
POLITIČKO PAMĆENJE: NORMALNI SLUČAJ I PATOLOGIJE

DORĐE PAVIĆEVIĆ

U Srbiji se već neko vreme vodi rasprava o negativnom istorijskom nasleđu i njegovim učincima na srpsko društvo. Podele su oko toga duboke i isprepletene: nisu retki oni koji se mogu smatrati i žrtvama i odgovornim za prošle počinjene nepravde uzimajući u obzir različite periode političke istorije i politički inspirisane redistribucione programe. Pored toga, krvavi raspad SFRJ suočio je Srbiju i njene građane sa novim slojem traumatičnih iskustava. Zločini činjeni prema drugim etničkim i religijskim grupama dali su novu dimenziju uspostavljanju odnosa prema negativnom nasleđu. I u tom pogledu Srbija je podeljena država. Dok jedni sa moralnom superiornošću ukazuju na kolektivnu odgovornost, pa i krivicu, drugi zločince i optužene za najteže zločine, sa istom moralnom samouverenošću, proglašavaju za heroje, a optužbe protiv njih političkom zaverom. Podele su toliko oštre da je uzajamno razumevanje nemoguće. Suočavanju sa lošom prošlošću nije mnogo doprinelo ni delovanje Tribunala u Hagu, koji se bavi zločinima počinjenim na prostoru SFRJ, bez obzira na to što su mnoge činjenice o neposrednoj političkoj prošlosti Srbije gotovo nepobitno dokazane. Zajedničko pamćenje više razdvaja građane Srbije nego što ih spaja, više ih međusobno sukobljava nego što stvara društveni mir. U tom smislu Srbija je političko društvo u kome postoji zapravo više suprotstavljenih ili paralelnih političkih pamćenja.

Rasprave o tome pokazuju koliko Srbija ima problema da iznova odredi svoju političku prošlost tako da njome bude obuhvaćeno i negativno nasleđe. Većina Srba je donedavno videla Srbiju kao zemlju heroja-pravednika, koji su zbog pravde često i stradali. Odnedavno, sumnja se u takvo tumačenje

vlastite prošlosti. Izložena takvoj sumnji, Srbija nije posebna, mada je njen slučaj verovatno složeniji od većine nacionalnih država koje svoju homogenost i izuzetnost grade na upitnim pričama o prošlosti i “zlatnom dobu”. Zahtev da zajedničko pamćenje i tumačenje prošlosti obuhvati i negativno nasleđe ugrožava osećaj posebnosti i moralne savršenosti koji nacionalne države pružaju svojim građanima, svodeći vlastitu prošlost samo na pobeđe i velika dela. Države su oltaru Mnemosine prinobile samo one “misaone uspomene” koje raspaljuju maštu, jer jedino posebna velika i značajna dela daju povoda boginji pamćenja da stvara “slike o njima” i tako ih učini trajnim (Hegel, 73–74). Zato se niko ne pita šta je bilo sa muškarcima sa ostrva Melos pošto ih je porazila Atina, niti se pita šta je bilo sa stanovnicima Kartagine posle poraza od Rima. Malo ko je 1876. godine u imperijalnoj Evropi žalio za poslednjom Tasmanijkom Trugarinom. Problem je nastao tek onda kada se više nije moglo zaboraviti da učvršćivanje građevine nacionalne države ili imperije ponekad ima zločinački karakter. U Evropi je to očito pokazala katastrofa Drugog svetskog rata, kao i iskustva totalitarnih režima. Ti događaji ukinuli su amnestiju za političke režime odgovorne za počinjene zločine.

70 Međutim, zgroženost nad najvećim od svih zločina nije ukinula samo amnestiju za ljude na vlasti nego je teret odgovornosti prenela i na čitave nacije kao politička tela. Žrtve više nisu bile isključivo žrtve režima: počinjeni zločini često su legitimisani sa-učešćem građana, njihovim prećutnim pristankom ili kasnijim potiskivanjem i zaboravom. U ovom tekstu želim da tematizujem tu – kako je Elzar Barkin naziva – “novu krivicu nacija” (Barkin, 2007). Taj pojam upućuje na moralnu osudu i sramotu političkih društava koja prikrivaju počinjena nedela iz prošlosti i odbijaju da prihvate odgovornost za njih. Dalje u tekstu baviću se posebnim aspektom tog problema: zahtevom da politička društva preuzmu odgovornost za vlastitu prošlost. Tim zahtevom se od njih traži da slikom vlastite prošlosti obuhvate i moralno bitna neprijatna iskustva, te da preuzmu odgovornost za počinjena nedela. Neću ovde pokušati da odgovorim na to šta sve podrazumeva preuzimanje odgovornosti i koje su politike tome primerene. Želim da razmotrim koji to razlozi nalažu obavezu da se pamti i preuzme odgovornost za vlastitu prošlost i kolika je njihova snaga. Ukratko, zašto je potrebno da se ljudi podsećaju na to da su oni ili grupa čiji su članovi činili nekažnjena nedela u prošlosti, te da li imaju obavezu da nešto povodom tih nedela urade?

U tekstu će svesno biti izbegnuti primeri iz naše nedavne prošlosti, ali ne zato da bi se zaobišla njihova tematizacija. Naprotiv, cilj je da se razjasni veza pamćenja i odgovornosti u normalnom slučaju. Pozivanje na argumentaciju iz naše bliže prošlosti možda bi skrenulo pažnju s tvrdnji na same događaje.

PAMĆENJE I PROMENJENI ODNOS PREMA NEGATIVNOM NASLEĐU

Podsticaj za reinterpretaciju prošlosti, što je u poslednje dve decenije dolazio iz raznih pravaca, oživeo je i interesovanje za problem pamćenja, u tolikoj meri da su različiti autori to novo interesovanje nazvali “procvatom pamćenja” (Assmann, A., 2006: 210), ili “svetkovinom pamćenja” (Megill, 1998: 38), ili su čak tvrdili da živimo u “dobu pamćenja” (Bell, 2008: 148). Usredsređivanje na pamćenje podjednako je prisutno u društvu i politici, kao i u nauci. Nova briga za prošlost izražava se raznim oblicima svedočenja i preko različitih simboličkih posrednika javnog pamćenja: spomenika, komemoracija, muzeja, biografske i memoarske literature, filмова itd. Pored toga, raspoloživost raznih medija i znatno prošireni kapaciteti za skladištenje podataka učinili su da pamćenje bude lakše nego ikada pre. Društveni i kulturni uzroci oživljavanja interesovanja za pamćenje višestruki su i neće ovde biti posebno razmotreni.¹ Ovde raspravljamo o vezivanju pamćenja za određene etičke i političke zahteve. Od zajednica se ne zahteva samo to da budu otvorene za prošlost i da je pamte nego i da je pamte na određen način, u skladu sa etičkim i političkim merilima koja narušavaju “prirodni tok pamćenja”.²

To pitanje pokrenuto je u raspravama o ispravljanju istorijskih nepravdi, tranzicionoj pravdi i savladavanju loše prošlosti. Reč je o problemima vezanim za odnos prema politički legitimisanim nepravdama, zločinima, masovnim kršenjima ljudskih prava i pokušajima istrebljenja pojedinih grupa. Od počinitelaca nedela i svih koji su sa njima povezani zahteva se prihvatanje etičke i političke odgovornosti, što podrazumeva i javno priznanje učinjenih zločina, izvršenje pravde te sprem-

71

1 Mnogi autori vide “povratak memorije” kao reakciju na modernu kulturu i posebno na liberalno demokratska društva koja su “neprijateljska” prema održavanju aktivnog, živog pamćenja (Melluci, 2006; Booth, 2006). Adelaida Asman vidi više uzroka oživljavanja interesa za pamćenje. To su a) krah velikih priča i ideologija koje su bile pre svega orijentisane prema budućnosti; b) postkolonijalna situacija u kojoj su se našli narodi koji su bili lišeni svoje istorije, tradicije i kulture; c) posttraumatska situacija posle Drugog svetskog rata i Holokausta; d) nestajanje generacije svedoka trauma; i e) digitalna revolucija u komunikaciji (Assmann, 2006).

