

**Bernard Harbaš**

## **SJEĆANJE NA DRUGOG JE SJEĆANJE NA SEBE ILI BEZUSLOVNI OPROST**

### **Sažetak**

*Praksa sjećanja je značajna za one kulture koje su doživjele velike zločine i, u tom smislu, služi ne samo da bi pamtili događaje, nego i za očuvanje identiteta zajednice koja je bila žrtva. Ovom praksom se instrumentaliziraju žrtve, a sve u cilju očuvanja i osnaživanja identiteta zajednice. Zajednice koje održavaju institucionalizovano sjećanje na zločine počinjene nad njima imaju religijski i etnički karakter. Žrtve zločinačkih pohoda, poput homoseksualca ili kulaka, nemaju organizovano sjećanje, te su njihov identitet i njihova žrtva irelevantni za državnu politiku. Kultura sjećanja proizvodi sakralizaciju žrtve i njome se ističe značaj samo zločina nad onom nacijom koja ga je doživjela, dok svi drugi postaju manje bitni. Sjećanje je egoistično jer prisvaja onoga koga žalimo i koga se sjećamo, jer ga pretvaramo u govor. Koristeći zamjenice „ja“ i „mi“ u nekrolozima i komemoracijama, sebično prisvajamo onoga kojeg se sjećamo i, takoreći, još jednom ga ubijamo. Kultura sjećanja mora da se prekine i to praksom oprosta. Takav oprost treba da bude bezuslovan i kojim ne tražimo ništa zauzvrat. On mora biti nesvakidašnji, jer njime moramo da oprostimo ono što se ne može i ne smije oprostiti, poput najvećeg zločina.*

**Ključne riječi:** sjećanje; pamćenje; oprost; tugovanje; prijatelj

### **Uvod**

U knjizi *Od socijalizma do Evropske unije*, njemački antropolog Klaus Roth je podsjetio na skandal koji se desio 2007. godine kada se historičarka umjetnosti Martina Baleva pojavila u bugarskoj javnosti sa projektom „Slika islama – istorija i sadašnjost antiislamskih stereotipa u Bugarskoj, primjer mita + o masakru u Bataku“. U tom projektu/izložbi ona je analizirala važnost slike poljskog slikara Antonija Pjetrovskog „Masakr u Bataku“ (1892.) za konstrukciju sjećanja o žrtvi i zločinu koji su počinile Osmanlije nad bugarskim stanovništvom u pomenutom bugarskom mjestu. U tekstu projekta, ona iznosi nekoliko teza od kojih ovdje iznosimo sljedeće: „slike igraju presudnu ulogu u konstrukciji mita u Bataku“, a pomenuta slika A. Pjetrovskog „sve do danas oblikuje vizualnu predstavu masakra i brutalnosti Turaka“ (Martina Baleva, nav. prema K. Rot, 125: 2012). To umjetničko djelo je, prema Balevoj, postalo centralno mjesto kolektivnog sjećanja na taj zločin. Sama činjenica da je Baleva sliku nazvala političkom instrumentalizacijom sjećanja (Baleva, prema Rot, 2012: 125) izazvala je u bugarskoj javnosti prezir i nezapamćeni resantiman, jer je za taj zločin i, samim time, to mjesto, za bugarsku naciju, figuriralo kao sveto, budući da je čuvalo mit o velikom herojstvu, ali i žrtveništvu bugarskog stanovništva. Zločin, koji se desio kao odmazda osmanske vojske zbog ustanka lokalnog stanovništva je bio jedno od konstitutivnih mjesta za osnaživanje nacionalnog osjećanja, jer je oslikavao i simbolizirao sve ono što savremena nacija treba da ima: herojstvo, žrtvenništvo, nemoćni narod koji se branio pred okrutnim agresorom. Zaključak koji je izvela Baleva, a prema kojem je masakr pretvoren u politički mit, za bugarsku javnost je bio nedopustiv. Taj projekat/izložba, naravno, nije dočekana blagonaklono od strane bugarskih vlasti i dotična historičarka umjetnosti je dobila, takoreći, status *personae non gratae*, jer nije poštovala dostojanstvo žrtava kao ni svetost samog događaja koji za Bugarsku predstavlja jedno od najznačajnijih mjesta kolektivnog sjećanja. Šta nam je pokazala data situacija sa Martinom Balevom? Sjećanje mora da se održava, zbog toga što ono predstavlja razlog za mobilizaciju nacionalnih osjećanja. Ta nacionalna osjećanja se pokazuju istovremeno

