
PROBLEM
NACIONALNOG I KUL-
TURNOG IDENTITETA



Kada načelno raspravljamo o problemu identiteta uputno je razlikovati pojam *Subjekta* u tradiciji od Kanta nadalje (Burger, 1990.), pojam *ipsiteta*, u smislu kontinualne istosti, te pitanje *identiteta* – kolektivnog, društvenog, nacionalnog. Za ovaj naš kontekst jednako su važni, za priznanje identiteta, ideja individualističkoga poimanja identiteta i njemu imanentna tematika autentičnosti (Rousseaua, Herdera), te dostojanstva kao prirodnog prava građana, što je generiralo politiku univerzalizma i politiku posebnosti, u skladu s tim homogene i posebne kulture. Koliko prva skriva opasnost tutorstva, toliko druga krije opasnost netolerancije, a jedna i druga kriju opasnost autoritarizma. Dakle, trebalo bi propitati ono što je danas postala opsesija sociologije, naročito na razini teorijskog osvještjenja kao i samorefleksije. Za nas je treći „derivat“ sebstva posebno važan, jer implicira identitet kao konstitutivno društveni proizvod, pa ga valja najprije „izvesti“ iz tog horizonta da bismo dospjeli do nacionalnog i kulturnog identiteta, i to dakako hrvatskoga.

Za ovu prigodu morat ćemo takorekuć zanemariti određenje identiteta kao razlike, na razini individualiteta, jer bi nas to odvelo do pojma sebstva (ne samo u psihoanalitičkom smislu) i Subjekta, a opisati proces identifikacije s obzirom na njegov kolektivni, društveni, nacionalni, kulturni identitet, iako se time biva u blizini pojma „uloge“ i statusa. Uostalom, sociologija (Bourdieu, 2000.) je te pojmove „podigla“ na relevantnu razinu statusa funkcije, pa ga nije potrebno opterećivati aksiološkim kategorijama. Kada Goffman (1959.) upozorava na dvije dimenzije identiteta – virtualni društveni identitet i stvarni društveni identitet – tada se to može „prevesti“ pojmovima identifikacije i individuacije (Sciolla, 2000.), s time da identifikacija omogućuje „smještajuću“ funkciju unutar grupe, institucije, dakle društvene kategorije koja ima značenje, s aksiološkim i gnoseološkim elementom, dok se individu-

acija odnosi na selektivni zbroj identifikacija, proizvedeći tako iskustvo, što je „integracijski“ segment. Ta je „dualnost“ u temelju kolektivnog identiteta (etničkog, nacionalnog, profesijskog, kulturnog), i u konzekvenciji njegovih djelotvornih pokreta.

Sociologija je sebi dala zadatak da to promatra u procesu, a ne teorijski zamišljenom idealnom prototipu, pa zato i govori o različitim stupnjevima socijalizacije, pri čemu su se iskristalizirale dvije koncepcije. Jedna identitet promatra kao postojanu strukturu – funkcionalisti (Parsons, 1991.), a druga stavlja naglasak na identitet kao proces – interakcionisti (Goffman, 1959.), koji ne naglašava strukturu ukorijenjenu u subjekt nego konstrukcijsnost koja proizlazi iz strategije identifikacije (usp. i Kalanj, 2008: 17-52). Upravo je prijemor te „dualnosti“ aktualizirala ideja kulturnog identiteta u drugoj polovici 20. stoljeća, koji je egzemplarno povezan uz problem društvenog identiteta (od spola do nacije), čime pojedinac i grupa „postaju društveni“.

No, ovdje smo na terenu ili esencijalističkog shvaćanja (kultura jest tradicija, naslijeđe), radikalno govoreći genetskog naslijeđa, što dovodi do teorije rasa (Cuche, 1996.), a najpoznatija mu je varijanta primordijalistička teorija kulturnog identiteta (posebice u pitanju etnosa). Prema tom shvaćanju „privrženost danoj zemlji i povezanost s njom, a ne nastanjenost na njoj i njeno posjedovanje, jest ono što je važno za etničku identifikaciju (...). Jezik, vjera, običaji i pigmentacija često se uzimaju kao opis objektivnih kulturnih biljega ili diferencija, koje istrajavaju neovisno o volji pojedinca pa ih čak, izgleda, i sputavaju“ (Smith, 1998: 43). U konzekvencijama, kulturni je identitet inherentan određenoj grupi, pa Smith upozorava na instrumentalan karakter, rezultat čega su i Huntingtonova (1996.) i Eagletonova (2002.) izvođenja. To bi se jungovski „prevedeno“ moglo nazvati i arhetipovima, što suvremena mobilna društva opovrgavaju. Drugi bi pristup bio kulturalistički, koji uvažava kulturno naslijeđe, ali ga povezuje sa socijalizacijom pojedinca unutar grupe te mogućnošću i sposobnošću interiorizacije kulturnih obrazaca (Haralambos/Holborn, 2002.), mada se i ovom potonjem prigovara sličan nedostatak kao i prvome, to jest „esencijalističko skli-znuće“ (Kalanj, 2008: 24), samo je ovaj put to kulturna konfiguracija koja uvjetuje pojedinca.

