

Slobodan Karamanić
Pravni fakultet (CITSEE)
Univerzitet u Edinburgu

Antinomije „istine i pomirenja“: postjugoslovenski slučajevi

Apstrakt: *Tekst nudi kritičku evaluaciju teorijskih pretpostavki i praktičnih upotreba koncepta „istine i pomirenja“ (IP), sa posebnim osvrtom na postjugoslovenske slučajeve. Prvo, u tekstu se upućuje na antinomiju između liberalnog principa individualne autonomije svesti i pokušaja da se uspostavi „organizovano pamćenje“. Sa posebnim osvrtom na koncept „srpske kolektivne odgovornosti“ (Nenad Dimitrijević), ukazano je na način kako ovaj konceptualni okvir subvertira političku i ličnu autonomiju građana, prevodeći pitanje odgovornosti u domene kolektivnog morala i kulture. Drugo, „organizovano pamćenje“ koje priziva identifikaciju sa „nacionalnim zločinima“ izaziva kratak spoj proizvođači pre efekat renacionalizacije negoli denacionalizacije figure građanina. Kao rezultat, oblici organizovanog nacionalnog pamćenja indukuju strukturna ograničenja fragmentiranjem istine u posebne „nacionalne istine“. Treće, koncept IP je ujedno apstraktan (preskriptivan i transistorijski) i empirijski (deskriptivan i zatvoren u okviru zadatih subjektivnosti i kategorija). Paradoksalni rezultat je da IP uzima zdravo za gotovo političke identitete konstruisane tokom ratova i konflikata. Konačno, apsolutna strukturna ograničenost IP se tiče nacionalne države same. Budući da je alternativno ime za IP „oficijelno traganje za istinom“ (Pricilla Hayner), ovaj koncept ostaje zarobljen u granicama postojećeg državnog institucionalnog okvira, zaviseći od „dobre volje“ političkih elita. Istovremeno su date „istine“ depolitizovane i medikalizovane. Članak zaključuje da koncept IP, umesto da otvara nove horizonte za pojavu novih političkih subjektivnosti, blokira proces dezidentifikacije i kreacije novih političkih subjekata oslobođenih od usko definisane zajednice, povezane zajedničkom (nacionalnom) supstancom i istorijom.*

Ključne reči: *istina, pomirenje, vladavina prava, pamćenje, identifikacija, grupizam, empirijsko-transcendentalna mešavina, oficijelna istina, medikalizacija, depolitizacija.*

1. Uvod

Tokom protekle dve decenije došlo je do pojačanog teorijskog interesovanja za koncept „tranzicione pravde“, kao i do brojnih praktičnih pokušaja uspostavljanja posebnih institucionalnih mehanizama čiji je cilj „suočavanje sa prošlošću“ u tzv. „postkonfliktnim“ društvima.¹ Unutar ovog teorijskog i praktičkog pokreta,

¹ Tekst predstavlja proširenu i modifikovanu verziju izlaganja na konferenciji „Opening the Boundaries of Citizenship“ održanoj na Otvorenom univerzitetu u Londonu 6. i 7. januara 2012. Rad je nastao uz finansijsku podršku projekta CITSEE (The Europeanisation of Citizenship in the Successor States of the Former Yugoslavia), smeštenim na Univerzitetu u Edinburgu. CITSEE je finansiran od Evropskog istraživačkog saveta (European Research Council) – Sedmi programski ram Evropske unije, grant br. 230239.

koncept „istine i pomirenja“ (IP) je shvaćen, u prvom redu kao najadekvatniji model suočavanja sa prošlošću u društvima koja su prošla kroz period autoritarnog režima ili građanskog rata. Polazna pretpostavka koncepta IP-a se sastoji u tvrdnji da je za uspostavljanje trajnog mira i prosperiteta u društvima nakon perioda brutalnosti neophodno „svesti račune“ (Elster 2004), te ući u proces „razotkrivanja istine“ i kreiranja bazičnog konsenzusa o tome „šta se zaista dogodilo“. Inzistiranjem na otkrivanju istorijskih činjenica (državnog organizovanog kriminala, sistematske diskriminacije ili genocida), koncept IP-a funkcioniše kao kritički podsetnik istorijskog „realnog“ nacije, realnog nasilja, brutalnosti i zločina počinjenih u ime nacije.

4

Kao takav, koncept IP-a predstavlja važan element unutar šireg okvira „tranzicione pravde“. Naime, tranziciona pravda, konvencionalno definisana kao tranzicija od „kriminalnog režima do demokratije“, ne podrazumeva samo uspostavu *političkog* i *pravnog* skupa demokratskih institucija, već takođe i proces *moralnog* bavljenja „zlom prošlošću“ i odgovornošću za zločine počinjene u ime neke nacije. Novi početak, izgradnja novog liberalno-demokratskog društva zato uključuje *kognitivne* i *emocionalne* dimenzije često opisane sintagmama poput „moralnog ispravljanja“ (Walker 2006), „kreiranja smisla o zločinima“ (Osiel 2009), ili „suočavanja sa ranama iz prošlosti“ (Long, Brecke 2003). U tom smislu se IP pojavljuje kao principijelni organizator *nove političke subjektivnosti*, zasnovan na procesu podizanja moralne svesti i odgovornosti za zloupotrebe iz prošlosti.

Iako unutar širokog polja literature o IP-u i tranzicionoj pravdi susrećemo različite i ponekad čak oprečne stavove, mnogi autori se slažu oko sledećih osnovnih ciljeva tog koncepta: 1) *protiv zaborava*, ignorancije i poricanja, proces IP-a treba da obezbedi iznošenje u javnost objektivne istine o prošlosti, predstavljanje istorijskih činjenica o ratovima, nasilju i kršenju ljudskih prava. Ovaj cilj je formulisana pod pretpostavkom da građani moraju jednom i završiti postaviti pitanje individualne i kolektivne krivice kako bi kreirali svoju sadašnjost i budućnost; 2) to uključuje još jedan zadatak: kreiranje *normativnog preloma* (u pravnom, ideološkom i moralnom smislu) sa starim režimom nasilja; 3) konačno, samo kroz taj proces novi demokratski režim može steći vlastitu legitimaciju i obezbediti odgovarajuće *funkcionisanje vladavine prava*.

U ovom članku ću se koncentrisati na nekoliko osnovnih problema i protivrečnosti koje stoje iza koncepta IP-a, a posebno u vezi sa njegovim teorijskim i praktičnim upotrebama u postjugoslovenskom kontekstu. Moje centralno pitanje glasi: da li IP zaista predstavlja adekvatni okvir za kreiranje preloma sa politikom prethodnog kriminalnog režima i pojavu nove političke subjektivnosti nakon jugoslovenske katastrofe? Na prvi pogled, poziv na istinu i pomirenje izgleda sasvim prirodno i neophodno. Nema sumnje da uspostavljanje mira, stabilnosti i pomirenja u postjugoslovenskom regionu predstavlja urgentan zadatak. Kao rezultat ratova i

sistematskog kršenja ljudskih prava u poslednjim decenijama, geografski prostor zapadnog Balkana pretrpeo je enormnu devastaciju ljudskih, materijalnih i ekonomskih resursa. Više od tri miliona državljana bivše Jugoslavije je napustilo svoje domove dok je više od sto hiljada ljudi izgubilo živote u vojnim akcijama i zločinima protiv čovečnosti. Destrukcija jugoslovenske multinacionalne federacije ostavila je iza sebe narušene međuetničke i međuljudske odnose, porušene gradove i sela, te konflikte za koje bi naivno bilo očekivati da će nestati spontano i sami od sebe. Ekonomije u gotovo svim državama naslednicama Jugoslavije još uvek nisu dostigle nivo predratne ekonomske produktivnosti, a ako se imaju u vidu postojeći trendovi i globalna kriza, teško je prognozirati da hoće u bliskoj budućnosti.

Međutim, kao što ću pokušati da pokažem, koncept IP-a nosi nekoliko fundamentalnih antinomija i strukturnih ograničenja, posebno kada ih suočimo sa kompleksnošću postjugoslovenske situacije. Kao što će biti jasnije na stranicama koje slede, to ne znači da problem leži samo u teškoćama realizacije univerzalnih pretpostavki IP-a u konkretnom postjugoslovenskom kontekstu. Problem je daleko dublji, i tiče se fiksiranja određenog smisla unutar same univerzalnosti koncepta IP-a.