kroz mržnju prema neprijatelju – zločincu, koja, kao posljedicu, imaju homogenizaciju vlastite grupe. Zašto postoji kultura sjećanja? Ona mora da postoji i nužna je jer ne postoji praksa oprosta, koji će biti bezuslovan i kojim će se oprostiti nešto neoprostivo, poput ratnog zločina.

### **Suočavanje sa kulturom sjećanja**

Započinjem ovaj rad tezom da je kultura sjećanja nemoguća što ću obrazložiti kroz praksu tugovanja. Tugovanje je nešto što provodimo nad umrlim ili o umrlom, gdje taj umrli ne može da zna da o njemu govorimo. Time, u takvoj situaciji, ja/mi ne tražim/o ništa od njega zauzvrat, čime odbijam da ulazim u logiku darivanja i recipročnog uzvraćanja. Takvim postupkom, u kojem nemam ništa od komplimenta koji dajem i upućujem umrlom i pokojnom, ne mogu da dobijem ništa zauzvrat od njega i, samim time, to činim bez nastojanja da mi se uzvрати istom mjerom, na koncu nas navodi da zaključimo da je riječ o činu bezuslovnog prijateljstva i darivanja. Međutim, da li je tu riječ o bezuslovnom prijateljstvu, ili pak o egoizmu, ili, što je još skandaloznije, još jednom uništenju pokojnog i to aproprijacijom ličnosti umrlog? On (umrli) postoji kroz nas, kroz naš govor, kroz rad tugovanja i našu sliku o njemu. U tom smislu, tugovanje prisvaja i poništava ličnost umrlog i, zbog toga, kroz taj proces, mi još jednom ubijamo žrtvu. To je narcisoidni projekat, jer kroz druge mi pričamo o sebi. Mi postojimo kao tugovatelji, kao narikače koje narcisoidno slave svoj lik i svoje djelo, svoje retoričke sposobnosti i elokvenciju, asimilirajući umrlog. Drugim riječima, tugovanje je nemogući projekat, jer njime proizvodimo dvije složene situacije koje se međusobno sukobljavaju: izražavamo duboko poštivanje prema onome koji ne može da nam uzvрати istom mjerom, ali, isto tako, uništavamo ga još jednom, pretvarajući ga u naš govor.