Prema antiesencijalističkom prigovoru i subjektivističkom poimanju identiteta ono što se pripisuje kao trajne atribucije kontingentne su naravi pa dakle ne mogu biti „transcendentalni apriorij“ (Fuchs, 2001: 19). Očito je riječ o „spužvastoj“ naravi identiteta, i to diskurzivnoj kon-

strukciji, koja je varijabilna u odnosu na vrijeme, mjesto i uporabu. Smith je svjestan slabosti takva pristupa, pa nudi situacionističku tezu koja bi se mogla opisati kao spoj subjektivnog i objektivnog pristupa, to jest da subjektivna identifikacija ovisi o socijalnim i kulturnim pretpostavkama, pa je riječ o *strukturiranju* kako individualnim tako i socio-kulturnim horizontom (Smith, 1998.). Time se uvažava relacijski karakter identiteta, s jedne strane, i povijesna razvojna logika, s druge strane. U tom teorijskom horizontu identitet se shvaća kao društvena konstrukcija, ali ne kao puka iluzija, nego je on ujedno proizvod društvenog okvira (usp. Kalanj, 2008: 29), kako u pragmatičkoj realizaciji u „svijetu života“, tako i u teorijskoj refleksiji u promatranju procesa strukturiranja, pri čemu su nužne redukcije „svijeta života“ radi epistemološkoga sređivanja na ovoj drugoj razini. Upravo su te „relacijske“, „procesualne“, „interakcijske“ teorijske pozicije, upotpunjene teorijama „izvanjske“ drugosti i „unutarnje“ drugosti, danas dominantne (Halpern, C./Ruano-Borbalan, 2004.) i zapravo predstavljaju mišljenje o nekoj vrsti permutabilne varijabilnosti identiteta utemeljena u procesima društvene razmjene, pa bi se identitet mogao definirati kao odnos prema drugome s obilježjem trajnog procesa. On je svojevrsan „dogovor“ samoidentiteta, heteroidentiteta i egzoidentiteta (Simon), čiji „omjeri“ ovise o „dimenziji *simboličke* moći“ (Hall, 1996: 5), ali jamačno i stvarne moći (Bourdieu, 1980.), što, sa svoje strane, implicira „društvene borbe“ pri konstrukciji identiteta. Zato se socijalne znanosti, a rekao bih da bi to trebalo vrijediti i za kulturologiju, ustručavaju nuditi teorije i teze o autentičnoj naravi nekog identiteta. One radije objašnjavaju procese identifikacije, odnosno njihove društvene logike kako bi se izbjegla mogućnost metafizičke konceptualizacije, na što je ukazivao Derrida, ističući kako je identitet *peccatum originarium* zapadne misaone tradicije.

Vraćajući se radnoj definiciji subjekta i identiteta, unutar našega horizonta razmatranja, držimo da je metodološki svrsishodnije i predmetu primjerenije operirati „sociologijskim“ a ne „filozofijskim“ pojmom subjekta i identiteta, pa se tako može prihvatiti Tuoraineova misao o subjektu kao želji da se bude individua, u smislu stvaranja „vlastite povijesti“, kako bi se osigurao smisao spektru iskustva pojedinačnog života. A ta transformacija pojedinca u subjekt rezultat je kombinacija dvaju potvrđivanja: „pojedince u odnosu prema zajednicama i pojedinca u odnosu prema tržištu“ (Touraine, 1991: 53). Za definiciju identiteta, u užem smislu riječi, može se prihvatiti Castellsova uputa da identitet, „ako se odnosi na društvene