5

2. Antinomija br. 1: vladavina prava i „organizovano pamćenje“

Kao što je već rečeno, jedan od osnovnih ciljeva IP-a jeste proizvodnja novog kolektivnog pamćenja i izgradnja moralnog okvira koji bi trebalo da ojača društveni konsenzus među građanima nakon perioda nasilja. Usmeren protiv normativnog i ideološkog okvira nasleđenog iz prethodnog kriminalnog perioda (netolerancije, stereotipa, nacionalnih mitova, itd.), IP služi kao nužni dodatak uspostavljanju liberalne demokratije kroz konstrukciju diskursa odgovornosti i „liberalnog pamćenja“ (Osiel 2000).

Ovde se, međutim, susrećemo sa jednom od temeljnih antinomija koncepta IP-a: kako liberalna demokratija može biti kompatibilna sa bilo kakvim oblikom kolektivnog pamćenja ili kolektivnim narativom? Kako neko kolektivno pamćenje može uopšte biti liberalno? Uzeta u svom čistom obliku, liberalna demokratija počiva na principu formalne jednakosti građana pred zakonom (vladavini prava) i, posledično, na postuliranoj separaciji političke i privatne autonomije individua, emancipovanih od „organizovanog pamćenja“, tj. od državno kodifikovanog morala. Liberalna ustavna država je po definiciji neideološka. Ona predstavlja neutralni okvir koji omogućava univerzalna prava za sve pred zakonom, bez obzira na (ideološke, religiozne, ekonomske, itd.) razlike.² Kako se onda možemo upustiti

2 Povodom ovog problema, J. Habermas (Jürgen Habermas) piše: „Koristeći pozitivno pravo kao sredstvo organizacije i implementacije, moderna država se vezuje za medij koji oličava – preko pojma zakona, i izvedenih pojmova subjektivnih prava i pravnog lica (kao nosioca prava) – novi princip koji je jasno izrazio Hobs: u poretku modernog prava, oslobođenog ne-

u kreiranje kolektivnog pamćenja koje nužno zahteva stratešku podršku državnih institucija? Ne stoji li svaki pokušaj produkcije konsenzusa i „organizovanog pamćenja“ u kontradikciji sa samom neutralnošću liberalne države i tako poništava autonomiju svesti svojih građana?

Pojedini teoretičari tranzicione pravde, svesni ove antinomije, opravdavaju potrebu za postojanjem organizovanog pamćenja činjenicom da je stepen kriminalnih aktivnosti u određenim postkonfliktnim društvima dostigao takve kvantitativne razmere koje uveliko prevazilaze okvire onoga što se naziva „konvencionalnim zločinom“. Na primer, M. Oukermen (Mariam Aukerman 2002) sugeriše da tranziciona pravda predstavlja posebne oblike pravde za društva koja su prošla kroz period „izvanrednog zla“ (*extraordinary Evil*). U tim je slučajevima standardni pravni paket retributivnog prava preuzak da bi reflektovao izuzetni karakter zločina sa kojima se mora suočiti u periodu tranzicije. Prema R. G. Tajtel (Ruti G. Teitel 2000), funkcija krivične pravde u fazama tranzicije sastoji se u sledećem: „Tranzicione prakse predstavljaju specifičnu formu krivične pravde kao rituala liberalizirajućih država: kroz te prakse se norme javno uspostavljaju. Kroz određene fiksirane procese uspostavljaju se nove linije razgraničenja oslobađajući prošlost, što omogućuje da društvo krene napred. Iako je konvencionalno kažnjavanje uglavnom shvaćeno kao retributivno, u tranziciji je njegoova svrha korektivna, prelazeći od individualnog zločina ka širem društvu“ (Teitel 2000: 67). Slično, M. Osil (Mark Osiel) tvrdi da regularni oblici juridičke pravde mogu biti transformisani u „liberalna montirana suđenja“ (*liberal show trials*) koja služe kao pedagoški i emocionalni pokretači za formiranje „liberalnog morala“.³

Ukratko, oblike tranzicione pravde možemo posmatrati kao specifične pokušaje redizajniranja pravde za izuzetne slučajeve. Međutim, dok „normalni poredak prava“ priznaje izuzetke samo među određenim kategorijama individua (kriminalci, delikventi, mentalno neuračunljivi, nesposobni za suđenje, itd.), koji gube

posrednih moralnih očekivanja (doduše, samo u nekim aspektima), građanima se dozvoljava da rade sve što nije zabranjeno. Bez obzira da li je državna sila već pripitomljena vladavinom prava, i da li je kruna postala 'podanik prava', država ne može da iskoristi medij prava ukoliko nije organizovala socijalno saobraćanje u izdvojenoj sferi civilnog društva, i to na takav način da privatne ličnosti uživaju u individualnim slobodama (koje su na početku neravnopravno raspodeljene). Sa odvajanjem privatnog od javnog prava, individualni građanin, u svojoj ulozi 'subjekta' (*Untertan* u Kantovoj terminologiji), osvaja barem jezgro privatne autonomije“ (Habermas 2003: 14).

3 „Organizovanje krivičnih suđenja u pedagoške svrhe kao što je transformacija kolektivnog pamćenja određenog društva nije inherentno pogrešno ili moralno neodbranljivo. Odbranjivost prakse zavisi od opravdanosti pouka koje se putem te prakse predaju, odnosno, od liberalne prirode priča koje se iznose. Da li se montirana suđenja mogu opravdati zavisi od toga šta država želi da prikaže, kao i od načina na koji će to prikazati. Liberalna montirana suđenja su ona suđenja koja su svesno namenjena prikazivanju zasluga liberalne moralnosti, i to na načine koji se dosledno nadovezuju na same njene potrebe“ (Osil 2006: 229).

svoju autonomiju i građanska prava, tranziciona pravda predviđa uvođenje posebnih pedagoških i moralnih mera primenjenih na čitavu populaciju. Drugim rečima, antinomija između univerzalnog važenja formalno-pravne jednakosti (koja podrazumeva autonomiju individualne svesti) i izuzetaka (kojima se negira autonomija svesti) ovde je premeštena na globalnu, društvenu ravan.

Na podlozi ove antinomije možemo analizirati pretpostavke i praktične učinke projekata koji predlažu „moralni preduzetnici“, i „aktivisti pamćenja“ (Mark Osiel) u Srbiji nakon Miloševića. Za većinu aktivista pamćenja, stanovništvo u Srbiji, u celini, treba izložiti specijalnim oblicima kolektivnog pedagoškog tretmana. Na primer, Drinka Gojković tvrdi da se kao principijelni zadatak suočavanja sa prošlošću u Srbiji mora razbiti „kognitivni blok“ – mentalno zatvaranje izazvano „opsesivnim nacionalnim fantazmima“ i fundamentalnom nesposobnošću da se bude otvoren ka svetu. Prema njenom uverenju, ključne reči tog suočavanja moraju biti istina i krivica:

Istina, ali i krivica, jesu pitanja svih pitanja u Srbiji danas. Istina i krivica konstituišu jedinu podlogu na kojoj Srbija može biti zasnovana kako bi se pojavila kao istinski transformisana zemlja. [...] Ona zahteva posebni oblik, i posebni nivo društvene i lične energije, koji bi tekao paralelno sa serijom drugih, neposrednijih procesa jačanja. (Gojković 2000: 75)

7

Oslanjajući se na pojam „kognitivnog bloka“, Dejan Ilić poziva na uspostavljanje Komisije za istinu i pomirenje koja bi obezbedila proces „demonžacije kolektivističke ideologije uhvaćene u nacionalne fantazme još uvek snažne u Srbiji danas“ (Ilić 2004: 19). U sličnom tonu aktivistkinja za ljudska prava Nataša Kandić izražava nade „da budemo svedoci trezvenosti u Srbiji nakon Miloševića, opšteg konsenzusa da prioritet vlade i ljudi mora biti prihvatanje našeg dela odgovornosti za prošlost. To bi moglo dati osnovu procesu pomirenja“ (Kandić 2002).⁴

Kao model ovakvog razmišljanja, koncentrisaću se na teorijski pokušaj formulisanja koncepta srpske „kolektivne odgovornosti“, koju je izveo pravnik i politolog Nenad Dimitrijević (2000, 2006).⁵ Prilikom skiciranja specifičnih parametara

4 Vidi takođe Robert M. Hayden (1996), „Schindler's Fate: Genocide, Ethnic Cleansing, and Population Transfers“, *Slavic Review*, 55 (4); Janine Natalya Clark (2008), „Collective Guilt, Collective Responsibility and the Serbs“, *East European Politics and Societies*, 22 (3).

