrate su bili opljačkani i likvidirani; oni koji su preživeli još manje su ličili na sebe nego bivši buržuji. Ali, na nivou koncepta, aristokratija nije bila meta komunističkog progona. U jednom nejasnom smislu aristokrate su bili slučajne žrtve – komunisti su tvrdili da je buržoazija već uklonila aristokratiju. Drugim rečima, buržuji i aristokrate su bili ili indirektno žrtve komunističke ideologije ili se, kako bi oni mogli da posluže kao prave žrtve, pojam buržoazije i aristokratije morao transformisati. Proglašavanje neke ciljne grupe za klasnog neprijatelja povlačilo je za sobom takvu pojmovnu transformaciju.

Zaključak onda mora glasiti da je žrtva komunizma bila svaka društvena klasa za koju se, u poređenju s nekom drugom klasom, smatralo da se manje poistovećuje sa komunizmom. Ali ni to nije sasvim ispravno. Štaviše, tako svako ko nije komunista odgovara definiciji njegove žrtve,

te stoga niko posebno nije identifikovan kao žrtva. Takav pristup slabi pojam žrtve i ne dopušta različite stepene viktimizacije. Većina Rusa nije pripadala Partiji, ali oni zbog toga nisu bili žrtve komunizma u uskom smislu (onako kako su nacisti to definisali), to jest, nisu zbog toga morali biti iskorenjeni. Moglo bi se čak tvrditi da u komunizmu žrtve nisu postajale samo »druge klase«, već je to bila i sama radnička klasa (u komunističkoj politici deportacije i ubijanja), što samo stvara dodatnu zbrku i umanjuje mogućnost da se shvate pravi užasi komunizma. Stoga se možemo usredsrediti na jednu određenu grupaciju, recimo, na kulake. Zaista nije lako uočiti razliku između načina na koji se komunizam odnosio prema kulacima i nacističkog uništavanja Jevreja. A ključna razlika ipak postoji: komunistička teorija se nije fokusirala na kulake, a u nacističkoj doktrini Jevreji se posmatraju kao glavni pokretači zla koje osvaja svet. To komunizam ne čini boljim; samo ga čini manje fantastičnim. Moglo bi se tvrditi kako se komunistička politika uništavanja mogla okrenuti protiv bilo koga, dok bi, s druge strane, neki deo društva uvek ostao izuzet od nacističkog progona. To je diskutabilna teza, ali je izvesno da je teže pamtiti žrtve komunizma zato što u komunističkoj teoriji ne postoji jasna veza između neprijatelja komunizma i njihovih tadašnjih žrtava. *Drugim rečima, ne samo zločinačka dela, već i stavovi zločinaca prema žrtvama određuju koliko će žrtve biti prisutne u kulturnom sećanju.* Postoji još jedan razlog zbog kojeg su Jevreji prisutniji u sećanju od kulaka. Kulaci nisu preživeli kao grupa sa institucionalizovanim sećanjem. Istaknuto mesto Jevreja u kulturnom sećanju rezultat je dva faktora: mogućnosti institucionalizacije jevrejskog sećanja u poratnom periodu i mesta Jevreja u nacističkoj ideologiji. Drugim rečima, nema nikakvog razloga da uspešni komunizam pamti kulake, ali nacisti, da su uspeli, zauvek bi pamtali Jevreje. Dovoljno ubedljiv dokaz takvog stava je njihov plan da podignu muzej u koji bi smestili relikvije i preparirana tela ljudi koji su pripadali narodima zbrisanim s lica zemlje.¹

Kulake nismo mogli zapamtiti na isti način kao Jevreje zato što kulaci nemaju svoje kulturne institucije. Društvene klase, poput kulaka i buržoazije, ne stvaraju grupno sećanje zato što ne poseduju institucije koje sećanja čuvaju i brinu o njima. Takve institucije su gotovo uvek nacionalne ili verske. Stoga će sećanje na zločine učinjene nad nacionalnim ili verskim grupama uvek biti jasnije od sećanja na zločine koji su počinjeni prema drugim društvenim grupama. To važi za sećanje počinilaca, sećanje ubica, kao i za sećanje žrtava. Nedavno su se u Nemačkoj čule debate koje su pokazale da je sećanje na Holokaust živo. Jedan od razloga je organizovana priroda nemačkog nacionalnog sećanja. Nemci »pamte« Holokaust zato što se njihove institucije trude da ga »pamte«.

Nema sumnje da za obrazovanje savremenog ruskog nacionalnog identiteta sećanje na žrtve komunizma nesumnjivo nije od ključnog značaja. Rusima je teško da odluče da li komunističke vladavine treba da se sećaju kao počinioци ili kao žrtve. Taj problem postoji i kod Nemaca, ali se Nemci ne dvoume kada je u pitanju značaj Holokausta za njihovo nacionalno sećanje (mada ima Nemaca koji smatraju da nije dobro što je nacionalno sećanje fiksirano na Holokaust).² Tome nasuprot, oni koji su, poput Rajnharta Kozeleka, kritikovali Nemce što su (pretvorno) usvojili sećanje žrtava, ne iznose te kritike zato što žele da zaborave Holokaust, već zato što veruju da se struktura sećanja počinioца mora razlikovati od strukture sećanja žrtve.³ U svakom slučaju, kada se Nemci organizovano identifikuju sa žrtvama to je nešto sasvim drugačije od organizovanog sećanja žrtava koje postoji u Izraelu i jevrejskim zajednicama širom sveta. Organizovano nemačko sećanje uvek će biti suočeno s mogućnošću da oscilira između sećanja počinioца i sećanja žrtve, dok organizovano jevrejsko sećanje po definiciji nikada neće moći da ozbiljno razmatra mogućnost da dođe na stanovište sećanja počinioца. Stoga je za sećanje određujuća mogućnost da se odaberu sećanja, to jest, pitanje da li se kolektivno istorijsko sećanje

može svesno izabrati. Na to pitanje svaka grupa daje drugačiji odgovor.

Treba imati na umu da je zaboravljanje normalno ljudsko stanje i da organizovano kulturno sećanje zahteva veliki napor. Kulturno sećanje je ciljna aktivnost i njeni svesni motivi se mogu preispitivati i analizirati. S druge strane, sasvim je normalno što žrtve Holokausta, kao što je dobro poznato, često nisu spremne da govore o tome šta im se događalo i žele da to zaborave. Zapravo, ispitivanje zavređuju motivi koji pokreću pokušaje da se sećanja na Holokaust zabeleže. Na ličnom nivou je u stvari bilo nenormalno što su se ti ljudi, zbog ogromnog pritiska svog kulturnog okruženja, otvorili i raskrili svoju prošlost. Sasvim je jasno šta podstiče na zaboravljanje: ukoliko vam se dogodilo nešto loše, u vašem je interesu da umanjujete značaj tog događaja. Suprotna reakcija je korisna jedino kada se očekuje da će bavljenje prošlošću imati neke korisne učinke. Ali, čak i tada i počinioci i žrtve veoma nevoljno pričaju o onome šta su preživeli – za razliku od njihove dece i drugih naslednika, za koje su ta sećanja događaji drugog reda; potomci žrtava mogu da izvuku pouke iz mnoštva raznovidnih iskustava svojih roditelja. Naredne generacije proizvode i ponavljaju sećanja da bi ih koristili. Oni čijem iskustvu ta sećanja pripadaju, nemaju nikakvog interesa da budu »korisnici sećanja«.

Države i nacionalne institucije se, kada je reč o konstruisanju sećanja, ne razlikuju mnogo od religija. Zbog toga je sasvim lako njihova sećanja analizirati na isti način, što će reći da su kategorije posredstvom kojih se analizira versko iskustvo primenjive i na analizu organizovanog sećanja. Tako ima smisla govoriti o sakralizaciji, sekularizaciji i skrnavljenju sećanja. Sakralizacija sećanja je proces zahvaljujući kojem kulturno sećanje u nekom društvu postaje sakralno iskustvo. Sekularizacija nije tako jednoznačan proces. Povremeno je teško razlučiti sekularizaciju od banalizacije sećanja, pretvaranja ranije svetog sećanja u obično iskustvo. Konačno, skrnavljenje sećanja, kao i skr-

navljenje verskog predmeta, jeste problematizovanje ranijeg sakralnog sećanja, što je proces kojim se to sećanje svesno uništava ili profaniše (analogno uništavanju sakralnog verskog objekta). Ponekad skrnavitelji sećanja nisu svesni njegove verske moći. Sećanje na Holokaust je sakralizovano, ono je sekularizovano i banalizovano, ali je i skrnavljeno. Devetnaestovekovna emancipacija Jevreja u mnogim evropskim državama bila je vezana za proces sekularizacije, a u periodu nakon Drugog svetskog rata, zbog univerzalizacije Holokausta, Jevreji su u očima ne-Jevreja dobili auru svetosti i smešteni su u kontekst sakralizacije i skrnavljenja. Taj kvalitet delom proizlazi iz dalje prošlosti, a delom iz Holokausta. S druge strane, kada se pojavio komunizam, ništa više nije opažano u takvim kvazireligijskim kategorijama. Dijalektičko spajanje percepcije Jevreja sa Holokaustom znači da je to kvazireligijsko iskustvo delom odgovorno za nacističku demonizaciju Jevreja. To pomaže da sećanje na Holokaust ostane živo.

Ako se sećanje kvalifikuje kao kvazireligijsko, ne radi se o statičnoj kvalifikaciji zato što ona naglašava kontrast između takvog sećanja i drugih kolektivnih sećanja. Postojanje kontrasta rađa i želju da se razlika smanji, te se ili kvazireligijsko sećanje sekularizuje, kako bi nalikovalo drugim sećanjima i kako bi se ukinula razlika između sećanja na sakralni događaj i druge događaje, ili se, naprotiv, druga sećanja asimiluju u sakralno sećanje. U ovom drugom slučaju sva sećanja počinju da liče na sećanje na Holokaust. I konačno, kontrast između te dve vrste kolektivnog sećanja može dovesti do transfera vrednosti među njima tako da sećanje na Holokaust, na primer, postane samo još jedno kolektivno sećanje, dok u isto vreme kulturno sećanje ostaje nadalje nerazmršivo povezano s traumom. Sposobnost da se sećanje tumači tada se rađa samo iz traume, kao što je to slučaj, recimo, u poremećaju višestruke ličnosti. Zauzvrat je moguće da se kao traumatična situacija shvati samo sećanje, a ne njegovo poreklo. To bi se moglo nazvati sekularnim iskustvom katarze, analognim religijskom is-

kustvu milosti. Ukoliko, pak, religijsko iskustvo milosti shvatimo kao anticipaciju ispunjenja božjeg obećanja čoveku posle smrti, a katarzu kao vesnika budućnosti, onda sekularno iskustvo sećanja kaže da je njegov kvazireligijski moment katarze od sada okrenut prošlosti, bez mogućnosti transcendiranja, izuzev ako se ne odgonetne enigma prošlosti. Od traume možemo pobeći samo ukoliko je razumemo. Holokaust možemo savladati samo ako mu se okrenemo. U tom pogledu su i opsesija Holokaustom, kao i umor od njega, znaci koliko nas prošlost opterećuje.

