

ANTINOMIJE „PARALELNOG” KOSOVSKEG DRUŠTVA¹

Antinomien der „Parallelgesellschaft“ im Kosovo

ZUSAMMENFASSUNG Die Arbeit befasst sich mit der Analyse der Antinomien einer „Parallelgesellschaft“ als paradigmatisches Beispiel für die unsichere ethnische Zone und für den Krisenherd, zerrissen durch Konflikte und Abtrennung in einem „lange andauernden Prozess“, nach dem Modell eines Pendels, von Dominierung und Repression in den Beziehungen zwischen Serben und Albanern, in dessen Mittelpunkt der ethnifizierte Konflikt um die Kontrolle des Gebietes zwecks Erhaltung, Komplettierung oder Schaffung eines abgegrenzten Nationalstaates steht, unter Beruf auf historische, ethnische, territoriale und demokratische Gründe. Deshalb ist es zwischen den beiden Gemeinschaften auch weder zu einer Assimilierung noch zu einer Koexistenz gekommen, sondern nur zu einer Festigung der Parallelen auf dem Niveau von Religion, Gewohnheitsrecht, in der Grauzone der Wirtschaft, im Schulwesen, in der öffentlichen Meinung und sogar zu einem Parallelstaat, der von Ängstlichkeit, von allgemeinem und manchmal von einem neurotischem Angstzustand, Bangen und Agressivität gekennzeichnet ist. Deshalb werden mit gleicher Wahrscheinlichkeit widersprüchliche Schlüsse über den Kosovo insgesamt gefolgert, durch Gleichsetzung von „Parallelgesellschaft“ und Multikulturalität, in der Serben und Albaner in der Vergangenheit und in der Zukunft leben, aber nicht in der Gegenwart, wo die serbische „Parallele“ als Randgruppe, Ghetto oder „Fensterschmuck“ der albanischen monoethnischen Staatsmonopols lebt.

SCHLÜSSELWORTE Kosovo, „Parallelgesellschaft“, Antinomie, Territorium, Serben, Albaner, Nationalstaat, Souveränität, Unabhängigkeit, Identität.

APSTRAKT Rad se bavi analizom antinomija „paralelnog” kosovskog društva kao paradigmatičan primer trusne etničke zone i kriznog žarišta, rastrzanog sukobima i segregacijom u procesu „dugog trajanja”, po modelu klatna, dominacije i represije, u odnosima između Srba i Albanaca, u čijem je središtu etnifikovani sukob za kontrolu teritorije u cilju održanja, dovršenja ili stvaranja zaokružene nacionalne države, pozivanjem

¹ Rad predstavlja segment autorovih istraživanja u okviru projekta Instituta za Srpsku kulturu Priština, s privremenim sedištem u Leposaviću „Duhovne pojave i stvaralaštvo srpskog naroda na Kosovu i Metohiji od XV – XX veka. U koji finansira Ministarstvo za nauku u Vladi Republike Srbije.

na istorijske, etničke, teritorijalne i demokratske razloge. Otuda između dve zajednice nije došlo ni do asimilacije, ni do koegzistencije, već samo učvršćivanje paralelizma na nivou religije, običajnog prava, sive ekonomije, školstva, javnog mnjenja, pa čak i paralelne države, koga karakteriše anaksioznost, opšte a ponekad neurotično stanje straha, strepnje i agresivnosti. Zato se sa jednakom verovatnoćom izvode kontradiktorni zaključci o Kosovu kao celini, poistovećivanjem „paralelnog” društva i multikulturalizma, u kome Srbi i Albanci žive u prošlosti i budućnosti, a ne u sadašnjosti, gde srpska „paralela” živi kao margina, geto, ili „ukras na prozorima” albanskog mono-etničkog monopola na državu.

KLJUČNE REČI *Kosovo, „paralelno” društvo, antinomija, teritorija, Srbi, Albanci, nacionalna država, suverenost, nezavisnost, identitet.*

„Domorodac je osoba izložena tlačenju
čiji je večiti san da postanje tlačitelj.”

Franc Fanon

„Kad čujem da se govori o slobodi i o
vrlini, čini mi se kao da pred očima
imam uvelu kurtizanu koja, stidljivo
nakarmenisana, izigrava devicu”

Žozef de Mestr

Krajem XVIII veka savojski rojalista, veliki provokator i jedan od najradikalnijih kritičara i preziratelja nadolazeće Revolucije i demokratskog društva u Francuskoj, („razbijač(a) Prosvetiteljstva, lomitelj(a) naših laičkih idola” – Ž.L.Darsel), Žozef de Mestr, koji je „silama skepticizma umeo... da odgovori drskošću svojih predrasuda, dogmatskim žarom svog prezira” koga su ljudi pred kraj XIX veka u „zenitu iluzije slobodoumlja” priuštavajući sebi luksuz nazivali „prorokom prošlosti”, smatrajući ga „reliktom ili netipičnim fenomenom” (Sioran, 2001:173), pisao je svojim sunarodnicima: „Srećni su narodi o kojima se ne govori! Politička sreća, baš kao i porodična sreća, nije u buci, sreća je čedo mira, spokoja, običaja, respekta starih pravila Vlasti i tih poštovanih načela koji zakone preobraćaju u navike i poslušnost u instinkt” (Mestr, 2001:24). Sudeći po ovom De Mestrovom kriterijumu, Srbi i Albanci na Kosovu, ne samo što su poput Francuza zaboravili onu slavnu poslovicu: „Bolje je često neprijatelj dobrog?” niti bi se bez sumnje mogli svrstati u „srećne narode”, oproščene od dosadašnje istorije, koja je oblikovala njihovu volju u okvirima nacije. Rečeno De Mestrovim jezikom, taj okvir im je slobodu i ravnopravnost predstavljao u „ruhu dva božanstva”, ali su vrlo brzo odbacile svoju „lažnu odeću i šireći svoja zlokobna krila, motrile... s visine na našu nesrećnu zemlju pokazujući svoje okrvavljene dronjke i zmiije furija”, dok se samorazumevanje naroda Srba/Albanaca stalno određivalo s obzirom na njihovu

teritorijalnu, državotvornu, ustavotvornu, religioznu i tradicijsku podeljenost. Ideja naroda uzimana je kao organski temelj za moguće političke forme.

Stoga je političko razmišljanje na Kosovu (bilo) opterećeno „neprijateljstvom prema svemu srpskom/albanskom” i patilo od razdvajanja političkog i kulturnog smera gledanja u pravcu Beograda ili Tirane, pa čak i onda kada se taj smer paradoksalno poklopio u smeru Tirane kao oblasti albanske matice i srpske kolonizacije. Nema sumnje da se u tom neprijateljstvu ne pojavljuje samo njihova nesrećna svest, već se u njemu pojavljuje i stvarna istorija ovih naroda, koja se manje više poklapa s limesom, - s granicom Dušanovog carstva. Pa ipak u duhovno – kulturnom pogledu bilo bi krajnje uprošćeno i sumnjivo, ograničiti mogućnost antisrpske/albanske suštine u pojmu srpsko/albanskog naroda, povezanog sa tlom, zavičajem, starim običajima, razvijenim jezikom, zato što je on „pranarod”. Ova „drvenost” opterećivala je njihovu „sadašnjost” zadržavajući ih u krugu „zakasnelih naroda”, (Plesner, 2005:56), žrtava Svetog rimskog (Dušanovog) carstva, koji nisu učestvovali u razvoju moderne svesti o državi s početka sedamnaestog veka. Ako je za utehu Srbima/Albancima u tom krugu razvoja nisu učestvovali ni tri velika evropska naroda (Španci, Italijani i Nemci), jer im u odlučujućem periodu sudbina nije bila naklonjena, tako im je ideja novovekovne države ostala strana, pošto nije izrasla na njihovom tlu, niti su oni s njom srasli. Upravo stoga, koliko su imali manje „mogućnosti da svoju sliku vide u ogledalu države, utoliko im je življa ostajala svest o sopstvenom biću; ona je takva morala da ostane ako su hteli da na distanci prema kneževima i vlastima čuvaju i razvijaju svoja nasleđena prava, običaje i jezik, svoj celokupni život”. Tako je kod ovih zakašnjenika „reč „narod” dobila poseban ton”, a u „trenutku bespomoćnosti, njena duhovna dubina mogla je da pokrene energije kojima treba samo ključna reč da bi raspalile revoluciju” (Plesner, 2005:55,54).

Trka za naciju (Williams, 1989) nepovoljno se odražavala i na formalnu demokratiju, na razumevanje izvornog smisla njene aparatske prirode, samim tim, što ona nije bila rezultat vekovnih borbi, već je manje više uvožena, zanemarivanjem društvenih, to jest specifičnih građanskih pretpostavki, pa je u tom miljeu, nakon teških potresa, najpre mogla da uhvati korena diktatura sa svetovnim ideološkim predznacima, pozivajući se na naciju koja se može smestiti u okvir nacionalne države. Ona se oslanja na ideologiju koja tvrdi da se političke granice moraju podudariti s kulturnim granicama, ukazujući na tragičnu sudbinu ljudi bez priznate nacije i države u modernom svetu. U svom nacionalno-političkom projektu, pretendujući na monopol žrtve i Srbi i Albanci na Kosovu, celinu nacionalne konstrukcije razrađuju polazeći od etničkih elemenata, koje zatim nacionalne ustanove u pravom smislu reči nastoje da potvrde. Kao što je Maks Veber, poistovećujući naciju i nacionalizam, rekao u Nemačkom sociološkom društvu 1910. godine, nacija je „zajednica osećanja čiji je adekvatan izraz autonomna država i koja se normalno trudi da je stvori” (citirano u : Beetham, 1985:122). Po tom

naporu Srbi i Albanci ne predstavljaju izuzetak, ma koliko on bio uzrok njihovog bolnog sukobljavanja i udaljivao ih od zapadnog ideala države kao ugovorne zajednice između slobodnih građana, čije je poreklo prevrednovanje čoveka u *civis*, a supstancija svakodnevni plebiscit, dok oblik počiva na društvu kao jedinstvu građana, tako da državi pripada svako ko se za nju izjašnjava u sprezi prava i strogo ispunjanih navika. Državna ideja daje joj veću sadašnjost. Pošto nema „prirodne”, već političke protivnike, ona može za sebe pridobijati pristalice i stoga težiti univerzalnosti kao cilju (Plesner, 2005:68-69).

