

## **POJAM IDENTITETA**

### **1. Pojmovi i stvarnost**

#### *1. 1. Prirodne i društvene znanosti*

Može se reći da postoji bitna razlika između objekata i pojmova kojima se koriste prirodne, i onih kojima se koriste društvene znanosti (Wong 2002). Ako je objekt prirodnih znanosti atom, onda znamo da je svaki atom s jednim elektronom i jednim protonom vodik i on to ostaje u svim okolnostima koje su definirane teorijom o atomskoj strukturi. Možemo reći da objekti u prirodnim znanostima imaju fiksirane »esencije« koje se ne mijenjaju. Elektricitet je ono što zadovoljava Maxwellovu jednadžbu i to ostaje pod svim okolnostima. Ponukani svojim prirodnoznanstvenim pogledom na svijet, »fiksnu suštinu« kategorija i pojmova prirodnih znanosti tražimo i u pojmovima društvenih znanosti. Ili, kako to formuliraju Bourdieu i Wacquant, »...promišljamo društveni svijet na supstantivni način« (1992:228). Prema tome pitamo se što je nepromjenljiva »suština«, »bit« pojma identiteta koji mora postojati kao neka platonska ideja. No problem je s kategorijama i pojmovima društvenih znanosti što oni nemaju nepromjenljive fiksne suštine nego su jako heterogeni u pogledu svojih konstitutivnih elemenata i rezultat su socijalnih procesa. Uzmimo primjer homoseksualca kao posebne vrste osobe. Foucault pokazuje da iako je homoseksualna praksa uvijek postojala kao kategorija, pojam homoseksualca kao posebne vrste osobe nastaje tek u 19. st. (Foucault 1979). Jednako tako možemo reći da je osjećaj pripadnosti nekom kolektivitetu, osjećaj lojalnosti prema nekoj

grupaciji, postojao otkad čovjek postoji kao društveno biće. No nacionalni identitet ne može postojati prije nacije, a ona je u najvećoj mjeri moderni fenomen. Govoriti o kontinuitetu nacionalnog identiteta koji se proteže od »početka« povijesti (ili u hrvatskom slučaju od stoljeća sedmog) je jednostavno projekcija sadašnjosti u prošlost i interpretacija te prošlosti kroz »naočale« sadašnjosti, a ne pokušaj razumijevanja kako su ljudi u to doba definirali sami sebe i kako su ih drugi definirali.

## *1. 2. Jezik teorije i jezik prakse*

Problem je društvenih znanosti što one govore o stvarima koje su dio životne prakse svakog čovjeka. Budući da su dio životne prakse, razvija se jezik koji je nužan za svakodnevnu komunikaciju. Jezik prakse znači da pojmovi koji se u praksi upotrebljavaju nose sa sobom značenja koja ne moraju biti identična sa značenjima koja im se pridaju kada se isti (ili promijenjeni) pojmovi upotrebljavaju u društvenim znanostima. Jezik prakse (»laički«, »obični« jezik) označava:

a) kategorije koje upotrebljavamo u svakodnevnom govoru, a proizlaze iz opisivanja i djelovanja u svijetu koji nas okružuje;

b) kategorije koje kao pojmove rase, nacije, identiteta, upotrebljavaju etnički poduzetnici koji uvjeravaju ljude u zajedničko pripadanje i u važnost tog zajedničkog pripadanja za kolektivnu akciju.

To ne znači da postoje jasno razdvojeni pojmovi znanosti i prakse, nego postoje preklapanja i razdvajanja. Postavio bih generalnu hipotezu da razvoj znanosti ide putem od prve faze, gdje pojmovi prakse i pojmovi znanosti bivaju nerazlučeni, tj. znanost barata pojmovima prakse i istražuje praksu upotrebljavajući pojmove prakse, ili čak sama »znanost« stvara pojmove koji ulaze u praksu i dobivaju »vlastiti život« (rasa, klasa, nacija). Razvoj znanosti ide u smjeru pojmovnog razbistravanja i divergencije jezika znanosti i jezika prakse.<sup>1</sup> To

---

<sup>1</sup> Problem odnosa govora prakse i govora znanosti postoji i u prirodnim znanostima, no ovdje se njime nećemo detaljnije baviti. Kao što kaže Nagel, termini iz svakodnevnoga govora su neodređeni pa konzekventno ni relacije zavisnosti izražene tim pojmovima ne mogu biti precizne. Npr. pojam »vode« u zdravorazumskom spoznavanju povezan

razbistravanje ima jedno »dublje« značenje, a ne samo preciziranje značenja pojmova. Napredak u sociologiji nije samo u tome što smo uspjeli preciznije definirati pojmove etniciteta, rase, identiteta ili nacije, nego i što se pokazuje da su to pojmovi a ne »stvari«, i što se znanstvena interpretacija odvađa od naše tendencije da shvaćamo riječi na esencijalistički način. Obično mislimo da ako postoji riječ »nacija«, mora postojati i »prirodna suština« fenomena nacije koju ta riječ odražava. Isto vrijedi i za druge pojmove kao što su klasa ili rasa. Možemo reći da taj napredak izgleda kao da su znanstvenici poslušali Popperov savjet. Taj savjet u popularnom obliku glasi: »Ne dajte se navesti na ozbiljno shvaćanje problema o riječima i njihovim značenjima. Ono što treba ozbiljno shvatiti jesu pitanja vezana uz činjenice kao i tvrdnje o činjenicama; teorije i hipoteze; problemi koje one rješavaju; i problemi koje postavljaju.« (Popper 2004:27).<sup>2</sup> Međutim, daljnji sadržaj ovoga teksta nije sasvim u skladu s Popperovim napatkom. Ovdje ne tražimo teorije i hipoteze o etničkom, rasnom i nacionalnom, nego pokušavamo analizirati shvaćanja tih fenomena i njihovo značenje i, što je još važnije, promjene u značenju. To značenje daje nam mnogo više uvid u to kako ljudi shvaćaju svijet i kako opravdavaju svoje akcije nego kakav svijet stvarno jest. Drugim riječima, ti pojmovi u svojem povijesnom razvoju imaju ideološku

---

je s idejom da je to tekućina koja se hlađenjem smrzava. No morska voda se ne smrzava kada se ohladi na onu istu temperaturu na kojoj se smrzava voda u vodovodu ili izvoru. Isto tako postoje tekućine koje treba znatno više hladiti da bi se smrznule. To znači da fizički i kemijski pojam vode moraju biti mnogo jasnije određeni i preciznije definirani nego pojam vode u svakodnevnoj praksi. (Nagel 1974:7–10)

<sup>2</sup> Ovo je Popperovo popularno predstavljanje problema esencijalizma koje je potpunije razvijeno u njegovoj *Poverty of Historicism* (1944). Esencijalizam nije, naravno, s nama od Popperova »otkrića«, nego je on stalno prisutan u raznim formama, od Platonovih ideja do pozicije realizma nasuprot nominalizmu. Kada Roscelin kaže da su univerzalije samo *flatus vocis*, to ga dovodi u nezgodnu situaciju zbog trojstva, jer konzekventno tri Lica moraju biti različite supstancije pa nas samo navika sprečava da kažemo da postoje tri Boga. Tvrdnja koju ovdje razvijam o nepostojanju »esencije« identiteta dovodi do teškoće da ne možemo znanstveno dokazati ono što mnogi očekuju od znanosti, »pravu granicu« (etničku i teritorijalnu) hrvatstva, niti da nacionalni identitet mora imati prednost nad svim ostalim identitetima. Koncil u Soissonsu 1092. osudio je Roscelinove ideje kao heretičke (Russel 1962:424–425). Nadam se da više nema koncilâ koji bi socijalni konstruktivizam osuđivali kao herezu.

funkciju koja više »prikriva« nego »otkriva« stvarnost. Dakle bavimo se »značenjem« riječi protiv Popperova savjeta, ali jer u promjenama njihova značenja otkrivamo nešto i o stvarnosti samoj, važan element same stvarnosti je kako ljudi tu stvarnost interpretiraju.<sup>3</sup>

## **2. Primjer pojmova i njihova esencijalističkog značenja**

### *2. 1. Rase*

Skupine ljudi koje se međusobno razlikuju po vanjskim, fizičkim obilježjima, ponajprije bojom kože (koja su korelirana s unutarnjim svojstvima – inteligencijom, karakterom, sposobnošću stvaranja kulture). Svijet je »prirodno« podijeljen na rase – bijelu, crnu, žutu, crvenu (broj varira od autora do autora). Postoji »suština rasnosti« koja omogućava dijeljenje čovječanstva na rase. U modernoj verziji to bi trebao biti neki rasni gen ili skupina gena koji razlikuju jednu rasu od druge. U tom smislu jezik prakse je »platonistički« – postoji idealnotipska rasa – čim imamo riječ koja odražava tu prikrivenu »suštinu«. Rase se mogu »miješati«, ali da bi to mogle moraju postojati »čiste«, »originalne« rase. Logički iz toga slijede različite poligenetske teorije o podrijetlu čovjeka (vidi drugo poglavlje kod S. J. Gould/1981/). U to se uklapa i biblijska legenda po kojoj linija ide od Adama preko Noe i njegovih sinova: Jafeta, od kojeg potječu Europljani, Sema, od kojeg potječu Azijati i Hama, od kojeg potječu Afrikanci. Pojmovi odgovaraju našem snalaženju u svakodnevnom, »stvarnom« svijetu. Dovoljno je pogledati svijet oko nas i vidjeti da je čovječanstvo »prirodno« podijeljeno na rase.

Nasuprot tome iz znanosti se pojam »rase« upravo zbog »opterećenja« koje nosi polako izbacuje iz svakodnevne uporabe i

---

<sup>3</sup> Ovdje se, naravno, ne bavimo dekonstrukcionizmom i teorijskom podlogom koja iza njega stoji, nego sociologijom spoznaje. Ne tražimo »skrivena« značenja, nego iz proklamiranih značenja i njihovih promjena otkrivamo nešto o sistemima razumijevanja i ideologijama njihovih tvoraca, Za nas postoje teorije i hipoteze o društvenoj stvarnosti koju Popper preporučuje, koja je često za postmoderniste dekonstruktivističkoga tipa nepostojeća jer je za njih jedina realnost »tekst«.

zamjenjuje populacijama. Upotreba pojma populacije izbjegava esencijalizam kojeg nosi uporaba pojma rase, tj. ne implicira postojanje »rasnoga« gena, ni poligenetsko podrijetlo čovjeka, pa niti neke »prirodne« granice među rasama. Budući da se sve ljudske karakteristike preklapaju i »ulaze« jedna u drugu, čovječanstvo se može kategorizirati na različite načine pa možemo dobiti i različite brojeve »rasa«. Nema »prave«, »istinite« kategorizacije, jer svaka kategorizacija ovisi o polaznim postavkama. Jasno je da se iz takva shvaćanja izbacuju i sve teorije o inherentnoj superiornosti i inferiornosti rasa.