5 Vidi, od istog autora: (2003) „Suočavanje s lošom prošlošću: treba li Srbiji i Crnoj Gori komisija za istinu?“, *Reč* 71; (2005) „Kad padne režim: zašto je prošlost važna“, *Reč* 73; (2006) „Justice Beyond Blame: Moral Justification of (the Idea of) a Truth Commission“, *Journal of Conflict Resolution* 3; (2008) „Serbia After the Criminal Past: What Went Wrong and What Should be Done“, *International Journal of Transitional Justice* 2 (3); (2009) „Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin“, *Reč* 79; (2009) „Moral Knowledge and Mass Crime: Critical Reading of Moral Relativism“, *Philosophy and Social Criticism* 36 (2); (2010) „Values for a Valueless Society: Constitutional Morality After Collective Crime“, u Andras Sajo and Renata

tranzicione pravde u Srbiji, Dimitrijević polazi od generalne premise da je „organizovana moralna refleksija o pravom karakteru i posledicama prošlosti neophodna kako bi se eksplicirao normativni otklon društva od ideologije i zločinačkih praksi na kojima je počivao prethodni režim, te kako bi se afirmisao demokraciji adekvatan sistem vrednosti“ (Dimitrijević 2006: 31). Prema ovom autoru, koncentrisanje samo na krivičnu i političku odgovornost za zločine počinjene tokom Miloševićevog režima nije dovoljno da bi se dostigao istinski prelom sa starim režimom. To proističe iz činjenice da je „srpska zločinačka politika“ bila usmerena protiv drugih nacionalnih grupa u Jugoslaviji uključujući „visok nivo ideološke i delatne saglasnosti između i podanika u zločinačkom poduhvatu“ (*ibid.*: 33). Iz tog razloga je bolje govoriti o „kolektivnom zločinu“, to jest, o zločinu za koji „svaka individua srpske nacionalnosti može biti uzeta kao odgovorna za zločine vršene u ime srpske nacije“ (Dimitrijević 2000: 51).

8

Prema tvrdnji Dimitrijevića, ono što povezuje članove neke zajednice sa njihovom kolektivnom odgovornošću nije uzročna veza između zločina i zločinaca, već *pripadanje* grupi u čije je ime neki zločin počinjen. Stoga, zaključuje on, imamo posla sa nacionalnim grupnim identitetom:

[P]onoviću da se ovde moramo suočiti s pitanjem identiteta grupe i karakterom zločina iz perspektive tog identiteta. Da li je identitet grupe takav da zločin počinjen u ime grupe nužno čini odgovornim svakog njenog člana? Ako je nacija grupa koja se između ostalog zasniva na određenim zajedničkim vrednostima, tada je zločin počinjen u njeno ime povreda tih vrednosti. One ne pripadaju samo naciji kao nekom apstraktnom kolektivitetu. To su u isto vreme vrednosti svakog njenog pripadnika; zato i govorimo o zajedničkim vrednostima. (Dimitrijević 2006: 52)

Dimitrijevićeva kategorija kolektivne odgovornosti tako ne uključuje samo one koji su aktivno učestvovali ili podržali kriminalne aktivnosti, već i one koji nisu direktno bili u njih upleteni: „Verujem kako ne bi trebalo biti sporno da 'posmatračii' i 'sapatnici' starog režima, ona 'tiha većina' koja je u vreme zločina preferirala 'normalni život', moraju da se suoče s nemoralnošću sopstvenog ponašanja i s posledicama kojima je takvo ponašanje doprinelo“ (*ibid.*: 37). Svi oni „moraju shvatiti nemoralnost i konsekvence njihovog ponašanja“ (*ibid.*).

Zapazimo, najpre, kako iz ovih premisa sledi zatvaranje u nacionalni identitet. Kada je reč o pitanju političke subjektivnosti, potrebno je uvideti da kategorija „Srbi“ ovde nije tretirana kao kategorija političkih građana određene države, već kao pojam pod kojim se podvode *nedobrovoljni* članovi široko shvaćene nacionalne/kulturne grupe. Kao što Dimitrijević eksplicitno kaže, suprotno liberalno-pravnom

Uitz (prir.), *Constitutional Topography*, The Hague: Eleven Publishing; (2011) *Duty To Respond: Mass Crime, Denial, and Collective Responsibility* Budapest, CEU Press: Budapest.

shvatanju o dobrovoljnom članstvu u nekoj političkoj zajednici, u slučaju nacionalne odgovornosti suočavamo se sa „nedobrovoljnim članstvom“: „[N]acije i rase su pretpolitičke i pretppravne grupe, pripadništvo u kojima ne možemo da biramo“ (*ibid.*: 49–50).

Da sumiramo ovaj odeljak, možemo zaključiti da koncept kolektivne odgovornosti stoji u kontradikciji sa liberalnim principom autonomije individua, prejudicirajući određenu „pretpolitičku“ zajedničku kulturnu supstancu.⁶ Tačnije, inicijalno pretpostavljena politička teza o visokom nivou ideološkog i delatnog slaganja sa zločinima je zamenjena tezom o kolektivnoj odgovornosti koja vodi poreklo iz kulturnih „zajedničkih vrednosti“. Ova inkonzistentnost nas vodi ka sledećem problemu: problemu identifikacije.

3. Antinomija br. 2: identifikacija (sa zločincem)

Postuliranje kolektivne moralnosti u pojmovima zajedničke kulturne supstance implicira specifične moralne zahteve za individue. Ako sledimo Dimitrijevićevu argumentaciju, svaka individua srpske nacionalnosti bi morala da ima osećaj dužnosti („dužnost na reakciju“) da prihvati odgovornost za zločine uperene protiv žrtava druge zajednice: „[D]užni smo da se obratimo žrtvama i njihovoj zajednici. Postupajući tako, javno priznajemo i javno prihvatamo kao činjenicu ono što privatno dobro znamo: da se u naše ime ubijalo“ (*ibid.*: 54).

Pogledamo li ovako zamišljen koncept kolektivne odgovornosti još jednom iz liberalne perspektive, uočavamo dodatni paradoks: dok je pripadanje određenoj naciji kao kulturnoj grupi neizbežno, jedini način da pripadnik nacije postane politički subjekat, tj. da postane građanin i ponovo pridobije vlastitu autonomiju, jeste da se on/ona *identitfikuje* sa kolektivnom/nacionalnom odgovornošću. Ili, drugim rečima, subjekt se mora retroaktivno objektivizovati, priznanjem zločina počinjenih u njegovo vlastito (nacionalno) ime. Tako dobijam cirkularnu strukturu: „Ovaj normativni pogled ne vodi ka ideji o modifikovanoj, 'mekoj' kolektivnoj odgovornosti koja bi bila shvaćena kao suma individualnih samorefleksija, već pre kao radikalna *individualizacija odgovornosti zasnovane na nacionalnoj*

6 Ovdje treba napomenuti da upravo Nenad Dimitrijević, na drugom mestu, vidi koncept zajednice bazirane na zajedničkoj kulturnoj supstanci kao glavnu prepreku za uspostavljanje liberalne ustavne države. Naime, u njegovom tekstu „Etno-nacionalizovane države Istočne Evrope: postoji li ustavna alternativa?“, on imenuje novouspostavljene države na evropskom istoku kao „privatizovane etničke države“, nesposobne da obezbede neutralni politički okvir za sve svoje građane, jer njihove ustavne definicije obezbeđuju primat etnički kodifikovanoj većini. Umesto da su bazirane na liberalnim principima univerzalnog državljanstva, ove su države „centrirane oko jedne iliberalne etničke pretenzije za partikularno kolektivno dobro određene (većinske) grupe, koja posledično deli ljude po liniji njihove etničke afilijacije“ (Dimitrijević 2002: 252).

pripadnosti. Ja sam Srbin igrom slučaja, ali je zločin svesno i sistematski vršen u moje ime“ (Dimitrijević 2000: 58).