aktere, podrazumijeva proces stvaranja smisla na temelju kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla“ (Castells, 2002: 16), pri čemu on inzistira da je identitet nužno razlikovati od onoga što sociolozi nazivaju ulogama. Potonje se dadnu normativirati strukturiranjem društvenih institucija, pa su stvar dogovora, dok su identiteti izvori smisla za same aktere. Identitetom „postaje“ nešto samo ako se to pounutarnjuje, iz čega izvire smisao. Upravo je u tome razlika između uloge i identiteta, u procesu samoizgradnje i individuacije; u tom bi smislu identiteti gradili smisao, a uloge bi organizirale funkcije (Castells, isto: 17). Uputno je, za naše potrebe, prihvatiti Castellsovu tipologiju identiteta na legitimirajući identitet, identitet otpora i projektivni identitet, jer su primjerice ilirizam (Gaj), Šenin književni projekt, Starčević, i na njega oslonjena književnost hrvatskog realizma, te kasnije Krleža, pošavši od ideje projektivnoga identiteta, koji je sadržavao i elemente identiteta otpora, smjerali u konačnici da se realiziraju kao legitimirajući identitet. Sličan model koristit će i civilne udruge početkom 21. stoljeća u Hrvatskoj. Međutim, u „skup“ određujućih elemenata hrvatskog identiteta od osamostaljenja nadalje ulazi još niz novih elemenata, koji u 19. stoljeću još nisu imali svoju povijesnu šansu.

Nas dakako u ovom kontekstu zanimaju primjerene pojedinosti u konstituiranju nacionalnog i kulturnog identiteta s implikacijama o reduktivnom karakteru i potrebama individualne egzistencije, ali u okviru društvenoga „plana“. Pritom bi bilo dobro imati na umu da je pojam „nacionalizam“, u horizontu našega problematiziranja, oslobođen negativne konotacije, koja mu se pripisuje od prve uporabe pojma (Augustin Barruel, 1789.) nadalje. Jer mi ovdje ne raspravljamo s nekog određenog politološkog stajališta koje sumira vrijednosne ocjene, nego se pojam „nacionalizam“ izjednačuje s pojmom „nacionalnost“ odnosno *nacijnost* kao određen konstrukt u kulturnom oblikovanju moderne Hrvatske, pa on ima strukturno-konstruktivno, a ne (samo) povijesno-vrijednosno određenje, iako se ne može eliminirati njegovo povijesno utemeljenje, čime *eo ipso* posjeduje i vrijednosti u smislu konstitutivnosti više nego u smislu atribucije. Najprostija definicija nacionalizma bila bi da ujedinjuje pojedince u zajednicu, pa je razvidno da su zajednice (utemeljene u običajima, kulturi, jeziku, vladavinskom poretku) postojale i prije uporabe tog pojma, ali se on osvijestio i razmahao od 18. stoljeća nadalje (posebice u 19. stoljeću) te bi se moglo reći da je (danas) postao „univerzalnom ide-

jom“. To podrazumijeva da su nacije izraz modernizacije tradicionalnih društava, u smislu strukturiranja, i da se njime znanstvena misao počela baviti tek u drugoj polovici 20. stoljeća, otevši ga iz historiografskog okrilja, zbog instrumentalnoga poimanja, uglavnom negativno opisana. Ako je nacionalizam, nacijnost, strukturirana društvena zajednica, tada ga je moguće objektivno opisati kao „subjektivnu teoriju nacije“ koja naciju nastoji razumjeti kao izraz „subjektivne odluke“ pojedinca da (weberovski) pripada nekoj zajednici, pa tako nacija postaje „medij“ identiteta.

Kako bi se „ušlo“ u problematiku držimo da je valjano, barem skicozno, ukazati na neka određenja koja je teorijska misao već profilirala. Dakako literatura je danas gotovo nepregledna, pa će nam za naše potrebe dostajati svega nekoliko autora, koji ionako stoje u temelju svih kasnijih promišljanja fenomena nacionalnosti, s time da je Webera nužno imati na umu kao „pratemelj“. Tako nam Benedict Anderson (1990.), na temelju analize promjene društvene svijesti, nudi definiciju nacije kao „zamišljene političke zajednice“ (1990: 17), zamišljene više zbog disperzije cjeline i nemogućnosti doživljajnog uvida u tu cjelinu, nego izmišljene u smislu Gellnerovu. Određujući kategoriju „zamišljaja“, on navodi određen prostor, suverenost, te zajedništvo, a genezno ga tumači iz velikih kulturnih sistema koji su mu prethodili.

Nadalje, s obzirom na to da se etništvo i jezik (a time i sve što je napisano – kultura; materinji jezik) stječe rođenjem, i nacionalizam je, uglavnom, podrazumijevano činjenica istoga akta, a kako je domovina „sveta“, dakle podrazumijeva visoku moralnu predikaciju, ona je „bezinteresna“ i za nju je nužno žrtvovati se (simbol „oltara domovine“), te kao *amor patriae* priziva zamišljaj nježnosti. Činjenicu o implicitnim mitizacijskim elementima takve teze za tren ostavljamo postrance, uz napomenu da će se na analitičkom hrvatskom materijalu na to upozoravati, iako valja naglasiti da bez mitizacijskog segmenta nema proizvodnje nacionalnog kao identiteta.