2 Taj izraz koristi Riker i suprotstavlja ga spoljnim, promišljenim intervencijama u tok pamćenja. Kao primer tih intervencija on navodi političke intervencije, koje su po njemu uvek na strani zaboravljanja (Ricoeur, 2004: 84 i dalje, 452 i dalje).

nost za ostvarenje terapijske ili stvarne restitucije. Zahtev se upućuje dominantnoj grupi, koja se smatra nosiocem političkog identiteta i kao takva jeste subjekt kome se može pripisati kolektivna odgovornost za učinjene nepravde. Dominantne grupe, u čijoj je nadležnosti bilo i stvaranje nacionalne istorije, sada su suočene sa zahtevom da tom nacionalnom političkom istorijom obuhvate i suparnička politička sećanja donedavno nevidljivih grupa; štaviše, da se odrede prema traumatičnim iskustvima iz prošlosti: vlastitoj krivici i odgovornosti. Zahtev da se u političku memoriju društva uključe traumatična iskustva i pamćenje marginalizovanih grupa jeste dramatičan zaokret u razumevanju uloge političke prošlosti. U nacionalnim istorijama donedavno su postojali samo pobednici; krajem dvadesetog veka svoju istoriju dobijaju i žrtve. Profesor kulturne istorije sa Kembriža, Piter Berk je to izrazio na radikalna način: “Herodot je istoričare držao za čuvare sećanja, sećanja na slavna dela. Ja sam skloniji da na njih gledam kao na čuvare nezgodnih činjenica, čuvare kostura u ormaru društvenog pamćenja” (Berk, 1999: 92).

72 Traumatičnih doživljaja ljudi se ne sećaju rado i teže da ih potisnu. Postoji niz nepatoloških psiholoških i društvenih tehnika, takozvanih *Ars oblivionis* (*veština zaboravljanja*), za zaborav nebitnih ili neprijatnih iskustava. U najvećem broju slučajeva, prošlost se, međutim, ne može izbrisati iz sećanja; ona se, naprotiv, može – prema Rikerovom razlikovanju zaboravljanja kao brisanja (*effacement*) od zaboravljanja kao odlaganja (*reserve*) – samo ostaviti po strani (Ricoeur, 2004: 414 i dalje). Zaboravljanje kao brisanje naprosto nije održiva način za uspešno delovanje pamćenja. Ali, nije reč samo o tome da prošlost ostavlja tragove koje je teško fizički ukloniti,³ već i o tezi da neki prošli događaji, ma koliko neprijatni bili, nameću obavezu da budu sačuvani u aktivnom sećanju onih koji u njima nisu neposredno učestvovali, čak i kada je moguće to sećanje na njih potpuno izbrisati. U slučaju posebno teških nedela, ta obaveza se proteže i dalje od toga: naime, živi neučesnici kao i buduće generacije obavezni su da isprave nepravde ako su one počinjene u ime njihovog kolektivnog entiteta.

Takav zahtev nadilazi shvatanje odgovornosti i obaveza ukorenjeno u kulturi većine društava. Mnogi mislioci 20. veka krajnje uzroke za najteže zločine

3 O nemogućnosti, čak i totalitarnih režima, da se izbrišu neki delovi prošlosti ubedljivo je pisala Hana Arent. Tačku radikalnog uništenja prošlosti bilo bi moguće postići samo “ako bi se pobili svi savremenici” i ako bi postojala mogućnost da se “samostalno-gospodarski... raspolaze arhivama i bibliotekama svih zemalja” (Arent, 1994: 77).

videli su u bezličnim kulturnim i istorijskim faktorima iza kojih, naposljetku, nije stajala ničija posebna, bilo kolektivna bilo individualna, odgovornost. Za katastrofu Drugog svetskog rata Oukšot je optužio zapadnu racionalnost, Hana Arent je ukazala na korene totalitarizma u apolitičnosti javnog prostora, Kriitička teorija je uzroke pronašla u patologijama kapitalizma i prosvetiteljstva, Hajdeger je katastrofu video kao posledicu premoći tehnologije i samozaborava. Nije tu reč bila o tome da niko nije (pravno, moralno ili politički) odgovoran za zločine, već da nije postojao (individualni ili kolektivni) subjekt kome bi se pripisala odgovornost za istorijska kretanja, kulturne osnove ili duboko uvrežena verovanja, što su, po pretpostavci, vodili ka zločinu. Međutim, takvu argumentaciju izložilo je sumnji geneaološko raskrinkavanje objektivnosti zajedničkih dubokih uverenja i bezličnih istorijskih tendencija, te otkriće da iza njih obično stoje na prvi pogled neuočljivi odnosi moći ili istorijska slučajnost.

Ipak, bez uverljivog opravdanja, zahtev da se pamti i preuzme odgovornost deluje mazohistički i otvara put novim oblicima ugnjetavanja i političkog profiterstva. Mnogi autori to uverljivo opravdanje vide u odgovornom odnosu prema vlastitoj prošlosti. Takav odnos treba da imaju svi oni koji su povezani sa prošlim događajima. Nebitno je da li su te veze neposredne ili posredne; bitno je da one postoje tokom vremena i obezbeđuju kontinuitet, jedinstvo i subjektivitet. Pamćenje u tom procesu ima važnu ulogu. Ono se smatra važnom, iako nepouzdanom, kari- 73 kom u normativnom samopoimanju onoga što jesmo kao pojedinci ili pripadnici grupe. Zato važan deo tereta opravdanja pada na pojam pamćenja.

Poslednjih godina ponuđena su razna opravdanja za normativan pristup prošlosti. Ovde ću ukratko razmotriti dva suparnička opravdanja. Jedno se oslanja na tezu o autonomiji memorije, to jest na sposobnost pamćenja da nametne obaveze nezavisno od promišljenog pristanka pojedinca. Prema toj pretpostavci, mi smo, u suštinskom smislu, "uvek već" članovi nedobrovoljne zajednice pamćenja koja naš život čini bogatim i smislenim, ali nam i nameće terete koji sputavaju slobodu izbora. Ta teza formulisana je u dve u ponečemu različite verzije: etičkoj i političkoj. Etičku tezu izneo je Avišaj Margalit u *Etički pamćenja* (Margalit, 2002). Tezu da su zajednice pamćenja političke zajednice zastupa Vilijem Džejms But u knjizi *Zajednice pamćenja: o svedocima, identitetu i pravdi* (Booth, 2006).