10

Kao što vidimo, dati koncept kolektivne odgovornosti je zasnovan na apstraktno shvaćenom procesu imenovanja: „subjekt“ je fiksiran na opštost (nacionalnog) imena/bića; jednostavno prikazan na ontologiju nacije. U tom smislu subjekt postaje pasivan i autorefleksivan. On se mora pasivno prepoznati kao deo nacionalne sramote, ali takođe prihvatiti autorefleksivnost, identifikaciju *sa zločincem*. Kao što je poznato iz psihoanalize, identifikacija i prepoznavanje su osnovni mehanizmi narcističke faze ogledala; prve formativne faze ljudske subjektivacije u kojoj se infant identifikuje sa svojom sopstvenom slikom u ogledalu. I, baš kao dete koje nema drugog izbora nego da se identifikuje sa vlastitim telom, unutar koncepta kolektivne odgovornosti nailazimo na izbor bez izbora: dužnost na identifikaciju sa već postojećim imaginarnim poretkom (koji je kreirao zločinac). Drugim rečima, ovaj tip diskursa transformiše subjekt u pasivnog posmatrača okolnosti, čija se jedina sloboda svodi na „slobodu mnjenja“, koja, u etičkoj verziji, jeste prvo i pre svega slobodan da se označi Zlo (Badiou 2001: 9). To je verovatno osnovni razlog zašto koncept kolektivne odgovornosti nije sposoban da podrži pojavu nove političke subjektivnosti: on samo potvrđuje jednu faktičnost, faktičnost koja vodi ka daljem prihvatanju nacije kao neizbežne objektivnosti *per se*.

Čak i kada prihvatimo pretpostavku da *nomen est omen*, tu se otvara čitav niz pitanja: koje je poreklo tog imena, odakle ono dolazi, koja je istorijska podloga na kojoj se neko ime pojavljuje?

Osnovni problem koji stoji iza svakog projekta IP-a u postjugoslovenskom kontekstu počiva na opasnosti od upadanja u zamku „zdravorazumskog grupizma“ i, samim tim, „grupističkih ontologija“ (Brubaker 2004). To uključuje tendenciju ka „mešanju sistema *identifikacije* ili *kategorizacije* sa njihovim pretpostavljenim rezultatom, *identitetom*“ (Brubaker 2004: 53).⁷ Problem sa takvim pristupima jeste upravo *rutina* da se prihvate određene kategorije takve kakve jesu, samo zbog toga

7 U objašnjenju upotrebe pojma „zdravorazumski grupizam“, Brubaker piše protiv „tendencije da se grupe uzmu zdravo za gotovo u proučavanju etniciteta, rase i nacije, i posebno u istraživanju etničkih, rasnih i nacionalnih konflikata. To je ono što nazivam ‘grupizmom’, pod kojim podrazumevam tendenciju da se diskretne, oivičene grupe shvate kao osnovni konstituenti društvenog života, glavni protagonisti društvenih konflikata i fundamentalne jedinice socijalne analize. Mislim na tendenciju da se etničke grupe, nacije i rase tretiraju kao supstancijalni entiteti kojima se pripisuje status agenata i interesa. Mislim na tendenciju reifikacije takvih grupa, recimo Srba, Hrvata, muslimana, Albanaca u bivšoj Jugoslaviji, [...] kao da bi one bile unutrašnje homogene, spoljašnje razgraničene grupe, čak i unitarni kolektivni akteri sa svojim zajedničkim svrhama. Mislim na tendenciju da se društveni i kulturni svetovi reprezentuju kao multihromni mozaici monohromnih etničkih, rasnih ili kulturnih blokova“ (Brubaker 2004: 8).

što se kao takve pojavljuju u svakodnevnoj komunikaciji.⁸ Kao što R. Brubejker (Rogers Brubaker) upozorava, uzeti neku grupu kao „kolektivnu individu“ otvara mogućnost jačanja procesa esencijalizacije i naturalizacije kojima streme upravo „etnički preduzetnici“. Iz tog razloga treba biti oprezan kako se „kategorijalna grupna imenovanja“ ne bi uzela kao indikacije realnih grupa i stabilnih identiteta. Nasuprot tome, Brubejker sugerira da se u analizi treba pre svega koncentrisati na procese kodifikacije, diskurzivnih okvira, organizacione rutinizacije, političkih projekata i različitih načina kako su određene kategorije konstruisane i upotrebljene u određenim istorijskim situacijama.

U postjugoslovenskom kontekstu je takva vrsta analize neophodna, i nužno bi nas dovela do problematizacije kategorijalnog univerzuma zločinca i žrtve. Da li je adekvatno, pa čak i moralno, tretirati žrtve kao članove određene zajednice? Ne vodi li takav tretman do reprodukcije *oblika identifikacije* koji je zločinac nametnuo žrtvi? Da li je adekvatno prepoznati žrtvu unutar kategorijalnog aparata zločinca? Ovdje se mora povesti računa o činjenici da je temeljni mehanizam isključenja i istrebljenja „drugog“ tokom ratova u Jugoslaviji bio baziran na transformaciji određenih subjekata, građana i civila, u subjekte određene kulture. Samo kroz proces kulturalizacije i određene fiktivne (trans)istorizacije pripadanja, zločinac je mogao postaviti žrtvu unutar ideološkog okvira koji je definiše kao spoljašnjost njegovog vlastitog identitetskog unutrašnjeg.⁹

11

Antropološkinja E. Helms (Elissa Helms) je nedavno skrenula pažnju na fenomen koji bi se mogao interpretirati kao inverzna identifikacija sa poretkom označavanja zločinca. Ona je pokazala kako izvesne umetničke i kulturne prakse u Bosni danas doprinose reprodukciji slike o „srebreničkim majkama“ kao kulturalizovanim žrtavama. Dakle, ove prakse prikazuju žrtve na onaj isti način na koji ih je tretirao i zločinac. Helms zaključuje kako takav diskurs dovodi do „preklapanja diskursa bošnjačkog nacionalizma, i na neki način sa svim nacionalizmima u regionu koji tumače rat i politiku kroz kolektivne etničke kategorije“ (Helms 2012: 217).

Svaki neuspeh da se uspostavi distanca u odnosu na poredak označavanja na bazi kojeg je zločin vršen, reprodukuje nastavak kulturne separacije ili, bolje rečeno, nastavak kriminalne radnje drugim sredstvima, cementirajući iste linije razgraničenja

8 Za Dimitrijevića, međutim, tretiranje grupe kao individue jeste ujedno teorijski i politički samoevidentno: „Tvrđenje da grupa, pod određenim uslovima, može da bude tretirana kao ličnost, kao akter sa sopstvenim subjektivitetom, nije toliko novo. Danas i teorija i praksa mnogim grupama rutinski priznaju svojstvo subjekta“ (2006: 47).

9 Kao tipičan primer ovoga tipa smeštanja žrtve u „istorizovani“ diskurs identiteta, možemo podsetiti na najavu zločina u Srebrenici Ratka Mladića: „Evo nas, 11. jula 1995. godine, u srpskoj Srebrenici. Uoči još jednog praznika srpskoga, poklanjamo srpskome narodu ovaj grad. I napokon došao je trenutak da se, nakon buna protiv dahija, Turcima osvetimo na ovom prostoru.“ „Ratko Mladic in Srebrenica“, internet.

konstruisane tokom rata. Ali takođe, takvo mešanje poretka označavanja i empirijskih grupa vodi ka pojednostavljenim reiteracijama o povratku drevnih balkanskih duhova, sukobu civilizacija i sličnih orijentalističkih mitova o etničkom ratu.¹⁰

4. Antinomija br. 3: istina između empirijskog i transcendentnog

Naša diskusija o istini i pomirenju mora nužno da uključi problematizaciju još jedne poteškoće: pitanje fundamentalnog odnosa između samih pojmova *istine* i *pomirenja*. Šta povezuje ova dva pojma? Koja je priroda njihovog odnosa?

12 Nesumnjivo se radi o kompleksnom odnosu koji oscilira između dve prilično suprotstavljene aspiracije. Prva aspiracija pronalazi svoje utemeljenje u istorijskoj faktičnosti: u referencama na empirijsku istinu, u referencama na neku realnu, bezuslovnu, neparcijalnu i nezainteresovanu neutralnost, rečju, objektivnu istinu. Ovu dimenziju možemo nazvati *momentom pozitiviteta*, momentom istraživanja, otkrivanja, prebrojavanja i merenja – ova istina zavisi od polja ekspertize (forenzičke i DNK analize) i juridičke profesije.¹¹

Problemi se, međutim, pojavljuju čim dođemo do drugog aspekta „istine i pomirenja“, do aspekta koji shvata objektivnu istinu kao suštinski element u procesu pomirenja. Prema pretpostavci, istina sama treba da indukuje efekat pomirenja, da proizvede *subjektivni prelom sa prethodnim poretkom* konfliktne i nasilne subjektivnosti. Istina koja pomiruje treba da nosi transformativni potencijal: da transformiše logiku ratne subjektivnosti u mirnodopsku, da transformiše nasilje i surovost u nenasilje i poštovanje razlika, da logiku etničkog isključenja zameni logikom saradnje i tolerancije, itd. Ovaj momenat možemo nazvati momentom katarze, kreativne transformacije, moralne alternacije, tj. ultimativnim *transcendentnim ili religioznim momentom* „istine i pomirenja“.