Država Srbija/Jugoslavija na Kosovu teško je sebi mogla pridobiti pristalice među Albancima „nesklonim asimilaciji” i „kosmopolitskoj” univerzalizaciji na državnom planu koji odbacuju svaki ustav realnog narodnog bića koji ne izražava posebnosti tog naroda, njegovih plemena i krajeva. Istorijsko iskustvo učinilo im je sumnjivim svaku vrstu države, zato se nisu smirivali ni u jednoj (stranoj) državnoj tradiciji, niti težili idejama političkog pomirenja, verujući da su ugroženiji i zapušteniji u odnosu na druge narode. Otuda su samopouzdanje tražili u svojoj istoriji, budući da ga realno u njoj nisu nalazili, tražili su ga u vremenu koje prethodi istoriji pozivajući se na autohtonost starih naroda i prirodnog prava čoveka na samoopredeljenje, kao osnovu prava na samoopredeljenje naroda, načela nastalog u zapadnoj Evropi, koga teško možemo razumeti ukoliko zaboravimo vezu između unutrašnje integracije i spoljne suverenosti u obrazovanju nacije (Šnaper, 1996:218), pogotovo u srednjoj i balkanskoj Evropi, čije su populacije bile osvojene od neevropskih osvajača, premeštane, deportovane, potčinjavane, sa fluidnim granicama, onako kako su se vojske kretale i povlačile. Ovi narodi su stolicima bili podanici prostranih delimično neevropskim carstvima, potčinjeni dominaciji spoljne sile, „oni nisu mogli da se za nekoliko godina konstituišu u zajednice građana” (Isto, 219). Još manje da prihvate odustajanje od svoje političke nezavisnosti. Reagujući na dominantni nacionalizam srpske nacije, Albanci na Kosovu u tom smislu nisu predstavljali izuzetak, niti su pristajali na status manjine, niti su imali potrebu da izmišljaju sopstvenu naciju. Ona je postojala u prostoru i vremenu, ma šta o toj činjenici Srbi mislili, ne skrivajući manifestno i latentno, čak burno i histerično, da država Srba nije i njihova država, što je duboko interiorizovano u njihovoj kolektivnoj svesti i nacionalnoj taštini. Obznanjivanjem nacionalnog programa Albanaca (Prizrenska liga) ta suprotstavljenost srpskom državno (nacionalnom) projektu postala je činjenica još u XIX veku, pa zato danas dobija moć političke ideje. Po principu „ogledala i odraza” ili spojenih sudova to je kod nacionalnih Srba izazivalo frustracije, nezadovoljstvo ali i violentne reakcije, tako da su Albance doživljavali ne kao političke protivnike, već kao „prirodne” neprijatelje vlastite države, plašeći se i same pomisli da bi Albanci mogli doći u poziciju da se plebiscitom izjašnjavaju o pripadnosti državi, bez sumnje unapred znajući kakav bi njihov odgovor bio. O tome je postojala javna i prećutna saglasnost srpskih intelektualnih i političkih elita i svako kritičko poimanje srpske politike prema

Albancima lako je dobijalo epitete (diskvalifikacije) „šiptarofila” ili „nacionalnih izdajnika”, obeleženo razmišljanjima o političkoj i ideološkoj borbi između „Velike Nacije” (državotvorne) i nedržavotvornih varvarskih albanskih plemena, uz pozivanje na načelo istorijske legitimnosti, nudeći perspektivu jedne kritike njihove kulturne antropologije, kao studije „antropologije kroz Vrijeme” i nekakvu etnografiju „računanja vremena kod primitivnih naroda” (Fabijan, 2001:7).

Razloge takvog odnosa i razmišljanja, rečeno Fabijanovim rečnikom možemo pokazati govoreći o klatnu srpsko-albanskih (ne)odnosa „tačno i izdašno kroz vrijeme”, tim pre što je vreme kao novac ili jezik „prenosilac značenja, forma kroz koju definišemo sadržaj odnosa Ja (Self) i Drugog”, jer vreme može „da da formu odnosima moći i nejednakosti u uslovima kapitalističke industrijske proizvodnje”. Polazeći od toga, poimanje „albanskog pitanja” od strane srpskih intelektualaca (političara) nemoguće je nepristrasno razumeti izolovano, van jednog opštijeg obrasca odnosa „između modernog metropolskog Zapada (čiji su obrazac nacionalne države prihvatili Srbi, nešto kasnije Albanci, kad je srpska država već međunarodno priznata (Š.M.) i njegovih prekomorskih teritorija”, niti van „evropskih zapisa” o kolonijama, kako ih ponekad nazivaju „afrikanističke i indološke diskure” koje Edvard Said, analizirajući odnos kulture i imperijalizma, vidi kao deo „opšte evropske težnje da vlada dalekim prostorima i narodima (mada nisu bili gadljivi ni prema susedima – Š.M.) i stoga kao povezane sa orijentalističkim opisima islamskog sveta, kao i sa naročitim načinima evropskog predstavljanja Karipskih ostrva, Irske i Dalekog Istoka”. Te diskurse odlikuju upadljive „retoričke figure koje se stalno ponavljaju u opisima „tajanstvenog Istoka”, kao i stereotipi o „afričkom (ili indijskom, irskom, jamajčanskom, kineskom) umu” predstava o tome kako se primitivnim ili varvarskim narodima donosi civilizacija, uznemirujuće poznate ideje o šibanjima i smrtnoj kazni ili trajnom kažnjavanju koje je potrebno kada se „oni” ne ponašaju kako treba, kada se bune, jer „oni” najbolje razumeju silu i nasilje; „oni nisu kao „mi”, te stoga zaslužuju da njima gospodarimo” (Said, 2002:9-10). Imperijalistički susret sa Zapadom uvek je bio praćen kulturnim otporom, potvrdom nacionalnog identiteta, čiji je cilj samoopredeljenje i nacionalna nezavisnost, koji je kulminirao pobedom u velikom pokretu dekolonizacije. Ova dva faktora – opšteg i svuda prisutnog obrasca imperijalne kulture i istorijskog iskustva otpora imperiji daju polaznu tačku (re)konstrukcije kosovskog „paralelnog” društva i srpsko (albanskog) diskura, teze i antiteze, antinomije (paradoksa)” da se sa jednakom tačnošću mogu izvesti kontradiktorni zaključci o svetu kao celini (Blekkburn, 1999:25), sa suprotnim značenjem: stvarno/nestvarno, dobro/loše, napredno/primitivno. Takvi zaključci obično ostaju u mraku nespornih pretpostavki ili i ključnih metafora saznanja, distance i razlike između stvari i slike, stvarnosti i predstave, što neminovno uspostavlja modele saznanja koji naglašavaju razliku i distancu između posmatrača i objekta posmatranja, od apstraktnih rastavnih koncepata do nametanja zamagljujućih tumačenja, ali i usklađivanja i spajanja

određenih korelacija između originala i njegove reprodukcije. Naglašene razlike i distance nisu izgubile svoju konfesionalnu osobenost, interese izvorno usmerene na obnovu hrišćanskog (pravoslavnog) verovanja ili učvršćivanju islama, reflektujući se na svetovna područja, pa je Kosovo bilo daleko od mesta na kom bi se prema kofesionalnim razlikama razvila indiferentna svetovna pobožnost. Listi svakako treba dodati čak i vulgarni biološki i ekonomski determinizam kako bi se stekao naučni status, bilo da se propoveda verovanje u induktivnu prirodu etnologije i etnografije, ili da se o antropologiji razmišlja kao o konstruktivnoj i deduktivnoj nauci u nastojanju da se iznova protumače mitovi, sećanja, vrednosti i simboli prethodno postojećih etničkih skupina, kako bi se objasnio osnovni ulog nacionalističkih pokreta, a to je kontrola države (teritorije) mnogo pre nego ovekovne nacije, gde se ne pravi razlika između nacije i države, niti između društva i države.

Društvo predstavlja sistem međusobnih odnosa koji povezuje pojedince, čiji su članovi organizovani u jasno strukturisane društvene odnose, zavisno od kulture kojoj pripadaju (Gidens, 2003:24). „Ljudsko društvo se najbolje može opisati kao kaleidoskop u koje se „grupnost” neprestano kreće i preklapa, a ne kao „pluralni” sistem zasebnih grupa” (Dejzings, 2005:274). Međutim, i pored objektivne integracije za koju danas često pomodarno čujemo da je svetska, društveni habitus i emocije skopčane s identitetom, na Kosovu su ostale tesno povezane s nacionalnom pripadnošću tvoreći „pluralni” sistem zasebnih grupa, čiji se paralelizam učvršćivao na nivou religije, običajnog prava, sive ekonomije, segmentiranog javnog mnjenja, školstva, pa čak i paralelne države tako da između Srba i Albanaca nije došlo do preklapanja, ni do asimilacije ni koegzistencije. Obeležje tog paralelizma jeste anaksionost, stanje opšteg, a ponekad, neurotičnog straha i strepnje, gde su egzistencijalna i politička kretanja praćena skandalom dominacije i eksploatacije jednih nad drugim, čije se klatno pomeralo u zavisnosti od odnosa snaga i političke moći. Ne možemo biti zadovoljni objašnjenjima, ovog procesa, koja ga ne samo u apstraktnom smislu pripisuju mehanici sile i agresije, ili u moralnom smislu pohlepi i pokvarenosti, druge strane, čemu su skloni i srpski (albanski) pisci. Projektujući kvaziprirodnu neminovnost oba objašnjenja lako prelaze u šeme ideologije samoopravdanja sopstvenih akcija i konceptata, ne upuštajući se u razmatranje dubinskih društvenih tendencija integracije kroz naciju, gde se na svim njenim nivoima izuzev čovečanstva „naš osećaj za sebe razvio se u vezi s opažanjem ugroženosti koja nam preti od drugih grupa (N. Elijas), a „kolektivna pripadnost oduvek se potvrđivala tako što su se jedni suprotstavljali drugima” (Šnaper, 1996:250). Principi tolerancije i humanizma tu mogu privremeno sprečiti otvoren kulturni sukob, ali „ne mogu da izleče prelom ni istorijski nastalo neprijateljstvo” (Plesner, 2005: 89). U tom pogledu suprotstavljenost Srba i Albanaca na Kosovu ne predstavlja izuzetak, niti se može uprošćeno svesti na putovanje kroz istoriju „balkanskih duhova” (Kaplan, 2004), jer „čovjek je u osnovi divlja, užasna životinja.