Činjenica da se u antropologiji ili sociologiji<sup>4</sup> više ne upotrebljava pojam rase (ili da značenje koje se tom pojmu pridaje odudara od onoga iz svakodnevne uporabe ili od onoga klasične »znanosti o rasama«) ne znači da on mora biti izbačen iz svakodnevne prakse u kojoj dobro služi. Kao što riječ voda nećemo izbaciti zbog njezine nepreciznosti, ne moramo to učiniti ni s pojmom rase. Ali moramo biti svjesni da je znanstvena uporaba (ili neuporaba) toga pojma nešto drugo od neznanstvene. Za svako fizičko razlikovanje među ljudskim skupinama možemo reći da je rasno. Tako npr. visoke Dalmatince možemo nazvati dalmatinskom rasom, kao i ljude tamne (»crne«) boje kože crnom rasom, ali nijedna od tih uporaba nije »prava« ili »kriva«, nego je konvencija opisivanja fizičkih razlika između ljudskih skupina.

## 2. 2. Nacija

Jedna od bitnih karakteristika sadržaja toga pojma u svakodnevnom diskursu je zajedničko podrijetlo, iz kojeg se izvode zajedničke kulturne karakteristike kao što su jezik i običaji, i onda iz svega toga izlazeća težnja za političkom samostalnošću. Tako mi Hrvati »vučemo podrijetlo« od Hrvata koji su došli na ovaj teritorij u stoljeću sedmom,<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Koncept rase postepeno počinje nestajati iz antropologije kao posljedica inkorporiranja evolucijske sinteze i prihvaćanja koncepata i metoda populacijske genetike. (Stepan 1982)

<sup>5</sup> U svim nacionalističkim narativima postoji neka točka u vremenu od koje se računa »pravo nacionalno vrijeme«. Za Hrvate to je stoljeće sedmo, za Nijemce prvo stoljeće.

a oni opet vuku svoje podrijetlo od Iranaca, pa nikako nisu Slaveni itd. No kao što je formulirao Weber u majstorskom tretiranju toga problema, zajedničko podrijetlo nije stvarno, nego je »zamišljeno«, ili kao što naslov Andersonove knjige kaže: »Nacija kao zamišljena zajednica«. Weber ne definira neku platonsku suštinu koju posjeduju prirodni entiteti »nacije« ili »etničke grupe«, nego analizira procese i komponente koji vode socijalnoj konstrukciji etničkih grupa i nacija. (Weber 1976:323–329)

U znanstvenom smislu svakako govorimo o zamišljenom, a ne o stvarnom zajedničkom podrijetlu. Sve nacije rezultat su amalgamacije, asimilacije i sl. (današnji Hrvati od proto-Hrvata, raznih slavenskih grupacija, romaniziranog stanovništva koje uključuje ilirske narode kao »starosjedioce« koji se kasnije pojavljuju kao Vlasi te sve ostale grupacije koje se naseljavaju u doba Rimskog Carstva i sve slojeve kasnijih imigracija, naseljavanja i miješanja). Unatoč tome što nas danas pokušavaju uvjeriti da postoji »hrvatski gen« od ljudskih prapočetaka koji određuje tko su, a tko nisu Hrvati (Sekulić 2006).

Ako je besmisleno tražiti platonsku suštinu nacije u genu, postoje li neke druge komponente »objektivne naravi« koje određuju naciju? U laičkom mišljenju jedan takav faktor je jezik. Pripadnici nacije su oni koji govore određenim jezikom, a oni koji govore drugim jezikom pripadaju drugoj naciji. Prema tome možemo reći da je jezik otkrivena »prirodna granica«, »esencija« ili platonska suština nacije. Ako pogle-

---

za Franke peto, za Mađare deveto. Postoji točka u vremenu kada je utvrđena legitimna akvizicija zemlje, a sve što se poslije toga zbiva u smislu seoba, invazija, asimilacija i slično je nelegitimno. (Geary 2007:23) Zašto je hrvatsko zaposjedanje zemlje utvrđeno u stoljeću sedmom legitimno, a ilirsko ili rimsko prije toga, ili srpsko naseljavanje poslije toga nelegitimno, ostaje neodgovoreno pitanje. Kvaternik daje odgovor na to pitanje razvijajući svoju teoriju »prvobitne stečevine«. Prvobitno je pravo vlasništva vječno i njega dokazuju povjesničari. U slučaju Hrvata oni su svoje povijesno pravo stekli »prvobitnom, prirodnom, pravednom i neospornom stečevinom« za vrijeme seoba u 6. i 7. stoljeću. Tako piše Kvaternik u *La croatie et la confederation italliene*, Pariz 1859 (ovdje navedeno prema knjizi M. Gross: *Izvorno pravaštvo*, 2000, 73–85). Isto tako F. Rački piše »da ima i narod hrvatski za zakonito i neostarelo pravo svojine na sav prostor od Bojane do Drine i Dunava« koje je stečeno za vrijeme seoba. (*Odlomci iz državne prava hrvatskoga za narodne dynastie*, 1861.) Ovo je u skladu s pisanjem svih nacionalnih ideologa u Europi toga doba, koji se pozivaju na junačka osvajanja na temelju kojih je uspostavljen *titulus acquisitionis*.

damo oko sebe, to nam se čini prirodno. Francuzi govore francuski, Nijemci njemački, Hrvati hrvatski itd. Drugim riječima, koliko jezika toliko nacija. Da nešto s ovom zdravorazumskom koncepcijom odnosa jezika i nacije nije u redu, upozoravaju nas i svađe oko toga da li su srpski i hrvatski, i bosanski i crnogorski jedan, dva, tri ili četiri jezika. Da li smo mi Hrvati nacija zato što govorimo hrvatski ili govorimo hrvatski zato što smo Hrvati? I jezik ima svoj proces socijalne konstrukcije, u kojemu se on (ili razni dijalekti, jezici i govorne forme) uzima više kao materijal pomoću kojeg se povlači granica prema etničkim ili nacionalnim »drugima«, a ne neki prirodan indikator koji jasno upućuje na postojanje ili nepostojanje ili na razgraničavanje među etnonacionalnim grupacijama. Nije dakle nacija prirodni odraz jezika, nego su jezične granice posljedica procesa konstituiranja nacije. Nije hrvatski jezik odredio tko pripada hrvatskoj naciji a tko ostaje »izvan« nje, nego su akteri (etnički poduzetnici, nacionalni vođe, nacionalni ideolozi, zdušno potpomognuti radom stručnjaka za jezik) u povijesnom procesu konstituiranja hrvatske nacije konstruirali hrvatski jezik i povukli granice prema drugim jezicima. Kao što kaže M. Škiljan: »...element kohezije ne predstavljaju idiomima inherentne systemske karakteristike; one, dapače, mogu ponekad međusobno više približiti idiome koji pripadaju različitim jezicima nego one unutar jednog jezika: kajkavski dijalekti Hrvatskog zagorja... po svojim su sistemskim obilježjima sličniji slovenskim dijalektima na drugoj obali rijeke Sutle nego čakavskim otočnim idiomima...« (Škiljan 2002:13). Pa zašto onda zagorski kajkavci i njihovi susjedi Slovenci nisu pripadnici jednog naroda, a govore tako slično, nego su kajkavci i čakavci pripadnici istog naroda, a govore tako različito? Kriteriji zašto su kajkavski i čakavski dijelovi hrvatskoga, a slovenski nije, ne leži u nikakvim sistemskim karakteristikama jezika, nego, kako kaže Škiljan, »oni se zacijelo nalaze u samim govornicima: različiti materinji idiomi Hrvata pripadaju hrvatskom jeziku zato što njihovi govornici smatraju da je tako« (Škiljan 2002:14). Drugim riječima, granice među jezicima nisu »prirodno« proizašle iz samoga jezika, iz njegovih sistemskih karakteristika, nego su povučene u toku socijalne konstrukcije nacija. Da su Slovenci postali »Alpski Hrvati«, kako ih

je vidio Starčević, njihovi bi govorni idiomi bili dio hrvatskog jezika, ali budući da nisu, onda je to poseban slovenski jezik. Na isti način formirat će se posebno bosanski ili crnogorski jezik, ne zato što je u njima nešto sistemski posebno, nego će se određene specifične karakteristike govornih idioma u Bosni i Hercegovini i Crnoj Gori sistematizirati i »razgraničiti« u odnosu na »okolne« postojeće jezike.<sup>6</sup> Taj proces nije nikakva specifična karakteristika južnoslavenskih prostora. Kao što pokazuje E. Weber, u Francuskoj se 1863. u 8381 komuni od njih 37 510 nije govorilo francuski – što znači da otprilike jedna četvrtina populacije nije uopće govorila francuski. Ministarstvo javnih instrukcija nalazi da od 4 018 427 školske djece (od 7 do 13 godina) 448 328 uopće ne govori francuski, dok ga 1 490 269 govori ili barem razumije, ali ne može na njemu pisati. Od 89 departmana u njih 24 više od polovice stanovništva ne govori francuski, a u još 6 to vrijedi za znatan dio stanovnika. Weber zaključuje da je za veliki broj stanovnika Francuske u 19. st. francuski bio strani jezik. To vrijedi

---

<sup>6</sup> To, naravno, ne isključuje posebnu životnost i razvoj književnog jezika. Za ignoriranje te posebne povijesti Katičić optužuje »mladogramatičare«. No njegovo inzistiranje svodi se na to da književni jezik ima svoju unutarnju logiku koja ga čini takvim kakvim jest. »Zbilja nije čudno što nam je standardni književni jezik stiliziran štokavski« (2008:47). Dok Katičić smatra da unutarnja logika povijesnog razvoja književnog jezika vodi do njegove štokavske varijante i da druge opcije nisu bile otvorene, »mladogramatičari« će inzistirati više na povijesnoj i sociološkoj dimenziji, koja naglašava ljudsku akciju koja može gurnuti razvoj jezika u raznim smjerovima. Dakle u toj varijanti ilirci su teoretski mogli konstruirati jezik oko kajkavskoga. Zašto oni to nisu učinili ne proizlazi iz jezičnih karakteristika štokavskoga, nego iz njihovih političkih pogleda na to koja će jezična varijanta najbolje služiti njihovim političkim ciljevima. U tekstu koji ovdje spominjemo, Katičić, kao što je to često slučaj u polemičkim tekstovima, pojednostavljuje poziciju »mladogramatičara« da bi ju lakše kritizirao. Uostalom i Katičić uvođenjem »aksiološkoga kriterija« priznaje taj socijalno konstruktivni element u konstrukciji jezika kao odrednica nacija. (Katičić 1992) Aksiološki kriterij (»Jezik je dakle taj koji jest ne samo zato što je takav, a ne drukčiji, što je postao tako, a ne drukčije, nego i po tome što nosi te, a ne neke druge vrijednosti. Taj vrijednosni vid jezičnog identiteta« /Katičić 1999:237/) ne pripada lingvističkoj, nego povijesnoj, sociološkoj ili sociolingvističkoj analizi. Vrijednosti (što je svakako preusko određenje povijesnog procesa jer u njega ne ulaze samo vrijednosti, nego i moć, ideologije, ekonomski i politički interesi itd., a svi oni imaju direktne i indirektne relacije prema jeziku) su bitne u povlačenju jezičnih granica i sadržaja jezika. Konzekventno se jezik, granice jezika i odnos koji pojedinci i grupe imaju prema jeziku ne mogu razumjeti iz jezika samog, nego iz povijesnog procesa koji je i formirao taj jezik i njegove »granice«.