Ovde se, međutim, ponovo postavlja pitanje subjekta pomirenja. Ko je agent ili subjekt pomirenja? I, na podlozi čega možemo očekivati da neke objektivne

10 Ova tipično žurnalistička simplifikacija jugoslovenskih ratove može se opisati jednim jednim novinskim naslovom: „Religiozne i etničke razlike, kombinovane sa istorijom opresije, stvorile su neprijatelje za generacije“ (Ricciuti 1993: 13). Do sada je verovatno najsystematičniji naučni doprinos razbijanju mita o etničkom ratu u Jugoslaviji ponudio Čip Genjon: up. V. P Gagnon Jr. (2004).

11 Na primer, Dan Bar-On naglašava da „pojam 'pomirenja' zahteva empirijsku verifikaciju i tačnost, kako bi ispunio važnu ulogu za neki budući diskurs transformacije konflikta i društvenog oporavka. Da bi se od više teorijskog i kvazi-religioznog diskursa prešlo na više pragmatični i proverljivi diskurs, mora se precizirati kako se pomirenje razlikuje od manjka pomirenja, i kako se različiti nivoi pomirenja mogu posmatrati ili meriti. Empirijske kategorije moraju se razvijati i testirati istovremeno u laboratoriji i u realnim životnim situacijama“ (Bar-On 2005: 182).

činjenice mogu imati pravilan uticaj na proces transformacije političke subjektivnosti? Šta predstavlja podlogu spajanja ove dve aspiracije? Šta garantuje da će saznanje o objektivnom proizvesti transformaciju u subjektivnom?

Ako nastavimo sa analizom Dimitrijevićevog koncepta kolektivne odgovornosti, dolazimo do sledeće komplikacije: prevođenje pitanja krivične i političke odgovornosti u moralni i kulturni domen kolektivne svesti zamračuje granice odgovornosti same. Vratimo se Dimitrijevićevoj tvrdnji da „svaka individua srpske nacionalnosti može biti uzeta kao odgovorna za zločine vršene u ime srpske nacije“. Zašto? Zato što je zločin efekat zajedničkog vrednosnog sistema koji je pao ispod „minimuma civilizacijskih normi“: „Ovakav pad ispod civilizacijskog minimuma na direktan način pogađa moralni integritet svakog pripadnika grupe, nezavisno od njegovog odnosa prema zločinu. Osnov moje odgovornosti tada je jednostavno zajednički identitet s počinocima kolektivnih zločina. Ja sam *slučajno* pripadnik jedne nacije, ali je zločin *svesno* i *sistematski* činjen u moje ime“ (Dimitrijević 2006: 54).

Obratimo ovde pažnju na vezu između empirijski shvaćenih članova skupine i transcendentalno definisanih „civilizacijskih vrednosti“. Obe dimenzije karakteriše fundamentalni manjak vremenskih i prostornih koordinata. Sa jedne strane, ako je kriterijum pripadanja grupi kriterijum preuzimanja odgovornosti, da li to podrazumeva sve pripadnike poistovećenim sa nacionalnim predikatom „srpski“, dakle, Srbe iz Republike Srbije, bosanske Srbe, makedonske Srbe, Srbe iz Čikaga ili Sidneja, itd.? Gde se nalaze granice te „zajednice“? Sa druge strane, vrednosni sistem empirijski definisanih nacionalnih subjekata je kontrastiran apstraktno shvaćenim „civilizacijskim vrednostima“. Vrhunska indikacija kolektivnog zločina je „pad ispod civilizacijskog minimuma“. Tako se, na ovom nivou, susrećemo sa transcendentalnom opozicijom „za“ i „dobra“, „nacionalne kulture“ i „svetske civilizacije“, „moralne katastrofe“ i „demokratske normalnosti“.¹² Međutim, nikako nije jasno šta bi tačno trebalo da podrazumeva taj „civilizacijski minimum“. Gde je taj civilizacijski minimum zapisan? U Deklaraciji o pravima čoveka i građanina, Ustavu Republike Srbije, ili Svetom pismu? Ko je subjekt ili legislator normi civilizacije? Pojedini narod, skup individua, „međunarodna zajednica“ ili čak sam Bog?¹³ Nasuprot kojim istorijskim i normativnim osnovama mi možemo suditi o partikularnom vrednosnom sistemu na bazi koga su vršene kriminalne aktivnosti?

12 „[P]adom u kolektivni zločin grupa je sebe lišila moralnih normi neophodnih za svoj sopstveni opstanak kao civilizovane zajednice, što bi dalje moglo da znači kako se svaki član grupe nalazi u nekoj vrsti 'prirodnog stanja' u kome sam mora rekonstruisati sopstvene moralne standarde. (Dimitrijević 2006: 53). Postavimo jednostavno pitanje: nije li suština liberalizma baš u tome da pojedinac sam postavlja svoje moralne standarde, odnosno prema principu koji je Imanuel Kant (Kant) nazvao „kategoričkim imperativom“ („Postupaj tako da svoju slobodu koristiš samo dotle dok ne ugrožavaš slobodu drugog“)?

13 I zaista, motivi kolektivne odgovornosti bazirani na metafizičkoj viziji transcendentnog Boga, shvaćenog kao nužni dodatak liberalne odgovornosti individua, mogu se naći u

Izložena koncepcija neodoljivo podseća na klasičnu ocenu koju je ponudio Mišel Fuko (Michel Foucault) o figuri „čoveka“ kao empirijsko-transcendentalnoj mešavini, otelovljenoj u posebnom poretku diskursa: „[O]n je skicira unaprijed i priprema iz daljine i tako dobijamo govor eshatološkog tipa (istina filozofskog govora konstituiše istinu koja se tek formira). Istinu govoreći, ovdje je manje u pitanju alternativa nego oscilacija inherentna svakoj analizi koja empirijsko uzdiže na nivo transcendentalnog“ (Fuko 1971: 361).

14

Opisana empirijsko-transcendentalna konstrukcija „Srba“ nije samo apstraktna konstrukcija ispražnjena od svojih prostornih i vremenskih koordinata. Tu se takođe radi o konstrukt koji počiva na naivnoj teoriji agresivnog nacionalizma uhvaćenog u nacionalne fantazme i stoga nesposobnog za komunikaciju. Ono što je u potpunosti naivno u ovoj teoriji je pretpostavka da mentalni ili „kognitivni blok“ može biti jednostavno transformisan putem suočavanja sa nekom objektivnom informacijom ili pedagoškim programom. U stvari, time se zanemaruje činjenica da su čak i oblici najagresivnijeg nacionalizma i te kako sposobni za komunikaciju i generiranje vlastite kontekstualizacije i racionalizacije. Na primer, Nebojša Jovanović je na sledeći način upozorio na mehanizam funkcionisanja jedne reference srpskog uličnog fašizma: „Uzvik 'Nož, žica, Srebrenica!' nije signal poricanja ili nijekanja, nego upravo trijumfalnog uživanja u zločinu za koji se vrlo dobro zna da je počinjen. Promatrano iz sjene Srpske stvari, da biste uživali u genocidu počinjenom u vaše ime, dovoljno je taj genocid staviti u historijsku perspektivu, 'kontekstualizirati', što znači usporediti s 'Jasenovcem'“ (Jovanović 2009: 5).