Međutim, jezik ne samo u Herderovu smislu, koji je za „zamišljanje“ hrvatske nacijnosti bio značajan, prema Andersonu je za stvaranje protonacionalizma bio važan iz triju razloga: stvara zajednicu koja međusobno komunicira, te misleći konzekventno u Gajevu konceptu morao se poklopiti s teritorijalnim državnim područjem i „upiti“ različite vernakulare koji su mu bili „slični“ (međusobno su se mogli sporazumjeti), čime se istodobno izbjegao „filološki nacionalizam“, koji će kasnije doći do izražaja u smislu „jezične i kulturne nacije“; tako se projicirala veća

zajednica, „nacija“. U trenutku ujedinjenja Italije (1860.), primjerice, talijanskim se u svakodnevnom životu služilo tek dva posto stanovništva. Drugo, „opći“ jezik čiji je „prirodni razvitak“ pospješen konstruiranjem, poprima stabilnost i stalnost, takorekuć postaje „vječan“. I treće, službeni jezik, jezik kulture, u hrvatskom slučaju intelektualne elite, putem općeg obrazovanja i administrativnih mehanizama postaje moderno-državan. Etnos pak – zajedničko podrijetlo, rod – jamačno je koristan kad valja povezati članove grupe. No, tadašnja je vizija transcendirala etnos u najmanju ruku, ako se može uspoređivati, slično švicarskom modelu.

Iako Ernest Gellner (1998.) nacionalizam definira kao političko načelo koje izjednačuje političku i nacionalnu jedinicu, pa je dakle legitimiran etnicitetom, to ne valja shvatiti usko doktrinarno, iako se nacionalizam pojavljuje s državom. Iz toga proizlazi da je određenje države i nacije važno za bistrenje pojmova. Kako je državu relativno lako definirati, Gellner se zaustavlja na pitanju opisa nacije, posebice zato što je „imati naciju“ postalo danas inherentno svojstvo čovječanstva. Međutim, kako su nacije mogućnost, a ne nužnost, Gellner dolazi do teze „normativne zamisli nacije“, što će se kasnije izbistriti u pojam „izmišljanja nacije“. On drži da su nužna dva uvjeta: akteri pripadaju istoj naciji ako dijele istu kulturu (sustav ideja, znakova, povezivanja, načina ponašanja i komuniciranja), te ako intersubjektivno priznaju taj status. Dakle, „*čovjek stvara nacije*; nacije su artefakti ljudskih uvjerenja, odanosti i solidarnosti“ (Gellner, 1998: 27).

Vidi se da je zapravo presudan čimbenik kultura, a posebno od vremena industrijskog društva. Naime, radi procesa egzosocijalizacije, država i kultura moraju biti povezane, i upravo je u tome bit nacionalizma. Ili drukčije rečeno, nacionalizam je proizvod nove društvene organizacije, ovisne o internaliziranoj, kao i o obrazovanju ovisnoj visokoj kulturi koju štiti država. Dakle, nacionalizam bi bio neka vrsta „medija“, „metode“ kulturnog usvajanja, a paradoks je u tome što on „niče“ ne iz visoke, mada se na nju poziva i priželjkuje ju, nego iz pučke kulture, koju su primjerice trebali uvažiti i ilirci kako bi svoj koncept mogli plasirati. Na kraju Gellner zaključuje da je nacionalizam posebna vrsta patriotizma u društvima koja prevladavaju u modernom svijetu, a karakterizira ga kulturna homogenost, kultura mu nastoji biti visoka i obrazovno usvajana, ne odlikuju ga unutarnji parcijalizmi.

No, Gellnerova teza o „izmišljanju nacije“, odnosno teorija kako je nacija čisti ideološki artefakt, izgrađen proizvoljnom manipulacijom povijesnih mitova od strane in-

telektualaca u korist elite, doživjela je opravdanu kritiku, jer su je i povijesni događaji demantirali. Tako Castells (2002: 39-41) navodi četiri valjana razloga kritike Gellnera: suvremeni nacionalizam može, ali ne mora, nužno biti orijentiran prema izgradnji suverene države-nacije, pa bi u tom smislu nacije bile entiteti neovisni o državi; nacije i nacije-države nisu povijesno ograničene na modernu državu-naciju (u tradiciji od Francuske revolucije nadalje); nacionalizam nije nužno fenomen elite, jer je danas češće reakcija protiv globalne elite; suvremeni nacionalizam, budući da je reaktivan, zapravo više teži obrani institucionalizirane kulture nego izgradnji države.