gotovo za polovicu djece koja su dosegla zrelu dob u zadnjoj četvrtini 19. stoljeća (E. Weber 1976:67). Zaključimo, dakle, da Francuzi nisu postali Francuzima zato što su govorili francuski, nego je djelovanje francuske države kroz obrazovni sustav konsolidiralo uporabu francuskog jezika i odredilo »granice« njegove uporabe, tj. potisnuli su »dijalekti«, tj. materinski idiomi velikoga dijela stanovništva te je konstituiran francuski jezik kao opći jezik »Francuza«. Na taj način Bretonci, Provansalci ili Korzikanci postaju Francuzi i njihovi govorni idiomi su definirani kao dijalekti. Sličan proces vrijedi i na našim prostorima, gdje prijepore o jeziku ne valja analizirati kao otkrivanje neke »suštine« i sistemskih karakteristika jezika, nego ponajprije u političkoj funkciji razgraničavanja ili asimiliranja. Ne ulazeći dalje u nijanse odnosa jezika, nacije i konstituiranja nacionalne države, u kojoj standardizacija jezika ima ključnu ulogu, svrha mi je bila samo naznačiti naoko »objektivni« kriterij u određivanju »granice« nacije, gdje »jezik« nije ništa više ili manje »objektivan« nego što je to boja kože u konstituiranju »rasa«. Nacija i rasa su socijalni konstrukti koji se ne mogu razumjeti pozivanjem na neke »objektivne« karakteristike, nego tek razumijevanjem procesa socijalne konstrukcije u kojem kulturni elementi kao jezik, religija, povijest, tj. određena interpretacija povijesti, imaju važnu ulogu.

Prema tome, pojmovi društvenih znanosti, u ovom slučaju rase i nacije, nemaju isti ontološki status kao većina pojmova prirodnih znanosti. Pojmovi društvenih znanosti odražavaju socijalne procese koji stoje u osnovi njihova formiranja. Drugim riječima, postoji tenzija između uporabe pojmova u svakodnevnom govoru i značenja koja im pridajemo, i njihove uporabe u društvenim znanostima. Ta tenzija proizlazi iz tendencije da u svakodnevnoj uporabi »naturaliziramo« pojmove o društvu kojima se služimo, tj. da tražimo njihovu »objektivnu suštinu« na isti način kao što to činimo s pojmovima prirodnih znanosti. Bez obzira što se razvoj društvenih znanosti razvija i brušenjem pojmova koji ih onda čine drugačijima od njihove svakodnevne uporabe (a pragmatičko je pitanje da li to znači daljnje zadržavanje istih riječi za označavanje sve drugačijeg ili preciznijeg sadržaja, ili tražimo druge riječi da bi se izbjegli nesporazumi i »te-

ret« koji nose pojmovi svakodnevnoga govora), ne možemo reći da su pojmovi svakodnevnoga govora »krivi«. U prvom redu oni su često zadovoljavajući za snalaženje u svakodnevnom životu. Ljude možemo klasificirati s obzirom na boju kože (bez obzira što nema jasno određenih granica među rasnim grupama niti bilo kakve inherentne vrijednosne hijerarhije među njima), možemo razlikovati nacije s obzirom na jezik kojim ljudi govore bez obzira na to da li su hrvatski i srpski jedan ili dva jezika ili da li je jezik kojim govore moderni Englezi, Škoti, Amerikanci, Australci jedan ili više različitih jezika. Na isti način kao što vodu iz vodovoda i morsku vodu možemo svrstati pod pojam vode bez obzira na različitu točku smrzavanja. Snalaženje i pojmovi svakodnevnog života nisu ista stvar kao i znanstvena preciznost ili istinitost.

Jasno je da pojmovi svakodnevnog govora imaju ne samo deskriptivnu, nego i mobilizacijsku ulogu. Budući da su pojmovi neraskidivo vezani uz teorijsku sliku svijeta i čine njen sastavni dio, ipak moramo biti svjesni da zapravo nema do kraja »benignih« nepreciznih pojmova. Pojam rase je sastavni dio »rasne znanosti« na isti način kao što je pojam nacije sastavni dio nacionalizma. U tom smislu ti pojmovi imaju objašnjavajuću, ali i mobilizatorsku ulogu. Dio njihova implicitnog ili eksplicitnog značenja je da »naša« rasa vrijedi više od drugih i da može biti u opasnosti od njihova širenja, ili pak da naša nacija ima određenu povijesnu ulogu, ili »stečevinu« u prostoru, koja je »prirodno« njezina i čije »prirodno pravo« povjesničari mogu utvrditi. Tada Kosovska bitka, *Biblija* ili mačem stečena zemlja Hrvatska postaju Božjom ili povijesnom pravdom dodijeljen teritorij jednoj etnonacionalnoj grupaciji i borba za taj teritorij zasnovana je na vječnoj nepromjenljivoj pravdi.

### 2. 3. *Identitet*

Ako analiziramo ulazak pojma »identiteta« u društvenu znanost, tada, za razliku od našeg osjećaja pripadnosti nekom kolektivitetu (pojma prakse) za koji mislimo da postoji oduvijek, pojam »identiteta«

ulazi u društvenu znanost tek nedavno. On vjerojatno otkriva određene povijesne procese i senzibiliziranost znanstvenika za određene fenomene ništa manje nego neku »objektivno postojeću« realnost. Porast individualizma u modernom društvu uvjetuje i porast interesa za identitetnu stranu ljudske individuacije.

### 2. 3. 1. Sociologija i identitet

Ako govorimo o području nacionalnog i/ili etničkog možemo konstatirati da se sociologija bavila više nacijom nego identitetom. Da bi netko mogao imati nacionalni identitet, prvo mora postojati nacija čiji identitet pojedinac »posjeduje«. Sociologija je u svom povijesnom razvoju razmatrala povijest i stvaranje nacija ponajprije kao povijesnih tvorevina. No nacija bez identiteta (osjećanja pripadnosti toj naciji) ne postoji.

Sociološki pojam identiteta, kada se počinje upotrebljavati, nastaje u opreci prema pojmu identiteta koji se upotrebljava u svakidašnjici, ali i u velikom dijelu klasične psihologije. Naime, on nastaje u opreci prema shvaćanju identiteta kao »individualne karakteristike«, tj. postojanju nekog esencijalnog centra »Ja« koji predstavlja osobni identitet. Nasuprot tome, sociološka konceptualizacija identiteta polazi od toga da se individualni identitet razvija uvijek u interakciji s drugima, drugim riječima u interakciji »Ja« sa »društvom«. Tako Ch. Horton Cooley (1922) uvodi pojam »zrcalnoga Ja« (*looking glass self*) da bi opisao proces kojim se razvija naše osjećanje Ja. Osnovna je Cooleyjeva teza da tokom interakcije ljudi služe jedni drugima kao zrcala. Kako vidimo sebe, ovisi o tome kakvu poruku nam drugi reflektiraju o tome kakvi smo u njihovim očima. Možemo imati dobro mišljenje o sebi samo ako nam drugi daju razloga za to. G. H. Mead (1934) razlikuje dva aspekta identiteta: Mind (unutrašnju svijest) i Self (svijest o vlastitom Ja). Osnovno je da ljudi kao uvjet za socijalnu participaciju moraju naučiti tumačiti simbole. Koncept »Mind« koristi Mead da bi upozorio na naše razumijevanje simbola. To razumijevanje simbola nastaje samo u ponavljanoj interakciji s drugima. Ta

interakcija, pogotovo kod male djece, je niz pokušaja i pogrešaka. Osjećaj Jastva (Self) također nastaje u interakciji sa drugima.

Cijeli kasniji put sociološke konceptualizacije identiteta može se opisati kao odklon od shvaćanja identiteta kao fiksnog, kao »esencije« koja objektivno postoji, prema promjenljivom i socijalno konstruiranom identitetu. U funkcionalističkoj sociologiji koncepti statusa i uloge usko su povezani sa shvaćanjem identiteta. Mi zauzimamo određene statuse u društvenoj strukturi i igramo uloge koje od nas ti statusi zahtijevaju. Čitava društvena struktura zasnovana je na očekivanjima da ćemo na određeni način ispunjavati zahtjeve drugih koji proizlaze iz statusa koje zauzimamo, i kao što drugi imaju očekivanja od nas, mi imamo ista takva očekivanja od drugih. Važan dio odrastanja kroz proces socijalizacije sastoji se u učenju statusa i očekivanja kako se uloge uz taj status trebaju »igrati« te odnosa s ljudima koji zauzimaju drugačije statuse. Postoje »master statusi«, tj. dominantni statusi koje pojedinac zauzima i koji se prenose na sve sfere života. Ako je nečiji »master status« profesor ili član sindikata, njegov se profesorski status prenosi i na njegovu aktivnost u sindikatu gdje je »običan član«. Ali niti se on ponaša kao »obični član«, niti ga drugi takvim tretiraju, jer njegov status profesora djeluje i u drugoj sferi, u sindikalnoj aktivnosti.

Funkcionalistička teorija je »objektivistička« u smislu opisivanja društvene strukture »očima promatrača« koji promatra vanjske manifestacije ljudskog ponašanja i njihovo strukturiranje. No implicitno je u toj teoriji da je naše Ja bitno formirano identifikacijom sa statusom. Drugim riječima, naš identitet je neodvojiv od društvene strukture jer smo u prvom redu određeni našim ulogama u društvu – kao plemići, kmetovi, profesori, studenti, crnci ili bijelci te Hrvati ili Srbi. Prema tome objektivna činjenica, društvena struktura, ima svoju subjektivnu stranu, identifikaciju sa statusom. M. Kuhn i Th. McPartland konstruirali su test od dvadeset tvrdnji (TST – Twenty Statement Test, 1954), u kojemu su tražili da se dade dvadeset odgovora na pitanje »Tko sam ja«? Postoji određeni obrazac u ispisivanju odgovora na to pitanje, gdje najveći dio ispitanika počinje nabranje s nekim statusom – ja sam student, ili muškarac, ili žena, ili Hrvat,

ili katolik ili mlad čovjek. Na drugom nivou slijede odgovori koji se mogu klasificirati kao mišljenja o samome sebi – ja sam sretna osoba, ja sam debela osoba, ja sam konzervativan, itd. Drugim riječima, ljudi sebe opisuju ponajprije u smislu nekih socijalnih statusa koji su za njih važni. Za nekoga je važan status religiozne osobe, a za drugoga njegov rodni status.