### **Nasilje sjećanja**

Tokom 60-ih godina prošlog vijeka, filozofska-sociološka scena je obilovala mnoštvom teorijskih prijepora, a jedan od najpoznatijih bila je rasprava između francuskog postmoderniste Jean-Francoisa Lyotarda i posljednjeg njemačkog predstavnika Kritičke škole Jürgena Habermasa. Polemika se vodila oko pitanja da li Moderna postoji ili ju je zamijenila postmoderna. Dok je Habermas tvrdio da je Moderna nedovršen projekat i da dalje živi, Lyotard obara tu tezu uviđajući da teorijskim svijetom vlada raskol, odnosno nemogućnost da dva saznanja svedemo jedno na drugo ili na zajedničku tezu. U svojim istupima prema Habermasu i projektu očuvanja Moderne, Lyotard je tada izašao sa mnoštvom teorijskih uvida od kojih ćemo ovdje iznijeti jedno, i to ono o plemenu Cashinahua, putem kojeg ćemo ukazati na aporijsku prirodu sjećanja. Pomenuto pleme, kao i svako drugo, ima svog vođu, poglavicu, čija je funkcija čuvati znanje o porijeklu njihove zajednice. Vođa plemena, kao znanstveni autoritet (u ovom slučaju to je neko ko nosi znanje o njihovom porijeklu), prepričava priču o porijeklu plemena, dok je podanici slušaju. I on sam (poglavica) je nekada bio slušalac-podanik koji je dobijao informacije u porijeklu svoga plemena. Šta nam to govori? Kao prvobitni oblik znanja, priča o porijeklu (folklor, narodne priče) je oblik znanja koji, zapravo, predstavlja prekid sa sjećanjem. Pleme ne mora da se sjeća, jer uvijek ima onoga ko je autoritet i ko će da prenese sjećanje. „Ako slijedimo pojednostavljujuću imaginaciju možemo pretpostaviti da zajednica u kojoj je priča ključni oblik sposobnosti nema, suprotno svakom očekivanju, potrebu sjećati se svoje prošlosti.“ (Lyotard, 2005: 32). Ta priča je u središtu pažnje i nju je oblikovao sam autor, nosilac znanja, koji je stvara i time oblikuje imaginaciju članova plemena. Ona nema prošlost, jer se svaki put prepričava sada, i to znanje slušaoci dobijaju u momentu pričanja te priče. Drugim riječima, priča je stalno i neprestano „osadašnjavanje“ prošlosti. Ako uzmemo u obzir da jedino vođa plemena ima legitimitet nad ovim

pričama, da li se može govoriti o konzistentnosti i objektivnosti tog sjećanja? Svaka priča je, wittgensteinovski rečeno, „jezička igra“, što znači da nastaje u određenom kontekstu ili situaciji i da njeno značenje ovisi o jezičkoj pragmatici. Svaku priču određuje, ne samo pošiljalac ili nosilac znanja, nego i sam slušalac, koji se jednog dana može transformirati u nosioca ili legitimni autoritet znanja. Kultura sjećanja je skup obrisa koje pošiljalac, tj. autoritet, prenosi, jer je on legitimni nosilac znanja o porijeklu. Pošto postoji nosilac priče i pošto ona ima odnos isključivo prema sadašnjosti, možemo li da dovedemo u vezu priču o porijeklu i nasilje? Činjenica da postoji nosilac znanja o porijeklu pokazuje nam da pamćenje postoji samo i isključivo kroz autoritet znanja, kroz davanje legitimacije onome ko će biti zakoniti predstavnik pamćenja. Uspostavljanje autoriteta, vlasnika ili nosioca pamćenja je nasilje prema pamćenju, jer ga pretvara u svoj vlastiti jezički diskurs. Zakoniti nosilac autoriteta poništava pamćenje, jer ga prisvaja i jezički artikulira kroz „osadašnjavanje“.

### **Jedini pravi prijatelj je mrtav prijatelj**

Da bi ovu temu i pitanja koja iz nje proizlaze potkrijepili, pozvat ćemo se na vrlo značajne uvide o praksi sjećanja koje nalazimo kod Jacquesa Derride. Prvi aspekt važan za ovu analizu je rad tugovanja, koji Derrida elaborira kroz koncept prijateljstva. Osoba koja je preživjela ili, bolje rečeno, nadživjela umrlog ima tu privilegiju da održi posmrtni govor i da tuguje nad umrlim. Ta praksa je najveći čin prijateljstva ili posvećenja onome koji za taj čin ne zna, niti može da zna. To njegovo „neznanje“ mu onemogućava da učestvuje u igri međusobnog darivanja lijepim riječima ili komplimentima. Stoga je taj čin, budući da je, naizgled, bezuslovan i s obzirom da ne možemo da dobijemo ništa zauzvat, moralno najviši prijateljski akt prema umrlom. Tim činom sjećanja na njega, objavljujemo javno naše prijateljstvo, performativno ga etabliramo, a zauzvat ne možemo da dobijemo recipročan dar. Međutim, priroda ove relacije nije samo bezuslovna i prijateljska, nego je karakterizira još jedna, i to prilično skandalozna, osobina. Dakle, u ovoj relaciji nalazimo i izdajnički aspekt, jer je sjećanje na prijatelja njegova izdaja (Derrida), budući da ga je tugovatelj nadživio i uspio da dobije priliku da govori umrlom u čast. „U svakom slučaju, *philia* počinje sa mogućnošću preživljavanja“ (Derrida, 2005:13). Govoriti o nekome u njegovo ime, nosi i izvjesnu dozu kajanja, jer je sjećanje omogućeno kroz izdajničko preživljavanje. Stoga, komemorativni čin predstavlja novi i jedini oblik prijateljstva kojeg nema, ali isto tako i pokazatelj da je smrt jedina kategorija kroz koju se može iskazati prijateljstvo. „Nema prijateljstva bez mogućnosti da će jedan prijatelj da umre prije drugog, možda upravo pred očima tog drugog. Jer, čak i kada prijatelji umiru zajedno, ili radije, u isto vrijeme, njihovo prijateljstvo će biti strukturirano od samog početka mogućnošću da će jedan od dvojice vidjeti drugog kako umire, i na taj način će preživjeti biti ostavljen da pokopa, komemoriše i tuguje.“ (Brault and Naas, 2001: 1)