Poznajemo ga samo u stanju ukroćenosti i pripitomljenosti, koja se zove civilizacija, zato nas plaše povremeni ispadi njegove prirode. Ali kad jednom otpadnu katanac i lanac zakonskog reda i nastupi anarhija pokaže se ko je ko...” pa „svuda čine posmatrano spolja, kabinet karikatura, po duhu, bolnicu za budale, a po moralnom karakteru, kabare lupeža. Izuzetci su vrlo retki i svaki se zavukao u neki ćoškić pribežišta” (Šopenhauer, 2002:79,153).

„Etnička obnova” nije samo balkanska privilegija. S njom se suočavaju demokratske nacije, pa se i metafora lonca za topljenje sve češće kritikuje, ne samo što je empirijski netačna, što zapravo najavljuje nestanak etniciteta, već što dešavanja idu sasvim suprotno, kako tvrde kritičari: različite etničke grupe posle višedecenijskog međusobnog prilagođavanja, ne samo što se nisu nikad spojile, nego su razlike među njima postale još izraženije (Eriksen, 2004:43-44). Nejtan Glejzer i Danijel Moynihan (Glazer/Moynihan, 1963) u klasičnoj studiji o etničkom identitetu u SAD dokazuju da „američki lonac za topljenje” zapravo nikad nije ni postojao, s obzirom da moderno američko društvo nije brisalo etničke razlike, već je stvaralo novu vrstu samosvesti, vidljivu u interesovanju za poreklo i korenje, koja se ogleda u korišćenju svoje „etničke mreže”, u traženju posla, životnog saputnika, življenja u delovima grada pretežno naseljenim ljudima istog porekla. Mnogi Amerikanci smatraju sebe Italijanima, Poljacima itd, i to dve generacije, ako ne i više nakon što su njihovi preci napustili svoj zavičaj. Danas se govori da će emigranti južnoamerikanci španskog porekla, povratkom na staništa, sa kojih su nekada prognani njihovi preci od strane Amerikanaca, svojom nesposobnošću za asimilaciju, u bliskoj budućnosti ugroziti državni identitet SAD (Hantington).

Sve to ukazuje na važan zaključak do kog nas dovodi antropologija, da organizovanje na etničkom osnovu i etnički identitet, nisu kako se često neoprezno i nepravedno ističe, „primordijalni” fenomen i radikalno suprotstavljeni moderni i modernoj državi, već su najčešće reakcija na procese modernizacije. Otuda „etnička i kulturna fragmentacija i homogenizacija svojstvena modernom dobu nisu dva argumenta, dva suprotna shvatanja savremenih događanja, već su to dva konstitutivna tranda naše stvarnosti” (Friedman, 1990:311), etničke diferencijacije i očuvanja granica, modela, kompatibilnog sa teorijom pluralnih društava. Međutim u njenom središtu nije zanimanje za prednosti koje organizovanje na etničkoj osnovi donosi, niti pak delovanje pojedinca, već je pre usmerena na procese integracije u nekom društvu, dok je istorijski povezana s dirkemoskom tradicijom strukturalizma i funkcionalizma, gde se multietničkim društvima može prići samo preko njihove institucionalne infrastrukture.

Prema pluralnoj teoriji „pluralna” društva tvore grupe koje su u prošlosti bile društveno i kulturno razdvojene, koje su integrisane putem ekonomske simbioze (međusobne zavisnosti) i političke dominacije jedne grupe (kolonizatora), ali su u svakom drugom pogledu (vera, običaji, jezik) ostale različite. Takva društva ne dele

zajedničke vrednosti, pa ih na okupu drži prinuda u okviru političkog sistema koju vrši država, policija, vojska i karakterišu ih duboke podele (Furnivall, 1948). Grupe koje tvore „pluralno” društvo različito su u njega integrisane, tim pre, što su neke sfere javnog života rezervisane za određene etničke grupe, tako da je njihov međusobni uticaj sveden na minimum. Zapravo stoga „pluralno društvo je (je) kao celina sastavljeno od raznorodnih delova postoji samo zahvaljujući spoljnim faktorima i koje nema zajedničku društvenu volju” (M.G. Smith, 1965:VII). Upravo to neposedovanje „zajedničke društvene volje” čini ih krajnje nestabilnim društvima, kakvo je i „paralelno” kosovsko društvo, koje možemo sagledati kao „celinu” sastavljenu od „raznorodnih delova” pa čak i onda ako želimo analizirati kontakte među pripadnicima različitih etničkih grupa, istoriju koegzistencije, koja prelazi etničke i verske granice zahvaljujući trgovini, širenju kulture, religijskoj razmeni i verskom preobraćenju. Ger Dejzings smatra da pored dubokog jaza koji se u svetlosti novih događanja logično opaža, kao nešto što ih definitivno deli, Kosovo ima istoriju koegzistencije, pošto su mnoge kulturne osobine ostale zajedničke obema grupama, tako da etničke i religijske prepreke nisu bile tako nepropustive. Polazeći od tog, on umesto o dva „etnička” društva radije govori o „jednom „graničnom” društvu, u kojem se periodi sukobljavanja smenjuju s periodima dodira i saradnje preko etničkih i religijskih granica” (Dejzings, 2005:14). On smatra da bi nas rat na Kosovu mogao navesti da razmišljamo u okvirima nepomirljivih razlika ali da ne smemo zaboraviti kako su granice (teritorijalne, kognitivne) u mirnijim periodima često bledele, i da su stvari svakodnevnog života u malim zajednicama u ne tako davnoj prošlosti bile sasvim drukčije, mada ne uvek. Iako to danas izgleda nezamislivo, ali „muslimani i hrišćani različitog etničkog porekla posećivali su svetišta druge strane, klanjali se njenim svecima i oglašivali se o očigledne teološke prigovore verskih ortodoksija”. Pozivajući se na etnografske studije ovog područja koje to dokazuju (vidi, F. W. Hasluck, 1929) on smatra da je prelaženje etnoreligijskih granica bila široko rasprostranjena pojava, mada je svestan vladajućeg skepticizma u pogledu korišćenja termina sinkretizam koga definiše „kao proces verske sinteze, hibridizacije i „mešanja” koji se zbiva na dodirnim linijama različitih verskih formacija” (Dejzings, 2005:14-15). No, ta „mešanja” su ipak više izuzetci, nego pravila i posledica su dominacije i hegemonije monizma pojedinih etničkih i religijskih grupa nad drugima, tako da su skladnost i tolerancija bile krhka i nesigurna stvar, koja se u određenim političkim okolnostima vrlo lako premetala u svoju suprotnost, naročito na Kosovu, etnički trusnom području i siromašnom perifernom društvu, koga je francuski socijalni geograf Mišel Ru nazvao Trećim svetom unutar Evrope (Rouh, 1992:238), koji je oduvek bio kulturno i etnički heterogen, oduvek „pluralno društvo”, koje je nastojalo da živi unutar svog horizonta lokalnih preokupacija i briga, suočavajući se sa ograničenim mogućnostima takvog života.

U analizi tog života neretko se ističu i ograničene mogućnosti same teorije pluralnih društava i često se ističu oštre kritike na račun njenih protagonista (M.Đ.Smita, R.A. Šermerhorna, Kupera i Van den Berga). Na prvo mesto dolaze uopštene kritike po kojoj ideja pluralizma implicira da kulturna i politička homogenost koja se može označiti neologizmom „monizam” predstavlja društvenu normu (Cohen, 1978:399), čime se vraća antropološki atom uporedne analize, omeđenog plemenskog društva, za koje čak i kad uzmemo ekstremne primere izolovanih plemenskih grupa i homogenizovanih država nacija, nema baš mnogo primera u materijalu što su ga zabilježile sociologija i antropologija u istoriji ili savremenom svetu, pa se čini da zapravo polietnički kolektiviteti sa propusnim i fluidnim granicama predstavljaju normu. Druga primedba polazi od toga da je ideja pluralnog društva u krajnjem slučaju, teorijski isprazna, i da je najbolje u njoj duboko deskriptivno, da ne prelazi okvir opširnog kataloga konkretnih situacija, pozivajući se na jednu shemu klasifikacije idealno tipskih društava poput Van den Bergea (1967:113-115, 132-148). Povezano s tim, sledeća kritika, osporava mogućnost modelu, uključivanja drugih načela stratifikacije (klasa ili međunarodnih odnosa).

Još žesće kritike pluralističke teorije sadržane su u radovima sociologa Herberta Adama (Adam, 1972, Adam i Giliomee, 1979:42-50) koji je mnogo pisao o međuetničkim odnosima u Južnoj Africi, pokazavši da je južnoafrička država u razdoblju pre Mendele, koristila ideju pluralizma radi legitimacije svoje politike aparthejda i „zavičaja” (Adam i Giliomee, 1979:45). Adam je smatrao da pluralistički pristup precenjuje autonomiju segmenata pluralnog društva, a zanemaruje recipročnu upletenost tih segmenata u opštedruštveni okvir zajedničkih političkih, društvenih i privrednih institucija, da naglaskom na političkoj i kulturnoj raznolikosti kao prvenstvenom izvoru heterogenosti prenebregava značaj i ulogu ekonomskih dispariteta, i nejednakosti kapitalizma u stvaranju društvenih rasepa i sukoba, kao i da opšti pojam pluralnog društva ne znači nužnu vezu između kulturne raznolikosti unutar granica jedne zemlje i dominaciju jedne kulturne manjine, tvrdeći, teorijski, da bi takva situacija lako mogla dovesti do sistema koji bi svakom kulturnom entitetu omogućio ravnopravno predstavljanje. Ali svet je mnogo komplikovano mesto i nije tako sklon ravnopravnosti, ma koliko se svakodnevno, gotovo uzgredno, pluralna društva izjednačavaju sa multietničnošću, poput kosovskog „paralelnog” društva.