Konkurentsku tezu nazvaću kritičkom. Ona počiva na ničeanskoj pretpostavci da postoji višak pamćenja koji šteti životu (Niče, 1986). Pamćenje je, unutar određenih granica, nezaobilazno za vođenje dobrog života i nužno za ispravan građanski život, no kada se sve uzme u obzir, bitna je zapravo odgovarajuća ravnoteža pamćenja i zaboravljanja koja stvara prostor za korekcije, interese sadašnjosti i

projekcije budućnosti. Takvu tezu u etičkom smislu zastupa Džefri Blastin u *Moralnom zahtevu pamćenja* (Blustein, 2008). Donekle izmenjenu, u političkom smislu, tezu zastupa Dankan Bel u radu "Agonistička demokratija i politika pamćenja" (Bell, 2008).

Smatram da nijedan od dva odgovora ne objašnjava na prihvatljiv način zašto je važno da pamtimo nepravde i nastojimo da ih uklopimo u vlastitu individualnu ili grupnu biografiju. Razlog za to je što se u oba slučaja pamćenje i obaveza pamćenja posreduju identitetom, to jest obavezom pojedinca i grupe da u pamćenju održavaju kontinuitet i istost moralnog i političkog subjekta odgovornosti. Iz samog pamćenja, međutim, ne može se pouzdano iščitati kakav je neko, baš kao ni iz biografije. Uvek je važno šta tu tražimo. Pamćenje ima jednu drugu važnu i nekontroverznu moralnu i političku ulogu. Ono svedoči o privrženosti principima i vrednostima koje smatramo važnim za život, te prenosi u priče i slike dela koja svedoče o vrednostima i principima kojima smo privrženi.⁴ Tako ono svedoči o

4 Sličnu koncepciju zastupa Brus Smit (Bruce James Smith) u knjizi *Politika pamćenja* (1985). On smatra da političko pamćenje stvara javnu zalihu znanja o politički značajnom iskustvu zajednice; ono je tako deo samorazumevanja šta ta politička zajednica jeste. Politička memorija je za njega konkretna konceptualizacija iskustva ljudi koja pamćenjem velikih reči i dela čuva posebnu vrstu znanja - znanje "slobodnih ljudi". To znanje osobenim čini politička memorija koja prošlo delovanje pretvara u velike priče o "izvrsnosti na delu", čijim posredstvom građani uče "gde pripadaju" i "za šta žive" (Smith, 1985: 21-22). Ipak, političko pamćenje je konstitutivno samo za poseban tip političkog režima, a to je republika. Za to pamćenje republika je "mnemotička struktura, tip režima nastao po nalogu: zapamti" (Smith, 1985: 7). To ne znači da su građani republike zarobljenici prošlosti, "kišni ljudi". Republika je neka vrsta "fabrike razumevanja" u kojoj se kroz javni život povezuju individualna i kolektivna iskustva i pretvaraju u političku memoriju. To je stalni napor reinterpretacije, borbe tumačenja i neprekidnog razgovora koji zahteva aktivno učešće građana u javnosti, jer samo tako učešće građana u političkom polju ima smisla. Treba primetiti da pamćenje za Smita ima ulogu medijuma preko koga se uče i tumače značajna politička iskustva. Ono omogućava javnu komunikaciju o važnim pitanjima i svedoči o tome "ko smo" ali nas samo po sebi ne čini onim što jesmo.

integritetu i verodostojnosti pojedinca i grupe, koliko se oni dosledno i iskreno pridržavaju onoga što privatno ili javno zastupaju.⁵ Pamćenje je u tom smislu neka vrsta moralnog ili političkog dosijea i legitimacije pojedinca i grupe. Ali pojmovi integriteta, verodostojnosti i legitimacije ne govore mnogo o identitetu, ako ne znamo sadržaj vrednosti i principa o kojima je reč. Integritet nije isto što i identitet, kao što se u literaturi o ovoj temi često podrazumeva, inače bi se pojam identiteta morao rastegnuti toliko da se odnosi na sve postojane crte karaktera i bilo koji njihov slučajni sklop.

ZAJEDNICE PAMĆENJA

Zajednice pamćenja jesu etički i/ili politički način života u grupama koje su oblikovane narativima nastalim artikulacijom zajedničkog iskustva koje se čuva u pamćenju. Mogućnost života u zajednici pamćenja čini privlačnom to što su one realizacija humane ljudske zajednice koju na okupu ne drže samo bezlični moralni zahtevi nego i dublje veze uzajamne brige i solidarnosti. Razlog zbog koga ove zajednice podstiču velika normativna očekivanja može se iskazati u dva povezana argumenta, za kojima su na razne načine posegli mnogi autori. Prvi je u vezi sa tim da memorija ima konstitutivnu ulogu u formiranju i reprodukciji individualnih i kolektivnih identiteta. Pamćenje je “sintetička snaga koja događaje iz našeg života povezuje u nekakvu celinu”, čime nam omogućuje da sebe vidimo kao iste tokom vremena (Booth, 2006: 12–13). Drugi argument odnosi se na to da konstitutivna uloga pamćenja za kolektivni i individualni identitet proizvodi obavezu pamćenja. Etička i/ili politička obaveza da se pamti neophodna je usled nepouzdanosti ili krhkosti “prirodnog toka” pamćenja: erozije pamćenja koja nastupa s vremenom, sklonosti da se neprijatna pamćenja potiskuju i nerado prizivaju u sećanje, nemogućnosti da svi pamte sve, te mogućnosti promišljene intervencije u kolektivno sećanje.

75

Dvojica pomenutih zagovornika autonomije pamćenja razlikuju se u viđenju karaktera zajednice pamćenja i sadržaja obaveze pamćenja. Za Margalita zajednica pamćenja jeste etička i prirodna zajednica, a njen model je porodica. Prirodne zajednice pamćenja, po Margalitovom mišljenju, pored porodice obuhvataju i “klanove, plemena, religijske zajednice i nacije” (Margalit, 2002: 95). Prirodnost tih zajednica očituje se u tome što one nastaju manje-više spontano i dobro-

5 Na koji način integritet podrazumeva i obavezu istinoljubivog preispitivanja prošlosti na najubedljiviji način demonstrira Bernard Vilijams (Williams, 2002).

voljno. On kaže da bi te grupe (uključujući i nacije), “ako bi bile prepuštene sebi, verovatno postale zajednice pamćenja, uglavnom sasvim spontano, a ponekad manipulacijom” (*Ibid.*, 70). One su etičke jer obuhvataju sadržajno bogat skup normi i dubokih veza (*thick morality*) koje nadilaze okvire univerzalističkog morala (*thin morality*) i odnose se isključivo na datu grupu.