Komemorativni čin i rad tugovanja, također, možemo shvatiti i kao sukob subjekta i objekta, pretvaranje onoga o kome se govori u onoga ko govori. Na ovaj način, svaka komemoracija nosi izvjesni dug prema govorniku odnosno tugovatelju, jer sjećanje, kao literarni čin, uvijek nosi težinu subjektiviteta. Komemoracija je čin kojim se govornik sjeća umrlog ili umrlih, kroz niz sjećanja, ali koja proizlaze iz vlastitosti. Mi ne možemo da posjedujemo tuđa, nego, samo i isključivo, svoja sjećanja. Stoga se postavlja pitanje da li je kroz sjećanje moguće objektivno bilo šta prikazati? Sjećamo se prijatelja najbližih, onih koji su ostavili trag na naše živote, sjećamo se i stvaramo prijateljstva, tačnije, približavamo se umrlom stvarajući od njega prijatelja. Mi govorimo za nekoga da nam je bio prijatelj, prisvajamo ga dovodeći nam ga u blizinu. On, kroz tugovanje, postaje dio nas, postaje drugo u nama (Derrida, 2001).

Također, postoji uvijek opasnost da tugovanjem egoistično svojatamo umrlog ili umrle i da komemorativni govor koristimo kao neku vrstu lične ispovijesti, i to kroz korištenje zamjenica „ja“ ili „mi“. Komemorativni govori su uvijek na granici narcizma i egoizma, jer mi smo ti koji prisvajamo umrlog i interioriziramo ga kroz zamjenicu „mi“. To „mi“, kao stari prijatelji, ali i „mi“ koje govorimo u ime drugih mi, cijelog naroda, nastradalog u ratu, pokolju, istjerivanju. Ko nam daje za pravo da mi, koji držimo govor za poginule, „njih“ oplakujemo? Ko nas je ovlastio, ko nam je dao taj autoritet? Da li smo mi koji stojimo nad grobovima poginulih dovoljno reprezentativno tijelo koje može zaista da zastupa mišljenje umrlih i ubijenih? Osim što ih zastupamo pred nekim, mi ih interioriziramo slaveći herojsku borbu i status žrtve, uvlačeći ih isključivo u nas. Oni bivaju bespravno uvučeni u naša tijela. Uvijek postoji, i nikada nije prestala da postoji, opasnost od narcizma, i to egoističkog i neukrotivog, da oplakujući prijateljevu smrt, mi oplakujemo sebe (Brault and Naas, 7). Kako izaći iz politike oplakivanja kao uvijek-već-postojeće-mogućnosti da žalimo sebe, da se drugima ispovijedamo, da dajemo vlastite impresije i stvaramo nova prijateljstva sa umrlima? Kreiranje novih prijateljstava pokazuje tendenciju za istošću, bliskošću i intimizacijom, koja može da proizvede neprijateljstvo prema onome koji nije prijatelj. Tugovanje ima relaciju i sa identifikacijom i sa lokalizacijom, jer se kroz tu praksu žalovanja, kroz ukop, brinemo da leš ne oživi, da ostane u grobu, čime pazimo da je on i dalje mrtav i da ostaje mrtav.