Posmatrajući „etnicitet u novom ključu”, dovodeći u pitanje „mitove o pluralizmu”, Ričard Dženkins, još je žesći u kritici pluralizma, s obzirom da sumarno uzeto, te kritike dovode u pitanje njenu perspektivu, toliko ozbiljno da se čini „da nema ubedljivih razloga da se nadalje insistira na njenoj upotrebljivosti u analiziranju etniciteta i „rasnih odnosa”, da ako su te kritike prihvatljive onda „imamo nepobitne razloge da tu reč sasvim odstranimo iz rečnika društvenih nauka” i „napokon, model pluralnog društva treba sasvim odbaciti”, zbog rizika „od

ideološke ili normativne upotrebe te ideje”, pošto je korišćena u legitimisanju politike aparthejda, što predstavlja „razlog više” da u akademskim diskusijama o međuetničkim odnosima taj pojam upotrebljavamo oprezno, pa ukoliko ne možemo svoj pluralistički diskurs osloboditi potencijalnog ideološkog prtljaga „onda je možda bolje da o njemu uopšte ne govorimo”. Jer „ta reč, u najmanju ruku, zaslužuje da okonča svoj životni vek među navodnicima koji kao u slučaju „rase”, označavaju izvesnu dozu neslaganja ili kontroverznosti” (Dženkins, 2001:51,52). No uprkos tome, Dženkins je nevoljno zaključio, „da se to neće uskoro dogoditi”. Ako ni zbog čega drugog, onda zato što antropolozi nastavljaju da olako izjednačavaju pluralizam ili „pluralno društvo” sa „multietničnošću”, primenjujući „ovaj kvazianalitički normativni model”, koji je ušao u modu „pod oznakom različitih varijanti postmoderne kritike”, prikazujući modernost posmatranjem prošlosti i međukulturne varijacije „kroz jednu suženu vizuru, budući da nije potkrepljen istorijskim ili etnografskim materijalom, reklo bi se da je njegova snaga više retorička nego analitička” (Dženkins, 2001:52-53,55). On veruje da se „model etniciteta kao društveno konstituisanog” lako da uskladiti sa „shvatanjem društva kao kulturnog pluralizma”, ali da konkretno shvatanje pluralizma nije neproblematično, ma koliko iz tog ugla etnički i kulturni pluralizam bio „čovečno i privlačno stremljenje”, s obzirom da je svako društvo sastavljeno od mozaika suparničkih grupacija koje stoje u interesnom konfliktu.

Za razliku od Dženkinsa, Tomas Eriksen u teoriji društvenog i kulturnog pluralizma vidi jasan primer onog što on naziva „objektivističkim pristupom u proučavanju etniciteta” (Eriksen, 2004:89), tim pre što kulturne razlike posmatra kao uzrok etničke diferencijacije, tumačeći njegove etničke aspekte sa stanovišta njegove društvene funkcije, posmatrajući kulturu gotovo kao nezavisnu društvenu veličinu, što bi značilo da etničku pripadnost i identitet ne možemo birati, samim tim, što između jezika, običaja i društvene organizacije i etničkog identiteta postoji suštinska veza. Kada kulturni diskontinuitet ne možemo predvideti kao činjenicu, onda ovakav pristup može dovesti u pitanje dosadašnje radove o etnicitetu, koji su zanemarivali kulturnu dimenziju, uglavnom se baveći organizacionim i političkim aspektima etniciteta (Bentley, 1987).

U analizi odnosa Srba i Albanaca najčešće se zanemaruje kulturna dimenzija, uglavnom svodeći te odnose na organizacione i političke aspekte ustavnih pitanja etniciteta, uzgredno povezujući pluralno društvo i multietničnost, i ako u uslovima modela autoritarne dominacije i represije, koji su se smenjivali od otomanskih vremena do danas, bez intenzivnijeg procesa stvaranja građanskog društva, vladavine prava i pravne države, ovaj prostor u takvim okolnostima bio je bez ikakvih preduslova da bi se razvijao kao multietnička kulturna zajednica (Šutović, 2001:270-271), koju su na okupu držali autoritarni režimi ozakonjeni različitim ideologijama (trajna je bila samo nacionalizam), suočeni sa problemom krize identiteta pocepane i podeljene zemlje. One se mogu identifikovati pomoću dva

fenomena: 1) njihove vođe ih legitimišu kao „most” između dve kulture, 2) „posmatrači ih opisuju kao zemlje s Janusovim licem”. „Rusija gleda na Zapad – Istok”, „Turska: Istok, Zapad, šta je bolje”, „Australijski nacionalizam: podeljene vrednosti” (Hantington, 2000:155). On smatra da bi pocepana zemlja mogla uspešno redefinisati svoj civilizacijski identitet, radi otklanjanja neuspeha civilizacijske promene (pocepane zemlje) neophodno je ispuniti makar tri preduslova: 1) da politička i ekonomska elita zemlje uopšteno podrži to pitanje, 2) drugo da javnost bude upoznata sa redefinisanjem identiteta, 3) da dominantni elementi civilizacije domaćina, u najvećem broju slučajeva Zapadne civilizacije budu voljni da prihvate konvertita. Taj proces redefinisanja identiteta, biće produžen, prekidan, institucionalno, društveno, politički i kulturno bolan, i do danas nije uspeo.

Srbija je bolno suočena s tim procesom transformacije svog identiteta (s Kosovom ili bez njega), često opisivanog rečima Sv. Save da je „Istok na Zapadu i Zapad na Istoku”, dok je socijalista Svetozar Marković pisao o „Srbiji na Istoku”. Taj izazov pocepane zemlje, naročito je akutan posle prisajedinjenja Kosova Srbiji, što Albanci smatraju „okupacijom”, koje nije uspela ni da asimiluje, niti da amortizuje, ili da pacifikuje u trajanju od skoro jednog veka, batrgajući se između svojih istorijskih prava na teritoriju koju je posedovala u prošlosti i odlučnosti zahteva Albanaca za samoopredeljenjem i etničkim pravima negacije srpske države, jer postoje snage koje se ne mogu ugušiti, niti prisiliti da za svagda utihnu, po čemu se kao i drugi balkanski narodi nisu mnogo razlikovali od drugih nacionalnih grupa. „Kad je čovek tako dugačak život proveo beznačajan i omalovažavan, dođu na kraju s talambasima i trubama i misle da je to nešto” (Šopenhauer, 2002:162).

S Kosovom ili bez njega veliki je izazov srpskog procesa transformacije identiteta, neodvojivo povezan od zahteva modernizacije, civilizacijskih promena i uključenja u evroatlanske integracije i članstvo u Evropskoj Uniji, koja nije lišena hipokrizije, čak i prema novoprimitljenim članicama iz istočnog kruga, od kojih neke javno ukazuju kako je „jedinstveno tržište u realnosti i dalje podeljeno administrativnim barijerama u sektoru zapošljavanja gde lokalna administracija ima glavnu reč”, i „da je EU uspostavljena na osnovu rezultata istraživanja javnog mnjenja, ona ne bi postojala u sadašnjoj formi”, kako tvrdi poljski ministar za evropske poslove Jaroslav Pietras (Danas, 6.02.2006:2). Jedan deo javnosti i samu Srbiju, što nije od danas, slaveći razlike, doživljava kao mesto otpora, evropocentričnim i androcentričnim metanaracijama o progresu i istoriji, ali i branika od fundamentalističkih slika sveta, kao afirmaciju prava na autonomiju i (ko)egzistenciju, suprotstavljajući se dominaciji, hegemoniji, centralizaciji i integraciji, kao nadahnuće za etiku i politiku reprezentacije i očuvanje tradicionalne kulturne baštine. Drugi deo prećutno prihvata nezavisnost Kosova („ne možemo sa dva miliona Albanaca u Evropu”) uz pojedinačno otvoreno lobiranje za albansku stvar, optužujući Srbiju za antievropejstvo, konzervativizam, represiju, korupciju, nedemokratiju, otvoreno napadajući institucije koje su prema istraživanjima javnog

mnenja tradicionalno imale najveću podršku javnosti (crkva, vojska), uz otvorenu logistiku najmoćnijih spoljnih faktora, usredsređenih na pozicije na terenu. „Cilj je bio zasnivanje međunarodnog prisustva na Kosovu, a ne rešavanje problema njegovog statusa” (Kaldor, 2005:249). Ovaj deo javnosti najčešće ne veruje u elastičnost i viskoznost domaće kulture, niti u njenu sposobnost da se obnovi, niti nastoji da obuzda i prilagodi ono što se uvozi sa Zapada, ponavljajući njihove zahteve, čiji predstavnici više i ne skrivaju lice moći, arogantnih, osionih gubernatora provincija, ne zamislivih u njihovim zemljama. Sve to nedvosmisleno pokazuje da se poslužimo Hantintonovim rečnikom, sliku Srbije s Kosovom, kao podeljene i pocepane zemlje, ali i pocepanog društva koje nastoji da inkorporira Zapad u svoje društvo i svoje društvo u Zapad. On je kod nas najširoj javnosti uglavnom poznat po izlaganju sukoba civilizacija i razarajućem efektu „civilizacijski neodgovarajućih granica” pogubnog za podeljene zemlje kakva je bila Jugoslavija, koja se raspala na „nove entitete grupisane duž civilizacijskih granica” (Hantington, 2000:153), tako da je „pravoslavna Srbija – Crna Gora”, za razliku od Slovenije i Hrvatske ostala van granica Zapada, koje on danas nastoji da pomeri što više prema Istoku u skladu sa svojim stratejskim ciljevima.

Međutim, najšira javnost zna veoma malo ili skoro nimalo o njegovim zapažanjima o problemu inkorporiranja Zapada u nezapadna društva (u koje je nedvosmisleno svrstao i Srbiju) u procesu modernizacije. On jasno i precizno, bez uvijanja kaže: „Ako nezapadna društva hoće da se modernizuju, ona to moraju da učine na svoj sopstveni, a ne zapadni način, takmičeći se sa Japanom i gradeći na svojoj sopstvenoj tradiciji, institucijama i vrednostima. Političke vođe ispunjene arogantnim ponosom koje misle da preoblikuju kulturu svojih društava, osuđene su na neuspeh. Mada mogu da uvedu elemente zapadne kulture, oni nisu u stanju da trajno potisnu ili eliminišu najvažnije elemente svojih domaćih kultura. Obrnuto, kada je zapadni virus jednom unesen u drugo društvo, teško ga je izbaciti. Virus je otporan, ali nije fatalan; pacijent preživljava, ali nikada nije kao što je bio. Političke vođe mogu da prave istoriju, ali ne mogu da joj uteknu. Oni stvaraju pocepane zemlje, oni ne stvaraju zapadna društva. Oni inficiraju svoju zemlju kulturnom shizofrenijom koja postaje njena stalna i određujuća karakteristika” (Hantington, 2000:172). Danas Srbija pruža paradigmatičan primer ovakve slike društva, šizofrenog ne samo u pogledu kulture, koje umesto lekova uvozi „zapadni virus”, verujući da je već rezistentan na lekove, da mu je negativan odgovor nemoguć, u nadi da će ako ništa drugo, bar vremenom, za koje i onako ima ne mnogo osećaja, postati imuna na kulturnu shizofreniju, prepuštajući se letargiji „usamljene zemlje”, kojoj nedostaje kulturno zajedništvo s ostalim društvima. Sistem koji se usvaja sa Zapada, u mnogo čemu je nametnut, opterećen dugim trajanjem despotizma i pod uticajem lokalnog stava periferije. Podsetimo se šta o tom presađivanju kaže još Platon: „Biljka... koja raste i razvija se u svoj svojoj vrlini, ako se poseje ili zasadi na njoj stranom tlu, postaje najštetnija od svih korova”. „Od nepromišljenog