U posleratnom periodu se za mesto u sećanju nisu borili Staljin i Hitler, već Aušvic i Hirošima.⁴ Ali s obzirom da su učestvovali u ratu, Japanci u očima drugih nisu mogli da postanu uverljivi kao žrtve. Stoga u zapadnom sećanju na Hirošimu dominira sećanje počinioaca, a ne sećanje žrtve. Borba za to sećanje vodila se na polju morala. Obe strane, i oni koji odobravaju bombardovanje Hirošime, i oni koji ga osuđuju, vide to kao događaj bremenit vrednošću, s tim što ga jedni vrednuju pozitivno a drugi negativno. Uprkos svim naporima, Hirošima nikada nije dobila sakralnu vrednost koja se pripisuje Aušvicu. Razlog je verovatno u osnovi dvosmislen stav prema upotrebi nuklearnog oružja u poratnom periodu. Da je nuklearno naoružanje posle rata zabranjeno, a njegova upotreba okvalifikovana kao kriminal, analogan genocidu, moglo je doći do promene u vrednovanju, i Hirošima se mogla posmatrati kao Aušvic. U tom slučaju bi Hirošima postala kvazireligijski centar poratnog okretanja prošlosti. Ali i u poratno doba pretila je mogućnost da se upotrebi nuklearno oružje, i kako su se svi osećali ranjivo u tom pogledu, nije bilo fokusiranja na japanske žrtve. Japanci su, na kraju krajeva, u tom ratu bili neprijatelji. Po završetku rata, Aušvic je na Zapadu mogao da bude sakralizovan zato što se činilo da su minimalne šanse da se tako nešto ponovi.

Sakralizacija zahteva da se sećanje na sakralni događaj fiksira u prostoru i vremenu. Budući da je teško prostorno locirati uništavanje kulaka, kao što je nemoguće odrediti na

kojem su tačno mestu delovale *Einsatzgruppen*, te zločine je teško sakralizovati. Nema mesta hodočašća, fizičko putovanje nema odredište koje bi moglo da obeleži i negativni cilj duhovnog putovanja duše ka paklu prošlosti. Sakralizovano sećanje može da se menja, a priča koja se za njega vezuje može da se ublaži, ili čak zanemari, ali sakralizacija zahteva određenu proceduru. U skladu s tim, postoje sećanja na mesta koja su nekada bila sveta, a sada to više nisu. U modernoj imaginaciji Santjago de Kompostela ne zauzima ono mesto koje je imao u srednjem veku. Ali mesto mora biti fiksirano pre nego što se može premestiti. Sakralizovana sećanja mogu da se premeste s jednog na drugo mesto, ali najpre moraju zauzeti neko određeno mesto. Tako je Santjago de Kompostela zamena za Jerusalim, kao što je Muzej Holokausta u Vašingtonu zamena za Aušvic. Oba ta mesta, međutim, imaju nešto od one aure koja okružuje prvobitno mesto sećanja.

Sakralizacija Aušvica ima duboko istorijsko značenje. Ona je vratila hodočašće u istoriju. U 19. veku i početkom 20. veka, hodočašće je i dalje bilo važan element u ponovo probuđenoj religioznosti – pogledajte Lurd i Fatimu. Sekularno hodočašće, međutim, bilo je više orijentisano na mesta konstruisanog nacionalnog sećanja, kao što je *Hermannsdenkmal* u Nemačkoj, ili na crkve nove religije kulture, to jest, muzeje. Bankrot tih sekularnih *Ersatz*-religija u predvečerje Drugog svetskog rata ostavio je poratno doba bez mesta sakralnog sećanja. Istorijski muzeji, u kojima se može steći iskustvo o bitnim sećanjima, sve su više istiskivali umetničke muzeje. Ali, za razliku od muzeja s umetničkim delima, istorijski muzej nije mesto na kome se razmišlja o smislu ljudskog postojanja. Prazninu u doživljaju na kraju je ispunio Holokaust koji je bio fokus tipično poratnog negativnog mita o poreklu. Taj mit govori o osećaju da ste postali siročići: ne samo da su vas bogovi napustili, već više nema ni praotaca kulture. Karl-Hajnc Borer traži način da zaobiđe Holokaust zato što ga muči taj osećaj da nas je prošlost napustila. Orijentacija ka prošlosti, obeležje-

noj Holokaustom, postoji upravo zato što je Holokaust mesto na kojem retrospekcija iščezava, on je tačka iza koje se poreklo više ne može razaznati. U Holokaustu se suočavamo s odsustvom prošlosti. Nijedan drugi događaj nema tu metafizičku ulogu u poratnoj kulturi. Pošto se ni za jedan drugi događaj pre Holokausta ne smatra da i dalje na neki način postoji, Holokaust čuva odsustvo – a jedino sećanje na to odsustvo omogućava da se traga za tragovima prošlosti pre Holokausta. Ta stvar izmiče Boreru, ali se jasno može videti kod Deride.⁶

Na konferenciji koja me je podstakla da napišem ovaj tekst pomenuto je još jedno poređenje – između nacizma i evropskog imperijalizma, s jedne, i kolonijalizma, s druge strane. Zapadnjaci, izuzev Nemaca, prema sećanju na kolonijalizam imaju sličan odnos kao Nemci prema sećanju na Holokaust. Osim toga, sećanje na kolonijalizam postoji u mnogim zemljama širom sveta. Bilo je logično očekivati da će različite institucije gajiti to sećanje. Ali to se nije dogodilo.

Dva su razloga tome. Kao prvo, nove države, iz lako razumljivih razloga, čuvaju sećanje na nacionalne i oslobodilačke pokrete. Te države više nisu kolonije, njihovi stanovnici više nisu žrtve i nemaju razloga da se sećaju kako su to nekad bili. Više je takvih slučajeva. Poslednjih godina u SAD, ropstvo je postalo centar organizovanog sećanja. Ropstvo će postati deo sećanja ukoliko su belci spremni da tolerišu i prihvate svest o patnjama kroz koje su prošli Afro-amerikanci. Politički cilj je uključivanje svih etničkih grupa u američki konsenzus. Ipak, izmešanost počinitelaca i žrtava nije dozvolila da dođe do sakralizacije patnji robova. U Južnoj Africi je započeo sličan proces čuvanja uspomene na aparthejd. I tu će sakralizacija biti moguća jedino ako belci i crnci ostanu razdvojeni. Problemi odnosa između sećanja da se bilo žrtvom i sećanja na oslobađanje drugačiji su i naročito izraziti u Izraelu, koji u ovom pogledu zauzima zasebnu poziciju. Do sada ti specifični problemi Izraela nisu razrešeni.

Drugi razlog zbog kojeg su sećanja na doba ropstva i kolonijalne zločine manje prijemčivi od Aušvica jeste to što ta sećanja ne mogu biti univerzalno primenjiva. Sećanje na svaki kolonijalni zločin može se vezati za neko određeno mesto, ali to mesto neće postati mesto hodočašća za druge narode, niti se može premestiti: muzej kolonijalnih zločina može postojati samo u zemlji u kojoj su se ti zločini i dogodili. Muzeji Holokausta nalaze se svuda.

Holokaust je u tom sakralnom aspektu jedinstven, ali to ne znači da i komunizam nije na svoj način jedinstven: kultura paranoje, nemogućnost da se iko, ne izuzimajući ni vođu, oseća sigurnim od progona, potreba da se neprestano manipuliše realnošću kako bi se održao virtuelni sistem značenja koji, pak, tvrdi da mu je potrebna naučna i iskustvena potvrda vlastitih dostignuća, potreba za ogromnom proizvodnjom podataka – sve to je dalo svoj doprinos izgradnji specifičnog kulturnog sistema kakvog svet nikada do tada nije video. Ipak, kao što je primetio Džordž Orvel, taj kulturni sistem je imao jednu osobenost po kojoj se razlikovao od nacizma i zbog koje se nije mogao uključiti u dijalektiku sakralizacije i demonizacije sećanja. Naime, komunistička kultura je bila jedinstvena kultura institucionalizovane amnezije.⁷ Narodi su brisani iz enciklopedija, fotografije su prepravljane. Da ne pominjemo želju da se zaboravi predkomunistička prošlost s koje se morala nemilosrdno ukloniti svaka, eventualno preostala kulturna privlačnost. Za razliku od nacista, komunisti su svuda pokušavali da unište prošlost. Za njih je prošlost predstavljala najveću pretnju, nešto kao rasno zagađenje za naciste. U postkomunističko doba, najveći ruski problem je bio nedostatak organizovane sposobnosti da se povrati i upamti prošlost, delom i zbog toga što su te sposobnosti atrofirale tokom sedamdeset godina komunističke vladavine. Cilj amnezije, organizovane na državnom nivou, bio je da se zaboravi i istorijska prošlost i nedavna komunistička prošlost. Pitanje je samo da li se i sama amnezija može zapamtiti, da li kult koji poriče pamćenje može da postane objekt sećanja.

Zanimljivo da je komunistički totalitarizam u Rusiji kulminirao nakon završetka Drugog svetskog rata, dok su najveći komunistički zločini – oni vezani za kulake i glad koju je izazvala sama država – odigrali tokom dvadesetih i tridesetih godina. Stoga se u kulturnom sećanju na komunizam postavljalo pitanje da li predmet sećanja treba da budu zločini koje je izvršio režim, ili pak, to treba da bude sistematska represija nad stanovništvom. Moglo bi se tvrditi da su zločini bili posledica pervertiranog pokušaja da se sprovede loše zamišljena racionalizacija privrede, dok je poratni totalitarizam iznikao delom i iz nemogućnosti da se pronađe dobar metod za pretvaranje ratne mašinerije u mirnodopsku privredu (ali delom i kao posledica Staljinove izražene paranoje). Ipak, centralna teza stoji: iako su totalitarizam i zločini pojmovno povezani, među njima ne postoji neka nužna istorijska veza. Moguć je i totalitarizam bez zločina, kao što su zločini mogući nezavisno od totalitarizma, iako je verovatno da bi Staljin, da je duže počeo, bio vinovnik i nekih novih zločina.

U osnovi ovakvih rasprava je jedna naročita, u poratnom periodu preovlađujuća koncepcija sećanja. Prema toj koncepciji, sećanja su konstruisana. Pošto su konstruisana, ili rekonstruisana nakon događaja, naglašeni aspekt sećanja je prisećanje, odnosno, prizivanje. Pretpostavlja se da će spomenik posmatraču učiniti prisutnim nešto što već latentno postoji u njegovim mislima: posmatrač već »zna« šta će videti. Ova je koncepcija različita od Frojdove u kojoj prizivanje ima za svrhu da na videlo iznese obično traumatični trenutak šifriranja. Problem s pomenutom koncepcijom jeste to što se ona lako može pretvoriti u ispitivanje da li je događaj koga se sećamo »stvaran«. Sećanja su konstruisana, i njihov odnos prema prvobitnom događaju nije fiksiran, već je dinamičan. Tome nasuprot, koncept koji privileguje trenutak u kojem se sećanje šifrira obično pretpostavlja da je odnos između događaja i sećanja fiksiran, kao u teoriji izvorne traume. Takva koncepcija nikada ne dovodi u pitanje »stvarnost« događaja. Međutim, onda je teže da

čin prizivanja bude samorefleksivan: mi želimo da se sećamo događaja, a ne svog sećanja na događaj. A ipak, želja da se pamti sećanje na događanje, a ne sámi događaji, česta je karakteristika organizovanog sećanja.

Ova rasprava o kolektivnom sećanju je neobična zato što je sećanje privatno iskustvo. Metaforička primena tog pojma na javne procese jeste iznošenje intimnosti u sferu javnosti – čak i u slučaju da se osporava privatno vlasništvo nad sećanjem. Iznošenje u javnost podrazumeva da se javni događaji u toj meri mogu sakralizovati da je moguće ponovo ih intimno proživeti. Između onih koji brinu o mestu sakralnog sećanja i onih koji ga posećuju postoji prećutno razmevanje da posetioci na intimni način doživljavaju događaje koji su na tom mestu obeleženi. Nije dovoljno podići memorijal. Ukoliko se događaj ne može doživeti intimno, onda doživljaja uopšte nema. U tom smislu se memorijal razlikuje od istorijskog spomenika, koji nam omogućava da shvatimo istoriju. Istorijski spomenici su sakralni zbog povezanosti sa političkim poretkom ili sa istorijom date zemlje. Oni nisu neka vrsta posrednika između prošlosti koju predstavljaju i sećanja posetioca.