Dok je funkcionalizam koncentriran na »objektivnu stranu« socijalne strukture, simbolički interakcionizam polazi od »unutra«, od subjektivnog, simboličkog svijeta kojeg pojedinac gradi u interakciji s drugima. Bez obzira što nam i funkcionalistički pristup daje dinamičku sliku identiteta, tj. niz statusa s kojima se identificiramo u različitim situacijama i do različite mjere, ta slika nije u suprotnosti s idejom o jednom »fiksnoj Ja«, oko kojega se konstruiraju statusni identiteti. Možemo reći da postoji određeni kontinuum shvaćanja odnosa ličnosti-identiteta i uloge u raznim verzijama teorije uloge. S jedne strane imamo jasno razlikovanje individue i uloga koje igra. Na tom razlikovanju zasniva se koncept stresa kojeg pojedinac doživljava kada se zahtjevi raznih uloga nalaze u kontradikciji. Na drugom polu imamo shvaćanje da uloge jesu identiteti, od toga da se identificiramo s ulogama pa do toga da između »Ja« i Uloge zapravo nema razlike. Pažnja funkcionalizma je koncentrirana na to kako dobro pojedinac igra propisane uloge. No funkcionalizam obraća malo pažnje nekim drugim pitanjima oko uloga, statusa i potencijalnog odnosa prema konceptu identiteta. U prvom redu ne obraća pažnju na diskurse koji daju vrijednosnu osnovu za određene načine igranja uloga, a niti za neke druge načine (npr. da li je zaposlena majka »normalno« igranje uloge majke ili je to »manjkavo« igranje takve uloge). Kontestacija oko definiranja statusa i uloge majke ostaje uvelike izvan funkcionalističkog pristupa, koji smatra da je diskurs dan i gleda samo kako se uloga igra unutar danoga diskursa. Također se ignorira disidentstvo u odnosu na igranje uloga ili njihovo propitivanje ili igranje uloga na način da se izlazi izvan propisanih okvira i/ili se u tom procesu kreiraju nove uloge. Na kraju mogućnost fragmentacije Ja kao nužne posljedice uspješnog igranja uloga ne postavlja se kao problem (Calhoun 1994:13).

U daljnjoj konceptualizaciji identiteta u simboličkom interakcionizmu možemo naći jednu sintezu funkcionalizma i simboličkog interakcionizma u radovima Goffmana (1959, 1961, 1963, 1971). Ona se nastavlja na spomenute manjkavosti funkcionalističkog pristupa. Goffman uvodi tenziju između osobe i uloge. U izvođenju uloge svaki pojedinac unosi »sebe«, pa prema tome na različite načine igramo svoje uloge. U konkretnom ponašanju nismo totalno ograničeni ulogom i stalno pokazujemo dijelove »sebe« u specifičnom načinu njezine izvedbe. Dakle uvijek postoji tenzija između uloge i onoga Ja koji je »iza« ili »unutar« onoga koji izvodi ulogu. Dok su funkcionalisti zainteresirani ponajprije za socijalnu strukturu kao objektivno postojeći identitet i za socijalnu integraciju, Goffman »... je nezainteresiran za pitanja institucionalne integracije društva kao cjeline« (Collins 2004:16). Unatoč tome, Goffmanova analiza je šira i dinamičnija od klasičnog funkcionalizma jer dopušta širok stvaralački prostor za individualnu akciju i kreaciju.

Goffmana možemo tretirati kao prethodnika postmodernih teorija identiteta. Sociološka interpretacija postmodernog društva sastoji se u tvrdnji da je to društvo koje se nalazi u stalnoj i ubrzanoj promjeni i da je u njemu nemoguće zadržati osjećaj fiksnog i nepromjenljivog identiteta. Društveni život postaje sve više »otvoren« (Giddens 1991). Otvorenost stalno nudi pojedincima mogućnost izbora. Izbor životnog stila postaje ključan za pojedinca i njegov identitet. Taj izbor postaje potka na kojoj se gradi i nova politika »životnog stila« ili novi socijalni pokreti te pokreti koji zamjenjuju »emancipacijske politike«, koje su bile ograničene na izražavanje klasnih interesa.

### *2. 3. 2. Esencijalizam i konstruktivizam u shvaćanju kolektivnog identiteta*

Pripadnost obitelji, plemenu, naciji, stranci, profesiji, religiji znači da ja jesam po tome što pripadam nekoj široj socijalnoj grupaciji. Pripadnost grupi može biti pripisana ili postignuta. Rođenjem postajem član svoje obitelji ili etničke grupe, a postizem pripadnost

stranci, profesiji ili sindikatu. No činjenica razlikovanja pripisanog i postignutog statusa (ili u ovom slučaju grupne pripadnosti) ništa ne govori o »objektivnom« statusu socijalne grupacije. Za nas je pripisana grupacija – obitelj ili nacija ili rasa – »prirodna« grupacija, dok su grupacije u kojima »postizemo« status – stranke ili profesionalna udruženja – socijalno konstruirane. Tako imamo tendenciju da ignoriramo proces socijalne konstrukcije pripisanih statusa (grupa). Ignoriramo da su granice obitelji (tko je unutra a tko vani), kao i uloge raznih unutarobiteljskih statusa, različito definirane u različitim društvima, a da ne govorimo o socijalnoj konstrukciji etničke grupe, rase ili nacije. Ustvari, čitava znanost i politička praksa nalaze se u tenziji između esencijalizma i konstruktivizma. Kao što smo rekli, »prirodno« je shvaćanje esencijalizam. Ja jesam Hrvat i nemam tu izbora, a hrvatstvo je dana činjenica, na isti način kao spol ili starost. Pokazali smo da koncepti u znanstvenoj praksi napuštaju takav esencijalizam i tada imamo tenziju koja se prelama u više dimenzija. Osnovni put osporavanja esencijalizma je upozoravanje na socijalne i kulturne procese na kojima su identiteti konstruirani i koji ih mijenjaju. (Calhoun 1994:14) Ako hrvatski identitet ne leži u hrvatskome genu, nego u složenom procesu sukoba, asimilacije i povlačenja granice prema »drugima«, onda je jasno da on nije »objektivno« »biološki« ili povijesno dan i zadan, nego stvoren, konstruiran i podliježe rekonstrukciji. Nasuprot tom konstruktivističkom shvaćanju identiteta stoji esencijalističko, »objektivističko« shvaćanje, koje smatra da identiteti imaju neku svoju »suštinu«, »esenciju«, koja se nalazi iza provodne promjenljivosti i gdje je zadatak znanosti da otkrije tu suštinu. Kao što Popper kaže u opisivanju ove pozicije: »... prave znanstvene teorije opisuju 'esencije' ili 'esencijalnu prirodu' stvari – realnost koja leži iza pojavnosti« (Popper 1978:104). S druge strane stoji socijalni konstruktivizam koji kaže da takve esencije nema i da razumijevanje identiteta nije ništa drugo nego razumijevanje povijesnoga procesa njegove konstrukcije. Iz tih dviju orijentacija izvlače se i fundamentalno različita pitanja koja možemo postaviti znanosti. Sa stajališta esencijalizma opravdano je postaviti pitanje o »pravom« identitetu. Mora postojati objektivni, znanstveni, »esencijalistički« način koji će

odgovoriti na pitanje jesam li ja zapravo Hrvat ili nešto drugo. Ili na razini grupnog identiteta: postoji znanstveni način da odgovorimo na pitanje jesu li Muslimani »zapravo« Hrvati ili Srbi, ili Bošnjaci; ili da li su Crnogorci »zapravo« Srbi ili su Crnogorci; ili jesu li su Makedonci »zapravo« Makedonci, ili su Bugari ili su samo južni Srbi; ili da li su Kurdi brdski Turci ili Kurdi, isto kao i jesu li Slovenci alpski Hrvati ili Slovenci. Nasuprot tome, sa stajališta socijalnoga konstruktivizma to nisu pitanja na koja se može »znanstveno« odgovoriti. Znanost može samo rekonstruirati povijesni proces konstrukcije identiteta, kako se povlače granice prema »drugima«, s tim da su u svakome času te granice porozne i redefiniraju se. To redefiniranje ne ovisi o nikakvim esencijama, nego o povijesnim i političkim procesima.

Osnovne su postavke esencijalističkog shvaćanja identiteta:<sup>7</sup>

- a) Identitet je nešto što svi ljudi, narodi imaju, ili trebaju imati, ili traže, i ako ga nemaju onda, su nesigurni. Huntington (2004:12–16) u svojoj knjizi nabraja »identitetne krize«. To je »nenormalno« stanje jer u normalnom stanju mi znamo tko smo (koliko smo kao Kanađani različiti od Amerikanaca, jesmo li Britanci ili Englezi, jesmo li Jugoslaveni /»narodnog jedinstva«/ ili Hrvati ili Srbi).<sup>8</sup> Ili ruski identitet koji varira između slavenofila i zapadnjaka. Takva kriza s esencijalističkog stajališta znači da smo »izgubili znanje« o onome što »objektivno jesmo«, jer objektivno smo bili Hrvati, makar smo mislili da smo Jugoslaveni, objektivno smo (su) Englezi, makar smo(su) mislili da smo Britanci. S konstruktivističkog stajališta pitamo se nije li to tzv. krizno stanje o kojem govori Huntington zapravo normalno stanje, tj. nije li identitet u stalnoj izgradnji pa prema tome i u stalnoj krizi.<sup>9</sup> Kao što kapitalizam ka-

---

<sup>7</sup> Ovdje u prvom redu slijedim Brubackera (2004:7–27).

<sup>8</sup> Zanimljivo je usporediti Huntingtona i Benda (1997/1927). »Izdaja«, za koju Benda optužuje intelektualce, je ustvari pozitivno djelovanje za Huntingtona. Intelektualci su, po Huntingtonu, razvili nacionalizam u 19. stoljeću, no sada sada ga »izdaju« prihvaćajući globalizaciju, univerzalizam. Benda bi rekao da se vraćaju svojoj originalnoj ulozi, a Huntington kaže da se time udaljuju od običnih ljudi i posvećuje velik dio svoje studije ukazivanju na vrijednosti jaz između elita i masa.

<sup>9</sup> »Uvijek mi je neugodno, zapitaju li me koje sam narodnosti. Jer doista! Koje sam ja zapravo narodnosti? U pučkoj školi, kada smo razbijali kolodvorska stakla, vika-



rakterizira stvaralačku destrukciju, tako i identitet stalno prolazi kroz stvaralačku razgradnju i izgradnju.

- b) Identitet je nešto što sve grupe »objektivno« imaju – ili barem grupe određene vrste – etničke, nacionalne, rasne (dakle one u kojima dobivamo pripisani status) – ako ga nemaju, onda moraju biti u krizi, moraju težiti da ga nađu (ne »stvore«, nego »nađu«, jer on ne može »ne postojati«, ali može biti »skriven«).<sup>10</sup>

li banu mađarskome fuj i bili junaci kao Stjepko Gregorijanac iz "Zlatareva zlata", onda sam bio Hrvat, Starčevićanac, Kvaternikovac, intransigentni pristaša hrvatskog maksimalističkog programa. Samohrvat. Svehrvat. Nadhrvat. Poslije, u vrijeme riječke rezolucije vikali smo Rakodcaju – marš van, Fuček ban – bili smo nagodbenjački skolastici u interesu Srbo-Hrvata, a Đuru Šurmina oca našega i mudraca domovine nosili smo na leđima. Postali smo posle liberalci, kosmopolite, naprednjaci, indiferentni u narodnome smislu i čitali smo »Zvono« Milčeka Marjanovića, nazvanoga Hercen.