presadivanja bilja dolaze mnoga zla: kritičar bez nevolje, antikvar bez pijeteta, poznavalac onog velikog bez sposobnosti za veliko, takođe su bilje izdžikljalo u korov, otuđeni od svog prirodnog humusa i zato dakle izrođeni" (Niče, 1977:21-22). I sam kapitalizam na ovim prostorima postaje prilično drukčija biljčica od one za koju se pretpostavlja da raste na plodnom tlu Zapada, čiji neodoljivi ekspanzivni moćni marš grmi za „petama ovih neuspješnih varvarskih nasljednika Pravoslavnog hrišćanskog društva" (Tojnbi, 2002:230), koja su ponovo okrenuta zapadnim sadržajima, nakon nekoliko decenija odbijanja, težeći da ih ponovo integrišu u svoja društva, kako bi rešili istorijske probleme koji su „postojali i pre burnih revolucionarnih pokušaja, pa su na dnevnom redu bili: nedovršeno formiranje naciona, izgradnja građanskog društva i moderne demokratije i osavremenjavanje privrede" (Berend, 2001:17), pokušavajući da kao „siromašni rođaci", „stignu" u Evropu i pristupe zapadnom udruženju nacija/država.

Srbi i Albanci kao „savremeni varvari" u tom procesu „pozapadnjačenog sveta", ne predstavljaju izuzetak u vremenu koje poput početka XX veka, pokazuje jednu jezovitu lakomislenost „povratka istog" koje ničeovski kazano, mesto zdravlja „spas duše", smešta „između pokajničkog grča i histerije iskupljenja!" Jer je „pojam „greh" izmišljen zajedno sa njegovim oruđem mučenja, pojmom „slobodna volja", da pomete instinkte, da nepoverenje prema instinktima napravi drugom prirodom" (Niče, 2001:160). Takvom prekomernošću jedno vreme dolazi u opasno raspoloženje samoironije, ali i „još opasnije raspoloženje cinizma", srozavajući se u sebi sve više u susret nekoj mudroj egoističnoj praksi kojom se životne snage paralizuju i razaraju" (Niče, 1977:35). Egoistička praksa paralisala je i razarala životne snage međuetničkih odnosa Srba i Albanaca. Taj proces se odvija različitim tempom i na različitim planovima, uprkos „familijarne sličnosti", koja je u „dobroj meri izbrisala razliku između prvobitnih obeležja pravoslavnog hrišćanstva i islama" (Tojnbi, 2002: 121), jer su ranije (sada) društveno okruženje na Kosovu doživljavali kao tuđe, ne osećajući ga svojim, ostajući deca geta, na osnovu diskriminacije u kojoj je preovlađujući činilac bila religija, što je uticalo na razvoj obe zajednice, sukobljene u težnji da budu gospodari u vlastitoj kući, s večnom dilemom „da li biti lešina ili lešinar?" Sa ovim izazovom naizmenično su bili suočavani, da li se pokoriti sili i doživeti raspadanje sopstvenog društvenog tkiva i postati plen asimilacije ili po cenu života i smrti pružiti otpor asimilaciji i biti odbačen na marginu neposlušnog društva. Izbor je bio najčešće ovo drugo, pri čemu se koristio prelazak na stranu protivnika svojih suparnika, što su kao taktičku mogućnost vrlo uspešno koristili Albanci, izazivajući takozvani srpski bes kao povod za intervenciju velikih sila u okviru ostvarivanja njihovih ciljeva i interesa. Takve intervencije, poput intervencije u „spektakularnom ratu" za Kosovo, prouzrokovale su povratno etničko čišćenje Srba i omogućile širenje kriminala, sada prvi put u razbijanje moralnog kodeksa Albanaca „o nedodirljivosti djece, žena i staraca", opravdavajući to počinjenim zločinima Srba nad Albancima, i da je nivo tih zločina, kod jednog njihovog dela

ostavio želju za osvetom. Ali nakon ulaska NATO trupa na Kosovo, „ne radi se samo o emocionalnim reakcijama, već o jednom sistematski organizovanom nasilju nad Srbima, radi se o sistemu mišljenja koje se krije iza ovog nasilja i smatra da se svaki Srbin mora kazniti za ono što se dogodilo na Kosovu(...) takav sistem razmišljanja zove se fašizam, i to je upravo onaj sistem protiv kojeg se podigao kosovski narod u svom desetogodišnjem sukobu s Miloševićem” (Suroi, 1999:14). On smatra da Albance neće drugi optuživati zato „što nisu očuvali multietničko Kosovo”, već za lak i brz prelazak od žrtve do progonitelja nad drugim, koji „fašizam ponavlja”, i da se ti postupci neće završiti samo odlaskom Srba. „Na red će ponovo doći Albanci, ali ovog puta od drugih Albanaca”, a sramota za srpske žrtve, za njihove živote koji su u opasnosti, za pretnje njihovom kolektivitetu, neće pasti samo na jedan „mali deo” albanskog naroda, već na celokupni albanski narod. „Krivica će pasti na sve nas kao kolektivitet” zaključuje Suroi i završava svoj tekst pitanjem „jesmo li se zato borili?”

Stvarnost ni danas nije drukčija, „preovlađujuća većina kosovskih Albanaca želi da svi Srbi napuste Kosovo”. Jedni će naprosto nastaviti nasilje kako bi to ostvarili, drugi se plaše mogućnosti povratka srpske vojske, sve dotle „dok su Srbi tu s njihovim polaganjem prava na Kosovo”, dok se kod trećih „jednostavno radi o mržnji i osećanju da su ih Srbi progonili godinama” (Montgomeri, 2005:V). Ništa bolji tretman nisu imali ni njihovi predstavnici u parlamentu Kosova, bez obzira na značajno manjinsko prisustvo, u tom telu, nisu imali (niti će imati) nikakvog uticaja i jednostavno predstavljali su „ukras na prozorima” (Isto).

Albanci veruju „da Srbi ne mogu zaustaviti proces osamostaljivanja Kosova”, niti da će „ponovo ratovati da bi izgnali milion Albanaca”, kako bi „promenili etničku sliku Kosova”. Oni problem vide u nedemokratizaciji Srbije koja ponavlja greške iz Hrvatske, ne dozvoljavajući kosovskim Srbima da misle svojom glavom i prihvate realnost i prihvate garancije međunarodne zajednice što bi za njih bilo mnogo bolje, „jer Srbija više nije u poziciji da bude hegemon na Balkanu i da postavlja uslove nekome, a kamo li Kosovu” (R. Tahiri, Danas, 17-18.09.2005:V). Oni smatraju da status Kosova dolazi i „otprilike je tu”, pa „sad nije pitanje više da li će Kosovo biti nezavisno ili ne, već da li će Kosovo biti nezavisno, funkcionalno i demokratsko ili ne”. To podrazumeva ubrzano dešavanje nekoliko tranzicija: „Jedna je tranzicija prema nezavisnoj državi u smislu svesti i prihvatanja”, unutar koje bi se razvila i druga tranzicija, „to jest razbijanje monoetničkog sklopa u smislu multietničnosti i tolerancije”, što znači da se „monopol Albanaca nad Kosovom i nad idejom države, mora jednostavno razbijati i razvijati unutar drugačijeg koncepta, a to je da nema monopola nad državom”. Treća tranzicija, jeste tranzicija „ka funkcionalnom demokratskom društvu”, jer put ka nezavisnosti nije „izgovor za korumpirano i nedemokratsko društvo” (V. Suroi, Danas, 11-12.02.2006:V). Suroi središnji problem tog procesa vidi u prihvatanju „više različitih identiteta”, svodeći pridobijanje Srba za takve ideje na priču „od 50 miliona evra, koliko Beograd košta

godišnje izdržavanje paralelnog društva ovde na Kosovu”, koje plaća građanin Srbije „ne da bi zaštitio kosovske Srbe ili im obezbedio bolji život, nego da zaštiti iluziju da Srbija vlada nad ovim prostorom”, tako da niko ne može odbiti dalje plaćanje, pošto sve zavisi od te iluzije, kao jezička na vagi svih koalicija u Srbiji. Njenim nestankom raspali bi se koalicija i pala vlada.

Ono što ovde nedostaje jeste ideja o zajedničkom jedinstvu, koncepcija zajedničke pravde koja kad je u pitanju politička zajednica ne proizvodi nužno zajednički identitet, da i ne govorimo o zajedničkom građanskom identitetu koji treba da prevlada suparničke nacionalne identitete, čije nacionalne grupe dele lojalnost prema široj društvenoj zajednici samo pod uslovom da je vide kao kontekst okvira unutar koga se njihov nacionalni identitet hrani a ne podređuje što je za Kosovo još uvek misleća imenica. I teško je poverovati da će se Albanci brzo i lako odreći monopola na državu, pošto su države političke zajednice određene monopolom da legitimno vrše nasilja nad datom teritorijom, i „prihvatiti perfektnu legitimaciju mozaičkog identiteta” kao tipa „duboke raznovrsnosti” koji predstavlja „formulu” na osnovu koje se može jedino graditi neka ujedinjena polietnička i multinacionalna država (Teylor, 1991:76). Ostaje otvoreno pitanje, šta bi moglo da održi zajedno takvu multinacionalnu državu na Kosovu, društva utemeljenog na dubokoj podeljenosti, koje iziskuje iscrpljujuća pogađanja i komplikacije i ne poseduje osećanje solidarnosti i identifikacije sa drugim nacionalnim i etničkim grupama, niti obezbeđuje nivo dobre volje kako bi to osećanje bilo pospešeno. Jer usredsređenje na zajedničke vrednosti, mitološku istoriju ili fascinaciju dubokom raznovrsnošću, mogu doprinositi učvršćenju tog nivoa solidarnosti, što se na Kosovu ne može zapaziti ni u naznakama, pa nije jasno kako zemlje u kojima već takva solidarnost već ne egzistira, mogu da ga stvore, a naročito ukoliko dve ili više nacionalnih grupa jednostavno ne žele da žive zajedno, teško da će se moći stvoriti solidarnost (Miller, 1993:16,14). Tim pre što nije jasno da li je teže Albancima da pomisle na bilo kakvo rešenje koje bi Kosovo dovelo u najsimboličniju vezu sa Beogradom ili Beograd da zamisli na nezavisnost Kosova, makar javno (tajno se i te kako zamišlja). Albanci smatraju da su Srbi kažnjeni za svoje nasilje, dok Srbima izgleda da su Albanci nagrađeni za svoje, da je Srbiji uloga gubitnika zacrtana na duže staze i da je cilj Zapada, trajno slabljenje Srbije (kao da je nekad bila jaka), kako bi njena uloga na Balkanu „mogla da se kontroliše” (što godi njihovoj sujeti), da posle Kosova na red dolazi Vojvodina i njena autonomija, da je Srbija dovoljno iscrpljena da bi imala snage da se tome suprotstavi. Mnogi, među njima veruju, da je na delu ono, što je Milošević, neposredno, nakon pada, rezignirano obelodanio, „da se deset godina čine naponi kako bi se celo Balkansko poluostrvo stavilo pod kontrolu nekih zapadnih sila” (cit.u: Maršal, 2002:196), o čemu pre toga uopšte nije govorio. Sećanja na Miloševića još uvek su sveža, dok su Albanci u poslednje vreme, dosledni strategiji oslonca na najjače, apsolutno i do kraja verni saveznici Zapada, pre svih Amerikanaca, verujući da će im oni uz dobro lobiranje, obezbediti