Osim toga, sakralizovano sećanje nam kaže da ono zapamćeno ne može da bude izrečeno, dok istorijsko sećanje želi da prošlost učini potpuno razumljivom. Hodočašće na sveto mesto dostiže vrhunac kada hodočasnik oseti da je tu predstavljena metafizička realnost koja je veća od ovog sveta. Sekularno sakralizovano sećanje primenjuje te kategorije na mesta koja ne pripadaju tradicionalnim religijama.⁸ U ovom svetu postoji nešto neizgovorivo, nešto što se ne može jezikom izraziti. Svetost nekog mesta je u tome što je ono s one strane jezika.

Dakle, sakralizovanom sećanju su potrebni mesto, intimnost i neizrecivost. Sve se to može premestiti s jednog mesta na drugo i iz jedne intimnosti u drugu. Pri tom neizrecivost ostaje ista – muzej Holokausta u sebi ima i deo Aušvica. Istovetnost sećanja, poistovećivanje jednog mesta sećanja sa mestom sećanja negde drugde, zasnovano je na

istovetnosti pomenute neizrecivosti. Da su iskustva ta dva mesta radikalno različita, onda poseta muzeju Holokausta ne bi mogla da bude čin odavanja pošte. Pitanje je samo da li je ta neizrecivost vezana za sva sakralizovana mesta ili, pak, neizrecivost karakteriše samo neke vrste sakralnih mesta sećanja. Ukoliko je Aušvic zaista javno mesto sećanja koje postavlja merilo u savremenoj kulturi, onda to znači da savremeno kolektivno sećanje pretpostavlja da je neki aspekt prošlosti neizreciv i da upravo taj aspekt omogućava formiranje identiteta.

Mi ovde polazimo od pretpostavke da se Aušvic od komunističkih zločina ne razlikuje po stepenu zločinstva, već po značenju koji im se pripisuje. Pitanje je da li je pripisivanje značenja nekom zločinu čista konstrukcija, ili je pak to značenje u nekoj relaciji sa događajem. Na drugom mestu sam tvrdio da se ne radi o čistoj konstrukciji (čak i kada volimo da mislimo da je to slučaj).⁹ Međutim, veza ne postoji između sećanja i događaja, već između značenja koje mi pripisujemo događaju i značenja koje mu je pripisano u vreme kada se odigrao. Tu dolazi do neobičnog i strašnog pomeranja. Mi se sećamo događaja kako ga se sećamo, ne zato što se sećamo značenja koji mu pripisuju žrtve, već zato što se sećamo značenja koje mu pripisuju počiniooci. Čak su i žive slike Holokausta koje pamtimo fotografije koje su snimili počiniooci. U tom smislu je svekoliko sećanje zapravo sećanje zločinaca. Ne postoji neko jevrejsko sećanje na Holokaust koje nije pod uticajem značenja koje su nacisti davali onome što su činili. Ne može biti sećanja kulaka koje ne sadrži značenje koje su komunisti pripisali svojim delima. Mi se uopšte ni ne možemo sećati kulaka, ne znamo šta su mislili i osećali. Isto važi čak i za razmerno dobro dokumentovan događaj kao što je Holokaust. Jevrejsko iskustvo Holokausta nema nikakvog smisla ako se iz njega isključe nacisti. Čak je i Klod Lancman, koji je u svom filmu *Šoa* hteo da prenese iskustvo žrtava i da ignoriše nemačke zločince koliko god je to moguće, bio primoran da na nekoliko mesta u filmu uključi i njihovo gleda-

šte.¹⁰ Inače bi čitav događaj ostao bez smisla. Pitanje je da li je neizrecivost, vezana za takva iskustva, posledica nemogućnosti da se sećanje na događaj odvoji od onih koji su ga počinili: mi želimo da pamtimo žrtve, a ne zločince – ali to nije moguće. Ovaj zaključak je očigledan kada je reč o sećanju počinioaca koje ne može da funkcioniše bez žrtava, ali je manje očigledan kada je reč o sećanju žrtava.

Mnogo se govorilo o napadu nacista na (zapadnu?) ideju da sve ljude odlikuje jedna zajednička ljudska suština. Iznošena je tvrdnja da su nacisti napadali tu ideju, dok su komunisti svoje žrtve ubijali u ime te zajedničke suštine.¹¹ Na to se odgovora da je gore unižavanje ideala nego njegovo odbacivanje. Sećanje na događaj tako za cilj ima da, oslanjajući se na intimno iskustvo prošlosti, u glave usadi ideju o zajedničkoj ljudskoj suštini. Jevreji su pojedinačni primer za tu ljudskost koja nam je zajednička, dok Hristove muke treba da omoguće usredsređivanje na intimno iskustvo božanskog. Tako je odbacivanje Holokausta isto što i prihvatanje univerzalističkih koncepcija i ideala. Sećanje na Holokaust je, za razliku od sećanja na muke Hristove, negativna pozadina tih ideala. Sâm Hrist je svetinja. Žrtve Holokausta nisu bile svete; one nemaju moć da donesu spasenje. Svét je sâm događaj. Pošto se žrtve ne mogu sakralizovati, događaj postaje neizreciv; otelotvoreni bog otkriva, a sakralizovan zločin skriva. S druge strane, ne postoji narativ koji bi mogao da zločine počinjene protiv kulaka i ruske buržoazije pretvori u svete događaje. Najpre, pogrešno je misliti da zahvaljujući sakralizaciji događaja žrtve postaju svete. U priči o Hristu od nas se traži da mislimo o Hristu, a ne o Jevrejima. U narativima o zločinima dvadesetog veka, naša pažnja se neprestano okreće ka počiniocima. Razlog je, na žalost, što moramo priznati da su žrtve bili samo ljudi: oni su uvek nepogodni da budu sakralizovani.

Holokaust se, za razliku od drugih zločina i genocida, tumači kao jedinstveni događaj i ta njegova jedinstvenost određuje način na koji drugi vide Nemce i Jevreje. Neko će

reći da se Jevrejima dogodilo to što im se dogodilo zato što su uvek bili jedinstveni. Drugi će to isto reći za Nemce. A treći će kazati da su Nemci postali jedinstveni nakon Holokausta, a isto to se može tvrditi i za Jevreje.

U ovoj raspravi zanimljiva je potraga za jedinstvenošću kao da su za jedinstveni događaj potrebni jedinstveni ljudi, bilo kao počinioci i žrtve, bilo kao naslednici i preživeli. Tako nešto se nikada nije tvrdilo za žrtve komunizma. U slučaju komunista, jedinstvenost se u najboljem slučaju pripisivala počiniocima.

O čemu se zapravo radi u toj raspravi o jedinstvenosti? Zašto je tako privlačno videti bilo zločinca bilo žrtve kao jedinstvene? Jednostavan odgovor je da jedinstveni događaji zahtevaju jedinstvene ljude, ili jedinstvenu istoriju, ili možda jedinstveno sećanje. Hana Arendt je napravila razliku između događaja i ljudi koji su njime zahvaćeni: ona nije bila zadovoljna držanjem Jevreja, i za vreme Holokausta i kasnije. Isto tako je bila nezadovoljna i ponašanjem Nemaca koji su, kako je rekla, u to vreme bili banalni, a potom i licemerni.¹² U njenoj interpretaciji, Holokaust je zahtevao heroje i zločince, ali heroji se nisu držali herojski, a ni u zločincima, koji su svakako bili vrlo zli, nije bilo dovoljno zločina. Ali ni ona nije poricala jedinstvenost događaja.

U raspravi o jedinstvenosti važna su barem tri pitanja: prvo, da li je dopustivo sakralizovati Holokaust; drugo, da li je »prenošenje« sa događanja na ljude više od pitanja pravne odgovornosti; treće, da li su valjane strukture poratnog kulturnog sećanja koje diktiraju odnose između moralnih i istorijskih tema. Ukoliko je na sva tri pitanja odgovor potvrđan, onda se mora pretpostaviti da je Holokaust bio jedinstven. To, međutim, ne rešava u potpunosti problem »prenošenja« između događaja i ljudi. Kao što pokazuju nedavna suđenja za ratne zločine, o toj stvari još nije odlučeno. Ipak, neka suđenja za ratne zločine pokazuju da se Holokaust pretvorio od jedinstvenog istorijskog događaja u arhetipski događaj prema kojem se mere budući slučajevi i iskustva. Tako, na jednom nivou, to je intimni i reli-

gijski događaj, dok na drugom nivou on postavlja pretpostavke za pravno i moralno razmišljanje u poratno doba. To sve ne važi za komunističke zločine.

Već smo dobili odgovor na pitanje da li je dopušteno sakralizovati Holokaust. Kao prvo, ne samo da je dopušteno, već bismo proglašavanje Holokausta za samo još jedan zločin u nizu doživeli kao skrnavljenje, kao opscenost. Svaki pokušaj da se sekularizuje sećanje na Holokaust istog časa postaje meta žučnih napada sa svih strana. Kao drugo, ako bi prenošenje sa događaja na ljude bilo samo pitanje pravne odgovornosti, onda ne bi toliko strasti izazivali pokušaji da se odredi u kojoj meri Holokaust potpada pod kriminal. Holokaust je jasno pokazao da pravni poredak neke zemlje nikada ne može da bude značajniji od opšteg moralnog konsenzusa. Taj uvid leži u temeljima i nedavno osnovanih sudova za ratne zločine. Posle Holokausta nije moguć potpuni pravni pozitivizam. Tako jedinstvenost Holokausta, ili pre, njegova uloga arhetipa, ima pravne posledice na međunarodni poredak, a time i na ponašanje država i vlada prema svojim građanima i podanicima. Kao treće, primat etičkog okvira u željenoj konstrukciji društvenog poretka mora imati čvrste korene u sećanju. Istorijski pozitivizam je ograničen iskustvom zločina. Još jednom, istorijski događaji postaju predmet moralnog razmatranja. Da bi se obezbedio primat moralnosti u odnosu na istoriju, moraju se izgraditi strukture sećanja koje će »moralizovati« sećanje. Religija sećanja je moralna religija – ona propisuje ponašanje tako što kontroliše sećanje. Čak će i postsekularno globalno sećanje biti selektivno.

Jasno je zašto se Holokaust percipira kao jedinstven događaj. U naše vreme međunarodna zajednica nije zasnovana na klasnom univerzalizmu, na ideji da međunarodna radnička klasa nudi opšte merilo za tumačenje vrednosti nekog delanja. Tako žrtve navodne klasne borbe, zbog svoje irelevantnosti za opšte javno mnjenje, postaju anonimne. Ideja međunarodne zajednice, koja se trenutno pozitivno vrednuje, počiva na mogućnosti univerzalne etike, na

primenjivanju istih merila za različite postupke na različitim mestima, nezavisno od lokalnih kulturnih uslova i standarda. Moralna definicija međunarodne zajednice zahteva konsenzus o rangu i stepenu ozbiljnosti zločina i prestupa. Holokaust je granični slučaj u tom etičkom univerzalizmu. On postaje interpretativna matrica za suđenje o današnjim događajima. Javno čuvanje sećanja na Holokaust stoga je nezaobilazna komponenta upravo takvog međunarodnog poretka.

Narativ o recepciji Holokausta je narativ o univerzalizaciji. Žrtve su, na nezadovoljstvo nekih Jevreja, odvojene od onoga što ih čini specifičnima zato što je postalo nužno spasiti iskustvo Holokausta od njegove partikularnosti. Sećanje na Holokaust je rekonstruisano tako da podrži negativni kosmopolitizam koji pretpostavlja da se uloga žrtava Holokausta može »premeštati«: u toj priči svako je potencijalna žrtva Holokausta.