Ukratko, prava blokada sa kojom se svaki projekt „istine i pomirenja“ susreće u postjugoslovenskom kontekstu nije jednostavno *sadržaj* nacionalne svesti, već sama *forma* te svesti: *nacija-forma*, kako ju je nazvao Etjen Balibar (1991). Tu leži strukturna ograničenost IP-a, kao nemogućnosti tog koncepta da misli izvan granica nacije i nacionalne svesti. Tačnije, njegova je „subjektivna dispozicija“ uhvaćena u same simboličke okvire „fiktivnog etniciteta“ koje dele sa počiniteljima zločina. Zato se kao primarni cilj IP-a ispostavlja stvaranje ideološke podloge za adaptaciju nacionalnih subjekata na nove normalizirajuće okolnosti. To donosi ekstremno

radovima E. Levinasa (Emmanuel Levinas) i K. Jaspersa (Karl Jaspers) – dva autora koja su česta referenca u literaturi posvećenoj tranzicionoj pravdi. Na primer, Levinas piše: „Trebalo se zapitati da li je liberalizam dovoljan za autentično dostojanstvo ljudskog subjekta. Da li taj subjekt dostiže ljudskost pre nego što preuzme odgovornost za drugog čoveka izborom koji ga diže do tog stupnja? Izborom što potiče od nekog boga – ili od Boga – koji ga gleda u licu drugog čoveka, njegovog bližnjeg, prvobitnog prebivališta Otkrovenja“ (Levinas 2000: 18). Karl Jaspers je tvrdio da je, pored krivične i političke krivice, nužno razviti i koncept „metafizičke krivice“. Ta vrsta krivica nije puki odraz političkih odnosa, prava i obaveza, već je ona radije stvar apstraktno postavljenog božanskog morala: „Ali da se to ne odnosi na solidarnost svakog čoveka, niti na svakog sugrađanina ili čak manje grupe, već ostaje ograničena na najbliže ljudske veze, tu leži krivica svih nas. Jurisdikcija počiva na Bogu samom“ (Jaspers 2001: 26).

paradoksalne rezultate IP-a: pomirenje humanitarizma i nacionalizma.¹⁴ Njegove forme retrospekcije i retroakcije, iako postavljene u negativnim terminima, u stvari, reafirmišu same granice nacije. Da budemo još precizniji, ono što IP ne može da misli jeste sama singularnost istorijskog momenta povratka nacije-forme u Jugoslaviju kasnih osamdesetih godina dvadesetog veka, što je uzrokovalo separaciju među njenim narodima.

5. Strukturno ograničenje: „oficijelna potraga za istinom“

U preglednom članku o postignućima i neuspesima različitih institucionalnih formi tranzicione pravde u bivšim jugoslovenskim državama, Jasna Dragović-Soso i Erik Gordi (Eric Gordy) detektovali su tri centralne prepreke prisutne pri procesu suočavanja sa prošlošću: 1) manjak političke volje; 2) problem preklapanja jurisdikcije; 3) fragmentirane i podeljene vizije prošlosti. Da bismo osvetlili neka strukturna ograničenja „oficijelnog traganja za istinom“ (Hayner 2001) u postjugoslovenskom kontekstu, navešćemo dva primera praktičnih napora za uspostavljanjem komisija za istinu i pomirenje u Srbiji i Bosni i Hercegovini.

15

U martu 2001, Vojislav Koštunica, tada predsednik Savezne Republike Jugoslavije i samodeklarisan demokratski nacionalista, imenovao je Jugoslovensku komisiju za istinu i pomirenje, koju su sačinjavala i dva velikodostojnika Srpske pravoslavne crkve i nekoliko konzervativnih istoričara i intelektualaca. Samo dve nedelje nakon uspostavljanja Komisije, Vojin Dimitrijević i Latinka Perović, dva njena prominentna člana, dali su ostavke na mesto članova Komisije. Glavni razlog njihovog povlačenja je bio sam program Komisije, koji je „imao za cilj da pomiri novoformiranu državu sa međunarodnom zajednicom, istovremeno pokušavajući da negira, relativizuje, i opravda ratne zločine počinjene od strane srpskih snaga naglašavajući dugu istoriju srpske patnje“ (Ilić 2004: 15). Reflektujući o ovom programu, Vojin Dimitrijević je javno istakao: „Plašim se Velikih Istorijskih Istina jer je veliko nasilje počinjeno u to ime i za širenje tih Istina“ (citirano u Dragović-Soso & Gordy 2011: 208).¹⁵

Iste godine, 2001, došlo je do pokušaja uspostavljanja Komisije za istinu i pomirenje u Bosni i Hercegovini. Međutim, pitanje jurisdikcije se odmah pojavilo.

14 Na primer, M. D. Heigen (Margaret Darin Hagan) u svojoj studiji o procesu „suočavanja sa prošlošću“ u Srbiji zaključuje: „Nacionalisti i humanitaristi nisu inherentni arhineprijetelji, i više mesta za kompromis, kao što sugeriše Ignatief (Michael Ignatieff), može se pronaći bez da se ozbiljno naruše osnovna uverenja obe strane. Neko može biti lojalan srpski građanin i još uvek poštovati osnovna prava i dignitet ne-Srba, i kritikovati svoje sunarodnike i nacionalne lidere za kršenje tih prava. Aktivisti ljudskih prava ne moraju ciljati na potpuno uništenje nacionalizma, niti oni moraju izbegavati svaki kompromis sa nacionalistima“ (Hagan 2004: 109).

15 Vidi takođe Pejić (2001): 1–22.

Predstavnici Haškog tribunala za bivšu Jugoslaviju su izrazili bojazan da bi rad nezavisne komisije mogao ugroziti program za zaštitu svedoka Tribunala (Dragović-Soso & Gordy 2011: 202). Predsednik Tribunala Klod Žorda (Claude Jorda) je izjavio da bosanska komisija može organizovati svoj rad samo iz „pedagoške i istorijske perspektive rekonstrukcije nacionalnog identiteta“ (*ibid.*). Upravo u tom smislu je i Jakob Finci, predsednik Komisije, objasnio njenu funkciju i prirodu:

Naš rad bi bila određena psihoterapija za sve ljude u BiH koji osjećaju određenu gorčinu i određenu težinu bilo zbog onoga što su uradili, bilo zbog onoga što im se desilo. Takvo jedno pražnjenje dovesti će do određene relaksacije. Znae, kategorija ispovijesti postoji samo u katoličkoj crkvi i dobro funkcioniše skoro dvije hiljade godina. U savremeno doba tu ispovijest je zamijenila psihoterapija. Velika razlike nema. Mislim da će se takvim svjedočenjem čovjek osloboditi one nelagode koja ga tišti, a ne može to nikome da kaže. (Finci 2001)

- 16 Kao što vidimo, osnovni zadatak Komisije je definisan kao izvesna medikalizacija političkih pitanja ili, bolje rečeno, depolitizacija i deistorizacija. Komisija bi trebalo da depolitizuje čitav problem putem prevođenja istorijske i političke faktičnosti u domen individualne psihe, gde su čak i razlike između počilaca zločina i žrtvi potpuno zamagljene. Problem počilaca i žrtava tako postaje isti problem: psihički problem.

Ova tendencija depolitizacije i deistorizacije se može takođe detektovati na opštiem planu paradigme IP-a, pre svega, u seriji formulacija koja prožima literaturu o tranzicionoj pravdi i priručnika „kako osnovati komisiju za istinu i pomirenje“: „nacionalno pomirenje“, „ujedinjenje nacije“, „oporavak nacije“, „napor za ponovnim zasnivanjem nacije na novim principima putem pričanja priče“ (citirano u Osiel 2000: 4), „potreba za masovnom životnom rekreacijom te nacionalne i humane katastrofe“ (*ibid.*, 16), itd. Ukratko, dobijamo narativ IP-a kao transcendentnu istorijsku priču koja implicitno ili eksplicitno kaže: u „Istoriji“, bez obzira šta se dogodilo, svaki istorijski događaj potvrđuje egzistenciju nacionalnog identiteta, bilo u njegovim dobrim ili lošim epizodama. Svaki singularni istorijski fakat samo potvrđuje egzistenciju nacije, a neuspesi i katastrofe su nešto iz čega „nacionalni subjekti“ treba da uče. Nacionalni identitet može biti stoga izlečen od sopstvenih fantazmi, napada šizofrenije i ostalih formi psihičkih poremećaja.¹⁶

16 P. Hejner (Priscilla Hayner), jedna od vodećih autorki tranzicione pravde, argumentiše na sledeći način: „Kada se okonča period autoritarne vladavine ili građanskog rata, država i njen narod se nalaze na raskršću. Šta učiniti sa recentnijom istorijom punom žrtava, zločinaca, tajni zakopanih tela, preovlađujućeg straha i javnog poricanja? Da li ovu prošlost treba ekshumirati, sačuvati, priznati, izviniti se zbog nje? Kako se može *nacija neprijatelja ponovo ujediniti*, bivši oponenti pomiriti, u kontekstu takve nasilne istorije i često gorkih, gnojnih rana? Šta treba učiniti sa stotinama ili hiljadama zločinaca koji se još uvek slobodno kreću?