nezavisnost, jer nema tog međunarodnog prava koji taj odnos može da okrene u korist Srba, što se često kao alibi podgreva u srpskoj javnosti, dosta licemerno, naročito od strane onih koji na Kosovo gledaju kao na beznadežnu stvar, ali i onih koji se zalažu da se na Kosovu proglasi okupacija, nakon davanja nezavisnosti, kao da Kosovo, posle NATO agresije nije već „okupirano”, i kao da se na Kosovu prema Srbiji nije ponašao kao prema poraženoj strani, uprkos proglašene „pobede”, prinudivši njenu vojsku i policiju da napuste kosovsku teritoriju kao simbol konkretne srpske moći i suverenosti.

Srpska politika na Kosovu, zamišlja(la) je da se kosovskom krizom rešavaju i neka druga pitanja, otuda podela na nove Obiliće i nove Brankoviće, lična politika mimo institucija, bez parlamentarne i društvene kontrole, politika nadmetanja, inata, cenjkanja, političke trgovine, iznudenih poteza, izvrđavanja preuzetih obaveza, jednom rečju „politika svedena na taktiku osvajanja i očuvanja vlasti, kao takve” (Đukić, 2003:57,68). Ona je znala šta je Kosovo ako je niko za to ne pita, ali ako je želela da objasni nekome ko pita, onda nije znala da li je Kosovo mit, sveta zemlja, kolevka državnosti, privredni resurs ili mesto bogomdano za prodavanje magle, karijerizam, šverc, kriminal, pljačku i brzo bogaćenje. Karakterisalo je ne samo nepoznavanje situacije na terenu, odsustvo dugoročnog plana i strategije, nekompetentost, a naročito arogancija, pa i nipodaštavanje, ne samo prema Kosovu, već i prema svemu što je dolazilo s Kosova, kao nešto nižeg reda, oslanjajući se prvenstveno na „kadrove” koji su prvi put Albance videli samo na televiziji, eventualno u „vojsci” a Kosovo u blindiranim crnim limuzinama, samo sredom, slučajno, četvrtkom, uz pomoć domaćih Srba koji su izgradili lepe karijere „uprkos” albanskoj dominaciji, koji su neretko savetovali „stručnjake” na privremenom radu na Kosovu, da je u svemu tome najgore što su i Albanci „ljudi”, agresivni, pritvorni, pohlepni, žestoki rasisti, nasilnici, mada ni uz najveću maštu retko su mogli opisati svoju „žrtvu”, sve se to događalo nekom drugom, priča se, pričaju drugi, o najskandaloznijim procesima u kojima se vide samo albanska imena, otmice silovanja, krađe, krivotvorenja, prostitucija. Mogle bi se ispisati stranice tomova o zapanjujućoj korupciji i nesrećnom propadanju koji su vladali Kosovom u trenutku srpske vlasti, koja je savršeno ličila na svoje pretke i na svaku vlast koja ne birajući reči poveruje u svoju dugovečnost, pa joj svak mora pomalo nalikovati, tako da je nemoguće u nju verovati, a ne želiti je. Sve je to išlo na ruku Albanaca („ka pokretu sličnih”) i nije bilo ni sluha ni volje da „verujemo u prodorni i neprestani krik pisaca koji drhte pred onim što vide”, poput Dimitrija Tucovića i Dragiše Vasića, niti su Srbi imali svog De Mestra, da im kaže da „nedozrelost vodi ka sazrevanju ali truljenje ne vodi nikuda”, da običaji stvaraju vlast (a ne obrnuto) i „nema sumnje, međusobno se pomažu i čine ono što bi se moglo nazvati krugom punim vrlina; ali prvi impuls, princip pokretač (vlasti) polazi uvek od običaja i od nacionalnog karaktera” tako da „isti predmeti menjaju boje u meri u kojoj se posmatraju kroz šareno staklo nacionalnih osobina” (Mestr, 2001: 63,65).

Takva politika tradicionalno ima potpunu nesposobnost za komunikaciju, sa jednim takvim žarom i dernjavom, nerazumljivošću, uz ucene i ultimatumе, tako da je teško shvatiti šta se zapravo dešava u vrlo velikoj dozi neprozirnosti, aljkavosti i površnosti, ko je s kim, ko je protiv koga. Ona se vodi kao neka vrsta nezavršenog posla uz snažne primese nekrofilnog i suicidalnog nalazeći credo svog delovanja u srpskim žrtvama i žrtvovanju, lupanju glavom o zid, pretendujući u suparništvu s Albancima (i drugima) na monopol na žrtvu, kao „argument više” za ispravnost i opravdanost takve politike, koja je i odraz slabog društva i korumpiranog naroda sa dubokom crtom partikularizma, koji se ocrtava kao bitna slika nacionalnog karaktera, odsustva osećanja solidarnosti, ostajući „najvećma dobrano sitni i zatvoreni, palanački zatucani, unutar posvađani, a spolja neomiljeni” (Z. Tomić, Danas, 28.04.2006:8). Stoga i Francuz Mišel Korinman, redovni profesor geopolitike na univerzitetu Sorbona, kaže: „Ja ništa ne razumem u Srbiji, ali mislim za ljude koji su to preživeli mora da je strašno da imaju političku elitu koja je totalno slupala teritorijalnu osnovu zemlje bez ikakvog pardona. To je velika trauma i zaista pomalo liči na Nemce posle Drugog svetskog rata” (Politika, 19.03.2006:9). Koriman, predviđa činjenicu da je naš čovek kratkog pamćenja, da sve lako zaboravi, ali politiku doživljava kao krvnu osvetu. Svi bi da smrve neprijatelja, otuda i atmosfera straha, osveta i namirivanja „starih računa”, navodno ispravljanje nepravdi i lustracije onih koji nisu „naši”.

Pri tom „Srbi su godinama govorili svetu da je Kosovo njihova sveta zemlja. Ali, u trenutku kad je bilo ugroženo većina nije želela da zna šta se tamo dešava. I svakako nisu želeli da poginu za Kosovo” (Džuda, 2001:280). Ni „tokom šest godina natovske okupacije pokrajine, nije bilo znakova koji bi ukazivali na to da su Srbi namerni da se bore, a kamo li da umru za Kosovo”, nasuprot Albanaca koji su „spremni da se bore i da umru za Kosovo” (Bajnder, 2006:2). Ovakvo snažno izraženo osećanje nacionalnog identiteta Albanaca, uprkos svih manjkavosti i nedostatka državotvorne tradicije, koju više od jednog veka negira ogromna većina srpskih pisaca i političara, uzima se na Zapadu, kod zagovornika podrške nezavisnosti Kosovu, kao snažan argument u prilog nezavisnosti, ali se računa i na nesposobnost Srbije da mirnim sredstvima kontroliše prostor Kosova, i nespornost Srba da žive s Albancima koji ugrožavaju državni identitet Srbije, izražen otvorenim postavljanjem pitanja „šta će Srbima Srbija u kojoj neće biti većina? U kojoj su već danas, svaki drugi vojnik i svako drugo dete koje polaze u školu Albanci, da bi za dvadesetak godina oni u njoj bili većina” (Mihajlović, 2005:16), pa bi život u takvoj državi bio „ludačka košulja” za Srbiju.

Slična je argumentacija i anacionalne građansko-liberalne orjentacije, dosta marginalne po političkoj snazi, ali, paradoksalno, i ne bezuticajne, sudeći po njihovom prisustvu u medijima, nevladinim organizacijama, logistici koju dobijaju od uticajnih međunarodnih činilaca, ali i prećutnoj podršci uticajnih domaćih intelektualnih krugova, pa i otvorenu podršku nekih predstavnika aktuelne vlasti u

Srbiji. Njihovi najistaknutiji predstavnici otvoreno i bez uvijanja prihvataju nezavisnost Kosova, pozivajući se na „realnost”, i gubitak Kosova od strane „starog režima”. Oni ne isključuju mogućnost da će „Kosovo u budućnosti želeći da igra pijemontsku ulogu kao neki motherlan za Albance u Makedoniji i Crnoj Gori”, ali je za njih važno da se „barem Srbija izvuče iz tih magičnih prizora i u tome ne učestvuje” (V. Pešić, *Danas*, 15.02.2006:8). Jer kako je još Milan Kašanin, opisujući razlike naših darotivih umetnika i onih u „belom svetu ne po tome što nemaju velikih vrлина nego što imaju ubitačnih mana”, citirajući književnika Stevana Sremca primetio, „Šumadincu je srpstvo donde dokle njegov pandurski štap dopire” (Markov, 2005:45,44). Taj građanizam u mnogo čemu koristoljubiv i „lobiran”, posmatra Kosovo kao nominalnu državu, formalno u sastavu Srbije, pošto njen „pandurski štap” tamo ne dopire, zanemarujući ekonomske veze i interese, polazi od toga da smo se dovoljno priviknuli da Kosovo „nije naše” i da je vreme da izađe iz Srbije žestoko kritikujući one koji su za „opstanak” Kosova u Srbiji, za otpor evropskim integracijama, za političku radikalizaciju, za novo zaluđivanje naroda inače sklonog zaluđivanju.