Već smo istakli da je sećanje na Holokaust definisano preko počinitelja. To da li će sećanje opstati zavisi, međutim, od dugovečnosti šifriranja žrtava. Sećanje na žrtve je postalo granični slučaj za definisanje subjektivnosti i subjektivnog iskustva. Svako objašnjenje koje su ponudile žrtve formulisano je kao objašnjenje o pretnji s kojom se subjektivnost suočava kada je izložena iskustvu Holokausta. Slična objašnjenja su ponuđena za druga događanja, za druga iskustva iz koncentracionih logora i, u slučaju komunizma, za pretnju od »ispiranja mozga«, ali specifično značenje iskustva subjektivnosti u Holokaustu tumači se preko pitanja o vrednosti subjektivnog iskustva, nasuprot veličanja subjektivnog iskustva, počev od Prosvetiteljstva do danas.¹³ Mnogo najavljivana »smrt subjekta« nalazi svoj kontekst u Holokaustom uprljanoj intuiciji o provizornoj prirodi subjektivnosti.

U narativu o Holokaustu, žrtve su postale heroji, ali ne zbog svog herojskog držanja već zato što su dostigle status mučenika. Ali, u ime čega su oni bili mučenici? Zbog kog cilja su umrle žrtve Holokausta? Svakako ne zbog judai-

zma. Žrtve Holokausta su naknadno dobile status žrtava iz razloga čovečnosti, o čemu svedoči definicija tog zločina kao zločina protiv čovečnosti. Čak i Hana Arent u knjizi *Ajhmam u Jerusalimu* prihvata tu definiciju. Prikazi sećanja na Prvi svetski rat često se iznose kroz retoriku traume zato što je sećanje koje je trebalo da bude preneto putem memorijala zapravo bilo subjektivno iskustvo učesnika tog rata.¹⁴ Sa Holokaustom uopšte nije takav slučaj: sećanje koje treba preneti nije sećanje žrtava, već sećanje onih koji su o tom zločinu slušali negde druge, nekad kasnije. U tom sećanju žrtve nisu subjekti već ikone – ikone ljudske subjektivnosti. Najbliža paralela nije ona sa kulacima, već sa žrtvama Staljinovih montiranih procesa. Ipak, te žrtve, često zbog svojih komunističkih biografija, nisu pogodne za uopštavanje koje će od njih napraviti ikone graničnog ljudskog iskustva.

Žrtve su, međutim, i pretnja. Jedna funkcija sećanja, kako je to razumeo Frojd, jeste da zaštiti. Sećanje nastaje da bi se preživeli i naslednici udaljili od pretećih aspekata iskustva. Sećanje žrtava Holokausta povećava verovatnoću da bismo svi mi mogli biti ubijeni na takav način, a u isto vreme to sećanje se konstruiše kako bi se sprečilo da se takva mogućnost ikad više pojavi. Sećanje na Holokaust želi da žrtvama vrati subjektivnost, dok one koji su u procesu usvajanja tog sećanja izoluje od same te subjektivnosti. Žrtve su, takoreći, stavljene u stakleni kavez sećanja. U tom kavezu one više nisu mogući objekti saosećanja. A ipak, ta nemogućnost saosećanja budi osećanje krivice, ne one dobro poznate krivice što smo preživeli dok su drugi umrli, već krivice zbog osećanja tek delimične bliskosti s njima. Iskustvo je intimno, ali je postalo književno u tom smislu što je usredsređeno na samo sebe: Holokaust se pamti kao subjektivno iskustvo onih koji ga pamte, a ne onih koji su patili. Ikone su zauvek fiksirane u svojoj nemogućnosti iskazivanja. Bog na mukama može da probudi naša osećanja, ali mi sa njim možemo da saosećamo samo kao ljudska bića, a ne kao bogovi sa bogom. Kad žrtve postanu žrtve zločina protiv čovečnosti, one postaju ikone. One posta-

ju podloga za naše iskustvo, dok njihova vlastita iskustva za nas ostaju zauvek s one strane. Ta nemogućnost da se zauzme stanovište sakralnog objekta, kao i tradicionalna nemogućnost da se zauzme pozicija žrtvenog jagnjeta, jeste nužni element sakralizacije. Sećanje predstavlja kompenzaciju za nemogućnost stvarnog saosećanja.

U slučaju komunizma, zahvaljujući činjenici da je Staljin ubijao pripadnike vlastitog naroda, linija koja odvaja zločince od žrtava nije sasvim jasna. U slučaju sećanja na Holokaust, linija je više nego jasna. Jedino je kod Nemaca ta granica dvosmislena. Oni su žrtve u dva smisla. I sami nacisti su bili žrtve – oni su izgubili rat. Nemci su i žrtve sećanja, pošto je njihova uloga da budu upamćeni kao osuđeni počiniooci. To je zabranjeno videti zbog stravične dileme koja se javlja kada Nemce posmatramo kao žrtve. Razlog je što njihove žrtve – oni koje su Nemci u tom ratu pobedili – imaju »koristi« od sećanja, na njih je »prenesen« gubitak i saosećanje za poražene, saosećanje koje u ovom slučaju ne smemo da osećamo. Jevrejini postaje negativ nacisti. Ukoliko se jevrejsko iskustvo Holokausta uzme kao iskustvo koje definiše subjektivnost, onda se nacistima ne sme pripisati ljudskost. Stoga je ritual sećanja osmišljen tako da one koji ga izvode izoluje od moguće identifikacije s nacistima.

Namerno sam svoja osećanja izrazio koristeći univerzalizujući vokabular, i nagovestio da svako iskustvo može da se prikaže kao ikona i osnova za dalje definicije. Ali ja ne mislim zaista da su iskustva arbitrarna u odnosu na sećanje. Jedinstvenost recepcije Holokausta u vezi je sa stvarnom pretnjom koju nacisti predstavljaju za ideju čovečnosti. Ipak, nije moguće zanemariti razdvojenost iskustva i toga kako to iskustvo pamte drugi. Iskustvo, s jedne strane, i to kako neko drugi pamti to iskustvo, na drugoj, imaju sasvim različite strukture. Hoću da kažem da se moralne kategorije zaista mogu primeniti na sećanje, ali ne i na iskustvo. U pogledu tih moralnih kategorija sećanja nema poređenja između učinka komunističkih zločina i učinka Holokausta.

Napomene

1. Avishai Margalit & Gabriel Motzkin, »The Uniqueness of the Holocaust«, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 25 (1996), p. 80.
2. Karl-Heinz Bohrer, »Erinnerungslosigkeit. Ein Defizit der gesellschaftlichen Erinnerung«, *Frankfurter Rundschau* (16. jun 2001), p. 20.
3. Reinhart Koselleck, »Die Diskontinuität der Erinnerung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47, 2 (1999), pp. 213-222.
4. *Hirošima, ljubavi moja* (1959), režiser Alen Rene, scenario Margarit Diras. Vidi takođe: Robert Jay Lifton & Eric Markusen, *Genocidal Mentality: Nazi Holocaust and Nuclear Threat* (New York, Basic Books, 1990).
5. Bohrer, »Erinnerungslosigkeit«.
6. Jacques Derrida, *De L'Esprit. Heidegger et la Question* (Paris, Galilee, 1987); vidi takođe njegove *Memoires. Pour Paul de Man* (Paris, Galilee, 1998) i David Levin, »Cinders, Traces of Darkness, Shadows on the Page. The Holocaust in Derrida's Writing«, u: Alan Milchmann & Alan Rosenberg (eds.), *Postmodernism and the Holocaust* (Amsterdam, Rodopi, 1998), pp. 265-286. Vidi takođe, James Berger, *After the End: Representations of Post-Apocalypse* (Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1999), pp. 106-133.
7. George Orwell, *1984, a Novel* (London, Seeker & Warburg, 1949).
8. Za sakralizaciju Aušvica, kao mesta hodočašća, vidi Jack Kugelmass »Why We Go to Poland: Holocaust Tourism as Secular Ritual«, u: James Young, ed., *The Art of Memory: Holocaust Memorials and History* (Munich & New York, Prestel-Verlag, 1994), pp. 175-183.
9. Margalit & Motzkin, »The Uniqueness of the Holocaust«, passim.
10. *Shoah* (1985), režija Klod Lancman.
11. Margalit & Motzkin, »The Uniqueness of the Holocaust«.
12. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York, Viking Press, 1963).
13. Arthur Koestler, *Darkness at Noon*, trans. Daphne Hardy (New York, Macmillan, 1941); Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalitarianism: A Study of 'Brainwashing' in China* (New York, Norton, 1961)
14. Jay Winter & Emmanuel Sivan, »Setting the Framework«, u: Jay Winter & Emmanuel Sivan (eds.) *War and the Remembrance in Twentieth Century* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), pp. 6-39.

Prevod: Aleksandra Kostić

H e l m u t D u b i l
N A L I Č J E D O B R O G Ž I V O T A

Poslednjih decenija ljudi su postali znatno osetljiviji na pomen genocida, masovnih ubistava, silovanja i mučenja. Masovna kršenja ljudskih prava privlače pažnju i kada su žrtve stranci koji žive na drugoj strani zemaljske kugle. Uzrok je, bez sumnje, i to što su zahvaljujući novim sredstvima komunikacije informacije postale lakše dostupne. Drugi uzrok je to što sve više ljudi uživa u političkim slobodama i životnoj udobnosti, te ima mogućnost da pažnju posveti tuđim patnjama i da saoseća. I konačno, moglo bi se tvrditi da je veća osetljivost na ljudsku patnju moralna reakcija na zločine bez presedana počinjene u 20. veku, a danas podvedene pod generički naziv »Holokaust«. U daljem tekstu razmotriću ovu poslednju tezu.

Danas se izraz Holokaust ne odnosi samo na istorijski događaj nazvan »Holokaust«. On danas denotira – zapravo, konotira – ono najgore što čovek može učiniti drugom čoveku, to jest, jednostavno rečeno, samo političko zlo.¹

Pluralizam, cinizam i relativizam su svojstva podivjale moderne kulture. Svi verski, tradicionalni i metafizički

izvori izvesnosti lagano presušuju. Kada ljudi shvate da svuda postoje razlike i da je sve kontingentno, čak i njihovi vlastiti bogovi, onda je riziku izložen i zajednički temelj na kojem počiva društvo. Moja teza će biti da je sećanje na Holokaust otvorilo put novim izvesnostima iako je njihova priroda samo negativna.

Podela na »dobro« i »zlo« postoji u verskim načelima, u narodnim pripovestima i drevnim pričama, u političkim ritualima, ustavima, sudskim zakletvama i mitovima o postanku. Javljanje te podele često je simbolički povezano s traumatičnom katastrofom, strašnim zločinom, ili, obrnuto, s uzornim herojstvom – ili pak, i sa jednim i sa drugim. Čini mi se da u Holokaustu, to jest, u njegovoj simbolički apstrahovanoj generičkoj formi, možemo videti kako se rađa jedna transnacionalna politička moralnost.