Za Erica Hobsbawma početna je radna definicijska pretpostavka nacije da je to „svaka dovoljno velika skupina ljudi pripadnici koje se smatraju pripadnicima ‘nacije’“ (1993: 11). No, kako se „nacija“ može spoznati tek *a posteriori*, njemu je važniji pojam „nacionalizam“, koji je generirao naciju, s obzirom na društveno-povijesni „svijet života“. Preuzimajući termin „nacionalizam“ u Gellnerovu značenju (podudarnost političke i nacionalne jedinice), „naciju“ – poput ostalih relevantnih teoretičara – ne drži nepromjenjivim društvenim entitetom, što je razumljiva konzekvencija mišljenja da je u stvaranju nacije mnogo „elemenata artificijelnosti, izmišljanja i socijalne manipulacije“ (isto: 12). Nacije su, prema autoru, dvostrani fenomeni, koji su doduše konstruirani odozgo (npr. politički, tehnički, ekonomski, administrativni, kulturni itd. konstrukti), ali koje je potrebno analizirati odozdo (realnost „svijeta života“, potrebe, nade, interesi itd.). Iako nije najadekvatnija prispodoba, ipak napominjem da ako sferu kulturno-književnog „pogleda odozgo“ reprezentira visoka umjetnost, za pogled odozdo je legitimacijska subliteratura, niska umjetnost, modeli pučke kulture. To je razumljivo iz jednostavna razloga što „gornje“ ideologije „ne znaju“ razmišljanja „donjih“ građana, što nacionalna identifikacija nije isključivo nadređena ostalim identifikacijama, te što se i nacionalna identifikacija može mijenjati s vremenom, a i sama nacionalna svijest ne razvija se u pojedinim socijalnim grupama i regijama jednoliko, za što je ilustrativan upravo primjer Hrvatske u 19. stoljeću (primjerice banska Hrvatska, Dalmacija, Istra).

Negdje na tragu Renanove teze da je pogrešno vlastitu povijest izjednačiti s „bivanjem nacijom“ (Renan, 1992.), Hobsbawmovo – ako za tren stavimo u zagradu njegovu elaboraciju pojave pojma i genezu, posebno od 18. stoljeća nadalje – određenje nacije bilo bi: jezik nije bio presudan, da debate o teritorijalnim, etničkim, jezičnim, i drugim elementima nisu pomogle, pa autor upozorava na tri re-

levantna kriterija koji omogućuju da se narod klasificira kao nacija: prvo, povijesna povezanost s nekom postojećom (ili nedavnom) državom, drugo, postojanje kulturne elite s dugom tradicijom i dakako svojim jezikom, i treće, darvinistička ideja, odnosno osvajačka intencija (1993: 42-43). To je više-manje vrijedilo za liberalno razdoblje 19. stoljeća, i to ne u svim nastajalim nacijama, naglasio bih, kao primjerice u hrvatskoj. Ono što Hobsbawm naziva „pučki protonacionalizam“ ne može se izjednačiti s modernim nacionalizmom, jer i ono na čemu se temeljio bile su mitizacije, iako je jamačno olakšao zadaću nacionalizma. Ipak, razmatrajući transformaciju nacionalizma od 1870.–1918., autor ističe kako su etničko-jezični kriterij za definiranje nacije bili važni, posebice vernakularni jezici iz doba romantizma, potom pojam „rase“ koji je izjednačavan s „nacijom“, dok tezu o novim oblicima izmišljanja „zamišljenih“ zajednica tumači trima razlozima: otporom tradicionalnih grupa pred bujicom novih pojava, pojavom novih klasa i slojeva, te imigracijom bez presedana.