Stavovi građanista o Kosovu (kojima je do Kosova kao do lanjskog snega) i pored retoričkih oblandi, suštinski se ne razlikuje od stavova srpskog konzervativnog nacionalizma, veoma uticajnih grupa oko Dobrice Ćosića, neustoličenog „oca nacije”, sive eminencije srpske politike kod koga se dolazi(lo) „kao na čabu”, kako bi se podstakle političke ambicije (megalomanije), bez čije se pomoći nije moglo postati neprikosnoveni „vođa” celokupnog srpstva, niti predsednik Republike Srbije, ali bez njega nisu prolazili ni studentski protesti, ni građanske šetnje, ni akcije „Otpora” protiv Miloševića, „Crnogorca iz Požarevca”, drskog „neuračunljivog amoralnog vlastodršca koji se danas ne bori za Srbiju, nego za život svoje porodice, za svoju i ženu glavu”, u „njegovoj upornoj, samovoljnoj ludačkoj odluci da zbog Kosova i 250000 Srba žrtvuje čitavu Srbiju”, mada „niti možemo da odbranimo Kosovo, niti je Kosovo Srbija” (Ćosić, 2004:104,158,144,113). Olako zaboravivši da je udvorički podržao uspon S. Miloševića, ne samo kao mladog političara, partijskog lidera, već i državnika, novog „vožda” koji je uspeo „da obnovi srpsku državu srušenu u Jugoslaviji i titoizmu i zadobije ugled i značaj kakav posle Pašića u srpskom narodu niko nije imao” (Ćosić, 1992:41), on je postao blizak Vesni Pešić i ostaloj „mondijalističkoj” bulumentu, kako ih je tako nedavno krstio, s visine ne hirotonisanog srpskog „patrijarha”. Baveći se onako amaterski srpskim pitanjem, više od nekoliko decenija, nudio je „nešto idejica”, Titu, Miloševiću, Đinđiću, kako bi razvili „svoju” (njegovu) koncepciju za „rešavanje najtežeg srpskog pitanja danas”, evoluirajući u ubedenju da Srbi imaju „neotuđivo pravo” da žive u jednoj državi, potajno sanjajući da bi on jednog dana na njenom čelu mogao projahati belog konja ulicom „srpskih vladara” u Beogradu, koju su njegovi kritičari i politički oponenti pežorativno nazivali „gedžistan”, do rezignirane ropotarnice da su „političari (Đinđićevog) naraštaja

pozvani da konačno oslobode Srbiju od Kosova". Jer će ta „politička kobra pronaći neki puteljak iz ovog srpskog ćorsokaka”, pošto je shvatila da se više „demokratija ne može dokazivati izdajom nacionalnih i državnih interesa” i stupila na „poziciju nacionalnog vođe”, saglasivši se sa Ćosićevim idejama („neko odgovoran za državnu politiku, uvažio je moje ideje”). To je Ćosiću „vladaru iz senke” omogućilo da slavodobitno („spokojan i radostan”), zaključki kako je Zoran Đinđić „politički sazreo, stekao iskustvo, uvideo zablude. Ako nastavi da radi to što mi je govorio i o čemu smo se saglasili, Srbija, najzad, dobija političara i državnika koji je može povesti preporodu i očuvanju svojih duhovnih vrednosti, svojih najboljih tradicija. Iznenadio me je njegov neobično kritičan odnos prema Evropskoj uniji...” (Ćosić, 2004:194,191,190,192).

Ne poznavajući ono što je o načinu sopstvenog upravljanja izrekao manje poznat engleski državnik Valpol (Walpole), „ne pokretati ono što miruje” (Fuko, 2005:11), Zoran Đinđić nastojeći da „zbuni i naljuti međunarodnu zajednicu”, kako bi je naterao na kozistentnu politiku prema Kosovu u Srbiji, lakoćom liberalnog anarhiste prihvatio je Ćosićev koncept da „konačno oslobodi Srbe od Kosova”, racionalizujući ga kao „strategiju za Kosovo i Metohiju”, kako „kosovsko pitanje” ne bi postalo „šumadijsko pitanje” (Ćosić, 2004:180), treba odmah rešiti njegov konačan status. Kritike o „preuranjenosti” ove inicijative Đinđić je dosta arogantno u žaru borbe sa svojim glavnim političkim oponentom (Koštunica) nazvao „buncanjem međunarodnih i domaćih pametnjakovića”. Nesumnjivo polazeći od toga, da je „Kosovo de facto nezavisna država”, Đinđić je rešenje za „paralelno” kosovsko društvo video u „novom ustavnom okviru”, konstitutivnošću „srpske zajednice u poretku KiM”, nekoj vrsti federalizovanja Kosova u politički sistem srpskog i albanskog entiteta, koji bi svoje interese ostvarivali preko svojih institucija, dok bi zajedničke interese ostvarivali preko zajedničkih organa slično Bosni i Hercegovini (Bosna i Hercegovina je međunarodno priznata država – M.Š.), pri čemu bi Srbija zadržala pravo na „regularne odnose sa srpskim entitetom, kao efikasne mehanizme zaštite kulturnih i verskih spomenika”, dok bi albansko samostalno zakonodavstvo moralo biti u skladu s standardima EU. Prema Đinđićevoj koncepciji, ovako federalizovano Kosovo „Srbija bi prihvatila u nekoj vrsti asimetrične veze (više od pokrajine, manje od republike)”, (danas više od autonomije, manje od nezavisnosti – M.Š.). Suština ovog koncepta koga bi trebalo testirati narednih godina jeste „zlatna akcija” Srbije i Srba na Kosovu „bez koje i protiv koje nikakva važna odluka ne bi bila moguća”. I sam Đinđić je bez sumnje znao da to Albanci i veći deo međunarodne zajednice neće prihvatiti, pa je predložio „internacionalizaciju problema” (kao da već nije bio internacionalizovan) tražeći da Srbija ukoliko ne može da spreči nezavisnost Kosova zahteva: a) teritorijalnu podelu, b) efikasne međunarodne garancije za Srbe koji ostaju u albanskom delu, v) poseban status verskih objekata (ono za što se zalaze Ćosić) (Strategija za KiM, Ćosić, 2004:196-198). U međuvremenu Đinđić je predložio inteziviranje rada na

konceptu lokalne samouprave na Kosovu, pošto takav koncept prihvata i međunarodna zajednica, radi izgradnje lokalne strukture srpskog entiteta na Kosovu. Implicite ovakav Đinđićev predlog, obuhvata i prećutno podrazumeva nezavisnost Kosova, makar ona bila izraz kompromisa srpskog „istorijskog sa albanskim etničkim pravom”, teritorijalnim razgraničenjem Srba i Albanaca na Kosovu, jer Srbija ne može da nosi politički, demografski i ekonomski teret Kosova u svom sastavu i da se uspešno razvija, ono je faktor njene nestabilnosti i kočnica civilizacijskog preporoda, obzirom da „čitavo sadašnje Kosovo i Metohija u srpskoj državi predstavljalo bi kancer Srbije”, koja nema „biološke snage da sačuva svoju teritoriju” (Ćosić, 2004:252,255,182). Ćosić smatra da je Srbija primorana da žrtvuje mnogo da ne bi izgubila sve i da je došlo vreme da smo nakon etničkog kretanja ka severu i zapadu na kraju XX veka ušli u „vek stničke koncentracije, uglavnom nasilne i genocidne, kojim se dijasporični srpski etos zgušnjava i homogenizuje oko matice – Srbije, poprimajući prvi put u istoriji teritorijalno razastiranje i granice koje može biološki i civilizacijski da pokriva i započne novu epohu u svom bivstvovanju” (Isto, 179). Zalaganjem za „oslobađanjem Srbije od Kosova – proklete srpske zemlje”, Ćosić je, sa pijedestala, zabrinutog „oca nacije”, koga malo njegove duhovne dece razume („ali to više nije moj problem”) napustio jedno i po vekovnu tradiciju srpske intelektualne misli i političke elite o neprikosnovenosti „istorijskog prava” na Kosovu, pa čak i onih koji su žestoko kritikovali posledice takve politike na Kosovu (Tucović, D. Vasić), da ne pominjemo one koji su se zalagali za „konačno” rešenje albanskog pitanja naseljavanjem Srba i iseljavanjem Albanaca (V. Čubrilović, Đ. Perin, V. Šešelj), odnosno nacionalizovanje oblasti naseljenih „anarhističnim albanskim elementom”, gde je biologija a ne istorija postala usmeravajuća instanca političko/praktičnog delovanja.

I pored Ćosićevog pokušaja objektivnog, bezpredrasudnog rasuđivanja o rešenju kosovskog „paralelnog” društva, rečeno Plesnerovim jezikom, „to bi ipak bio stari intelektualizam, stara vladavina inteligencije, samo na novom nivou, i odgovaralo bi ranijem, na veri u nauku zasnovanim zahtevima za rasnom higijenom i biološkom demografskom politikom” (Plesner, 2005:171). U takvoj politici „Albanci su politički neuporedivo veštiji od srpskih političara i svih Srba koji se bave nacionalnom i državnom politikom ” (Ćosić), „da su to vrlo ozbiljni ljudi i dobro utrenirani lideri” (D. Janjić, Danas, 2.02.2006:4). Sve to ide u prilog njihove samouverenosti, zaključivanjem da „Srbija ionako nema više moći i sile da bilo šta nametne. Ostala je samo prazna degenerisana retorika odbrane suverenosti na papiru. Suverenost Srbije nad Kosovom definitivno je zakopana u masovnim grobnicama u Batajnici, u Račku itd, a njoj se sudi u Hagu” (Malići, 2005:XVIII).