U uvodnom obraćanju na međunarodnom skupu posvećenom Holokaustu, u Stokholmu 2000. godine, Jehuda Bauer je sažeto izneo tezu s kojom se i ja ovde saglašavam: »Poslednjih decenija – u stvari, tek poslednjih godina – dogodilo se nešto neverovatno. Katastrofa koja je pogodila jedan narod u jednom trenutku prihvaćena je, širom sveta, kao simbol krajnjeg zla.«² Ostaje da se objasni kako je Holokaust izvučen iz svog specifičnog vremenskog i prostornog konteksta, i kako on to, danas, u političkoj kulturi, kako počinilaca tako i žrtava, služi kao simbolička granica između dobra i apsolutnog zla. Holokaust je danas meta-naracija za patnje koje se nanose iz političkih razloga. On se pretvorio u nadkonfesionalnu priču o stradanju u doba kasne modernosti. Pojmovi, simboli i slike, izvađeni su iz neposrednog konteksta i upotrebljeni kao šifra za kolektivni bol koji ljudi nanose jedni drugima. Taj simbolički repertoar su prihvatile političke grupe širom sveta koje su izložene velikoj patnji i nesreći. Meta-narativ o Holokaustu je i socijalno i egzistencijalno prevazišao granice političkog pamćenja. To se vidi u političkoj odbrani ljudskih prava, u ponovnoj moralizaciji diplomatije i u okretanju od moralno neutralne *Realpolitik*, ali je to evidentno i u novijim fe-

nomenima kao što je »kultura izvinjenja«, koju gaje vodeći zapadni političari, zatim i u novim formama vojne politike i u nužnosti da transnacionalne institucije sprovede pravdu u slučajevima zločina protiv ljudskih prava.³

Ako bismo rekli da je ta nadistorijska sublimacija Holokausta i njegovo pretvaranje u stvarni simbolički temelj moralnog univerzalizma kasne modernosti samo deo jevrejskog plana, onda to ne bi bilo ništa drugo do obična antisemitska propaganda. Prirodni proces je doveo do toga da Holokaust dobije svoje današnje značenje moralnog univerzalizma.⁴ Tu ideju su u mnogim zemljama prihvatile i dosledno sprovele razne grupe koje su čak i međusobno suprotstavljene, ili pak, ni ne znaju jedne za druge; one su tu ideju usvojile u različitim kontekstima i posredstvom raznorodnih medija – romana, igranih filmova, dokumentarnih filmova i emisija, historiografskih studija, izložbi, itd. Ne radi se o tome da li je, normativno posmatrano, ispravno to što se pojam Holokausta proširio i dobio takvo univerzalno istorijsko značenje. Pretvaranje Holokausta u globalno prihvaćen simbol političke moralnosti već je istorijska činjenica koja ne podleže sumnji. Mi sada možemo postaviti samo empirijsko pitanje kako je do toga došlo.

O tom problemu ja mogu, u najboljem slučaju, samo ponešto nabaciti, oslanjajući se na ispitivanje političke kulture Izraela, Nemačke i SAD.⁵ Sám je po sebi jasno zašto sam odabrao prve dve navedene zemlje. Što se tiče SAD, ona je za ovu stvar zanimljiva zbog toga što je ona svuda u svetu vojno prisutna, što je jedina svetska supersila, što u njoj živi velik broj Jevreja i što u njoj vlada univerzalistička, što će reći etnički neutralna građanska religija.

Ako napravimo korak unazad i pokušamo da sagledamo širu sliku, videćemo da je dinamika političke evolucije Holokausta u te tri zemlje upadljivo slična. Iz sasvim različitih razloga, odmah po završetku Drugog svetskog rata, i u Nemačkoj, zemlji počinilaca, i u Izraelu, zemlji žrtava, kao i u SAD, Holokaustu nije posvećivano mnogo pažnje. U Nemačkoj i SAD, logori smrti su posmatrani kao zase-

ban fenomen, van konteksta rata. Za Nemce je genocid nad čitavim jednim narodom bilo zapečaćena stvar.⁶ U društvu koje je u velikoj meri pod uticajem nacističke teorije i prakse još uvek nije bilo ni naracije ni simboličkog okvira u kojem bi Nemci, kao politički kolektiv, mogli da razumeju sami sebe i svoju nedavnu prošlost. Jedini simbolički interpretativni instrument koji je Borska republika nasledila od nacista bio je pojam nacije. Država je fragmentirana podelom zemlje, te je, u nedostatku institucionalnog okvira, nacija svim političkim grupama – s izuzetkom komunista – ostala dominantni medij kolektivne samorefleksije. Prisilno odbacivanje »nemačkog ponosa«, koji su nacisti stigmatizovali, ali koji nije u potpunosti bio uništen, zatim potvrđivanje kulturnog integriteta nemačke nacije i opsesivna potraga za nekim identitetom koji bi zamenio prethodni, odavali su utisak da su nepovratno uništene najvažnije simboličke forme kolektivne samoidentifikacije koje je nacija iznedrila. Stanje duha u toj naciji na duže vreme je blokiralo ne samo prihvatanje kolektivne odgovornosti za Holokaust već i mogućnost da se shvate njegove stvarne dimenzije. Još tokom osamdesetih godina moglo se dogoditi da se neko usrdno poziva na nemačku naciju ili da ignoriše genocid, to jest, da ga ne uvažava. No, upravo u toj deceniji situacija se osetno promenila kada su se začule oštre kritike na račun Kolove politike i njenog odnosa prema prošlosti. Tada se javio nov podsticaj za rekonstrukciju javnog sećanja na Holokaust kao konkretan istorijski događaj.

Iako su u vreme nastanka države Izrael (1948. godine) mnogi njeni građani bili preživeli logoraši, sve do suđenja Ajhmanu, 1961. godine, Holokaust je imao iznenađujuće malu ulogu u javnom životu te zemlje. Žrtve su ćutale iz razloga koje bismo mogli razumeti kao komplementarne razlozima iz kojih su ćutali počinioci. U pozadini je tinjao dugotrajan sukob cionista, koji su osnovali Izrael, i dijaspore.⁷ Evropski Jevreji, koji su bili žrtve nacizma, nisu se uklapali u istorijsku šemu cionista. Za generaciju osnivača Izraela, iz političkih razloga je bilo značajno da Izrael pred-

stave kao delo pojedinaca i grupa koje su se aktivno suprotstavljale nacistima. Zbog toga je prvih godina po osnivanju te države više pažnje privlačio ustanak u varšavskom getu nego masovna ubistva u logorima smrti.

Američko javno mnjenje je bilo sklono da Holokaust – još uvek ne pod tim imenom – posmatra kao jednu od sporrednih stvari tokom rata.⁸ Na Nirnberškom procesu genocid nad evropskim Jevrejima ostao je na margini. I tu je tradicionalni pogled na ratne zločine, u kombinaciji s nepostojanjem naracije o genocidu, onemogućio da se rodi svest o globalnom značaju tog fenomena. Simptom tog nedostatka smislene paradigme za procenu Holokausta bila je redovna upotreba izraza »zločin« za genocid nad evropskim Jevrejima. Taj izraz je bio zaostatak terminološke aparature koja je krajem Prvog svetskog rata razvijena da bi se označili ratni zločini. Preko njega se barem moglo imputirati da tvrdnja o takvim zločinima spada u sredstva propagande. Američki vojnici su u logore smrti ušli kao »oslobodioci«. U njihovom optimističkom pogledu na svet, okrenutom budućnosti, oslobađanje logoraša bilo je još samo jedan korak ka pobjedi demokratske civilizacije. Hrpe leševa i izgladneli zatvorenici su tek kasnije postali oličenje ljudske patnje, kada se ustalilo »tragičko« značenje Holokausta. U početku su relativno bolje hranjeni politički zatvorenici uspostavili odnose sa pobjedničkim vojnicima i pojavili se kao živo svedočanstvo za trijumfalnu pripovest o oslobođenju. Jad izgladnelih, polumrtvih Jevreja odevenih u krpe nije se dobro uklapao u tu sliku.⁹

Da bismo razumeli kako je Holokaust koji pamtimo evoluirao u temeljni simbol transnacionalne moralnosti moramo imati u vidu koje su uloge Nemačka, Izrael i SAD dodelili učesnicima u toj jedinstvenoj političkoj drami. Na prvi pogled, sve je savršeno jasno: Nemci su počiniooci, Jevreji žrtve, a Amerikanci oslobodioci. A ipak, suprostavljajući se takvoj podeli, u prvim decenijama po završetku rata velika većina Nemaca je upravo sebe videla u ulozi žrtve – žrtve Hitlera i rata. Takva percepcija je dobro poslužila

mnogim političarima sve do osamdesetih godina 20. veka. Ona je omogućila konstruisanje opšteg pojma žrtve koji je obuhvatio ne samo one koji su ubijeni u logorima već i nemačke vojnike koji su se borili i poginuli u ratu koji je pokrenula nacistička Nemačka. Parola »Svi smo mi žrtve« odnosila se čak i na groblja palih esesovaca.¹⁰ Snažna kritika te pogrešne univerzalizacije, i 'dnevnog reda' koji je stajao iza nje, započela je šezdesetih godina i promenila je dosta toga u Borskoj republici. Vrhunac, a u nekom smislu i završni kamen tog procesa moralne transformacije, bio je veliki govor Riharda Vajczekera 1985. godine, kada je prvi put predstavnik jedne nemačke vlade javno priznao Holokaust i preuzeo odgovornost. Zanimljivo je što je govor počeo nabranjem svih žrtava nacističkog terora i rata. Vajczekеров simbolički prelom svedočio je o suočavanju s realnošću Holokausta, o procesu tokom kojeg su mnogi Nemci naučili da prave razliku između počinilaca i žrtava.¹¹

Kao i Nemcima koji su oklevali da priznaju da su počinio, tako je i Izraelcima, u komplementarnom procesu, bilo potrebno više od deset godina da zvanično priznaju da su žrtve. Tokom suđenja Ajhmanu dogodio se preokret i oni su se otvoreno identifikovali sa žrtvama Holokausta. Od 1961. godine, u središtu izraelske građanske religije nalazi se javno pamćenje na jevrejske žrtve. Sve do tada je preovlađivalo već pomenuto herojsko držanje koje je, jednim delom, podsticala odlučnost Izraelaca da više nikada ne budu žrtve. Posle 1961. godine, svetska javnost je počela da prihvata predstavu da su izraelski Jevreji žrtve, ali je i dalje postojala herojska slika koju je propagirala generacija osnivača te države. U stvari, predstava o Jevrejima kao žrtvama poslužila je u izgradnji nove političke paradigme koju su izraelski političari promovisali i pretočili u praksu, izvlačeći koncept žrtve iz istorijskog konteksta. Dvojna paradigma »žrtva–počinilac« činila se pogodnom za političke sukobe koji će se tek rasplamsati u Izraelu. Odlučujući korak u odvajanju pojma Holokausta iz istorijske realnosti u

kojoj se on rodio bio je načinjen kada je Arapima pripisana uloga novih nacista.¹²

U SAD, paradigma »žrtva–počinilac« nije bila delotvorna, i to ne samo zato što je jevrejska populacija bila suviše mala da bi se Izraelu mogla pripisati uloga žrtve. Zbog multietničke strukture SAD, koje je društvo doseljenika, integracija preživelih iz masovnih ubistava bila je moguća samo u okvirima univerzalističke naracije. U Izraelu je situacija bila sasvim drugačija zato što je tamo pamćenje, do današnjeg dana, etnički kodirano. U SAD, gde se promovise antirasizam, progon Jevreja se posmatrao kao ekstremni slučaj već poznatog fenomena. U takvoj interpretativnoj shemi on je, da tako kažemo, bio »normalizovan«. Pozitivna poruka svega toga je bila da se fašizmu i rasizmu najbolje možemo odupreti najpre građanskom hrabrošću, a potom i vojnim merama.