Unutar etičke zajednice pojedinac se ne tretira samo kao nosilac određenih prava već i kao celovita ličnost sa odgovarajućim karakterom. Za takvu ličnost konstitutivno je ono pamćenje koje delove povezuje u celinu. Da bismo govorili o karakteru jedne osobe potrebno je da znamo njene privrženosti, obaveze, te veze koje ona uspostavlja sa drugima i tokom vremena održava. Tako se stvara neka vrsta zajednice pamćenja koja je čuvar prošlosti. Zajedničko pamćenje, prema Margalitu, nije samo slučajni zbir pojedinačnih pamćenja; naprotiv, ono nastaje u komunikaciji kojom se formira obuhvatna grupa. Grupu karakteriše zajednička kultura koja sedimentira zajednička iskustva. Ona obuhvata “životne stilove, načine delovanja, aspiracije i uzajamne odnose” (*Ibid.*, 46). Zajedničko pamćenje čini da su moguće grupe povezane prisnim vezama. Grupe koje počivaju na “tanjim” osnovama, poput univerzalnog morala, ne mogu ostvariti zajednicu prisnih veza u kojoj briga za drugoga i solidarnost jesu obaveza. Zajednička prošlost data pamćenjem obrazlaže otkuda obaveze koje imamo prema drugima i koje su konstitutivne za identitet, te zašto su članovi obavezni da pamte zajedničku prošlost i drugima svedoče o njoj.

Mada je Margalit pokrenuo mnoga bitna pitanja o etici pamćenja, njegovoj poziciji svojstvene su mnoge slabosti i on je s pravom kritikovan. Pitanje je, na primer, zašto bi neke grupe pamćenjem obuhvatile sopstvena kršenja normi univerzalnog morala poput zločina protiv humanosti ili masovnih istrebljenja. Suzi Linfield (Susie Linfield) s razlogom pita zašto bi neki “bezбриžni dvadesetpetogodišnji građanin Amsterdama” trebalo da pamti “žrtve Gulaga ili genocida u Ruandi” (Linfield, 2003). Razume se, Margalit je svestan takvog prigovora, ali ga ne razmatra, nego s pravom tvrdi da su zajednice pamćenja izgrađene isključivo na univerzalnim principima nemoguće, te da je neophodno da univerzalne norme tankim slojem prekriju dublju etičku moralnost. Tako se ispostavlja da pomenuti prigovor razotkriva slabosti njegovog razlikovanja etike i morala. Slično važi i za razdvajanje etike i politike, to jest za mogućnost spontanog i dobrovoljnog oblikovanja zajedničkog pamćenja na nivou grupe. Kako je to pokazala feministička kritika, takvo poimanje neodrživo je već na nivou porodice, u čije su veze duboko upleteni odnosi moći, a kamoli za veće grupe. Konačno, obrasci selekcije etički značajnog pamćenja proizvod su specifičnog sadržaja pamćenja date grupe, koje bi

moglo opravdati i one prakse koje su suštinski nepravedne kao i različite oblike diskriminacije.⁶

S obzirom na to, razrađenija je pozicija Džejmsa Buta, iako i on polazi od pretpostavki sličnih Margalitovim. I za njega je pamćenje konstitutivno i za individualni i za kolektivni identitet. Ono je i sedimentirano u dubinskim strukturama uzajamnih odnosa na koje But upućuje pojmom pamćenja kao običaja (*habit-like memory*), što odgovara Margalitovom pojmu zajedničke kulture. Pamćenje, konačno, oblikuje zajednicu koja svojim članovima i institucijama nameće obavezu pamćenja i iskrenog svedočenja. Butovo stanovište se od Margalitovog razlikuje u tri važna aspekta: a) zajednice pamćenja su i političke zajednice, to jest pamćenje je konstitutivno i za politički identitet; b) za političku zajednicu sećanja konstitutivno je sećanje na učinjenu nepravdu i zadovoljenu pravdu; i c) zajednice pamćenja su neminovno ograničene, dakle lokalne, i sastoje se od onih grupa koje prošlost mogu da nazovu “našom”. Zato nacije nisu dobar kandidat da postanu zajednica pamćenja: “nacionalne države teže da 'nacionalizuju' kolektivno sećanje i ukinu grupno pamćenje manjina, imigranata i obespravljenih” (Booth, 2006: 175).

Za politički identitet zajednice, smatra But, nije dovoljno da postoji institucionalni i ustavni kontinuitet koji određuju procedure odlučivanja, pripadanja itd. I ustav i institucionalne strukture, tvrdi on, zasićeni su memorijom zajednice što daje “ton” i “sentiment” tim institucijama i nadahnjuje njihovo funkcionisanje “običajima srca”. Zbog toga se ustav i institucionalna struktura moraju naslanjati na zajednički život za koji je konstitutivno pamćenje kao običaj. Prema tom tumačenju “ustav i institucionalna struktura jesu jedna vrsta vektora pamćenja, što obezbeđuje trajanje i zaokruženost u vremenu” (Booth, 2006: 18). Oni su vektorske funkcije koje izražavaju posebnost političke zajednice i pridaju joj osobine moralne ličnosti sposobne za odgovorno delovanje. Zajednički život građana, koji čine njihove uzajamne veze, navike, uverenja itd., a ne institucionalna struktura, jeste konstitutivan za političku zajednicu, to jest njen identitet. Kada jedna politička zajednica nastaje ili prestaje da postoji, to nije stvar promene ustava ili političkog poretka, nego postojanja ili nepostojanja zajedničkog života konstituisanog zajedničkom prošlošću i zajedničkim odnosom prema njoj, koji je određen kolektivnim pamćenjem.

77

6 U tom pogledu ilustrativan je tekst En Norton koji pokazuje kako su postkolonijalni narodi usvajali vladajući obrazac tumačenja prošlosti i kroz njega internalizovali imperijalnu tradiciju, ali i oblike represije (Norton, 1993).

Tako političko pamćenje postaje deo zajednice pamćenja, a politička zajednica, to jest svi njeni članovi, postaje kolektivno telo, dakle subjekt kome se može pripisati odgovornost. Otuda zajednica ima obavezu da čuva uspomene na postupke koji su činjeni u njeno ime i prihvati odgovornost za njih. Takvo shvatanje odgovornosti ne podrazumeva pristanak na obavezu, niti neposredno učesće u postupcima učinjenim u ime zajednice, već odgovornost proizlazi iz tereta zajedničkog života koji je zadat vezama unutar zajednice, istošću i kontinuitetom zajednice. Time se pretpostavlja ne samo kontinuitet kao uslov identiteta, što je teško osporiti, nego i kontinuitet između individualnih, grupnih i kolektivnih identiteta kao osnov političke obaveze.