Do sada smo vidjeli da tugovanje nije odnos prema prošlosti, nego prema sadašnjosti a, možda i, zašto ne, prema budućnosti. U prostorima gdje kultura sjećanja igra važnu ulogu u konstituisanju duha nacije, i to kroz stalno održavanje posmrtnih govora, mi ulazimo u vremensku aporiju koju izaziva sjećanje. Mi moramo da tugujemo zbog predaka koji nam u nasljeđe ostavljaju svoju žrtvu, kroz borbu za radnička prava, prava žena, razne vidove oslobođenja (od agresora, kapitaliste, tlačitelja). Tugujući, mi im dajemo vrijeme, i to kao dar, jer im omogućavamo budućnost. Na primjer: „Moramo da se borimo za demokratizaciju društva, jer je to naš dug prema tom i tom.“ Taj dug prema nasljeđu komunizma, borbi za nacionalno oslobođenje, ili „nacionalnom komunizmu“ je isključivo subjektivna konstitucija stvarnosti, koja usmjerava tzv. prošlost koja to nije, jer djeluje kao „dug“ i obećanje koji mi moramo ispuniti prema budućnosti. Tugovanje je budućnost: „Uvijek ćemo te se sjećati po tom i tom...“. Stoga Derrida tvrdi da naslijeđe „nikada nije *datost*, ono je uvijek zadaća“ (Derida, 2002: 73)

Moramo prestati sa tugovanjem i sa sjećanjem, jer moramo prestati sa narcističkim i egoističkim slavljenjem ali i žaljenjem sebe. Podsjetit ću ovdje na početak rada i dio koji se odnosi na Martinu Balevu koja je najurena iz Bugarske zbog politički neprihvatljivog i neodgovarajućeg sadržaja svog projekta/izložbe. Ta izložba nije ražalostila i učinila bijesnim mrtve Bugare, niti je učinila sretnim mrtve Osmanlije koji su učestvovali u borbama/zločinu, ili čemu već, u tom bugarskom mjestu. Rezultati su proizveli bijes i mržnju kod živog bugarskog stanovništva. Nepoštivanje žrtava borbe za nacionalno oslobođenje, ili nepoštivanje nacionalnog osjećanja koji se neprestano producira kroz oplakivanje žrtava je bio argument. Kome? Da li mrtvi znaju da su nepoštovani? Da li im išta predstavlja praksa nepoštivanja i šta uopšte znači nedostojanstven odnos prema mrtvima? Kako se oni (mrtvi) osjećaju, kada zločinac kaže da su opravdano umrli? Da li je ovdje ključan pojam dug koji mi imamo prema mrtvima? Ako jeste, s kojim pravom mi, bez njihove dozvole i saglasnosti, vraćamo mrtvima dug kojim nas nisu zadužili? Da li, ako se suprotstavimo nepoštivateljima, time onda darujemo umrle, dajući im vrijeme, kroz naše obećanje da ćemo ih štititi kroz čuvanje sjećanja na njih i njihovu žrtvu? I na kraju, da li ih, ipak, još jednom ubijamo, transformirajući/stapajući njihovu drugost u vlastitost „nas“ koji ih se sjećamo?

Ovdje ćemo nešto reći i o smrti i njenom značaju za očuvanje identiteta zajednice. Identitet se ojačava kroz sjećanje na smrt nastalu zastrašujućim zločinima, poput pokolja nevinnog stanovništva, odmazde za ustanak ili pobune protiv agresora. Smrt, posebno ona nastala u herojskoj borbi, je važna, jer se na taj način, tim ritualom, mobiliziraju nacionalna osjećanja. Sjećanjem na poginule se održava konsenzus kojim se neko određuje herojem ili žrtvom. Nijedan heroj i nijedna žrtva nisu sami sebe tako definisali, nego su to učinili oni koji su im pripisali to značenje. To ne znači da ne postoji sjećanje na neku veliku ličnost koja je obilježila istoriju nekog naroda a koja je umrla prirodnom smrću u udobnosti svoga doma. Međutim, za kolektivno sjećanje veći značaj imaju patnja i neprirodna smrt koja se desila u logoru, streljanjem ili u neravnomjernoj borbi. Samo takva smrt ima snagu da mobilizira nacionalna osjećanja.