Džefri Aleksander razlikuje »progresivnu« i »tragičku« naraciju. U prvim godinama po završetku Drugog svetskog rata, u Izraelu i SAD dominirala je »progresivna« naracija. Međutim, od šezdesetih godina, on je ustupio mesto »tragičkoj« paradigmi. Ova podela je, naravno, idealno-tipska. U stvarnosti se te dve paradigme delimično preklapaju, ali ne i u potpunosti. Za poratnu tragičku paradigmu karakteristični su tekstovi Teodora Adorna.¹³ On se optimističkoj, progresivnoj naraciji, orijentisanoj ka budućnosti, suprostavlja apokaliptičkom filozofijom svetske istorije u kojoj je Holokaust rešenje zagonetke civilizacije koja je osuđena na propast. Aušvic nije na putanji koja vodi ka boljem svetu, već je on kraj istorije, slepa ulica civilizacije. U toj slici sveta, »u pet minuta posle dvanaest«, Holokaust označava kraj negativne teleologije. Za Adorna on je znak da je svet »prešao crtu«. Holokaust se odigrao s one one strane odlučujućeg preloma. On je simbol celokupnog procesa propadanja i pada zapadne istorije. Nakon Holokausta sat i dalje otkucava, ali više ne meri vreme. Kretanje kazaljki obećava samo večito i neminovno vraćanje katastrofičkih zbivanja. U Aušvicu se možda više ne događaju

masovna ubistva, ali zlo koje je fašizam predstavljao i dalje je svuda oko nas. Aušvic se može ponoviti – u svakom trenutku.

Takva očekivanja nije imao samo Adorno. I kod drugi autora ima primera, mada ne tako dramatičnih, za to kako se tragička naracija o Holokaustu širila preko granica istorijskog konteksta samog Holokausta i kako se pretvorila u lutajući motiv koji više nije ekskluzivno vlasništvo žrtava i počinilaca. U tom procesu Holokaust je postao element jedne šire paradigme. Javila se nova antropologija koja je zajedničkost čovečanstva locirala upravo u njegovu krhkost i ranjivost. Deo te nove paradigme je i sekularizovani pojam apsolutnog zla – ono više nije van ovog sveta već je sastavni deo svakog društva, i ima ga u svakom pojedincu. Smeštanje istorijskog događaja Holokausta u tu aistoričnu, an-tropološku paradigmu učinilo je dihotomiju žrtva–počinilac otvorenom, te je na temelju toga svako mogao na sebe uzeti ulogu žrtve ili počinioaca. Štaviše, kada se pogleda unatrag na Holokaust koji se dogodio, moguće je istovremeno se poistovetiti i sa žrtvama i sa počiniocima. Sublimacija Holokausta u apstraktni pojam omogućava da se iskaže moralni potencijal sećanja na njega.

Spor oko pitanja da li je Holokaust jedinstven događaj bio je jedan od mnoštva faktora koji su uticali na to da Holokaust postane transnacionalna oznaka za liniju koja u političkom kontekstu deli dobro od zla. Tvrdnja da je Holokaust jedinstven događaj bila je trivijalna u tom smislu što je jedinstven svaki događaj koji se dogodio u nekom trenutku. Ali tom se tvrdnjom zapravo htelo reći da se s Holokaustom ništa ne može uporediti. Međutim, i ta tvrdnja je neprecizna. Ne samo istoričari, već i svi ostali mogu da upoređuju sve što žele, a to i čine. U stvari, tvrdnja o neuporedivosti i jedinstvenosti Holokausta je normativistički motivisana. Nju opravdava stav da svako poređenje stvarnog istorijskog Holokausta sa drugim zločinima velikih razmera relativizuje njegovo značenje. Iza insistiranja na jedinstvenosti krije se politička poruka da se veličina nekog no-

vog genocida može shvatiti tek kada se dokaže da se njegove dimenzije mogu uporediti sa dimenzijama Holokausta. Argumentacija je donekle cirkularna. Ona počiva na psihološkoj potrebi. S jedne strane, oni koji su preživeli Holokaust legitimno žele se priznaju njihove patnje. S druge strane, nacija počinitelja nelegitimno želi da relativizuje svoja dela i da se oslobodi krivice. U debati koja još traje, oscilacije između sakralnog (za žrtve) i banalnog (za počinitelje) spiralno uzdižu istorijski Holokaust do tačke na kojoj on postaje osnovna mera političke nepravednosti. On je tu ulogu dobio upravo zbog svoje kontroverzne dvostruke prirode, zbog toga što je istovremeno istorijski, empirijski događaj, kao što je i aistorijsko zbivanje koje nadilazi istoriju. A sa svakim novim zločinom protiv čovečnosti rasprava se vodi na novom, višem nivou.

Tokom devedesetih godina, rasprava koju ovde iznosim u grubim crtama počela je direktno da utiče na globalnu politiku. To se jasno videlo kada su mnogi pripadnici druge poratne generacije evropskih političara počeli da menjaju svoje stavove u vezi sa ratovima na Balkanu. Početkom te decenije u Nemačkoj je dominantnu političku poziciju izražavao slogan »Nikada više Aušvic, nikada više rat!«. U tom trenutku bilo je nezamislivo da bi se nemačka vojska mogla priključiti vojnim akcijama čiji je cilj odbrana ljudskih prava. Kada se u javnosti saznalo za masovna ubistva u Srebrenici, ta pozicija je dovedena u pitanje. NATO je intervenisao kada su srpska vojska i paravojne jedinice započele masovno etničko čišćenje na Kosovu. Svi zvanični predstavnici zapadnih zemalja u NATO, uključujući i one iz Nemačke, podržali su tu intervenciju zato što su masovna ubistva i deportacije na osnovu etničke pripadnosti veoma podsećali na nacističku politiku istrebljenja. Tih prelomnih dana analogije nisu pravili istoričari, već se ona spontano javila u izveštajima zapadnih medija. Ljudi koji čekaju da se ukrcaju na voz i privijaju na sebe ono malo što su uspeli da ponesu, budili su sećanja koja su se teško mogla izbeći. Posledice su osetili ne samo nemački političari

koji su se sada zalagali za učestvovanje u međunarodnim oružanim snagama koje brane ljudska prava. Utisak je bio jednako snažan i kod drugih evropskih zvaničnika i kod predstavnika američke vlade. Pretvaranje Holokausta u apstraktni pojam koji simboliše apsolutno zlo, stiglo je do tačke na kojoj je imalo direktan – i neplanirani – uticaj na političke poteze i odluke.

U tom trenutku javili su se prvi pokušaji da se kontroverzni i fluidni moralni kapital pojma Holokausta usmeri na zasnivanje političkog i istorijskog jedinstva Evrope. Konferencija u Stokholmu, održana na samom prelazu iz 20. u 21. vek, bila je najspektakularniji napor da se izgradi evropski utemeljujući mit zasnovan na Holokaustu.

Moderni politički mitovi o zasnivanju jesu konstruisane naracije koje iz istorijskog toka izvlače neki važan događaj zajedničke prošlosti, daju mu mitske odlike i pretvaraju ga u početnu tačku zajedničke istorije. Tako njihova suština nije u prisećanju na stvarnu prošlost već u stvaranju narativa na koji se u teškim vremenima oslanjaju kolektivna osećanja i identitet. Mitovi o zasnivanju mogu se »otkriti«, ali se mogu i izmisliti. Oni nisu samo konstrukcija, već sadrže element istorijskih događaja koji su sačuvani u kolektivnom sećanju – u suprotnom ne bi mogli da odigraju dodeljenu im ulogu. Drugim rečima, oni su istinske invencije, istovremeno su i ideološke tvorevine, ali i izraz autentične želje da se osmisli vlastita egzistencija. Za razliku od drevnih mitova koji treba da se uklupe u protok vremena, moderni mitovi naglašavaju diskontinuitet, istorijsku cezur, bilo da je u pitanju trijumfalni početak ili upozoravajuće pamćenje katastrofe. Cilj je da se drastično promene normativni temelji zajedničke istorije i da se ona preusmeri ka novoj polaznoj tački.

Tako je na inicijativu švedskog premijera Gorana Persona, 2000. godine organizovana međunarodna konferencija povodom obeležavanja pedesetpete godišnjice oslobođenja Aušvica. U Stokholmu su se okupili istoričari, političari i državnici iz četrdestpet zemalja. Konferencija je odr-

žana u atmosferi desničarskog nasilja i spektakularnih izbornih uspeha desničarskih stranaka. Ipak, kraj milenijuma i obeležavanje godišnjice Aušvica poslužili su kao referentna tačka za osnivanje transnacionalnog saveza za borbu protiv genocida. U zaključnom izlaganju na konferenciji jasno je artikulirano zaveštanje Holokausta. Posredstvom simboličke predstave apsolutnog zla, otelotvorenog u Holokaustu, nastao je nov, donekle defanzivni koncept dobra koji poprima globalno važenje. »Holokaust je doveo u pitanje temelje naše civilizacije«, stoji u toj završnoj reči.

Holokaust je jedinstven događaj, ali on ima opšte značenje... U našim srcima je ostalo upisano žrtvovanje onih koji su se suprotstavili nacizmu. Dubina njihovog bola i uzvišenost njihovog herojstva jesu kamen temeljac našeg pojma čovečanstva, čime nam se omogućuje da vidimo razliku između dobra i zla... U ime čovečanstva koje još nosi ožiljke genocida, etničkog čišćenja, rasizma, antisemitizma, neprijateljstva prema strancima, međunarodna zajednica na sebe preuzima tešku odgovornost da se bori protiv tih zala. Mi moramo zajedno potvrditi stravičnu istinu o Holokaustu, suprotstavljajući se onima koji tvrde da je sve to samo obmana.¹⁴

U narednom odlomku završnog govora ponovo se kaže da se normativni temelj transnacionalne političke zajednice sastoji u »otkrivanju i pamćenju nehumanog varvarizma, nepredstavljive okrutnosti i poniženja koji su nezamislivi u kontekstu našeg zajedničkog života«. ¹⁵ Iskustva dvadesetog veka, uhvaćena u upečatljivim i lako razumljivim simbolima kao što su »Aušvic«, »Gulag«, »Nanking«, »Hirošima« i »polja smrti«, omogućila su da prvi put u istoriji ljudskog roda stanovnici zemaljske kugle postanu pripadnici svetske zajednice koja se definiše preko pojma građanina u globalnom »društvu rizika«. To što traumatično razmišljanje o apsolutnom užasu i apsolutnom prenebrežavanju temeljnih civilizacijskih normi može da stvori eti-

ku koja prevazilazi granice jedne nacije nije nimalo paradoksalno. Kategorija »ljudskog bića«, iz koje se izvode pojmovi kao što su »ljudska prava«, »čovečnost« i »zločin protiv čovečnosti«, nije – kao što je tvrdio Karl Šmit – licemerni pokušaj da se maskiraju pojedinačni interesi. Naprotiv, posle katastrofa dvadesetog veka kategorija »ljudskog bića« dobila je odlike »privatnijeg« pojma. Stala je uz bok javnog i političkog pojma »građanina«. »Ljudsko biće« je u tom smislu biće kojem nije oduzeto ono njegovo najelementarnije pravo – pravo da ima neka prava. Genocid, teror totalitarne države, ratovi, građanski ratovi i deportacije su, uništavajući kapilarni sistem ljudskih veza, pomogli da se pojavi novo, politički humanije čovečanstvo. Apatridi, žrtve mučenja i logoraši, najbolji su primer ranjivosti koja je, na kraju krajeva, zajednička svim ljudima. Pleme, porodica i nacija ne priznaju atomizovane pojedince i ne nude im zaštitu, tako da njima ostaje najapstraktniji i najmanje verovatan temelj solidarnosti: solidarnost bivanja među strancima.¹⁶

Još u 18. veku formulisana je ideja da treba biti solidaran sa svima koji imaju ljudski lik. Međutim, tek je iskustvo genocida u 20. veku potvrdilo ispravnost te ideje. Za razliku od situacije u 18. veku, valjanost te ideje sada ne počiva na veri u to da se ljudski rod tokom vremena usavršava. Njen je temelj sada u strahu od varvarskog potencijala koji je izbio na videlo tokom prošlog veka. Genocid i totalni ratovi 20. veka obrisali su granice pripadnosti jednoj državi, kao i granice etničke i klasne pripadnosti; ukratko, sve pojedinačne entitete, putem kojih se nekada određivalo ko ima pravo da očekuje solidarnost od nekog drugog. Za razliku od prethodnih vekova, danas više ne zvuči apsurdno misao da smo odgovorni za umanjivanje patnji nekoga koga uopšte ne poznajemo.