Bili smo Jugoslaveni u užem smislu, tj. u tzv. kulturnom smislu t.d. svaki je od nas vukao za sobom na špagi sadrenoga šarca Marka Kraljevića u reprezentativne svrhe, kipara Meštrovića i našega naroda. Lepa naša domovina bila je za nas u ono vrijeme arija iz Donicetijeve Lucije Lamermorske, a Ilirci bili su Štosi, Frassi i Cincari kanonici austrijska plemićka crnožuta družba (Fon Gaj). Bili smo Srbi, osvetnici Kosova ili Panslaveni, te smo o Slavenstvu govorili kao o organskoj cjelini. Mi Slaveni. Od Aljaske do Stenjevca... Mi Husiti, božji bojovnici; mi Podbipijente i Kmičići, mi pan Volodijovski i Dostojevski! Mi Tolstoj i Solovjev. Za vrijeme Austrije nismo priznavali Hrvate i nismo htjeli da znamo za te frankovce crnožute izrode i lagali smo u inozemstvu da smo Srbi. Sjećam se kako sam se jedno cijelo prijedodne svađao sa nekakvim mjernikom na jednoj franceskoj lađi, da mu objasnim da *nisam* Austrijanac, nego Hrvat. Govorio sam mu o talijanskoj Lombardiji u pijemonteško vrijeme, o neoslobođenoj Alzasi i Loreni, ali taj čovjek *nije mogao* da shvati što sam. Onda sam mu temperamentno dobacio da sam Srbin, a to je odmah shvatio i čestitao mi na našoj slavnoj artiljeriji. Bili smo dakle Srbi – ubojice Obrenovića, osvetnici Kosova, Pijemontezi! No, onda smo doživjeli i taj Pijemont i danas naravno nismo više Pijemontezi. Doživjeli smo i Panslavene grofa Bobrinskoga, Vrangela, Rasputina, Nikolaja, te nam nije ni od toga mnogo ostalo. Što smo sada? Austrija je propala, dakle Austrijanci više nismo. Srbi nismo jer čemu da lažemo da jesmo kad nismo! Jugoslaveni nismo, jer ako je Jugoslavenstvo ono što hoće vojvoda Stepa Stepanović ili jedan od jugoslavenskih monopolista Jurica Demetrović, ko pametan može da je danas *s njim zajedno* Jugoslaven? Preostaje nam dakle da pospe-mo glavu pepelom i da se vratimo pod okrilje tog nevjerovatnog popljuvanog Hvatstva, kome Stipica Radić drži jednu te istu pijanu zdravicu već trideset godina.« (Krlježa 1926:36)

<sup>10</sup> Tako npr. D. Primorac u predgovoru Jurićevoj knjizi kaže: »Nedvojbeno je da narodi nejasne prošlosti na budućnost gledaju s tjeskobom« (2003:5). Ne ulazeći u empirijsku zasnovanost te tvrdnje, ona je ovdje samo ilustracija tvrdnje da »znanje« o prošlosti ima važnu ulogu u današnjem ponašanju, pa kada saznamo da postoji hrvatski gen, koji se samo nepravdom (ili možda zavjerom) ipak tako ne zove, nećemo više gledati

- c) Još važnije – identitet je nešto što grupe, ljudi, mogu imati a da ne budu toga svjesni. Tako možemo biti, po Juriću (2003), Hrvati jer imamo hrvatski gen a da toga nismo svjesni, tako imamo i hrvatski identitet a da ga nismo svjesni. Prema tome identitet može biti OTKRIVEN (ne stvoren), on može biti i POGREŠAN (ja mogu misliti da sam Hrvat, a onda mi Jurić pokaže-dokaže da nemam hrvatskoga gena i da sam zapravo Azijat, ili bi onda Židovi »dokazali« Starčeviću da je on »zapravo« Srbin jer se identitet »računa« po majci). Isto tako ljudi koji se identificiraju kao Bošnjaci imaju pogrešnu identifikaciju, jer su »zapravo« Hrvati ili Srbi. Kao što kod K. Marxa klasa ne mora biti »svjesna« svoje objektivne pozicije i povijesne uloge, makar ta pozicija i uloga postojale kao dio povijesne nužnosti i zakonitosti razvoja. Kada klasa to spozna, onda se transformira od klase »po sebi« u klasu »za sebe«. Isto tako naš identitet objektivno postoji, bili mi toga svjesni ili ne.
- d) Takvo shvaćanje identiteta podrazumijeva jasne granice među grupama i ontološku homogenost. Na isti način kao što su jasno podijeljeni crnci i bijelci, tako su podijeljeni i Hrvati i Srbi. Dakle postoji svijest-identitet jednakosti prema unutra i različitosti prema vani. Ta sličnost je »objektivna« i ja sam »sličniji« Hrvat seljaku, govorniku narječja kojeg teško razumijem, nego Srbinu iz Zagreba koji se bavi npr. istom znanstvenom disciplinom kao i ja, i govori hrvatskim književnim jezikom, i pripadnik je iste urbane kulture i ima životne preokupacije i poglede slične mojima. Ta sličnost s »Hrvatom« je fundamentalnija i primarnija bez obzira na mjesto stanovanja, kulturne obrasce, jezik, religiju ili nereligiju i niz drugih karakteristika koje »Srbin« i »Hrvat« iz Zagreba dijele i na niz razlika između Zagrepčanina Hrvata i ovog imaginarnoga ruralnog Hrvata. Njihovo »hrvatstvo« ih svrstava fundamentalno zajedno na isti način kao što »hrvatstvo« i »srpstvo« fundamentalno razdvajaju tu dvojicu Zagrepčana.

---

na budućnost s tjeskobom, nego valjda s optimizmom, jer i mi Hrvati, eto, svoj gen imamo.

O toj konstrukciji fundamentalne sličnosti Krleža kaže: »Međimurac i mađarski Zadunavac bliži su jedan drugome po uskršnjim jajima kako ih farbaju, po preslicama, po kolačima, po nošnjji, po običajima, nego Međimurac i Bribirac, Paštrović, Dubrovčanin ili Konavljanin...

Katolici Hrvati, ako su graničari – Šokci, ili pravoslavci Raci, kao uniformirani carski graničari šajkaških ili slavonskih regimenata, po afinitetu graničarske zone bliži su jedni drugima od gradova koji su ih odgojili u narodnoj svijesti, na crti ekskluzivnog srpstva ili hrvatstva. Razmak između dalmatinskog Zagorca, najbjednijeg paupera u kontinentalnoj Europi, koji mnogo bjednije živi od svoje vlastite koze, i zagrebačkog prosječnog nosioca nacionalne svijesti, koji prosjake ispod Velikoga Malovana, Svetoga Brda ili Tulovih Greda uzima kao rasne predstavnike feudalnog, vlastelinskog hrvatstva, razvijajući svoje političke ideje po brijačnicama, a horizont mu se proteže do Maksimirskog jezera, ta distancija je nerazmjerno veća, unutar tog istog hrvatstva, od gradačke ili južnoštajerske varijante bidermajerske nacionalne svijesti kod istih socijalnih elemenata na austrijskoj ili slovenačkoj strani. Prosječan Negotinac ili Nišlija bliži je šopskom, bugarskom prosječnom tipu (čaršija, cincarluk, turski relikti, balkanski vjekovi, krvna osveta, narodna pjesma, grčko-turski elementi civilizacije u gradovima) nego Slavjaninu Serbljinu srpskom od Svetoga Andreje kraj Budima ili Lalama, koje prezire kao austrijske robove, prečane i inostrance ... Bošnjaci, bez obzira na to što su muslimanska, katolička ili pravoslavna raja, bliži su jedni drugima nego Hrvatima iz Krapine ili Varaždina, a katolik iz Livna ili Imotskog Hrvatu katoliku iz Zlatara još je uvijek čovjek iz inozemstva«. (Krleža /b/ 1971:575–577)

- e) Dodao bih još jednu dimenziju koju Brubaker ne ističe (i koja se samo djelomično može iščitati iz poziva na ovu raspravu), a to je »PRIVILEGIRANI POLOŽAJ NACIONALNOG IDENTETA«. Nije samo činjenica da sve grupe »objektivno« imaju identitet, nego i nacionalni, »pravi« identitet, ima privilegiran položaj u odnosu na druge eventualno postojeće identitete. Ja mogu imati npr. subnacionalni identitet (npr. Zagrepčanin, Istrijan, Dalmatinac), ali to

je lokalni, regionalni identitet koji je podređen nacionalnom identitetu. Jest da se shvaćanje što čini nacionalni nivo može mijenjati – u doba »narodnog jedinstva« to je bilo jugoslavenstvo, a danas je hrvatstvo, bitno je da postoji privilegiranost toga nacionalnog koja u hijerarhijskom smislu stoji »iznad« regionalnog. Dakle postoji uređena hijerarhija koja odražava objektivno postojeći hrvatski identitet koji stoji iznad i obuhvaća uže identitete kao što su istarski, zagrebački ili dalmatinski. To nisu preklapajući krugovi koji se aktiviraju s obzirom na kontekst u kojem se nalazimo, nego objektivno postojeća hijerarhijska struktura.

Kako se konstruirati taj identitet kao »objektivno dan i hijerarhijski uređen«? Osnovna metoda esencijalističke postulatije je »krivotvorenje« povijesti posebnim načinom. Taj način je projekcija sadašnjosti u prošlost, koja se shvaća kao jednoznačan, linearni put prema sadašnjosti.

Činjenica je da u svakodnevnoj uporabi nije sporno tko su npr. Hrvati i što hrvatstvo znači. Većina ljudi (moramo biti svjesni ne svi) danas nema teškoća oko odgovora na pitanje o nacionalnoj pripadnosti. Ne, doduše, zato što je ona biološki usađena, nego jer postoji socijalno slaganje o klasifikaciji ljudi po nacionalnosti na isti način na koji postoji slaganje o tome da se tjedan dijeli na sedam dana, a godina na 365. Ono što zaboravljamo je da je klasifikacija koju danas prihvaćamo socijalni konstrukt i da ono što je danas nama lako nije uvijek tako bilo. Jesmo li Hrvati, Slaveni, Zagorci, Iliri ili Dalmatinci je rezultat povijesne konstrukcije, a iznjedrenje današnje klasifikacije je rezultat procesa modernizacije koja nacionalni identitet gura u prvi plan, tamo gdje su prije možda dominirali religijski, regionalni ili dinastički identiteti. Isto tako moramo biti svjesni da identifikacija s nacionalnim identitetom varira od pojedinca do pojedinca, kao i od razdoblja do razdoblja.