U sadržinskom smislu, iz najmanje tri razloga za identitet političke zajednice konstitutivno je sećanje na počinjenu nepravdu i zadovoljenje pravde. Institucionalno zadovoljenje pravde smiruje duhove osвете koje budi nezadovoljena pravda. But često ukazuje na Sofoklovu Elektru i njenog brata ili na bes Furijs iz Es-hilovih *Eumenida* kao na rane primere koji predstavljaju veze pamćenja nepravde i želje za osvetom. Institucionalno zadovoljenje pravde može ublažiti pogubne efekte memorije opterećene željom za osvetom. Međutim, institucionalno zadovoljenje pravde nije dovoljno. Potrebno je i trajno svedočanstvo o nepravdi. To dugujemo 78 žrtvama, jer je šteta koja im je naneta nepopravljiva, a njeno zaboravljanje stvara izvesnu prazninu u moralnoj realnosti u kojoj živimo. Svaka nepravda izvor je potreba za zajednicu pamćenja koji je u svakom trenutku mogu uzdrmati. Zbog toga zajednice moraju formulisati trajna svedočanstva što održavaju pamćenje žrtava kojima je učinjena nepopravljiva nepravda. Konačno, određen stepen zadovoljenja pravde, makar u formi svedočanstva o stradanju, preduslov je za društveno pomirenje. Mada je ovo empirijski sporna teza – budući da je insistiranje na pravdi češće bilo prepreka nego podsticaj za pomirenje, a “amnestija plus amnezija” od starogrčke Tiranije tridesetorice do Vestfalskog mira češća formula pomirenja od zadovoljenja pravde – razlozi identitetske prirode tu imaju veću snagu od potrebe da se zaboravi zarad postizanja neke druge vrednosti.

Uključivanje pravde kao centralnog elementa zajednice pamćenja delimično razrešava napetost između etike, morala i politike svojstvenu Margalitovom pristupu. Pravda je tu glavna vrlina političke zajednice, a zaborav nepravde stalni izvor patologija. Ostaje, međutim, otvoreno pitanje kako se konstituiše dominantno poimanje pravde unutar određene zajednice pamćenja. Pretpostavka je da će unutar zajednice pamćenja, usled neprekidnog svedočenja (*bearing witness*), biti prikupljena moralno relevantna iskustva te da će se ona bitna za pravdu izdvojiti iz onih koja to nisu. Međutim, time se pretpostavlja ono što treba dokazati: da su ta iskustva

moralno relevantna za čitavu zajednicu. Istorija kolektivnog pamćenja možda više govori o moralnoj i epistemološkoj nepouzdanosti pamćenja,⁷ nego o tome da je reč o samokorigujućem mehanizmu koji je vrednost sam po sebi. Pretpostaviti da je pamćenje manje-više samoregulišući sistem koji sam uspostavlja etička ili politička merila za to šta, kako i koliko treba pamtit i nije čini se ni teorijski korisno ni verodostojno. Svako pamćenje je selektivno, a kriterijum selektivnosti u ovom slučaju mora već da bude dat u samom pamćenju. Ukoliko pretpostavimo da je pamćenje autonomno, onda moralni i politički kriterijumi zavise od sadržaja pamćenja, specifičnog za svaku zajednicu ponaosob.

But je svestan tog problema. On sam tvrdi da “ideja nedobrovoljnog članstva u trajnim zajednicama pamćenja nema jedinstven politički izraz” (Booth, 2007: 173) i da oblici privrženosti i odgovornosti variraju u zavisnosti od “epohe i karaktera udruživanja, koji su i sami pod uticajem prošlosti” (*Ibid.*, 165). Zbog toga on i uočava napetost između identiteta zasnovanog na pamćenju i raznih političkih oblika, pa i demokratije. Štaviše, kolektivno pamćenje čuva i stare mržnje i potpiruje konflikte širom sveta, tako što održava “rane svežim” i “duva u žar sukoba” (*Ibid.*, 177). Ali to je teret nesrećnog pamćenja koji moramo nositi i sa kojim se moramo boriti. Prošlost je mimo naše kontrole, ona je prisutna u sadašnjosti i utiče na orijentacije ka budućnosti. U tom smislu pamćenje se ne može u potpunosti staviti pod civilnu kontrolu i poseduje “nešto više od autonomije, jer deluje i kao upravljački mehanizam, koji utiče na naše delovanje i odluke” (*Ibid.*, 167). Demokratija je pokušaj uspostavljanja takve delimične kontrole, delimične zato što mi “raspravljamo i donosimo odluke unutar vidokruga već zasićenog memorijom” (*Ibid.*, 182). Zajednice pamćenja svojim članovima sužavaju mogućnost izbora i oni moraju priznati prednosti i terete vlastitog pripadanja, jer uskratiti nekome pamćenje, smatra But, znači uništiti deo osobe, deo onog suštinskog što ta osoba jeste i bez čega ona ne bi imala identitet. Zajednice pamćenja su tako zajednice sudbine, a ne zajednice izbora i tu je izvor napetosti između pamćenja, identita i politike.

Pa ipak, ta napetost je prenaplašena. Smatra se da moć pamćenja proističe iz dva svojstva. Jedno je ireverzibilnost i sveprisutnost prošlosti smeštene u

7 Slikovit opis moralne i epistemološke nepouzdanosti pamćenja daje Meša Selimović u romanu *Tvrđava*: “Izdalo je narodno pamćenje, pa se pjevala tužna pjesma o vješanju dvojice braće kao da su junaci, a ne surove siledžije. I možda baš ta pjesma u kojoj je narod stvarao junake od onih koji to nisu, i taj zaborav, kao da je stolecima daleko, doveli su moje rođake u Sarajevo.”

dubokim slojevima pamćenja, koji se talože u društvenim normama i običajima. Drugo svojstvo jeste njena povezanost sa identitetom. Oba svojstva, međutim, izvode se na osnovu pretpostavki sumnjive verodostojnosti. Prvo, društveni okvir pamćenja nije isključivo rezultat kolektivnog pamćenja, nego je uvek delimično i konstituisan smišljenom intervencijom, odnosima moći, slučajnostima i zajedničkom biohemijskom strukturom neurofiziološkog aparata.⁸ Ako je tako, društveni okvir pamćenja, mada predstavlja tvrdnu realnost, ne može biti izuzet od racionalne i kritičke procene. Drugo, kontinuitet u vremenu jeste pretpostavka identiteta osobe, ali odnos prema prošlosti nije sasvim konstituisan pamćenjem. Smatra se, od Aristotela, da je pamćenje uvek o onom što je prošlo; ali je ono takođe, bar od Platona, nepouzdana reprodukcija onog što je odsutno. Zato pamćenje treba shvatiti kao ograničeni skup kognitivnih i društvenih procesa koji se odnose na prošlost, a ne kao celokupan odnos prema prošlosti. Sve postaje još složenije i kontroverznije ako se pretpostavi kontinuitet individualnog i kolektivnog pamćenja, te individualnog i kolektivnog identiteta.