Pošto je središnju tezu ovog istraživanja moguće pogrešno razumeti, želeo bih da u zaključnom delu predupredim svaku zabunu tako što ću sumirati glavne sociološke premise i implikacije te teze.

Kao prvo, sećanje na Holokaust nije ono što po sebi formira transnacionalne političke entitete. Potreba za narativom koju ono uslovljava pojavljuje se samo pošto su izgrađeni materijalni i institucionalni preduslovi za političku zajednicu, ali postoji nedostatak samo-pouzdanosti i legitimnosti. Ili, drugim rečima: zajednički kulturni identitet i zajedničke vrednosti tek su na drugom mestu po važnosti u grupi ljudi u kojoj postoji obaveza uzajamne solidarnosti. Osećanje te obaveze je u većoj meri društveno uslovljeno. Političko-administrativni i ekonomski sistem moderne države čini materijalni okvir za osećanje te obaveze. Sve dok politički autonomna nacionalna država korespondira sa ekonomijom te države, osnovni osećaj pripadanja je sačuvan čak i u ekonomiji koja je u sve većoj meri internacionalizovana. Jačanje moralne svesti nije u tolikoj meri uslovljeno širenjem globalne trgovine i proizvodnje. Za otvaranje prema strancima mnogo je važnija dubina transnacionalnih učinaka koje globalizacija vrši na lokalni život.

Kao drugo, na sociološkoj ravni, ti prošireni oblici osećanja obaveze i odgovornosti ne predstavljaju nove kolektivne identitete koji bi bili analogni nacionalnom identitetu. Stavovi vezani za naciju ne mogu se tako lako zameniti univerzalističkim i kosmopolitskim stavovima. U postnacionalnom svetskom poretku ljudi neće naprosto prestati da koriste dihotomiju »mi–oni« kada klasifikuju pojedince i grupe sa kojima se sreću. Ali u budućnosti će nacionalno šifriranje razlika izrasti do narednog nivoa kolektivne identifikacije. Uticaj naracija o Holokaustu može da pomogne toj promeni time što će dati niz podsticaja da se to »mi« još više otvori za prihvatanje novih grupa. Kao što sam već rekao, stravične priče i slike iz drugih delova sveta ojačaće novu »negativnu« paradigmu ljudskog povezivanja koje se sada izgrađuje na nasleđu istorijskih katastrofa. Zločini Holokausta su dobili status metanarcije samo zbog obima svoje monstruoznosti.

Kao treće, norme koje se javljaju prilikom transformacije jednog istorijskog događaja u politički i moralni krite-

rijum za razlikovanje dobra od zla imaju dvostruko »negativnu« prirodu. S jedne strane, one su negativne u banalnom smislu reči zato što ne nude pozitivan propis. One su imperativ da se nešto izbegne, govore nam šta se po svaku cenu mora sprečiti. S druge strane, ti su imperativi negativno definisani u pogledu svoje socijalne genealogije. Socijalna i kulturna integracija, ne samo transnacionalnih društava već i visoko diferenciranih, pluralističkih nacionalnih zajednica, takođe nije više posredovana pozitivnim vrednostima. Ona je povezana sa socijalnim kapitalom koji je izveden iz konflikta koji imaju zapanjujuće posledice. Najbolji primer tog postulata je mogućnost transnacionalnog konsenzusa o minimalnim standardnima civilizacije, konsenzusa nastalog na pamćenju Holokausta. Katastrofička iskustva otelovljena u Holokaustu pokrenula su proces učenja koji sukobljene strane ne mora nužno dovesti do konsenzusa. Ali on će ih svakako podstaći da promene način na koji sagledavaju vlastitu poziciju. A to je već dovoljno postignuće.

Napomene

1. Dva nedavno objavljena rada su mi u velikoj meri pomogla da preciziram svoje vlastito stanovište: Daniel Levy & Nathan Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001) i Jeffrey C. Alexander, »The Social Construction of Moral Universals – from War Crime to Trauma-Drama«, *European Journal of Social Theory*, 5, 1 (2002).
2. Otvaranje konferencije o Holokaustu u Stokholmu, januar 2000. Vidi: www.holocaustforum.gov.se.
3. Elazar Barkan, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices* (New York: Norton, 2001).
4. Vidi Lothar Probst, »Europäisierung des Holocaust«, *Kommune*, 7 (2002)
5. Za Nemačku vidi Helmut Dubiel, *Niemand ist frei von der Geschichte* (Munich: Hanser, 1999), za Izrael vidi Tom Segev, *The Seventh Million* (New York: Owl Books, 1998), a za SAD vidi Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (New York; Houghton Mifflin, 2000).

6. Vidi Dubiel, *Niemand ist frei*, pp.72-76.
7. Vidi Levy & Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*.
8. Vidi Novick, *Holocaust in American Life*.
9. Alexander, »Social Construction of Moral Universals«.
10. Levy & Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*.
11. Alexander, »Social Construction of Moral Universals«.
12. Ibid.
13. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment* (New York, Continuum, [1944] 1972), i Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life* (New York: Random House, [1978], 1990).
14. »Deklaracija Stokholmske međunarodne konferencije o Holokau-stu«, februar 2000. (www.holocaustforum.gov.se).
15. Ibid.
16. Vidi Michael Ignatieff, *The Warriors' Honour* (New York: Owl Books, 1998).

Prevod: Aleksandra Kostić

A U T O R I

Ulrike Akerman (Ulrike Ackermann) je osnivač Evropskog Forumu na Akademiji Nauka Berlin-Brandenburg, komentator u nemačkoj štampi, na radiju i televiziji. Bavi se evropskim pitanjima, sa posebnim naglaskom na francusko-nemačke odnose. Objavila: *A Case of Intellectual Sin* (2000, na nemačkom).

Stiven Ešhajm (Steven E. Aschheim) je šef katedre za Evropske studije na Hebrew University, Jerusalem. Objavio: *Hannah Arendt in Jerusalem* (2001, editor.), *In Times of Crisis: Essays on European Culture, Germans and Jews* (2001) i *Scholem, Arendt and Klemperer: Intimate Chronicles in Turbulent Times* (2001).

Rut Ben-Giat (Ruth Ben-Ghiat) je vanredni profesor na odeljku za Italijanske studije i Istoriju na New York University. Objavila: *Italian Colonialism* (2002), *Fascist Modernities: Italy, 1922-1945* (2001), *The Fascist Culture* (na italijanskom, 2000).

Dan Diner (Dan Diner) je direktor Instituta Simon Dubnow u Lajpcigu, i profesor na The Hebrew University, Jerusalem. Objavio: *Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments* (2002) i *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust* (2000).

Helmut Dubil (Helmut Dubiel) je profesor sociologije na Justus-Liebig-Universität u Giesenu, Nemačka. Oblasti njegovih istraživanja su kritička teorija, politička sociologija i savremena evropska istorija. Od 1989. do 1997., bio upravnik u Institut für Sozialforschung u Frankfurtu na Majni. Od 2000. do 2003., bio je šef katedre za Nemačke i Evropske Studije u Center for European Studies i u Vernon Center for International Affairs na New York University. Objavio: *Theory and Politics* (1986), *Ungewissheit und Politik* (1994), *Demokratie und Schuld* (1999) i *Niemand ist frei von der Geschichte* (1999).

Džefri Herf (Jeffrey Herf) je profesor moderne evropske, posebno nemačke istorije University of Maryland u College Park. Objavio: *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanys* (1997). U pripremi: *Narrating the Nazi Era: Goebbels, World War II and the Jews*.

Berel Leng (Berel Lang) je profesor humanističkih nauka na Trinity College u Hartfordu, Konektikat. Objavio: *Holocaust Representation: Art Within the Limits of History* (2000), *The Future of the Holocaust: Between History and Memory* (1999) i *Heidegger's Silence* (1996).

Stiven Luks (Steven Lukes) je profesor sociologije na New York University, prethodno je predavao na University of Siena, na European University Institute u Firenci, takođe je bio na katedri za politiku i sociologiju na Balliol College, Oxford. Objavio: *Multicultural Questions* (editor, 1999) i *Moral Conflict and Politics* (1991).

Martin Malia (Martin Malia) je emeritirani profesor istorije University of California, Berkeley. Objavio: *Russia Under Western Eyes, from the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum* (2001).

Žan-Luj Margolen (Jean-Louis Margolin) predaje na University of Provence (Aix-Marseilles I) i na Institute of Research on the South-East Asia (IRSEA/CNRS). Jedan od autora u knjizi *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression* (1999).

Sigrid Mojšel (Sigrid Meuschel) je profesor političkih nauka na University of Leipzig. Bila je asistentkinja Jirgenu Habermasu na Max Planck-Institute. Njena prva knjiga je bila iz političke ekonomije (izgradnja železničkog sistema u SAD). bavi se transformacijom istočne Evrope, posebno istorijom bivše DDR. Magistrski rad: *Legitimation und Parteienherrschaft in der DDR*. (1979).

Gabriel Mockin (Gabriel Motzkin) je dekan na Faculty of Humanities na Hebrew University, Jerusalem. Objavio: *Time and Transcendence: Secular History, the Catholic Reaction and the Rediscovery of the Future* (1992), 'The Uniqueness of the Holocaust', *Philosophy and Public Affairs*, 25 (& Avishai Margalit, 1996), 'Science, Secularization and Desecularization at the Turn of the Last Century', *Science in Context*, 15 (2002) i 'Deja Vu in Fin-de-Siecle Philosophy and Psychology' (u: *Deja Vu*, ed. Gunter Oesterle, 2003).

Cvetan Todorov (Tzvetan Todorov) je upravnik u Centre National de Recherches (CNRS) u Parizu, bio je gostujući profesor na više univerziteta, na primer, Harvard, Yale, Columbia i University of California, Berkeley. najnovija knjiga: *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps* (1991).

Irving Volfart (Irving Wohlfarth) je profesor nemačke književnosti na University of Reims. Ko-editor je knjige: *Nietzsche and An Architecture of Our Minds* (1999).

I N D E K S I M E N A

Adenauer, Konrad (Adenauer, Konrad)
Adorno, Teodor (Adorno, Theodor)
Ajhman, Adolf (Eichmann, Adolf)
Altiser, Luj (Althusser, Louis)
Ameri, Žan (Améry, Jean)
Anders, Ginter (Anders, Günter)
Arent, Hana (Arendt, Hannah)
Arnason, Johan (Arnason, Johann)
Aron, Remon (Aron, Raymond)
Asner, Pjer (Hassner, Pierre)

Bah, Johan Sebastijan (Bach, Johann Sebastian)
Bah, Mauricio (Bach, Maurizio)
Barli, Majkl (Burleigh, Michael)
Beket, Semjuel (Beckett, Samuel)
Bel, Danijel (Bell, Daniel)
Benjamin, Valter (Benjamin, Walter)
Benoa, Alan de (Benoist, Alain de)
Bernstin, Majkl Andre (Bernstein, Michael Andre)
Best, Verner (Best, Werner)
Bezanson, Alan (Besançon, Alain)
Bodler, Šarl (Baudelaire, Charles)
Bondi, Fransoa (Bondy, François)
Borer, Karl-Hajnc (Bohrer, Karl-Heinz)
Brant, Vili (Brandt, Willy)
Braun, Irving (Brown, Irving)
Brauning, Kristofer (Browning, Christopher)
Breht, Bertold (Brecht, Bertolt)
Brikner, Paskal (Bruckner, Pascal)
Brod, Maks (Brod, Max)
Brojer, Štefan (Breuer, Stefan)
Brosat, Martin (Broszat, Martin)
Buber-Nojman, Margarete (Buber-Neumann, Margarete)
Bžežinski, Zbignjev (Brzezinski, Zbigniew)

Celniker, Šimšon (Zelniker, Shimshon)

Čerčil, Vinston (Churchill, Winston)

Derida, Žak (Derrida, Jacques)

Dojčer, Isak (Deutscher, Isaac)

Dolfus, Engelbert (Dollfuss, Englebert)

Dosa, Širaz (Dossa, Shiraz)

Đentile, Emilio (Gentile, Emilio)

Džad, Toni (Judt, Tony)

Džej, Martin (Jay, Martin)

Engels, Fridrih (Engels, Friedrich)

Epstin, Džejson (Epstein, Jason)

Erši, Ištvan (Eörsi, Istvan)

Fejnsod, Merl (Fainsod, Merle)

Fejto, Fransoa (Fejtö, Francois)

Ferbenk, Džon K. (Fairbank, John K.)