Metoda konstrukcije identiteta je projekcija sadašnjosti (sadašnjeg shvaćanja i karakteristika identiteta) u prošlost i prikazivanje njegova nepromijenjenoga trajanja i logičnoga teleološkog puta prema sadašnjosti. Tako se pluralnost identifikacija koju možemo rekonstruirati (Slovjeni, Hrvati, Iliri, Dalmatinci) i povijesne varijacije tih iden-

titeta jednostavno ignoriraju, i na sve te ljude koji su »danas« Hrvati projicira se hrvatski identitet. To može biti opravdano u smislu da su ti razni identiteti nestali i da su se pretopili u danas prevladavajući identitet. No to ne znači da današnji identitet možemo projicirati na prošlost i tvrditi da su isti nosioci tog identiteta »zapravo« Hrvati, kada oni sebe takvima nisu smatrali. Npr. Slaveni između Save i Drave nisu »zapravo« Hrvati, nego mješavina Slavena (uključujući i neke hrvatske skupine) koji se počinju nazivati Slavenima (Slovincima). Zbog nastanjenosti Slavenima taj teritorij se počinje nazivati Slavonijom i nema nekog posebnog etničkog imena. Kao što kaže J. V. A. Fine (2006:148), u 15. stoljeću počinje se primjećivati određena neodređenost da li je Slovinac u Slavoniji Slaven u općem smislu ili ipak on ima neke »slovinске« specifičnosti koje proizlaze iz činjenice života u Slavoniji. Tek u 16. stoljeću, s migracijama izazvanima turskim prodorima, dolazi u Slavoniji do širenja hrvatskog imena, koje zatim s vremenom počinje dominirati. (Budak 1994:62) Tako protezati hrvatstvo na sve Slavonce i Slavoniju tretirati kao integralni dio Hrvatske povijesti (npr. ustanak Ljudevita Posavskog) je upravo primjer protezanja sadašnjosti na prošlost. Umjesto da istražujemo kako teče proces u kojem Slavonija i Slavonci postaju dio Hrvatske, sa svim kontestacijama i konkurentskim povijesnim i političkim idejama i aktivnostima koje taj proces prate, mi jednostavno protežemo hrvatstvo na sve ljude u Slavoniji od »stoljeća sedmog«.

### 2. 3. 3. *Da li zadržati pojam identiteta?*

Na isti način kako danas antropolozi i sociolozi ne upotrebljavaju pojam rase, tako je i značenje pojma nacije u svakodnevnoj praksi i u sociološkoj i povijesnoj (ozbiljnoj) analizi potpuno drugačiji od svakodnevnog Ja pojma identiteta (u skladu s Brubakerovim prijedlogom) te možemo konstatirati da on ima previše »prtljage«. Stoga bih ga za sociološku analizu zamijenio drugim pojmovima koji nemaju takve konotacije (na isti način kao što ne upotrebljavamo više pojam rase – ne da njime ne bismo mogli označavati fizički različite populacije,

nego jer se uz taj pojam vuče opterećenje netočnih i krivih interpretacija na koje on asocira. Drugim riječima, u povijesnoj uporabi tog pojma nataložila se velika količina značenja koje se nikakvim ogradaama pri njihovoj uporabi više ne može neutralizirati pa je bolje taj pojam zamijeniti novim).

U skladu s Brubakerom predlažem da u analitičke svrhe upotrebljavamo pojmove *identifikacija* i *kategorizacija*. Kao procesualni termini oni nemaju reifikacijsku težinu pojma identiteta. Identifikacija je intrinzična socijalnom životu. Identifikacija s drugima je promjenljiva, ovisi o kontekstu; nema privilegirane identifikacije, nego hijerarhija identifikacija ovisi o pojedincu.

Identifikacija je varijabla, identitet je konstanta. Možemo se više ili manje identificirati s nacijom, profesijom, religijom, gradom, regijom, ideologijom itd. U takvu identifikaciju može se uranjati socijalizacijom ili se ona može stjecati kasnije u životu. Bitno je da se ona mijenja i da postoji pluralitet identifikacija koje slabe ili jačaju.

Identifikacija je rezultat socijalnog procesa: postoje društveni agenti, društveni procesi koji vrše kategorizaciju ljudi u grupe. Da samo spomenemo u američkom kontekstu: Hispanik, Indijanac, Afro-Amerikanac. Ni jedna od tih kategorija nije nešto što su akteri donijeli kao samokategorizaciju, nego je ona rezultat kategorizacije drugih.

Društveni život, država, socijalni procesi stvaraju kategorije u koje se uklapamo neovisno o našoj vlastitoj samoidentifikaciji. Nedavno je jedan čovjek opisao sebe otprilike ovako: Ja sam Hrvat, odnosno zapravo ja sam Zagrepčanin. Očito je primarna identifikacija Zagrepčanin, ali svjesnost da to nije oficijelna »primarna« kategorija dovodi do dualizma – ja sam »oficijelno« unutar prihvaćenog kategorijalnog aparata Hrvat, ali sam unutar svoje vlastite hijerarhije identiteta i samoidentifikacije u prvom redu Zagrepčanin. Drugi primjer: čovjek u Slavoniji identificira se kao pravoslavac – on nije Hrvat, od njih se razlikuje po vjeri, on nije Srbin, od njih se razlikuje po državi u kojoj živi, kulturi, jeziku. Njega oficijelno klasificiraju kao Srbina, on se unutar sebe identificira kao pravoslavac.

Oficijelne, ili društveno prihvaćene klasifikacije su društveno relevantne, ali nisu ništa »istinitije« od samoidentifikacija. Npr. nekorisno je

raspravljati o tome da li je biti pravoslavac »pravi« identitet ili nije. Ono što je sociološko relevantno je analizirati kakav je proces koji je doveo do pravoslavlja u Hrvatskoj kao primarne identifikacije i koji je proces takvu identifikaciju, koja je, pretpostavljam, bila raširena kao važna samoidentifikacija, supsumirao, uništio i transformirao u srpsku.

Što znači biti Hrvat: biti Hrvat nije »objektivni« identitet koji svi imamo u jednakoj mjeri. On nije ni kulturni identitet, jer su zapravo jezični, običajni identiteti obično »uži« nego hrvatski identiteti (što dobivamo i u ispitivanju javnog mnijenja kada pitamo ljude čemu su najviše privrženi: oni izražavaju privrženost mjestu rođenja, užoj regiji, a samo manje Hrvatskoj kao cjelini). Nacionalni identiteti su politički identiteti sastavljeni od konstruiranih političkih, kulturnih i povijesnih elemenata. Stvaranje identiteta je rezultat kategorizacije drugih (npr. američki identitet jača nakon napada u rujnu 2001. ili hrvatski nakon srpske agresije). Ali biti Hrvat, i vidjeti svijet ponaj-prije kao Hrvat, je politički a ne »objektivno identitetni« zahtjev. Ja se s hrvatstvom (kao političkim projektom) mogu identificirati više ili manje, a ne da hrvatski »objektivno postojeći« identitet od mene traži da djelujem kao politički Hrvat. Na isti način kao i u procesu religiozne konverzije: ljudi mogu imati osjećaj da su »otkrili« pravu vjeru, no to ne znači da će svaki promatrač te konverzije prihvatiti diskurs »otkrića« i da neće krenuti u socijalnu rekonstrukciju kako je do konverzije došlo. Bez obzira što mogu imati osjećaj da je razlog prihvaćanja nove vjere u tome što sada vidim da je ona »prava«, na isti način kao što mogu »otkriti« »pravi« identitet koji je ležao negdje »uspavan«, sa sociološkog stajališta razlozi ne leže u istinitosti doktrine. Tako Stark i Bainbridge (1985) formuliraju svoju teoriju konverzije koja pokazuje da su karakteristike socijalne situacije (blisko prijateljstvo s nekim pripadnikom religije, religiozna situacija, nepostojanje prethodnog jakog religioznog uvjerenja) faktori objašnjenja konverzije, bez obzira na sadržaj religije koju se prihvaća. Na isti način otkrivanje pravog identiteta ovisi o situaciji (npr. vanjskoj prijetnji grupi), a ne o postojanju negdje uspavanog identiteta.

Prema tome identitet nije nešto objektivno dano što treba otkriti, nego nešto što treba stvoriti. Kada kažemo stvoriti, onda nije riječ o

stvaranju ni iz čega niti o potpuno arbitrarnom procesu, nego uvijek o izboru i kombinaciji elemenata koji nam stoje na raspolaganju. Ali ti nas elementi objektivno ne određuju nego ih mi biramo, ne zato što nas determiniraju iz prošlosti, nego jer su sukladni s onim što u budućnosti želimo stvoriti.

Konstrukcija identiteta nije »odraz« objektivne povijesti, nego izbor, a često i mitološka rekonstrukcija povijesne stvarnosti. Očito je da su elementi koji mogu biti konstruktivni demokratska tradicija – ali ne izmišljena demokracija staleške demokracije, nego npr. seljački republikanizam S. Radića, ili dijelovi starčevićanstva koji se izvode iz Francuske revolucije. To je pripadnost europskoj civilizaciji, ali u njezinoj modernoj varijanti, kao demokratskoj, socijalnoj državi odanoj individualnim pravima i socijalnoj pravdi, a ne Hitlerovu europskom projektu. Identitet mora biti izgrađen i na suprotstavljanju elementima vlastite povijesti – suprotstavljanju diktatorskim elementima komunizma kao promašenog povijesnog projekta. (Jest da je komunizam ideja koja lijepo zvuči, ali je on i praksa koja je imala malo veze s idejom.) To je jednako tako suprotstavljanje kolaboracionističkoj prošlosti jedne NDH, koja nije ostvarenje dugogodišnjeg sna, nego negacija demokratskog sna protiv kojeg se čitava Europa borila.

### **3. Primjeri esencijalizma i konstruktivizma**

Usporedit ću jednu analizu identiteta koja uzima u obzir povijesnu dinamiku i fluidnost njegove izgradnje i jednu koja je pisana u esencijalističkoj maniri.

Prvi primjer je rasprava S. P. Huntingtona o dominantnim oblicima američkog identiteta. On pokazuje kako se taj identitet sastoji od raznih komponenti čija se važnost mijenja u različitim razdobljima, ovisno o političkim i povijesnim okolnostima; američki kredo, rasna i etnička komponenta, anglo-protestantska kultura, rasa i etnicitet, ideja imigracije, kršćanstvo i slično bivaju više ili manje važne, više ili manje dominantne u određivanju onoga što je specifično američko.