Za Anthonyja D. Smitha se nacija i nacionalizam ne može promatrati jednostavno kao neki oblik ideologije ili politike nego kao kulturna pojava, pa iako je nacionalizam „možda najneodoljiviji identitetski mit“ (Smith, 1998: 7). On ga problematizira u odnosu na druge kulturne identifikacije, u odnosu na etničke temelje, s obzirom na raznovrsne nacionalističke ideologije i simbole, te s obzirom na političke posljedice. Zanimljivo je da Smith, na primjeru Edipa, polazi od individualnoga određenja identiteta (ne kao subjekta u Kantovu ili Hegelovu smislu riječi) koji čini kategorija spola, prostora (teritorija), društveno-ekonomska kategorija, vjerska kategorija, etnički element, te se dospijevajući na razinu nacionalnog identiteta proširuje segmentima osjećanja političke zajednice, idejom *patrije* kao zajednice zakona i institucija, zajedničke kulture. Na tom tragu zaključuje kako su segmenti standardnoga zapadnoga modela nacije povijesni teritorij, pravno-politička zajednica, pravno-politička jednakost, zajednička građanska kultura i ideologija (Smith, 1998: 26), zajednički mitovi i povijesna sjećanja. To bi po autoru bila i definicija nacije, što naciju razdvaja od pojma države, koja se odnosi na javne institucije, jednostavno, upravljanje. Razvidno je da je nacionalni identitet i nacija složen konstrukt što ga čine navedene konstitutentne.

Međutim, to još nije dalo odgovor na genezu, podrijetlo, postajanje nacije. Kako nema teoretičara koji ne barata pojmom „etnicitet“, koji je za neke „iskonsko“ svojstvo, a za druge „situacijsko“, i Smith smatra da je povezivanje moderne nacije s etničkom jezgrom problematično, ali

da se to ipak ne može samo tako zanemariti iz nekoliko razloga: prve su se nacije oblikovale iz predmodernih etničkih jezgara, etnički model nacije sve je rasprostranjeniji, što znači da je sociološki produktivan, te i raspoložive kulturne komponente čine koherentnu mitologiju i simboliku određene povijesne i kulturne zajednice. No, samo „oblikovanje nacije“, „izmišljanje“ nacije, generirao je nacionalizam, kao modernistička pojava, a nužno ga je motriti kao oblik kulture i identiteta s reperkusijama na političko djelovanje. Precizirajući „sadržaj“ pojma nacionalizma, Smith navodi nekoliko važnih tvorbenih česti: svijest o pripadnosti naciji, jezik i simboliku „nacije“, ideologiju, te društveni i politički pokret za ostvarivanje ciljeva nacije, pa nacionalizam i definira kao „ideološki pokret za postizanje i održavanje autonomije, jedinstva i identiteta u ime populacije za koju neki njeni predstavnici smatraju da predstavlja stvarnu ili potencijalnu ‘naciju’“ (isto: 119).

U svojoj kratkoj ali značajnoj kritičkoj sintezi Hans-Ulrich Wehler (2005.), na osnovi, kako on kaže, ipak pregledne teorijske i stručne literature, ne upada u pomodni zanos, nego upozorava da su mnoge recentne „nove“ ideje, pri problematiziranju i teorijskom oslikavanju fenomena nacionalizma i nacije, otprije poznate, i da se već u svojoj jezgri nalaze u Webera. Naime, svojstva su tih novih rasprava spoznajnoteorijski utemeljena na idejama novog konstruktivizma koji je ukinuo navodni esencijalizam, pri čemu konceptualizacija izvire kao konstrukcija ljudskog duha i njegovih kategorija, što nije drugo do „povratak novokantovskoj spoznajnoj teoriji“ (2005: 10), a paradigmatički je primjer ponudio još 1904. Max Weber kapitalnim člankom „*Objektivnost spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici*“ (Weber, 1989: 21-85).

Drugu kritičku opasku Wehler podastire u vezi s tezom „obrata k jeziku“ (primatu jezika i ideja) u kulturnim znanostima. Takva istraživanja daju prednost opisa nacije kao „zamišljenog poretka“ (Emerich Francis), pri čemu eksplicitno pozivaju Gellnera i njegov „imaginarij“. Iako takvo istraživanje dobro tumači legitimacijske probleme, ono je „metodički razmjerno slabo“ kada se raspravlja o „raspadu starijih uzoraka legitimnosti i o izvanjezičnim uvjetima“ (isto: 12) koji pospješuju nove legitimacijske uzorke. Nacionalizam se, dakle, može shvatiti kao obuhvatna „predodžba o svijetu“ (Weber), „misaona vizija“ (Bourdieu) u svrhu spoznaje modernoga svijeta, ali je potrebno preciznije istražiti „prednacionalne temelje“ (isto, 12). Autor upozorava da nacionalizam ulazi u fuzijske igre s drugim oblicima lojalnosti (vjera, regija, idejni sustav), te upućuje na Maxa Webera (i njegovo djelo-torzo *Privreda*

i društvo) koji je iznio tezu da se nacija ne može objasniti kao „empirijski stečena kvaliteta“, da nije identična s „državnim narodom“ ili „jezičnom zajednicom“, da se nacionalizam doduše nerijetko veže uz „masovna kulturna dobra“, uz etničke elemente, uz „zajedničko sjećanje“ na „zajedničke borbe na život i smrt“, ali da u osnovi počiva na utopijskom nacrtu jednog vladateljskog saveza koji potječe iz „vrijednosnog područja“, koji je nošen specifičnim „osjećajima solidarnosti“ i „interesima prestiža“, i u skladu s tim obvezatan je mitu zajedničkog podrijetla i zajedničkog političkog projekta: nacionalne države (usp. Wehler, 2005: 13-14).