### **Identitet i sjećanje**

Zašto je sjećanje toliko značajno za formiranje identiteta i zašto je identitet u toj mjeri u korelaciji sa kulturom sjećanja? Vjerovatno odgovor leži u tome da se kroz sjećanje pokazuje nastojanje da se čuva i spasi identitet. Praksom sjećanja, pozicioniraju se žrtva i zločin, jasno se ocrta kontura zločinca, zločina, a sve to je nemoguće bez našeg stajanja nad grobovima žrtava. Od svih mogućih identiteta za koje znamo, sjećanje na žrtvu se obično prakticira na nacionalnom i religijskom identitetu, kao najvažniji element za održavanje narativa o porijeklu neke grupe. Međutim, da li su sve žrtve imale isti tretman i da li je taj tretman žrtve bio uslovljen pozicijom koju je grupa zauzimala u sukobu? Osim toga, da li je status u korelaciji sa imenom njihovog dželata. Svjedoci smo da je Drugi svjetski rat, i period nakon njega, proizveo mnoštvo žrtava za šta su bile ključne (naravno, ne jedine) dvije ideologije: komunizam i nacizam. Kao pobjednička, komunizam je bio moralno uzorita ideologija, dok je nacizam, kao gubitnička, predstavljao sve što je s onu stranu morala i humanosti i, što je historijski utvrđeno, najozloglašeniju politiku 20. vijeka. Međutim, obje ideologije su proizvele žrtve, koje se, zbog nemogućnosti njihovog moralnog (ne)izjednačavanja, ne smiju poistovjetiti. U tom smislu, žrtve komunizma i nacizma imaju različite pozicije u kulturnom pamćenju (Mockin, 2005: 313). Unutar ovih ideologija imamo grupiranja i rangiranja stepena žrtava. Recimo, kada je riječ o žrtvama nacizma postoje tri ključne grupe: Jevreji, Romi i homoseksualci. Prve dvije su etničke i imaju pravo na organizovanu, tj. institucionalizovanu, kulturu sjećanja. Međutim, homoseksualci, pošto nisu etnička i nacionalna grupa, nemaju ni javno organizovani identitet ni sjećanje (Mockin, 2005: 313-314). Sjećanje na homoseksualce pobijene u logorima, zbog njihove seksualne orijentacije, je nevažno, jer njihovo opredjeljenje nema bitnu ulogu u očuvanju političkog identiteta i, u tom smislu, je irelevantno za mobiliziranje nacionalnog duha. Etničke grupe se mogu identificirati sa državom i njihova žrtva se može transformirati u narativ o nastanku, očuvanju, odbrani države, a homoseksualni identitet to ne može. Tradicionalna društveno odgovarajuća slika je da homoseksualac nije hrabar, niti se može identificirati sa državom i nacijom, za razliku od društveno poželjne i reproduktivne, heteroseksualno orijentirane, osobe. Njegova smrt, u tom smislu, nije žrtvenička. No, vratimo se na odnos nacizma i komunizma. Da li je poziciju i rang žrtava nacizma i komunizma odredilo to ko je izašao kao pobjednik u ratu? Pobjednik reprezentuje moralno uzoritu ideologiju, te time njegove žrtve nisu rezultat neke destruktivne i razularene prakse, nego posljedica ispravne odbrane od nadmoćnijeg neprijatelja. Dakle, ko smije biti žrtva i ko može dobiti taj status? Da li se može napraviti paralela između nacističkih zločina nad homoseksualcima i komunističkih zločina nad kulacima? Kulaci su bili dobrostojeći seljaci, koji su, nakon uspostavljanja sovjetske vlasti, postali klasni neprijatelji, progonjeni od strane ovog režima zbog kolizije sa komunističkim idejama o posjedovanju. Postali su žrtve sovjetskog režima