Kako pojedine komponente jačaju tako se i »krug« onih koji su »unutra« u odnosu na one koji su vani mijenja. Prihvaćanje Crnaca kao Amerikanaca, tj. onih koji imaju američki identitet, tek je novija (u povijesnom smislu) pojava. Isto tako može se pratiti uključivanje istočnih Europljana među Amerikance koje se zbilo ranije. U knjizi S. P. Huntingtona američki je identitet otvoren povijesni projekt koji se razvija i koji može ići u raznim smjerovima. On se zalaže za jedan od mogućih smjerova, ali ta opredijeljenost ga ne smeta da pruži otvorenu i ozbiljnu analizu povijesnog razvoja identiteta i njegovih mijena. Sušta suprotnost Huntingtonu je knjiga E. Kalea o hrvatskom identitetu koji nema povijesnu dimenziju (pod time naravno ne mislim navođenje povijesnih činjenica kojima Kaleova knjiga obiluje, nego povijest u smislu građenja i mijenjanja dominantnog identiteta, kao i uključivanja i isključivanja onih koji pripadaju i ne pripadaju hrvatskom identitetu). Za Kalea su komponente identiteta vječne i nepromjenljive i u kontinuitetu obilježavaju hrvatski narod. Može se reći da je Kaleova knjiga prototip »malograđanske povijesti« o kojoj piše M. Krleža. Tako su bitna obilježja »samosvojnosti« svestost jezika, svijest o kulturnoj posebnosti, »svoja« načela društvenog života i »svoje« političke institucije, a vrednote hrvatske zajednice su domoljublje, žrtvovanje, ljubav prema majci, ispomoć, pravednost.

No još su zanimljiviji Kaleov »odabir« i interpretacija povijesnih činjenica kako bi se umjetno stvorila slika »kontinuiteta« i Hrvata od pamtivijeka »... kao da su uvijek bili u Čistoj stranci prava«. Jer za Hrvate je bitan kontinuitet od iranskog razdoblja do danas. »Navedene činjenice pokazuju da su **Hrvati već na iranskom prostoru bili samosvojni, predstavljali kulturni i politički povijesni subjekt** (kurziv i masna slova u originalu – op. D. S) ... Hrvati nisu tek na novom, današnjem prostoru počeli stvarati svoju narodnu kulturu i državu – nego su u nove prostore došli s osjećajem kulturnog identiteta i povijesnog subjekta« (Kale 1999:24). Kalea ne smeta oskudica povijesnih izvora, nego na temelju nekoliko šturih nalaza rekonstruira kontinuitet povijesnog i političkog subjektiviteta. Tako i oskudni izvori koji govore o Harauvaciji oko Kandahara i nekoliko toponima koje su ti Harauvati eventualno prenijeli u današnju domovinu govore o

neprekinutom kontinuitetu kulturnog i političkog identiteta. To da ozbiljni povjesničari tzv. iransku hipotezu uzimaju samo kao jednu od mogućih hipoteza (Katičić kaže za iransku teoriju da je »najmanje nevjerojatna«) Kalea ne smeta da govori o kontinuitetu. On potpuno ignorira diskusiju o jeziku, jer je pitanje od kada Hrvati govore »hrvatski«: »Posebni jezik bitno je obilježje posebnosti neke kulture pa onda i nekog naroda« (Kale 1992:51). Izbjegava takvu diskusiju jer bi morao priznati da nema kontinuiteta, nego je asimilacija bitna za povijesni proces, a to je obrnuto od onoga što želi dokazati. Naime, ako Hrvati (tj. Protohrvati) potječu iz Irana, onda oni ondje vjerojatno nisu govorili hrvatski, tj. neku varijantu slavenskog jezika, nego su to počeli činiti u procesu asimilacije sa slavenskim okruženjem. O tome kada i kako se jezik kojim govore Hrvati mijenja kroz asimilaciju nema nikakvih informacija, no na temelju tih nikakvih informacija Kale nas uvjerava u kontinuitet. Isto vrijedi za političke forme organiziranja. Po njemu su Hrvati »uprli« svoju državu i iz Kandahara je nose po svijetu, uspostavljaju je u Zakarpaću pa zatim na teritoriju današnje Hrvatske, sve kao dio svojega kontinuiranoga političkog i povijesnog subjektiviteta. Kale je indirektno svjestan tog problema. On kritizira autore koji smatraju da su Hrvati Slaveni na temelju toga jer je njihov jezik slavenski. On opširno pokazuje da slavenski jezik ne znači da Hrvati ne potječu iz Irana: »ako je iransko područje jedna od ranih postojbina Hrvata, onda oni nisu Slaveni, odnosno ako Hrvati jezično pripadaju slavenskoj jezičnoj skupini, onda jedna od ranih postojbina Hrvata nije mogla biti iransko područje. Takvo stajalište međutim posve je nepovijesno, ne polazi od najelementarnijih povijesnih činjenica, ili ih ne uvažava« (Kale 1992:8). I tu je on u pravu. Činjenica slavenskog govorenja ne negira mogućnost postojanja nekih Hrvata (ili Harauvata ili bilo koje druge varijante). Ali ono što nam govori, a što je svakako blizu ne samo onome što znamo iz proučavanja povijesnih procesa nego i zdravom razumu, je da nemamo posla s kontinuitetom, nego s asimilacijom i promjenama. Kao što su ti Harauvati vjerojatno promijenili svoj jezik, tako su vjerojatno promijenili svoje običaje pa i osjećanje »samosvojnosti« ili svoj kulturni identitet. Pa ako je jezik bitan dio kulturnog identi-

teta, valjda njegova promjena govori o promjenama tog identiteta. Promjena jezika Kaleu služi da »dokaže« da Hrvati na temelju toga što govore slavenski jezik ne moraju biti Slaveni, ali on time dolazi u kontradikciju sa svojom vlastitom »teorijom« o kontinuitetu. Osim možda ako ne uzmemo ipak kao »dokaz« putopisne zabilješke B. Bebeka: »Koliko god izgledao stran i naporan, putniku se nekako čini da je ovdje već bio, kao da je sve to vidio i doživio, jer Afganistan, taj daleki istok u neku ruku nam je blizak... Razmišljajući o bogovima, narodima i njihovoj povijesti pođosmo pokraj Kandahara.

Kraj njega je i selo Haravacija. Susrećemo tu i krčki i istarski pleter, a žene nose slične pregače kakve vidimo i u našim krajevima.« (Bebek, u: Kale 1992:18)

Ako i prihvatimo da je postojalo hrvatsko pleme (narod) u Iranu (ili Afganistanu), i da je seobom naroda došlo u ove krajeve i da se može dovesti u vezu s onim Hrvatima koji prodiru na Balkan u sedmom stoljeću (što je po nekim povjesničarima plauzibilna hipoteza), kakve to veze ima s današnjim Hrvatima i u čemu postoji taj kontinuitet? Moj odgovor je nikakve, jer nema ni demografskog a ni kulturnog kontinuiteta, ali ima asimilacije, mijenjanja, akomodacije itd. Što se tiče demografskog kontinuiteta, ako su i dolazeći Hrvati bili »Iranaci«, teško je zamisliti da je njihov dolazak na Balkan prošao bez kulturnih i bioloških asimilacija. Koliko je »iranskog« bilo u Hrvatima koji su došli u sedmom stoljeću, veliko je pitanje. Drugo što je to bila malobrojna skupina koja je postala politički dominantna. Ta skupina je asimilirala razne slavenske narode (a i pitanje je da li je i prije dolazilo do miješanja između Slavena i Hrvata), ostatke Ilira i ostalog romanskog stanovništva. Govoriti o nekakvoj iranskoj komponenti je smiješno, jer tih »Iranaca« ako je bilo, bilo ih je relativno malo. Također je teško zamisliti stoljetne migracije bez kulturne asimilacije. Možemo pretpostaviti da su se originalni »Iranaci« u velikoj mjeri asimilirali sa slavenskom masom koja ih je okruživala.<sup>11</sup> Hrvati su

<sup>11</sup> Ova »priča« vrijedi u okvirima prevladavajuće paradigme o Hrvatima koji moraju imati etnički kontinuitet koji seže daleko prije njihova dolaska na Balkan. Postoji i objašnjenje da etnogeneza Hrvata počinje s osnivanjem države u dalmatinskom zaleđu, koju su osnovali odmetnuti Slaveni od oslabljene avarske vlasti. U tom slučaju Hrva-

kulturno sigurno više Slaveni, Iliri ili kasnije Mediteranci i Srednjo-europljani. Ozbiljan kulturnopovijesni utjecaj može biti slavenski s ilirskim komponentama, ali nikako iranski.

No ono što je bitno nije toliko teza o iranskom »podrijetlu« Hrvata, nego Kaleova tvrdnja da unatoč oskudnu materijalu on »zna« da postoji kontinuitet političkog i kulturnog identiteta. Jedini »dokazi« za taj kontinuitet su nabacani povijesni izvori o eventualnom postojanju političkih tvorevina (država) koje imaju neko hrvatsko obilježje, o kojima se zna malo, a o stanovništvu i njihovim osjećajima ništa. Bez obzira što se malo zna o političkim formama u kojima su Hrvati živjeli prije dolaska na današnje prostore, činjenica je da nema nikakva kontinuiteta u njihovu političkom organiziranju. Političke forme državne (i nacionalne) integracije su rezultat povijesnog procesa koji se dešava na tim prostorima, a nikako nekakav kontinuitet kojeg Hrvati donose sa sobom. U tom procesu dolazi do asimilacije, ili kako ga neki nazivaju, procesa etnogeneze, gdje se s jedne strane razne etničke, religiozne ili političke grupacije integriraju u »hrvatstvo«, preuzimaju njegovo ime i podvrgavaju se njegovu političku vodstvu, a s druge strane Hrvati uzimaju niz kulturnih elemenata i stapaju se s nizom etnički heterogenih grupacija.

Još jedan primjer izmišljenoga kontinuiteta može se vidjeti u interpretaciji ustanka Ljudevita Posavskog iz 819. Kale ga prikazuje kao kneza sjeverne Hrvatske. Taj ustanak vjerojatno znači u Kaleovoj vizuri borbu protiv stranog osvajača i nepravde (»Ljudevit Posavski nije podnosio njihovo nasilje pa je digao ustanak /819/ na velikom prostoru...«, Kale 1999:26). Nema nikakvih indikacija da je Ljudevit sebe smatrao Hrvatom niti se Donja Panonija (*Panonija Inferioris*) u to vrijeme smatrala geografski, politički ili etnički dijelom Hrvatske.<sup>12</sup> »Svojatati« Ljudevitov ustanak kao nekakav sastavni dio hrvatske

---

ti nisu »došli«, nego se počinju konstituirati u stoljeću sedmom, a etimologija imena Hrvat odgovara određenim političkim pozicijama u Avarskom kaganatu. Ta je teorija u najmanju ruku plauzibilna, kao i one o »dolasku« i etničkom kontinuitetu (Pohl 1995).