Tek imajući sve te teorijske izvode na umu Wehler definira pojam nacionalizma kao idejni sustav, doktrinu, predodžbu o svijetu koji stvaraju veći solidarni savez (naciju), ali ponajprije legitimaciju novovjeke političke vlasti; dok mu nacija znači doduše „zamišljeni poredak“, no koji se razvija na temelju tradicijskog etničkog vladateljskog saveza i postupno se, s pomoću nacionalizma, konstituira kao suverena jedinica djelovanja (isto: 15). Ne ulazeći na ovom mjestu u autorovu briljantnu povijesnu genezu, idejni fundus, „pronalazak nacije“, razloge širenja nacionalizma, njegovu tipologiju, a posebno egzegezu američkog i njemačkog nacionalizma, Wehler u završnim poglavljima lucidno ukazuje na Janusovo lice nacionalizma, sugerirajući da bi se kraj nacionalizma mogao ostvariti u regionalnim, kulturnim autonomijama i federalističkom državnom sustavu decentralizacije vlasti, s uvažavanjem socijalne države i ekološkog obuzdavanja gospodarskog rasta, čime bi se osigurao novi legitimacijski resurs, što mi se čini, s obzirom na briselski centralizirani birokratizam i trenutnu rastuću recesiju, prouzročenu burzovnim i bankarskim špekulacijama, prilično utopijskom idejom.

Ovomu se komplementarno mogu pridodati neke antropološke rasprave (Geertz, 1998, I: 175-176) koje ističu da moralni i estetski aspekti određene kulture, kao vrijednosni segmenti, čine „etos“, dok se kognitivni, egzistencijalni aspekti označavaju pojmom „svjetonazora“, pa bi etos neke skupine, naroda, bio narav i kvaliteta života – moralni i estetski „stil“ i raspoloženje – koji ga *eo ipso* odražava.

Ima nekoliko integracijskih silnica, na razini onog što Geertz (1998, II: 6-16) imenuje „primordijalnom vezom“, kad je riječ o *nacionalnom* jedinstvu. Tako bi se ti elementi u mitizacijskom „balkanskom ključu“ mogli čitati i na sljedeći način: *rasa* – na balkanskim prostorima nerijetko poimana kao Bogom izabrana i prvotna („odabrani narod“), čime joj se osigurala „superponirana“ pozicija, pa kada bi

je povijesne okolnosti „spustile“ na razinu na kojoj zaista i jest, tada bi nastale frustrirajuće situacije i različite „teorije“ o svjetskoj uroti, s idejom o isključivoj krivici drugih; *jezik* – koji razumije „cijeli svijet“ i koji je „odvjkada“, čime je sam po sebi jedini konstitutivno legitiman, ali je bez obzira na te „mogućnosti“ jezik ipak postao jedna od najčvršćih legitimacija nacionalnog identiteta; *regija* (teritorij, područje) – tlo obično poimano kao „sveto mjesto“, pa je s tim u vezi najviše mitizirano do mjere arhaične neotuđivosti i antejske izvornosti; *religija* – „jedino“ autentična, institucionalno neiskrivljena i vrijednosno pravovaljana, bila je uistinu zadnje, u smislu jedino preostalog, strategijskog usidrenja, čija se povijesna relevantnost ne može nijekati; *običaji* – folklorno „arhaični“ i „autohtoni“ nezaetrovani civilizacijsko-kulturnim i „dekadentnim“, obično europskim, utjecajima, nerijetko su radili na hibernaciji i antimodernizaciji društva koje su smatrali time „čišćim“. Pritom su kreatori običaja sebe poimali predvodnicom i nositeljem „civilizacija“ usred barbarske običnosti. Pa ipak, ma koliko bilo nužno kritički se ograditi od mistifikacija, dio istine je i u njima, jer svi navedeni segmenti tvore hrvatski identitet.