ali, bez obzira na progon i zločin koji je počinjen nad njima, ne postoji organizovano sjećanje na tu grupu. *Kulaci* nisu imali organizovano i institucionalizirano sjećanje, jer ono pripada etničkim i vjerskim grupama, a ne i drugim društvenim i ekonomskim grupacijama (Mockin, 2005: 316). Kao i homoseksualci, kulaci nisu imali etničke ili religijske elemente i time nije postojala mogućnost njihove identifikacije sa državom.

Postoji nešto što kulturu sjećanja uvlači u prostor nedodirljivog, a to je sakralizacija sjećanja na zločin. Sakralizacija je nešto što nas sprečava da mislimo, analiziramo sam zločin i žrtvu, jer je samoj žrtvi data sveta priroda. Sakralizacija nije samo uzdizanje neke žrtve, nego i njeno izdvajanje iz skupa svih žrtava. Kroz tu praksu, žrtva dobija posebnost. Za svaku naciju je zločin nad njenim stanovništvom najstrašniji i, samim time, ima status svetog. Međutim, sakralizacija nije samo o-posebnjavanje, nego i uskraćivanje drugima mogućnosti i prava da pridaju veći, ako uopšte ikakav, značaj „svojim“ žrtvama. „Sakralizacija ima jedan užasan nedostatak: ona nas lišava osjetljivosti prema ostatku sveta, čak i dok nas odvaja od sadašnjosti zatvarajući nas u prošlost“ (Todorov, 2005: 47). Ona izdvaja jednu žrtvu i daje joj posebna obilježja, ali ne staje tu, nego sve ostale žrtve stavlja u drugi plan, uzdižući jednu žrtvu nad drugim žrtvama. To nas dovodi do pitanja: da li se zločini smiju porediti i da li je broj žrtava i način na koji su nastale kriterij prema kojem jedna žrtva dobija status svetosti, a druga ne?

### **Bezuslovni oprost protiv ekonomije oprosta**

Pozabavit ćemo se oprostom, i to onim tipom kojim se ne traži ništa zauzvat. U klasičnom smislu, oprost je razmjena dara, davanje nečega zauzvat. Uobičajenim oprostom, umirujemo situaciju, pokazujemo da smo prihvatili tuđu grešku i upozoravamo počinioca da je ne ponovi. Opraštamo dječije nestašluke i laganja, opraštamo sitne krađe, drugim riječima, sve ono što nas posebno ne uznemirava. Isto tako, očekujemo da će i nama sitne greške koje napravimo, biti oproštene. Na taj način, oprost je standardna komunikacija kojom ulazimo u relaciju u kojoj se djeluje prema sljedećem načelu: ako oprostim nekome, očekivat ću i da on oprosti meni. Ta normalnost komunikacije postaje pravilo, standard koji se ne smije i ne može narušiti, jer ću opraštajem dobiti nešto zauzvat i time nastaviti recipročnost naših odnosa. Da li mogu da ulazim u odnose a da ne tražim nešto zauzvat? Da li, u duhu Georgesa Bataillea, mogu da se žrtvujem dajući sebe za zajednicu, a da od te zajednice ne tražim ništa, pa čak ni pripadnost, poštovanje i priznanje? Da li mogu da dam nešto bez ikakvog uslova? Da li mogu da prekinem recipročnost i standardnu komunikaciju koncentrisanu u razmjeni oprosta? Autentičan oprost je moguć samo kao безусловan dar, dar bez traženja nečega zauzvat.