Pišući modernost nacije kao događanje svakodnevnog i nastupanje epohalnog, jezik nacionalnog pripadanja „paralelnom” kosovskom društvu, opterećen je atavističkim apologijama, koga nije lišeno ni „moderno” iskustvo zapadne nacije. Ono je navelo Benedikta Andersona da se zapita: „Ali zašto nacije slave svoju

drevnost, a ne svoju fascinantnu mladost?” (cit. u: Baba, 2004:263). Renan je tvrdio da je ne-naturistički princip moderne nacije reprezentovan u volji da se bude nacijom, a ne u identitetima rase, jezika ili teritorije, samim tim što volja ujedinjuje istorijsku memoriju i obezbeđuje konsenzus u sadašnjem vremenu, tako da je egzistencija nacije „svakodnevni plebiscit, baš kao što je egzistencija pojedinca stalna afirmacija života... Sve u svemu, želja nacije je jedini legitimni kriterijum, onaj na koji se uvek moramo vratiti” (Renan, 1994:19-20). Nacionalizujući vlastito „paralelno” društvo, duhovni stvaraoci i politički pregaoci srpskog (albanskog) diskursa, nisu imali sluha, za ovakvu vrstu legitimnosti, niti su joj se vraćali. Prenoseći totalizujuću sliku o moći (nemoći) nacije, o njenoj snazi kao socijalno – imaginarnom označavanju uz retko narušavanje tog diskursa, ambivalentnim shvatanjem društva, značajnim za dešifrovanje razlika i samorazumevanje Kosova kao razlike (bogatstva), ogromna većina tih delatnika i pisaca bila je poznatija kao „inspirator svih oblika političke ortodoksije, genije i prorok svih despotizama našeg veka”, nego što je sanjala o „slastima skepticizma ili potrebi jednog pledoajea za jeres” (E. Sioran), kako bi spornu raskrslu antinomije „paralelnog” kosovskog društva sagledala kao „lociranost između – što je lokacija koja se opire svakom pripojavanju nekoj drugosti i stoga je svedok katahreze drugosti – jeste par excellence osnova za zavereništvo”. I sa te osnove pogleda „ne ka onome što priziva utopijsko (kao što to čine toliki proroci), već ka onome što upada u prostor sadašnjice – kao provalnik (ali i kao duh istorije)”. Nesposobna za kontemplaciju izazova zahteva najradikalnijeg imaginarnog označavanja, ova misao bila je daleko od zadatka da „ponudi čitanje (nacionalne) istorije ne kao instrumenta ili sredstva spoznaje, već kao kreativno destruktivnog poein – prattien društva iznutra kroz i protiv tvrdokornih institucionalnih odnosa prema moći”, kako bi čitala istoriju koje bi istoriju vratilo čitanju (Gurguris, 2004:472). Stoga problem antinomije „paralelnog” kosovskog društva treba jednostavnije artikulirati, ne svodeći ga na apstraktno pitanje odnosa Pravoslavlja i Islama ili Zapada i Istoka, ukoliko želimo to pitanje postaviti u najkonkretnijem mitistorijskom smislu, parafrazirajući Fukoovo pitanje „Zašto neoheleni a ne Turci” kao pitanje „Zašto neosrbi a ne Albanci” i obrnuto. Fuko je smatrao da smo ovu lekciju naučili od Ničea, po kome, istorija kao genealogija, mora objasniti i „slučajeve koji se nisu dogodili”, da odgovori na pitanje koje bi moglo glasiti: „Zašto Platon u Sirakuzi nije postao Muhamed?” (Foucault, 1977:140), zašto Srbi i Albanci nisu ostvarili harmoniju i sklad koegzistencije? Odgovor ne bi značio bacanje svetla s neke pozicije sećanja na mesta i događanja njihovog odsustva.

Suprotno, njegov cilj bi možda omogućio srpskom „paralelnom ” danas marginalnom društvu na Kosovu (kao i albanskom) da opstane na tom strašnom mestu upravo se orijentišući preko tih neostvarenosti, kako bi se posredstvom prošlosti istorija i kultura ovih naroda zaista odigrala, i kako bi izašli na kraj sa njenim nepoznatim okolnostima i imaginarnim elementima, dodirnuvši istoriju iz

vremena i prostora koje je Franc Fanon oštroumno nazvao „zonom prikrivene nestabilnosti u kojoj ljudi obitavaju” (Gurguris, 2004:473). S obzirom da stanje na Kosovu karakteriše otvorena nestabilnost, gde je „rat neka vrsta nezavršenog posla” i da je prisustvo međunarodne zajednice donelo samo „pauzu u problemu” dugog trajanja, tako da lekcija neostvarenosti, ne samo da nije naučena, nego će joj trebati još dugo vremena kako bi počela da se apsolvira. Sumnjam da smo mi vrsta ljudi koja poznaje vrednost vremena. Ustvari, samo sam se pridružio tom horu. Dobro osećamo da novi poredak, rođen na Kosovu 1999, sebe gradi na ruševinama za koje smo ostali vezani nekim delićem našeg sećanja ili nostalgijom, pa i iluzijama. Još na kraju treće decenije XIX veka svojom neuobičajenom lucidnošću Aleksis de Tokvil proniknuo je u samu suštinu:

„Prolazim pogledom preko te gomile kojoj se ne zna broja, koju čine ista bića i u kojoj se ništa niti podiže niti spušta. Spektakl te univerzalne uniformnosti me rastužuje, ali i ledi, i u iskušenju sam da zažalim za društvom kojeg više nema”.

Literatura

- Adam, H. 1972. *Modernizing Racial Domination*, Berkeley: University of California Press.
- Adam, H. I Giliomee, H. 1979. *Ethnic Power Mobilized: Can South Africa Change?*. New Haven: Yale University Press.
- Baba, H.K. 2004. *Smeštanje kulture*, Beograd: Čigoja Štampa.
- Bajdner, D. 2006. *Kosovo i Kosova*, Politika, str. 2.
- Bentley, G.C. 1987. *Ethnicity and practice*, *Comparative Studies in Society and History*, 29 (1), pp. 24-55
- Beetham, D. 1985. *Max Weber and the theory of modern politics*, Cambridge: Politu Press.
- Blekkburn, S. 1999. *Oksfordski filozofski rečnik*, Novi Sad: Svetovi.
- Cohen, R. 1978. *Ethnicity: Problem and focus in anthropology*, *Annual Review of Anthropology*, vol. 7. pp. 379-404.
- Ćosić, D. 1992. *Promene*, Novi Sad: Dnevnik.
- Ćosić, D. 2004. *Kosovo*, Beograd: Novosti.
- Dejzings, G. 2005. *Religija i identitet na Kosovu*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dženkins. R. 2001. *Etnicitet u novom ključu*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Džuda, T. 2003. *Srbi: istorija, mit i razaranje Jugoslavije*, Beograd: Dan Graf.
- Đukić, I. 2003. *Kosovo, realnost i mit*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Eriksen, T.H. 2004. *Etnicitet i nacionalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Fabijan, J. 2001. *Vreme i drugo*, Nikšić: Jasen.

- Friedman, J. 1990. Being in the world: globalization and Localization, in: Mike Featherstone, ed., *Global Culture*, London: Sage, pp. 311-328.
- Foucault, M. 1977. Nietzsche, Genealogy, History, in: Bouchard, Donald. F. *Language, Counter – Memory, and Practice*, Ithaca. N.Y.: Cornell University Press, pp. 139-164.
- Fuko, M. 2005. Rađanje biopolitike, Novi Sad: Svetovi.
- Furnivall, J.S. 1948. *Colonial Policy and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gidens, E. 2003. *Sociologija*, Beograd: Ekonomski fakultet.
- Glazer, N. and Moynihan, D.A. 1963. *Beyond the Melting-pot*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Gurguris, S. 2004: *Sanjana Nacija*, Beograd: Beogradski krug.
- Hantington, S. 2000. *Sukob civilizacija*, Podgorica: CID.
- Hasluck, F.W. 1929. *Christinity and Islam under the sultans*, Oksford: Clarendon Press.
- Kaldor, M. 2005. *Novi i stari ratovi: organizovano nasilje u globalizovanoj eri*, Beograd: Časopis Beogradski krug.
- Kaplan, R.D. 2004. *Balkanski duhovi*, Beograd: Dan Graf.
- Malići, Š. 2005. Vrag je u detaljima, *Danas*, 26-27.11., str. XVIII.
- Markov, M. 2005. Istorija ne trpi godine, *Nin*, 16.06. str. 44-46.
- Maršal, T. 2002. *Igra senki*, Beograd: samizdat, B92.
- Mestr, Ž.D. 2001. *Spisi o revoluciji, sa studijom Emila Siorana*, Čačak: Gradac.
- Mihajlović, D. 2005. Ludačka košulja za Balkan, *Nin*, 24.11., str. 16.
- Miller, D. 1993. In Defense of Nationality, *Jouranal of Applied Philosophy*, 10/I, pp. 3-16.
- Montgomeri, V. 2005. Gotovo je izvesno da će Kosovo biti nezavisno, *Danas*, 27-28.08. str. V.
- Niče, F. 1977. *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos.
- Niče, F. 2001. *Ecce Homo*, Beograd: Dereta.
- Plesner, H. 2005. *Zakasnela nacija*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Renan, E. 1994. „What is a nation”, *Nation and narration*, ed. by. Homi K. Bhabha, London&New York: Routledge.
- Roux, M. 1992. *Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale territoire et développement*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l' Homme.
- Said, E. 2002. *Kultura i imperijalizam*, Beograd: Časopis Beogradski krug.
- Smith, M.G. 1965. *The Plural Society of The British West Indies*, London: Sangster's.
- Suroi, V. 1999. Sramota će pasti na sve nas kolektivno, *Helsinkiška povelja*, No 19, str. 14.
- Šopenhauer, A. 2002. *Brevijar*, Nova Pazova: Bonart.
- Šnaper, D. 1996. *Zajednica građana*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Šutović, M. 2001. Novo/stara legitimacija vlasti srpskog populizma, u: Zbornik radova Filozofskog fakulteta br. XVIII-XXIX, Priština, Blace.
- Taylor, C. 1991. Shared and Divergent Values, in: Ronald Wats and D. Brown, eds., Options for a New Canada, Toronto: University of Toronto Press.
- Tojnbi, A. 2002. Proučavanje istorije, Podgorica: CID.
- Van den Berghe. P.L. 1967. Race and Racism: A Comparative Perspective, New York: Wiley.
- Williams, B. 1989. A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain, Annual Review of Anthropology, vol. 18. pp. 401-444.

Napomena Redakcije

Autoru ovog teksta upućene su uredničke sugestije za unošenje izmena, koje su se ticale forme njegovog rada (opširnosti; koherencije izlaganja; jasnoće argumentacije; i najvažnije, prikladnosti jezičkog izraza). Autor je odbio da ih uvaži, protumačivši ih kao pokušaj političke cenzure. Da bi se otklonila svaka mogućna sumnja u tom pravcu, tekst se ovde objavljuje u svom izvornom obliku, bez ijedne intervencije – sadržinske, stilske, gramatičke ili pravopisne. Uredništvo izražava svoje neslaganje s uvredljivim tonom kojim se u tekstu govori o određenim ličnostima, društvenim grupama i političkim stanovištima, i sa svoje strane se izvinjava kako pomenutim osobama tako i javnosti.