80 Konačno, veza pamćenja i identiteta pretpostavlja da pojedinci ili grupe moraju preuzeti odgovornost za prošlost zato što je njihova i čini važan deo onoga što oni jesu. To da je ona njihova jeste naprosto srećna ili nesrećna životna okolnost. U tom slučaju reč je o praznom subjektu odgovornosti koji se stvara i puni pamćenjem. Da li ćemo i za šta nekoga smatrati odgovornim, jeste takođe stvar pamćenja. Ali i sama odgovornost da se pamti prošlost mora biti nametnuta pamćenjem. To je dramatičan slučaj asimetrije između preuzimanja i pripisivanja odgovornosti. Odgovornost osobe počiva na tome što je drugi ili zajednica tretiraju kao delatnog subjekta sposobnog da preuzme odgovornost, a ne na njenoj sposobnosti da sama preuzme odgovornost, što bi bio ishod kompleksnije moralne proce-

8 Biologija je u poslednjim decenijama napravila fantastične prodo-re. Sada se pouzdano zna da su neke “kognitivne mape” za organizovanje pamćenja u osnovi rezultat biohemijskih procesa u mozgu, a ne spoljnih uticaja. Prostor je, na primer, takva kategorija. Pamćenje odnosa fizičkih objekata organizuje se kategorijama prostora koje se ne dobijaju samo kroz iskustvo o odnosima fizičkih objekata. Jedinstvo svesti o spoljnom svetu je makar delimično konstituisano kroz neurofiziološka i biohemijska obeležja procesa u mozgu. Biologija je još daleko od toga da objasni jedinstvo i, što je još važnije, subjektivnost svesti koja se konstituiše s vremenom, ali nije nerazumno pretpostaviti da su i ti procesi delimično uslovljeni biološkim datostima (Kandel, 2007).

ne. Teret odgovornosti nametnut je identitetom, a identitet prošlošću zasićenom moralnom topografijom zajednice. To uzrokuje da karakter postupaka dovodimo u neposrednu vezu sa identitetom, tako da određena vrsta postupaka proizvodi određene učinke na naš identitet, što sa druge strane proizvodi obavezu da postupimo na određen način. Nije, međutim, jasno zašto osoba (kao i grupa kojoj ona pripada) koja je počinila zločin mora po(d)neti naslagu identiteta zločinca, i zašto će tek to nametnuti obavezu da se zločin ne zaboravi i da se preuzme odgovornost za njega.

Analogna asimetrija svojstvena je i vezi kolektivnog identiteta sa kolektivnom odgovornošću. Unutargrupno pamćenje konstituira kolektivnu odgovornost. Zbog toga pojedinac ima odgovornost u vezi sa grupom kojoj pripada, ali nije jasno zašto grupa ima odgovornost prema grupama koje nisu deo zajednice pamćenja. Zbog toga i sam But ima problem da artikulira tu vrstu pripisivanja odgovornosti kada govori o tome da “mi” možemo neku grupu smatrati odgovornom za vlastitu prošlost. Ko je tu označen zamenicom “mi”? Ako se “mi” odnosi na pripadnike neke druge zajednice pamćenja, proces pripisivanja odgovornosti postaje proizvoljan, čak i pod pretpostavkom da prva grupa odgovorno pamti ono što smatra relevantnim za vlastiti identitet. Ako taj identitet smatramo moralno problematičnim, to onda nije stvar zajedničkog pamćenja, nego procene iz perspektive druge zajednice pamćenja čije shvatanje odgovornost takođe zavisi od “epohe i karaktera udruživanja”, koji opet zavise od neke drugačije prošlosti i drugačijeg pamćenja. Dobra ilustracija te asimetrije jeste iskaz jedne američke autorke: “Nevjerica Zapadnjaka u nacistička zvjerstva može samo izmamiti smješak kod današnjeg američkog Indijanca ili potomka Afrikanaca koji se, kad ih uporedi s uništavanjem svojih predaka, može zapitati što je to Hitler tako posebno učinio” (navedeno prema Bruneteau, 2005: 23).⁹

81

KRITIČKO VREDNOVANJE PAMĆENJA

Kritički pristup memoriji oprezniji je kada procenjuje značaj dubokih slojeva pamćenja nataloženih u normama koje definišu društveni okvir individualnog pamće-

9 Uporedi: “Zavideo sam tada studentima koji su se distancirali od svojih roditelja, a time i od čitave generacije počinilaca, posmatrača i skrivača pogleda, onih koji su tolerisali i prihvatili. Savladali su time, ako ne svoj stid, onda makar patnju izazvanu stidom. Ali otкуда taj likujući doživljaj sopstvene ispravnosti koji sam kod njih sretao? Kako neko može da oseća krivicu i stid, i da istovremeno optužuje druge sa uverenjem da je sam potpuno ispravan” (Šlink, 2002: 126).

nja. Društveni okvir pamćenja ne čine isključivo nataloženi oblici pamćenja; naš odnos prema prošlosti konstituiše se na razne načine: pamćenjem, istorijskim istraživanjima, mitološkim naracijama. Pamćenje u tom smislu nije autonomno; naprotiv, ono je podložno kritičkom preispitivanju, pre svega u istorijskoj nauci. Stoga se te teorije ne bave prevashodno pamćenjem nataloženim u kulturi ili društvenim mapama pamćenja, nego pamćenjem koje je “intencionalno – bilo javno bilo privatno – prizivanje prošlosti” (Blustein, 2008: 33). U tom slučaju prošlost nam nije naprosto data, nego može biti predmet preispitivanja, kako u pogledu na sadržaj tako i u pogledu na njen moralni značaj. Pitanje odgovornosti tu je manje pitanje usuda, a više stvar promišljenog preuzimanja odgovornosti, koje u obzir uzima razne lične i kolektivne razloge i pokušava da uspostavi ravnotežu među njima.

U tim teorijama veza pamćenja i identiteta je labava. Ona se tiče biografskog aspekta identiteta, to jest potrebe da ličnost posmatramo u vremenu, kao dijahronijsku, a ne kao epizodnu osobu. Pamćenje prošlosti pruža celovitu sliku o tome kakva smo osoba ili kakva je grupa kojoj pripadamo. Blastina zanima praktični ili moralni identitet. Praktični identitet je normativni samoopis koji sadrži vaļjana merila kojima neko vrednuje sebe i usmerava svoje delanje (*Ibid.*, 47–48). Ta samodeskripcija mora sadržati više od kataloga prava što ih neka osoba ima; ona mora sadržati i važne veze i događaje za koje je konstitutivno njihovo ponavljanje u pamćenju. S obzirom na jasnu artikulaciju ili koherenciju, normativna samodeskripcija ne mora biti zahtevna i uistinu i nije kod većine ljudi ili grupa; ali ona jeste sredstvo kojim rasute delove života povezujemo u celinu. Iz te slike o sebi i potrebe njenog očuvanja slede i neke obaveze, od kojih je jedna da čuvamo loše uspomene, što se u slučaju teških prestupa pretvara u moralni imperativ da u sliku o sebi uključimo i negativno nasleđe.

Uvođenjem takvog pojma identiteta rešen je problem asimetrije svojstven prethodno opisanom stanovištu. Blastin je podrobno razradio šta to znači preuzeti odgovornost za vlastitu prošlost, kako na ličnom tako i na kolektivnom nivou. On time podrazumeva: prvo, iskrenu i vernu rekonstrukciju prošlosti; zatim, prisvajanje prošlosti kao vlastite prošlosti; konačno, tematizaciju vlastite prošlosti prema kriterijima i razlozima koji čine normativno samopoimanje kakva smo osoba ili kakva je naša grupa (*Ibid.*, 60 i dalje). Tek na kraju tog procesa možemo nekoj osobi ili grupi pripisati odgovornost za (ne)delo počinjeno u prošlosti. Normativni kriterijum u tom slučaju nije samo dat u moralnoj topografiji zajednice pamćenja, nego on sadrži i načine na koje možemo kritički procenjivati nečiju odgovornost. Može se sa tim u vezi postaviti niz pitanja na koja treba odgovoriti. Da li je prošlost rekonstruisana na veran način? Da li postoje dobri razlozi da neko tu prošlost pri-

hvati kao vlastitu prošlost? Da li su teme koje je izabrao kao vodilju u rekonstrukciji moralno relevantne teme, kako iz ugla vlastitog kriterijuma vrednovanja tako i sa vrednosnih stajališta drugih?