Finkelkrot, Alan (Finkielkraut, Alain)

Fišer, Joška (Fischer, Joschka)

Fokardi, Filipo (Focardi, Fillippo)

Foli, Ričard (Foley, Richard)

Forster, K. M. (Forster, K. M.)

Franko, Francisko (Franco, Francisco)

Frenkel, Ernst (Fränkel, Ernst)

Fridlender, Sol (Friedlander, Saul)

Fridrih, Karl J. (Friedrich, Carl J.)

Frik, Vilhelm (Frick, Wilhelm)

Frojd, Ana (Freud, Anna)

Frojd, Sigmund (Freud, Sigmund)

From, Erih (Fromm, Erich)

Fuko, Mišel (Foucault, Michel)

Gajsler, Hajner (Geissler, Heiner)

Gebels, Jozef (Göbbels, Joseph)

Gejer, Majkl (Geyer, Michael)

Gering, Herman (Göring, Hermann)
Gete, Johan Volfgang fon (Goethe, Johann Wolfgang von)
Gevara, Će (Guevara, Che)
Gliksman, Andre (Glucksmann, Andre)
Glison, Ebot (Gleason, Abbott)
Goja, Francisko de (Goya, Francisco de)
Goldman, Naum (Goldmann, Nahum)
Goše, Marsel (Gauchet, Marcel)
Gramši, Antonio (Gramsci, Antonio)
Guldner, Alvin (Gouldner, Alvin)
Gurevič, Filip (Gourevitch, Philip)

Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen)
Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin)
Hajndl, Robert (Heindl, Robert)
Halevi, Eli (Halevy, Elie)
Hantington, Semjuel (Huntington, Samuel)
Harpreht, Klaus (Harpprecht, Klaus)
Havel, Vaclav (Havel, Vaclav)
Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich)
Herbert, Ulrih (Herbert, Ulrich)
Himler, Hajnrlih (Himmler, Heinrich)
Hitler, Adolf (Hitler, Adolf)
Hjum, Dejvid (Hume, David)
Hojs, Teodor (Heuss, Theodor)
Horkhajmer, Maks (Horkheimer, Max)
Hohšild, Adam (Hochschild, Adam)
Honeker, Erik (Honecker, Eric)
Huber, Ernst Rudolf (Huber, Ernst Rudolf)
Huk, Sidni (Hook, Sidney)

Ignatijev, Majkl (Ignatieff, Michael)

Jaspers, Karl (Jaspers, Karl)
Jelenski, Konstanci (Jelenski, Konstanty)
Jeninger, Filip (Jenninger, Phillip)

Kafka, Franc (Kafka, Franz)
Kami, Alber (Camus, Albert)
Kant, Imanuel (Kant, Immanuel)
Kastorijadis, Kornelijus (Castoriadis, Cornelius)
Kastro, Fidel (Castro, Fidel)
Kaucki, Karl (Kautsky, Karl)
Kerol, Luis (Carroll, Lewis)
Keršou, Jan (Kershaw, Ian)
Kestler, Artur (Köstler, Arthur)
Kingsli, Čarls (Kingsley, Charles)
Kipling, Radjard (Kipling, Rudyard)
Klemperer, Viktor (Klemperer, Victor)
Klinkhamer, Luc (Klinkhammer, Lutz)
Kogon, Eugen (Kogon, Eugen)
Kol, Helmut (Kohl, Helmut)
Kolakovski, Lešek (Kolakowski, I.eszek)
Kolvil, ser Džon (Colville, Sir John)
Kon Bendit, Danijel (Cohn Bendit, Daniel)
Kozelek, Robert (Koselleck, Robert)
Kraus, Karl (Kraus, Karl)
Kundera, Milan (Kundera, Milan)
Kušner, Bernar (Kouchner, Bernard)

Lancman, Klod (Lanzmann, Claude)
Langer, Lorens (Langer, Lawrence)
Laski, Melvin (Lasky, Melvin)
Lefor, Klod (Lefort, Claude)
Le Pen, Žan-Mari (Le Pen, Jean-Marie)
Levi, Karlo (Levi, Carlo)
Levi, Primo (Levi, Primo)
Levi, Bernar Anri (Levy, Bernard Henri)
Levi-Stros, Klod (Levi-Strauss, Claude)
Levin, Moše (Lewin, Moshe)
Levit, Karl (Löwith, Karl)
Lihtenberg, Georg Kristof (Lichtenberg, Georg Christoph)
Lila, Mark (Lilla, Mark)
Lim, Antonjin (Liehm, Antonin)

Liotar, Žan-Fransoa (Lyotard, Jean-François)
Lođa, Enesto Gali dela (Loggia, Ernesto Galli della)
Lorens T. E. (Lawrence, T. E.)
Lopejt, Filip (Lopate, Philip)
Los, Adolf (Loos, Adolf)
Lukač, Đerđ (Lukacs, George)
Luks, Stiven (Lukes, Steven)
Luksemburg, Roza (Luxemburg, Rosa)

Malia, Martin (Malia, Martin)
Majer, Arno (Mayer, Arno)
Margalit, Avišaj (Margatit, Avishai)
Marks, Karl (Marx, Karl)
Markuze, Herbert (Marcuse, Herbert)
Masarik, Tomaš (Masaryk, Tomas)
Mazovjecki, Tadeuš (Mazowiecki, Tadeusz)
Mihnjik, Adam (Michnik, Adam)
Miler-Elmau, Ditmar (Müller-Elmau, Dietmar)
Miloš, Česlav (Milosz, Czeslaw)
Momsen, Hans (Mommsen, Hans)
Monteskje (Montesquieu)
Montgomeri, Skot (Montgomery, Scott)
Moren, Edgar (Morin, Edgar)
Mos, Džordž (Mosse, George)
Muliš, Hari (Mulisch, Harry)
Mur, Berington (Moore, Barrington)
Musolini, Benito (Mussolini, Benito)

Najman, Suzan (Neiman, Susan)
Nauman, Mihael (Naumann, Michael)
Nejgel, Tomas (Nagel, Thomas)
Niče, Fridrih Vilhelm (Nietzsche, Friedrich Wilhelm)
Nojman, Franc (Neumann, Franz)
Nojman, Sigmund (Neumann, Sigmund)
Novik, Piter (Novick, Peter)

Oe, Kenzaburo (Oe, Kenzaburo)
Orvel, Džordž (Orwell, George)
Oven, Vilfred (Owen, Wilfred)

Pakulski, Jan (Pakulski, Jan)
Paveze, Čezare (Pavese, Cesare)
Pavone, Klaudija (Pavone, Claudia)
Person, Goran (Persson, Goran)
Polanski, Roman (Polanski, Roman)

Rasel, Bertrand (Russell, Bertrand)
Revel, Žan-Fransoa, (Revel, Jean-François)
Rigbi, Tomas (Rigby, Thomas)
Rilke, Rajner Marija (Rilke, Rainer Maria)
Rojter, Ernst (Reuter, Ernst)
Rozenberg, Artur (Rosenberg, Arthur)
Rupnil, Žak (Rupnil, Jacques)
Ruse, David (Rousset, David)
Ruso, Žan Žak (Rousseau, Jean Jacques)
Ruzvelt, Frenklin D. (Roosevelt, Franklin D.)
Ružmon, Deni de (Rougement, Denis de)

Salazar, Antonio de Oliviera (Salazar, Antonio de Oliviera)
Salvati, Marijučija (Salvati, Mariuccia)
Sartr, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul)
Semprun, Horhe (Semprun, Jorge)
Silone, Ignacio (Silone, Ignazio)

Šarping, Rudolf (Scharping, Rudolf)
Šlegel, Fridrih (Schlegel, Friedrich)
Šmit, Helmut (Schmidt, Helmut)
Šmit, Karl (Schmitt, Carl)
Šmit, Karlo (Schmidt, Carlo)
Šnajder, Peter (Schneider, Peter)
Šperber, Manes (Sperber, Manes)

Šreder, Gerhard (Schroeder, Gerhard)
Štajner, Džordž (Steiner, George)
Štern, Frank (Stern, Frank)
Štern, Fric (Stern, Fritz)
Šternberg, Isak (Sternberg, Isaac)
Šubert, Franc (Schubert, Franz)
Šumaher, Kurt (Schumacher, Kurt)

Tejlor, A. Dž. P. (Taylor, A. J. P.)
Tejlor, Vinslou F. (Taylor, F. Winslow)
Tilih, Paul (Tillich, Paul)
Toljati, Palmiro (Togliatti, Palmiro)
Torberg, Fridrih (Torberg, Friedrich)
Torpi, Džon (Torpey, John)
Todžo, Hideki (Tojo, Hideki)

Julam, Adam (Ulam, Adam)

Vagenbah, Klaus (Wagenbach, Klaus)
Vajczeker, Rihard fon (Weizsaecker, Richard von)
Vajda, Andžej (Wajda, Andrzej)
Vajsberg-Cibulski, Aleksander (Weissberg-Cibulsky, Alexander)
Vat, Aleksandar (Wat, Aleksander)
Veber, Alfred (Weber, Alfred)
Veber, Maks (Weber, Max)
Veblen Torsten (Veblen, Thorstein)
Vert, Nilokas (Werth, Nicholas)
Viko, Đambatista (Vico, Giambattista)
Volf, Kurt (Wolff, Kurt)
Volter (Voltaire)
Vrenč, Evelin (Wrench, Evelyn)
Ziberberg, Hans Jirgen (Syberberg, Hans Juergen)
Zimel, Georg (Simmel, Georg)
Zontag, Suzan (Sontag, Susan)

Žiliar, Žak (Julliard, Jacques)

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

321.64-058.6:177(082)
341.485:17(082)

MANJE zlo : moralni pristupi praksama genocida /
[priredili] Helmut Dubiel & Gabriel Mockin ;
prevod Aleksandra Kostić... [et al.]. – Београд : Београдски круг;
Загреб: Мултимедијални институт, 2006 (Београд: Ћигоја Штампа, 2006).
334 стр. ; 22 cm – (Библиотека Nova kritička teorija)

Prevod dela: The Lesser Evil – Moral Approaches to Genocide Practices /
Helmut Dubiel & Gabriel Motzkin. - "Ovaj zbornik, dakle, jeste ishod tri
naučne diskusije: Elmau, avgust 2000., Jerusalim, decembra 2000.,
i Njujork, aprila 2001. --> str. 7.
– Tiraž 500. – Beleške o autorima: str. 322-324.
– Napomene i bibliografske reference uz svaki rad. – Registar.

ISBN 86-82299-73-9 (BK)
ISBN 953-98699-9-4 (MI)

1. Дубил, Хелмут 2. Мошкин, Габриел
 - a) Националсоцијализам – Комунизам – Зборници
 - b) Жртве фашизма – Етички аспект – Зборници
 - c) Жртве комунизма – Етички аспект – Зборници
 - d) Транзициона правда – Зборници
- COBISS.SR – ID 128221452