Takav oprost nije bilo kakav. To može biti samo oprost nečega što se ne može oprostiti. To je nemoguć oprost u kojem prekidamo ekonomiju recipročne razmjene, jer od suprotne strane ne tražimo mir, sklad, pakt, savez, s obzirom da bi traženje svega toga bilo ponovno ulaženje u uzajamnu i uslovnu relaciju. Klasični oprost je stanje normalnosti, standard kojim uspostavljamo i održavamo društvene relacije i putem kojeg pratimo i poštivamo ustaljene norme. Pravilno i učtivo je oprostiti nešto, ali što je oprostivo. Međutim, hajde da govorimo o drugom, drugačijem i nesvakidašnjem oprost. Onome u kojem ne vladaju tradicionalni zakoni, nego onome koji predstavlja suspenziju normalnosti i ustrajnosti. „Oproštaj nije, i ne treba biti, normalan, normativan, normalizirajući. On treba da ostane izuzetan, izvanredan, suočen sa nemogućim: kao da je prekinuo normalan tok historijske vremenitosti“ (Derrida, 2001: 32).

Kultura sjećanja se mora prekinuti oprostom, i to po svaku cijenu, bez želje da se dobije nešto zauzvat, recimo, uzvratno poštivanje žrtve. Tu uzvratanje kroz žrtvu nije poštivanje, nego ekonomska razmjena darova kojom nastavljamo kontinuirani tok obostranog uslovljanja. Moramo

prekinuti s pojmom „mi“ kada govorimo o žrtvama, jer se mora prekinuti sa apropiacijom i interiorizacijom žrtava. Moramo izbaciti „ja“, jer „ja“ asimilira i interiorizira umrlog. Moramo opraštati, ali isključivo ono što se ne može oprostiti, što je neoprostivo (Derrida, 2001: 32). Bezuslovni oprost ne traži ništa, on daje, ne tražeći ništa zauzvrat. On nema odnos prema nečemu, tačnije, prema drugom i uzvratnom oprost. Samo na taj način, tražeći zauzvrat ništa, možemo pokušati da živimo bez sakralizacije i upoređivanja žrtava.

## Literatura

1. Braut Pascal-Anne and Michael Naas, ur., (2001) J. Derrida. *The Work of the Mourning*. Chicago and London: The University of Chicago Press
2. Derrida J. (2005) *Politics of friendship*. London, New York: Verso
3. Derrida J. (2002) *Sablasti Marxa. Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
4. Derrida, J.(2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York: Routledge
5. Lyotard, J-F. (2005) *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*. Zagreb: Ibis grafika
6. Mockin, G. (2005) Sećanje na zločin i stvaranje identiteta, u: Dubil H. i Mockin G., ur. *Manje zlo. Moralni pristupi praksama genocida*. Beograd: Beogradski krug, str. 313-335
7. Rot. K. (2012) *Od socijalizma do evropske unije*. Beograd: XX vek.
8. Todorov, C., (2005) Upotrebe i zloupotrebe poređenja, u: Dubil H. i Mockin M., ur. *Manje zlo. Moralni pristupi praksama genocida*. Beograd: Beogradski krug, str. 43-58

## REMEMBERING ANOTHER IS SELFREMEMBERING OR UNCONDITIONAL FORGIVENESS

### Abstract

*Practice of remembering is important for those cultures which experienced major crimes, and, in that respect, it serves not only for us to remember events, but also to preserve the identity of the community which was the victim. Through this practice, victims are being instrumentalized for the purpose of preserving and strengthening the identity of the community. Communities which maintain institutionalized remembering of crimes committed against them have religious and ethnic character. Victims of criminal expeditions, like homosexuals or kulaks, do not have organized remembrance and their identity and sacrifice are thus irrelevant for state politics. Culture of remembrance creates sacralization of the victim and thus only crimes committed against the nation that experienced them are emphasized, whereas the others become less important. Remembrance is egoistic because it appropriates the person we mourn and remember, since we transform him into the speech. By using the pronouns "I" and "we" in necrologies and commemorations, we selfishly appropriate the one we remember and, so to say, kill him once again. Culture of remembrance must be interrupted through the practice of forgiveness. Such forgiveness should be unconditional and the one that asks nothing in return. It must be extraordinary because, with it, we must forgive what cannot and must not be forgiven, like the greatest crime.*

**Keywords:** remembrance; memory; forgiveness; mourning; friend