O granicama ovakve depolitizacije nacionalnog identiteta se može, međutim, dosta naučiti na ironiji sudbine samog Jakoba Fincija. Naime, dobro je poznato da je on sa funkcije predvodnika bosanskog pomirenja degradiran na poziciju *persona non grata* na visokom nivou bosanske politike. Finci, koji je takođe i predsednik bosanske Jevrejske zajednice i izvršni direktor sarajevskog Fonda za otvoreno društvo, zajedno sa Dervom Sejdićem, još jednim aktivistom za ljudska prava iz bosanskog Romskog saveta, uložio je tužbu pred Evropskim sudom za ljudska prava jer se na osnovu Ustava BIH krši međunarodna Konvencija o ljudskim pravima. Presuda iz 2009 glasi:

Aplikanti, dva građanina Bosne i Hercegovine, bili su sprečeni da se kandiduju za Predsedništvo Doma naroda Parlamentarne skupštine, kako se čini, isključivo na bazi njihovog etničkog porekla (budući da su bili respektivno romskog i jevrejskog porekla). Da bi imali pravo da budu birani za Dom naroda Bosne i Hercegovine, bosanski zakon nameće obavezu izjašnjavanja pripadanja jednom od „konstitutivnih naroda“ Bosne i Hercegovine, što aplikanti nisu učinili zbog njihovog romskog i jevrejskog porekla respektivno. Sud je zaključio da nepodobnost aplikanata da budu birani nema razumnog i objektivnog objašnjenja i stoga krši član 14. i član 3. Protokola br. 1 Konvencije. (European Court of Human Rights, Grand Chamber, 2009)

17

Ova parnica, zaista, nije bila tipično „liberalno montirano suđenje“. Ona nije pružila nikakvu pedagošku lekciju bosanskoj javnosti. Osim moralne i finansijske retribucije „podnosiocima tužbe“, proces sve do danas nije izazvao niti moralnu ni političku promenu, ostavljajući nedoručeno internacionalno priznati dejtonski režim državljanstva, zajedno sa svom svojom kategoričkom unutrašnjošću i spoljašnjošću. Ali proces jeste pokazao da centralni problem današnje Bosne – kao i svake druge nove države ex-Jugoslavije u sadašnjoj konstelaciji – jeste pre *politički* nego psihički, moralni ili kulturni problem. Problem ima stratešku, što će reći, subjektivnu dimenziju: kako strateški raz-vezati kategoriju etniciteta od figure građanina, koju nameće država? Taj problem ne može biti degradiran na peripetije pomirenja niti lečenje kolektivnih i individualnih trauma. Jer, kao što se jasno može videti u bosanskom slučaju, problem delom leži u u samom pojmu pomirenja. Što će reći, ovaj pojam podržava već uspostavljene „institucionalizovane etnicitete“ (Bieber 2004). Pojam pomirenja radi isključivo u ime vladajućih etnokratija koje preko njega teže uspostavljanju samolegitimacije i normalizacije.

Jednostavno rečeno, ono što proizvodi trenutni politički ćorsokak i kontinuiranu diskriminaciju na etničkoj bazi u Bosni i drugim post-jugoslovenskim republikama

Dok se pojedini preživeli bore da obnove razbijene živote, da umire goruća sećanja na mučenja ili masakre kojima su bili svedoci, društvo kao celina mora naći načina da krene napred, da *rekreira životni prostor nacionalnog mira*, izgradi neki oblik *pomirenja između bivših neprijatelja*, i obezbedi da se događaji iz prošlosti ne povrate“ (Hayner 2001: 4).

nije fenomenon mentalne blokade ili emotivno traumatizovanih subjekata, već sama granica države i njenih kategorijalnih aparata, ukratko, univerzalni model nacionalne države. U Bosni, i bivšoj Jugoslaviji, ovaj se model potvrdio kao nemoguć i neostvariv bez konflikata i diskriminacije.¹⁷ To je simptom *političke* istine, simptom od koga svaka ozbiljna analiza jugoslovenskih ratova i postjugoslovenske situacije mora krenuti.

6. Zaključak

Da bih sumirao neke od osnovnih implikacija paradigme IP-a o kojima je raspravljano, najpre ću se okrenuti analizi jednog javnog stava koji je izrekla Drinka Gojković:

Važno je da se stvori javni prostor kroz koji će doći informacije, koje će najširi broj ljudi uključiti u taj emocionalni svet interiorizovane krivice. Mislim da bi javnosti trebalo predstaviti sve činjenice: od rata u Hrvatskoj do Bosne i Kosova... Naravno da smo krivi! Mi smo Srbi krivi, neka drugi rešavaju za sebe svoju krivicu. Ja svoju srpsku identifikaciju prepoznajem pre svega kao srpsku krivicu. Dobro bi bilo da ljudi u Srbiji sami stignu do tog osećanja krivice. Ne mislim da iko treba da ispašta. Mislim da je dobro da čovek sam, u nekom svom vrlo privatnom prostoru, shvati da može biti kriv i za nešto za šta neće biti kažnjen... Kroz proživljavanje te indirektno krivice, kolektivne krivice, postaje i politički svesniji. (Gojković 2000b)

18

Ukoliko o stavovima iznetim u ovom paragrafu sudimo isključivo prema premisama tranzicione pravde same, skicirane u uvodnom delu ovog članka, dobićemo sledeći rezultat: 1) Podrška vladavini prava? Naprotiv, radije se može govoriti o destruiranju liberalne distinkcije između javne i privatne autonomije građana. Distorzija se pojavljuje istog momenta kada se specifični grupni identitet upisuje u formalno shvaćenu javnost – kao javnost apstraktno jednakih građana – putem ispunjavanja pretpostavljene (ideološke) praznine javnosti referencama nacionalne istorije. Naime, istorijska materijalnost na koju se gleda iz prostora javnosti je istovremeno materijalna egzistencija partikularnog nacionalnog identiteta. Javna

17 Eldar Sarajlić opisuje permanentnu nemogućnost da se Republika Bosna i Hercegovina zasnue prema evropskom modelu jedinstvenog državljanstva na sledeći način: „Više političke i društvene centralizacije sa pokušajima stvaranja unifikovanog modela državljanstva proizvešće opoziciju onih u Bosni koji to percipiraju kao pretnju njihovim identitetima i političkim interesima. Slično, daljna fragmentacija državljanstva i njena inkorporacija u šire (regionalne) okvire će generisati proteste onih koji su nespremni da se potčine prekograničnim etnicitetima baziranim na projektima države matice. Stvar je u tome što ako Bosna i Hercegovina sledi bilo kakvo evropsko iskustvo modela državne izgradnje, konflikti i konverze će nastaviti da se pojavljuju i nikakvo pravo rešenje neće biti moguće. Evropeizacija zemlje je mač sa dve oštrice, jedan ambivalentan proces bez unapred poznatog rezultata, koliko koristan toliko i štetan za uspostavljanje liberalnog i demokratskog sistema“ (Sarajlić 2011: 26).

odgovornost je ovde shvaćena u registru nacionalne odgovornosti, javni prostor reflektuje „emocionalni svet interiorizovane krivice“, nacionalna identifikacija je tu u funkciji političkog osveščivanja. Odgovornost je istovremeno javna i privatna, kolektivna i individualna, etnička i građanska. Kao rezultat, teško je moguće razlikovati, formalno i supstancijalno, liberalno od etničkog sećanja. Dakle, možemo zaključiti da ovaj koncept podriva pretpostavljenu neutralnost zajednice građana jednakih pred zakonom; 2) Prelom sa prethodnim kriminalnim režimom? Iz stavova koje je ponudila D. Gojković možemo radije govoriti o samopomirenju ili, tačnije rečeno, pomirenju humanitarizma i nacionalizma. Umesto da imamo efektivni prekid sa prethodnim kriminalnim režimom, susrećemo se sa priznanjem njegove forme same: forme-nacije. Štaviše, ovo *moralno* priznanje nacionalnog političkog okvira može proći bez bilo kakvih sankcija: „Mislim da je dobro da čovek sam, u nekom svom vrlo privatnom prostoru, shvati da može biti kriv i za nešto za šta neće biti kažnjen...“. Što znači, da parafraziram Hanu Arent (Hannah Arendt), „Kada su svi krivi, nikome se u poslednjoj analizi ne može suditi“; 3) Protiv poricanja istine? Ponuđena istina je, u najmanju ruku, parcijalna, separirana istina: „Mi smo Srbi krivi, neka drugi rešavaju za sebe svoju krivicu.“ Najelementarnija politička konsekvencija: cementiranje „etničkih“ (grupističkih) razlika proizvedenih kriminalnom ratnom politikom.