<sup>12</sup> Osim nekoliko rečenica Konstantina Porfirogeneta, kao jedinog dokumenta koji tako nešto spominje, a koje se uzimaju kao »dokaz« hrvatstva, nema druge potvrde takve tvrdnje.

povijesti moguće je samo u okviru krležijanske malograđanske sheme. Absurd je tim veći što u to doba postoji hrvatska država, no to je »država« kneza Borne (koji se naziva knezom dalmatinsko-liburnskim – *dux Dalmatie atque Liburniae* kao i *dux Guduscanoru*). Taj knez borio se na strani Franaka protiv Ljudevita. To Kale ispušta i ne spominje, jer bi mu kvarilo njegovo linearno i kontinuitetno shvaćanje povijesti. Doduše on spominje južnu Hrvatsku kao posebnu državu: »Južna Hrvatska, kolijevka hrvatske države na novim doseljenim prostorima, sve više preuzima ulogu političkog subjekta i političkog ujedinitelja svih novih hrvatskih prostora« (1999:26). O borbi te južne Hrvatske protiv Ljudevita (sjeverne Hrvatske koja još u to doba nije dio Hrvatske) nema niti riječi. Svaka ozbiljna analiza povijesnih procesa otkrit će interese, sukobe, postupne integracije i dezintegracije, a ne kontinuitet koji postoji samo u glavama onih koji povijest čitaju »natraške« i naša današnja shvaćanja projiciraju nepromijenjena u prošlost.

Razlika između Kaleove i Huntingtonove knjige je da Huntington prati meandre promjene koja se sastoji od različitih dimenzija identiteta koje izbijaju u prvi plan u različitim povijesnim razdobljima, ovisno o specifičnim političkim situacijama, a Kale smatra da takve promjene nema, tj. da identitet obilježavaju stalnost i nepromjenljivost. Isto tako Huntington kao sastavni dio analize gleda kako se različite grupacije inkorporiraju u »krug« američkog identiteta. Tako se ono što počinje kao grupacija, omeđena kršćanskom religijom, protestantskim vrijednostima i moralizmom, radnom etikom, engleskim jezikom, britanskim tradicijama prava, pravde i ograničene vlade te europskom umjetnošću, književnošću, filozofijom i muzikom širi i počinje inkorporirati prvo ostale imigrante iz Sjeverne Europe, zatim i imigrante iz Južne Europe, da bi sredinom 1960-ih godina bila prevladana i rasna barijera te crni potomci robova bivaju primljeni u »krug« Amerikanaca. Kod Kalea problemi širenja i asimilacije ne postoje. Od prvih Hrvata u stoljeću sedmom (zapravo već od iranskog razdoblja) to je kompaktna i homogena grupa s istim vrijednostima koje traju u vremenu i s istim »opsegom«, tj. s istim ljudima. Tako je npr. za Kalea vrijednost pravednosti nešto što je kontinuirano pri-

sutno kao dio kulture Hrvata. Ne raspravljajući o suvislosti teze koju Kale uvodi ovako: »I u hrvatskoj kulturnoj zajednici pravednost je jedna između temeljnih vrednota, što je uočljivo u ranom donošenju brojnih zakonika i statuta, u mnogim književnim djelima, u pravaškoj ideologiji i činjenici da je prva važna i utjecajna stranka u Hrvatskoj bila Stranka prava, koju je osnovao Ante Starčević, a na koju se kao ishodišnu pozivaju i mnoge današnje stranke u Hrvatskoj. I kao i u drugim kulturnim zajednicama vrednota pravednosti u Hrvata pretpostavlja svoje, osobito ponašanje i djelovanje svojih pripadnika, prema utvrđenim normama življenja – onako kako je dobro i korisno za zajednicu. A za Hrvate već je Konstantin Porfirogenet ustanovio, da Hrvati 'žive po svome'. Kako se pravedno življenje, ponašanje i djelovanje utvrđuje običajnim pravom ili zakonicima i statutima, hrvatsko viđenje vrednote pravednosti možda je najuzornije izrečeno u već navedenom uvodnom dijelu Vinodolskog zakonika...« (Kale 1999:98). Dakle nema promjene vrijednosti, nema promjene sadržaja što je pravedno a što nije, nego od prvog časa Hrvati imaju jednu te istu ideju koja izbija na isti način, od Vinodola do Starčevića. (Doduše ne zna se što je s onim hrvatskim, što je s onim strankama i ideologijama koje nisu starčevićanske ili su antistarčevićanske, da li i one izražavaju tu hrvatsku ideju pravednosti ili ne, jer o tome nam Kale ništa ne govori.)

No nije samo da se ideja pravednosti ne mijenja, kao uostalom i sve ostale bitne vrijednosti koje Hrvate obilježavaju od iranskih prapočetaka do danas. I pitanje tko su Hrvati se ne mijenja. To da postoje asimilacije, integracije i dezintegracije, napetosti oko definiranja i socijalni sukobi, za Kalea ne postoji. Postoji kontinuitet od iranskog razdoblja i od stoljeća sedmog svi politički subjekti koji žive i djeluju na području današnje Hrvatske su Hrvati. Možda bi Kale dopustio da oni jesu Hrvati makar možda i ne znaju da to jesu. Nema one analize napetosti i asimilacije koju nalazimo kod Huntingtona, koja pokazuje kako se razne imigrantske grupe, pa i potomci crnih robova, integriraju i postaju »Amerikanci«. To kod Kalea ne postoji. Tako su i Dubrovčani Hrvati od početaka postojanja Dubrovačke Republike. To da Dubrovnik nije nikada bio pod hrvatskim kraljevima u srednjem vijeku, niti

su stanovnici Dubrovačke Republike ikada u tom razdoblju iskazivali hrvatski identitet, Kaleu ne smeta da ga proglašuje nositeljem kontinuiteta ideje pravednosti u Hrvata: »Tu čudorednu podlogu pravednosti pogledajmo na primjeru ugovora o miru između Dubrovčana i velikog župana Nemanje 1186. godine u kojem je zapisano: 'neka i Slaveni budu u Dubrovniku sigurni i neka im Dubrovčani ne nanose nikakvo zlo na kopnu ili na moru, i neka ih ne zarobljuju bez presude. Nadalje, ako njihovi neprijatelji budu boravili u Dubrovniku, neka ne napadaju njih i njihove zemlje. I neka neprijatelji Dubrovčana koji borave u njihovoj zemlji ne napadaju Dubrovčane... I da mi Dubrovčani ništa ne zahtijevamo od velikog župana i njegove braće bez opravdanja'«. (Kale 1999:100) Kale proglašava Dubrovčane na neki mističan način nositeljima trajnih hrvatskih vrijednosti samo na temelju činjenice da se u Dubrovniku kasnije razvija ideja o pripadnosti hrvatstvu. Dakle svi oni koji nisu bili Hrvati ili to još nisu, ali će njihovi potomci to postati, već su nositelji trajnih hrvatskih vrijednosti koje su došle s Hrvatima već iz Irana.

## Literatura

- Anderson, B. (1983. i 1990), *Nacija kao zamišljena zajednica. Razmatranja o podrijetlu i širenju nacionalizma*. Školska knjiga: Zagreb.
- Benda, J. (1927. i 1997), *Izdaja intelektualaca*. Politička kultura: Zagreb.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press: Chicago.
- Brubaker, R. (2004), *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Budak, N. (1994), *Prva stoljeća Hrvatske*. Hrvatska sveučilišna naklada: Zagreb.
- Calhoun, C. (1994), »Social Theory and the Politics of Identity«, u: Calhoun, C. (ur.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell: Oxford UK, Cambridge, USA.
- Collins, R. L. (2004), *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press: Princeton and Oxford.
- Cooly, Ch. H. (1922), *Human Nature and the Social Order*. Scribners: New York.
- Fine, J. V. A. (2006), *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans*. The University of Michigan Press: Ann Arbor.
- Foucault, M. (1979), *The History of Sexuality*, vol.1. Vintage Press: New York.

- Geary, P. (2002. i 2007), *Mit o nacijama. Srednjovekovno poreklo Evrope*. Cenzura: Novi Sad.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*. Polity Press: London.
- Goffman, E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday: New York.
- Goffman, E. (1961), *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Aldine: Chicago.
- Goffman, E. (1963), *Behavior in Public Places*. Free Press: New York.
- Goffman, E. (1971), *Relations in Public*. Basic Books: New York.
- Goldstein I. (bez godine), *Hrvatska povijest*. Biblioteka Povijest *Jutarnjeg lista*, knj. 21.
- Gould, S. J. (1981), *The Mismeasure of Man*. W. W. Norton: New York, London.
- Gross, M. (2000), *Izvorno pravaštvo*. Golden marketing: Zagreb.
- Huntington, S. P. (2004), *Who are We? America's Great Debate*. Free Press.
- Jurić, I. (2003), *Genetičko podrijetlo Hrvata*. Vlastita naklada: Zagreb.
- Kale, E. (1999), *Hrvatski kulturni i politički identitet*. Pan liber: Osijek–Zagreb–Split.
- Katičić, R. (1992), *Novi jezikoslovni ogledi* (2. izdanje). Školska knjiga: Zagreb.
- Katičić, R. (2008), »Deklaracija i jezikoslovlje«. *Republika*, br. 2.
- Klaić, N. (1990), *Povijest Hrvata u srednjem vijeku*. Globus: Zagreb.
- Krleža, M. (1926), *Izlet u Rusiju*. Narodna knjižnica: Zagreb.
- Krleža, M. (1971a), »Teze za jednu diskusiju iz 1935.«, u: *Deset krvavih godina*. Zora: Zagreb.
- Krleža, M. (1971b), »Malograđanska historijska shema«, u: *Deset krvavih godina*. Zora: Zagreb.
- Kuhn, M., McPartland, Th. (1954), »An Empirical Investigation of Self-Attitudes«. *American Sociological Review*, str. 68–76.
- Nagel, E. (1961. i 1974), *Struktura nauke*. Nolit: Beograd.
- Pohl, W. (1995), »Osnove hrvatske etnogeneze: Avari i Slaveni«, u: Budak N. (ur.), *Etnogeneza Hrvata*. Nakladni zavod Matice Hrvatske – Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu: Zagreb.
- Popper, K. (1944. i 1957), *The Poverty of Historicism*. Routledge Kegan & Paul-Beacon Press: London–Boston, Mass.
- Popper, K. (1978), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge Kegan & Paul: London.
- Popper, K. (1994. i 2004), *Nedovršena potraga. Intelektualna autobiografija*. Algoritam: Zagreb.
- Rusell, B. (1945. i 1962), *Istorija zapadne filosofije*. Kosmos: Beograd.
- Rusell, B. (1945. i 1962), *Istorija zapadne filosofije*. Kosmos: Beograd.
- Sekulić, D. (2006), »Od njemačke krvne grupe do hrvatskog gena. Opasne avanture ideologizirane znanosti«. *Le Monde diplomatique*, Zagreb, str. 24–26.
- Stark, R., Bainbridge, W. S. (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. University of California Press: Berkeley.
- Stepan, N. (1982), *The Idea of Race in Science. Great Britain 1800–1960*. Macmillan: London.



- Škiljan, D. (2002), *Govor nacije. Jezik, nacija, Hrvati*. Golden marketing: Zagreb.
- Weber, M. (1922. i 1976), *Privreda i društvo*, I. knjiga. Prosveta: Beograd.
- Weber, E. (1976), *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford University Press: Stanford. California.
- Wong, J. (2002), »What's in a Name? An Examination of Social Identities«. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 32.4, str. 451–463.