Tu se postavlja zahtev za stvaranje realne i funkcionalne normativne slike o sebi. Neprijatne događaje moramo pamtit i jer narušavaju sliku o tome kakva smo osoba i moramo naći način da te događaje integrišemo u normativnu predstavu o sebi, to jest korigujemo sud o sebi. Obaveza pamćenja je u tom smislu pogubna za moralno superioran sud o sebi, ali ne vodi nužno u ogoljeni cinizam ili samo-unizavanje (*Ibid.*, 91 i dalje). Ona nas upozorava na moralno licemerje kome smo skloni i opominje na to da postoje delovi života koje je teško kontrolisati, a jesu bitni za život. To su nesrećne biografije ili kolektivne istorije opterećene negativnim nasleđem prošlosti. One mogu zahtevati od nas obavezu da se suočimo sa događajima i preuzmemo odgovornost za njih, iako to nismo sami uradili. Tako potvrđujemo ili obnavljamo narušenu moralnu suverenost: “preuzimanje odgovornosti za prošlost jeste delimično i pokazivanje spremnosti da se iz nje izvuku moralne pouke, te da je tumačimo na način koji je bitno različit od načina na koji smo je tumačili u vreme kada smo delovali... Pamćenje je, reklo bi se, medijum koji omogućuje neku vrstu moralnog progressa” (*Ibid.*, 40–41).

Veza pamćenja sa identitetom jeste, međutim, višestruko posredovana. To se posebno odnosi na vezu individualnog sa kolektivnim identitetom i Blastin je toga svestan. Prvo, on ukazuje na to da treba da postoji nekakav centralni autoritet da bi se mogla preuzeti kolektivna odgovornost za prošlost, i smatra da je to u najvećoj meri političko pitanje. Štaviše, neslaganja i konkurentna tumačenja i dalje se zadržavaju u manjoj ili većoj meri, pa pitanje autoritativnog razjašnjenja šta se zaista dogodilo uvek ostaje delom nerazrešeno. Drugo, ne postoji direktna analogija između lične i kolektivne odgovornosti. Lična podrazumeva preuzimanje odgovornosti za ono što je osoba sama učinila, a kolektivna podrazumeva preuzimanje odgovornosti i za delovanje drugih (*Ibid.*, 39). Konačno, tu je i problem na koji uporno ukazuje Kvame Entoni Apia: postojanje praktičnih identiteta koji su opresivni ili moralno opaki (Apiah, 2006). Ukratko, šta sa rekonstrukcijama prošlosti u kojima, prema normativnom samorazumevanju, neke grupe ili pojedinci odbiju odgovornost za počinjena nedela i prihvate moralno licemerje kao opravdano ili, još gore, opravdavaju i slave zločine, što nije retkost?

Na to pitanje odgovor je ponudio Dankan Bel. On prihvata važnost pamćenja za identitete pojedinaca i grupa, ali se zalaže za neku vrstu javne procene njihove prošlosti. To znači da politička javna sfera mora biti otvorena za različita tumačenja grupne prošlosti; međutim, ona se ne moraju vrednovati prema unutra-

šnjim kriterijima grupe, to jest prema njihovom značaju za grupin identitet. Tu je reč o prihvatanju stava Petčena Merkela o formalnom priznavanju važnosti prošlosti, ali bez njenog automatskog “supstantivnog priznavanja” (Markell, 2006). Na taj način prošlost se demokratizuje.¹⁰ Svačija prošlost mora biti priznata kao važna i ne sme se potceniti, ali njen sadržaj se ne može prihvatiti kako *a priori* legitiman. On se mora legitimizovati kroz suprotstavljanje konkurentskim tumačenjima u demokratskoj raspravi čiji je ishod neizvestan.

Takav pristup podrazumeva stalni proces rekonceptualizacije prošlosti u nadmetanju oko tumačenja. On isključuje mogućnost stvrdnjavanja identiteta kroz autoritarno tumačenje prošlosti; ali omogućava jednu vrstu otvorene političke intervencije u tumačenje prošlosti i nije jasno kako se može osujetiti da supstantivna dominacija spreči formalno nepriznavanje ili nipodoštavanje prošlosti manjinskih grupa. A to bi značilo najgore ugnjetavanje koje podrazumeva nepriznavanje nečijeg identiteta, dakle onoga što je za datu grupu najvažnije. Agonistička demokratija kao normativni okvir tog shvatanja pretpostavlja i da ljudi u javnu političku arenu ulaze sa već izgrađenim identitetima i da bitni delovi njihovog identiteta, kao što je tumačenje prošlosti, mogu ostati nepriznati u ishodu političkog nadmetanja. U tom slučaju previše je prepušteno odnosu snaga u datoj političkoj zajednici. Slaba je uteha to što se nešto uvek iznova može postaviti kao pitanje, ako ono ne nailazi na odziv.

ZAKLJUČAK: U TRAGANJU ZA PROŠLOŠĆU

U ovom tekstu sam pokušao da pokažem da nisu uspešne teorije koje pokušavaju da povežu obavezu da se pamti loša i nesrećna prošlost sa obavezom da se uspostavi i ču-

¹⁰ Vezu između demokratije i tumačenja prošlosti na drugačiji način tumači Elazar Barkin. Za njega je demokratizacija pamćenja ishod raskrinkavanja objektivnosti istorijske nauke kao pretenzije dominantnih grupa na učvršćivanje dominacije i nemogućnosti da se bez represije nametne jednoznačno tumačenje nacionalnih istorija. Barkin pokušava da reši to kako da se moralni zahtevi koji proističu iz prošlih nepravdi prevedu u konkretne politike. U kontekstu restitucije o kojoj raspravlja, on se zalaže za jednu vrstu moralne političke ekonomije u kojoj bi se uvažavali i moralni zahtevi i distributivni troškovi u smislu političkog ili materijalnog dobitka ili gubitka. On se zalaže za dogovorno rešenje kojim bi se politički i ekonomski troškovi ispravljanja nepravdi na neki način kompenzovali kroz političku dobit koja se stiče prihvatanjem moralne politike.

va određena vrsta identiteta zasnovana na pamćenju. Problem je što se tu od pamćenja previše zahteva: ono treba da bude konstitutivno za identitet i da uspostavi merila procene moralno značajnog pamćenja. Tu nije od pomoći ni ideja pamćenja kao običaja ili pamćenja sedimentiranog u običajima i navikama društva. Pojam kolektivne memorije je u tom smislu bolno nejasan i višeznačan (Barash 1997; Kansteiner, 2002).¹¹ Ni manje zahtevna verzija te argumentacije, koja pokušava da uspostavi vezu između pamćenja, identiteta i odgovornosti na manje čvrstim osnovama, ne uspeva jer pretpostavljeni kriterijumi selekcije moralno obavezujućeg pamćenja nisu dovoljni da opravdaju obavezu da pamtimo lošu prošlost i da preuzmemo odgovornost za nju. Da bih izbegao nespornost, ovde ne tvrdim da pamćenje nije značajno za identitet pojedinaca i grupa, nego samo da se iz te veze ne može izvesti moralno zasnovana obaveza da pamtimo lošu prošlost i preuzmemo odgovornost za nju. Teoriju koja ne može ispuniti ovaj zahtev teško možemo smatrati opravdanom.