19

Ovoj listi neuspeha i nekonzistencija, trebalo bi dodati i još jednu ključnu: problem nije samo u tome što koncept IP-a u bivšoj Jugoslaviji ne može generisati nove subjektivnosti, taj koncept zapravo blokira proces dezidentifikacije i odbacivanje politike zasnovane na (nacionalnom) identitetu. On dezorganizuje svaki pokušaj kreiranja subjektivne pozicija s onu stranu datih političkih kategorija: centralna funkcija svakog projekta IP-a nije produkcija saznanja, već proizvodnja efekata normalizacije, pacifikacije postojećeg stanja stvari. Ukazivanjem na „samoevidentnost“ balkanskih etničkih problema, IP ne donosi ništa našem saznanju uzorka rata kao ni saznanju o današnjoj situaciji. Naprotiv, takav koncept asistira negiranju postojeće situacije i pomaže zaboravu prošlosti. Umesto da doprinese istinskom saznanju situacije, koncept IP depolitizuje i kulturalizuje prisutne probleme, prevodeći ih u domen apstrakcije individualne i kolektivne „transcendentalne odgovornosti“.

Iz svih navedenih razloga možemo zaključiti da pravo pitanje, kako se suočiti sa kriminalnom prošlošću u postjugoslovenskoj situaciji, može biti postavljeno samo u političkim terminima. To bi bilo pitanje kako protivrečiti protivrečnostima dominantne forme univerzalnosti, univerzalnosti nacionalne države. Ili, barem, kako učiniti ove kontradikcije vidljivim, da bi se otvorio put za pojavu novih formi subjektivnosti, novih projekata emancipacije. Radi se o ključnom pitanju koje stoji pred post-Jugoslovenima danas.

Primljeno: 16. septembar 2012.

Prihvaćeno: 25. septembar 2012.

Literatura

- Badiou, Alain (2001), *Ethics – An Essay on the Understanding of Evil*, London & New York: Verso.
- Balibar, Etienne (1991), „The Nation Form: History and Ideology“, u E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*, London & New York: Verso.
- Bar-On, Dan (2005), „Empirical criteria for reconciliation in practice“, *Intervention* 3 (3): 180–191.
- Bieber, Florian (2004), „Institutionalization of Ethnicity in the Western Balkans: Managing Change in Deeply Divided Societies“, *EMCI Working Papers* 19: 1–28.
- Brubaker, Rogers (2004), *Ethnicity without Groups*, Cambridge at. al.: Harvard University Press.
- Dimitrijević, Nenad (2000), „The Past, Responsibility, and the Future“, *Reč – Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja* 58: 51–62.
- Dimitrijević, Nenad (2006), „Moralna odgovornost za kolektivni zločin“, u O. Savić i A. Miljanić (prir.) *Zajednica sećanja – Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug, str. 27– 60.
- 20 Dragović-Soso, Jasna & Gordy, Eric (2011), „Coming to Terms with the Past: Transitional justice and reconciliation in the post-Yugoslav lands“, u D. Đokić & J. Ker-Lindsay (prir.) *New Perspectives on Yugoslavia: Key Issues and Controversies*. London & New York: Routledge, str. 193 – 212.
- Elster, John (2004), *Svođenje računa – Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug.
- European Court of Human Rights – Grand Chamber (2009), „Case of Sejdic and Finci vs. Bosnia and Herzegovina: Judgement“, (internet) dostupno na: <http://eudo-citizenship.eu/caselawDB/docs/ECHR%20Sejdic%20and%20Finci%20ov.%20Bosnia.pdf>. (pristupljeno 15. januara 2012).
- Finci, Jakob (2001), „Ovo nam nisu uradili vanzemaljci – Intervju“, *Start*, (internet) dostupno na: www.angelfire.com/bc2/kip/english/files/STARTBIH.DOC. (pristupljeno 15. januara 2012).
- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari – Arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit.
- Gagnon, V.P. Jr. (2004), *The Myth of Ethnic War – Serbia and Croatia in the 1990s*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Gojković, Drinka (2000a), „The Future in a Triangle: On Guilt, Truth and Change“, *Reč – Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja* 59 (5): 65–75.
- Gojković, Drinka (2000b), „Osećanje krivice“, *Vreme* 481, 25. mart 2000, (internet) dostupno na: http://www.vreme.com/arhiva_html/481/04.html (pristupljeno 7. januara 2012).
- Habermas, Jirgen (2003), „Evropska nacionalna država: prošlost i budućnost suvereniteta i građanstva“, *Beogradski krug* 1–4: 11–27.
- Margaret, Margaret Darin (2004), *Facing the Past in Post-Milošević Serbia: The Public Relations of Post-Conflict Human Rights Activism*, Budapest: Central European University.
- Hayner, Prisila (2001), *Unspeakable Truth: Confronting State Terror and Atrocities*, New York & London: Routledge.

- Helms, Elissa (2012), „'Bosnian Girl': Nationalism and Innocence through Images of Women“, u D. Šuber & S. Karamanić (prir.) *Retracing Images: Visual Culture after Yugoslavia*, Leiden & Boston: Brill, str. 195–222.
- Ilić, Dejan (2004) „The Yugoslav truth and reconciliation commission – Overcoming cognitive blocks“, *Eurozine* (internet) dostupno na: <http://eurozine.com/pdf/2004-04-23-ilic-en.pdf> (pristupljeno 24. decembra 2011).
- Jaspers, Karl (2001), *The Question of German Guilt*, New York: Fordham University Press.
- Jovanović, Nebojša (2009), „Film, žica, Srebrenica: u teza o srpskoj filmskoj laži“, (internet) dostupno na : <http://frontslobode.net/> (pristupljeno 11. decembra 2011).
- Kandić, Nataša (2002), „Serbian Media Shame“, *Institute for War and Peace Reporting* 365, (internet), dostupno na:<http://iwpr.net/report-news/comment-serbian-media-shame>, (pristupljeno 23. decembra 2011).
- Levinas, Emanuel (1990), *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, Beograd: Filip Višnjić.
- Long, W. J & Brecke, P. (2003), *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution*, Cambridge et. al.: The MIT Press.
- Osil, Mark(2009), „Prava optuženih, narativ nacije i liberalno pamćenje“, u O. Savić i A. Miljanić (prir.) *Zajednica sećanja – Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug, str. 223–251.
- Pejic, Jelena (2001), „The Yugoslav Truth and Reconciliation Commission: A Shaky Start“, *Fordham International Law Journal* 25 (1): 1–22.
- „Ratko Mladic in Srebrenica“, (internet) dostupno na: <http://www.youtube.com/watch?v=edFQTZpf8yM> (pristupljeno 6. jula 2012).
- Sarajlić, Eldar (2010), „A Citizenship Beyond the Nation-State: Dilemmas of the 'Europeanisation' of Bosnia and Herzegovina“, *CITSEE Working Papers* 9: 1–32.
- Teitel, R. G. (2000), *Transitional Justice*, Oxford et. al.: Oxford University Press.
- Walker, U. M. (2006), *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge et. al: Cambridge University Press.

Slobodan Karamanić

Antinomies of „Truth and Reconciliation“: Post-Yugoslav Cases

Abstract

The paper offers a critical evaluation of the theoretical propositions and practical uses of the concept of “truth and reconciliation” (T&R), with special regard to the post-Yugoslav case studies. Firstly, the paper indicates an antinomy situated between the liberal principle of individual autonomy and attempts to establish an “organised memory.” Drawing from the concept of “Serbian collective responsibility,” it is demonstrated how this conceptual framework undermines both the political and private autonomy of citizen, by translating the question of responsibility into the collective moral and cultural domain. Secondly, the “organised memory,” which calls for identification with “national crimes”, creates a short-circuit, resulting in re-nationalising rather than de-nationalising the figure of citizen. As a result, the forms of organised national memory induce structural limitations, producing the fragmentation of truth into separate “national truths.”

Thirdly, the concept is both *abstract* (prescriptive and trans-historical) and *empirical* (descriptive and enclosed within the framework of given subjectivities and categories). A paradoxical result is that T&R takes the consequences as its ends, whilst taking for granted the political identities constructed in the course of the conflict. In addition, the notion of truth in use here is reductive, aiming mostly at registering and measuring the “forensic truth” of the conflict. Finally, the absolute structural limitation of T&R represents the nation state itself. Since the alternative name of T&R is “official truth seeking” (Pricilla Hayner), this concept finds itself entrapped within the limits of the existing state’s institutional framework, depending on the “good will” of political elites. At the same time, the given “truths” are depoliticised and medicalised. The paper concludes that rather than opening new avenues for the emergence of genuinely new political subjectivities, the T&R paradigm effectively blocks the process of *disidentification* and the creation of a new political subject liberated from a narrowly defined community bound to the common (national) substance and history.

Key words truth and reconciliation, political subjectivity, liberal democracy, organized memory, identification, groupist ontologies, empirico-transcendental doublet, official truth seeking, medicalisation, depoliticisation.