Usmeravanje žiže rasprave na identitet skreće pažnju sa pravog problema. Štaviše, stvara prostor da se rasprave o moralno odgovornom tumačenju prošlosti pretvore u rasprave o identitetima i pripisivanju odgovornosti bez jasnih kriterijuma. To je samo još jedan način da se produže sukobi koji opterećuju većinu političkih zajednica. Takve rasprave mnogo toga unapred isključuju i sužavaju prostor mogućih rešenja. Insistiranje na identitetima zanemaruje distributivne aspekte problema, odnosno pravednu raspodelu odgovornosti, i ohrabruje političke borbe za "legitimacioni profit" osvojen zauzimanjem određene pozicije u raspravi.

Preuzimanje odgovornosti za lošu prošlost i ispravljanje (simboličko ili stvarno) prošlih nepravdi jeste zahtev koji nema samo pravnu dimenziju. Moralnu i političku dimenziju tog problema, mada nedovoljno precizno, izrazio je još Jaspers, u slavnim predavanjima o pitanjima krivice (Jaspers, 1999). Da bi upravljali svojim životima, individualno i kolektivno, ljudi moraju pokazati jednu vrstu moralne suverenosti koja podrazumeva preuzimanje odgovornosti za prošle postupke. U suprotnom, njihova (politička i moralna) autonomija može biti sumnjiva. Pamćenje je tu važan posrednik. Rekonceptualizacije pamćenja i preuzimanje odgovornosti za prošlost daju nam mogućnost da povratimo moralnu i političku suverenost koju smo u očima drugih jednom izgubili (Dubil, 2002). Pretvaranje gubitka u identitet to otežava.

85

11 Često navođena knjiga Pola Konertona *Kako društva pamte* vredan je doprinos, ali njeni zaključci mogu potvrditi manje od teze o legitimacijskoj ulozi pamćenja, a još manje o njenoj konstitutivnosti za identitet u jakom smislu (Konerton, 2002).

Zato smatram da je pamćenje bolje posmatrati onako kako to čine biolozi: kao važnu kognitivnu sposobnost koja nam omogućuje da učimo i preispitujemo vrednosti i principe koje prihvatamo, a ne kao nešto što definiše ono što jesmo. To se odnosi i na moralno i političko pamćenje. Naravno, ova teza ovde mora ostati neobrazložena, ali možda je to put kojim i Srbija treba da krene. Da iskreno preispita vlastitu prošlost, bez imperativa promene identiteta, da preuzme odgovornost za nju, i da te zaključke ugradi u temelje svoje budućnosti.

LITERATURA:

Albvaš, Moris (1999), "Kolektivno i istorijsko pamćenje", *Reč* 56/2, Beograd, str. 63–82.

Arendt, Hana (1994), *Istina i laž u politici*, preveli Kosta Čavoški i Danilo Basta, Filip Višnjić, Beograd.

Assmann, Adelaide (2006), "Memory, Individual and Collective", u: Robert E. Goodin i Charles Tilly (prir.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford University Press.

Assmann, Jan (2006), "Kultura sjećanja", u: Maja Brkljačić i Sandra Prlenda (prir.), *Kultura pamćenja i historija*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, str. 45–78.

Barash, Jeffrey Andrey (1997), "The Sources of Memory", *Journal of History of Ideas*, Vol. 58. No. 4, str. 707–717.

Barkan, Elazar (2007), *Krivica nacija: restitucija i ispravlanje istorijskih nepravdi*, prevela Lidija Kapičić, Stylos, Beograd.

Bell, Duncan (2008), "Agonistic Democracy and Politics of Memory", *Constellations*, Vol. 15, No. 1.

Berk, Piter (1999), "Istorija kao društveno pamćenje", *Reč* 56/2, Beograd, str. 83–92.

Blustein, Jeffrey (2008), *The Moral Demand of Memory*, Cambridge University Press, New York.

Booth, James W. (2006), *Communities of Memory: On Witness, Identity and Justice*, Cornell University Press, Ithaca i London.

Boyer, Paul, "Čija je to povijest? Pamćenje, politika i historijska znanost", u: Maja Brkljačić i Sandra Prlenda (prir.), *Kultura pamćenja i historija*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, str. 313–336.

Bruneteau, Bernard (2004), *Stoljećé genocida*, prevela Vesna Pavković, Politička kultura, Zagreb.

- Dubil, Helmut (2002), *Niko nije oslobođen istorije*, prevela Aleksandra Bajzetov Vučen, Edicija Reč, Beograd.
- Gillis, John, "Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa", u: Maja Brkljačić i Sandra Prlenda (prir.), *Kultura pamćenja i historija*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, str. 169–196.
- Hilsberg, Štefan (2000), "Suočavanje sa prošlošću kao test za demokratiju", *Reč* 60/6, Beograd, str. 281–288.
- Jaspers, Karl (1999), *Pitanje krivice*, prevela Vanja Savić, SamizdatFree B92, Beograd.
- Kandel, Eric R. (2007), *In Search of Memory*, W. W. Norton & Company, New York/London.
- Kansteiner, Wulf (2002), "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory*, Vol. 41, maj 2002, str. 179–197.
- Knapp, Steven, "Kolektivno sjećanje i stvarna prošlost", u: Maja Brkljačić i Sandra Prlenda (prir.), *Kultura pamćenja i historija*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, str. 79–109.
- Konerton, Pol (2002), *Kako društva pamte*, Edicija Reč, Beograd.
- Kuljić, Todor (2006), *Kultura Sećanja*, Čigoja štampa, Beograd.
- Linfield, Susie (2003) "Memory's Lair", *Boston Review*.
- Margalit, Avishai (2002), *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Markell, Patchen (2006), "Recognition and Redistribution", u: John S. Dryzek, Bonnie Honig i Anne Phillips (prir.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press.
- Mec, Johan Baptist (1999), "Između pamćenja i zaborava", *Reč*, 56/2, Beograd, str. 115–120.
- Melluci, Alberto (2006), "Pamćenje, solidarnost, identitet", u: Ceruti, Ferio (prir.), *Identitet i politika*, prevela Vesna Pavković, Politička kultura, Zagreb.
- Niče, Fridrih (1986), *O koristi i šteti istorije za život*, preveo Milan Tabaković, Grafos, Beograd.
- Norton, Ann (1993), "Ruling Memory", *Political Theory*, Vol. 21. No. 3.
- Ricoeur, Paul (2002), *Memory, History and Forgetting*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Smith, Bruce James (1985), *Politics and Remembrance*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Šlink, Bernard (2002), *Čitač*, prevela Spomenka Krajčević, Plato, Beograd.

Williams, Bernard (2002), *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, Princeton i Oxford.

Wilson, Robert A. (2005), "Colective memory, group minds and extended minds thesis", *Cogn. Process*, DOI 10.1007/s10339-005-0012-z.