Ono što bi donekle dovelo u pitanje, ili bar problematiziralo primordijalni tip modela, za razliku od socioloških teorija „pluralizma“, „komunalizma“, „tribalizma“, „parohijalizma“ i sličnih, bile bi, prema Geertz (1998, II: 21-23), dominantnost jedne (veće) grupe u odnosu na drugu (manju) grupu, što je, držim, u drugoj polovici 20. stoljeća već došlo u pitanje činjenicom stranih interventnih snaga u obliku „izvoza demokracija“, „održavanja mira“, „ravnoteže snaga“, i slično, a, s druge strane, i hrvatsko oslobođenje 1991.–1995. svjedoči svim pravilima usuprot. Drugi njegov obrazac – dominacija, u političkom i geografskom smislu, središnje grupe spram periferenih grupa, što bi moglo važiti samo na lokalnoj razini, ali već u nacionalno-državnom smislu situacija može biti drugačija, jer je u načelu „prekriva“ nacionalno-državna strategija. Treći nehomogenizirajući tip – bipolarnost dviju velikih grupa – karakterističan je, obično, za društva s većim religijsko-fundamentalističkim polarizacijama (kršćani – muslimani, suniti – šijiti), iako i Europa poznaje vjerski rat.

Tek bi se u hrvatskom Domovinskom ratu, negdje na rubu „argumentacije“, moglo računati i na bipolarnost katolici – pravoslavci, točnije pravoslavci – sve druge religije i vjernici. Ako bismo uvažili četvrti segment – relativno ravnomjerna gradacija važnih grupa – najnovija hrvatska povijest dovela bi do „pokrajinskog“ separatizma, koji se možda može odčitati na „istarskom sindromu“, ali on je

još uvijek nepresudan i nije zabrinjavajući za integracijsku cjelinu, a s druge strane valja uzeti u obzir političku budžetsko-raspodjelnu činjenicu, čime se stvar prizemljuje na realno, te s treće poželjnu federalizaciju u smislu decentralizacije središnje vlasti. Bi li bila opasnija podjela prema četirima prevladavajućim civilizacijsko-kulturnim modelima, koji „sumiraju“ cjelinu Hrvatske: mediteranski, slavonski, dinaridski i ličko-gorskokotarski, ili bi pospješila „poželjnu“ federalizaciju državnog centra moći? Kako su modernizacijski procesi učinili svoje, i ublažili razlike, ne bi trebalo biti opasnosti od separatizma.

Razvidno je, dakle, da se „načelna“ antropološka, sociologijska i kulturološka tipologija ne može striktno primjenjivati na određen predmet, nego da on u strogom smislu, konstituirajući vlastiti identitet, implicira i tipologiju i morfologiju, odnosno metodologiju. Točnije rečeno, morala bi se primjenjivati teorija i tipologija koja je izrasla na temelju društvenoga stanja druge polovine 20. stoljeća, na temelju dakle informacijskoga društva (Castelles). To je posve normalno za 20. stoljeće, ali problemi hrvatskih modernizacijskih procesa u 19. stoljeću, prioriteti i strategije, različiti su od vremena međuraća, posebno „Krežina desetljeća“ (1930.–1940.), ili vremena osamostaljenja Hrvatske, pa su donekle i načini problematiziranja modificirani.

Naime „mlade i naivne“ nove države ne „sređuju“ samo politički primordijalno nezadovoljstvo (od stoljeća sedmog), nego jednako i društveno „sređuju“ demokratske i civilne procedure, pa je načelno manja opasnost od nacionalizma, a manja je i zbog umreženog društva na globalnoj razini, nego od manjka demokratizacije i institucionalne „hijerarhijske“ sredenosti. Možda je prividni paradoks da je doba globalizacije reaktualiziralo oživljavanje nacionalizma i obnovu identiteta na njegovoj osnovici. Naime, očekivalo bi se da je nacionalizam umro „trostrukom smrću“ (Castells, 2002: 37) – globalizacijom, univerzalizmom kulture i njene „elektroničke“ ekspanzije te teorijsko-znanstvenim argumentacijama „izmišljanja nacije“ (Gellner). Nacije, koje imaju svoj smisao i u informacijskom dobu, Castells (2002: 59) definira kao „kulturne zajednice izgrađene u umovima ljudi i kolektivnom pamćenju, zajedničkom poviješću i političkim projektima“.

Upravo „tu negdje“ nazire se pravo pitanje, naime problem da „politika jedne zemlje odražava koncept njene kulture“ (Geertz, 1998, II: 83), pri čemu ne valja ni politički pretjerivati ni estetički ekskluzivirati, nego jednostavno detektirati i posložiti sociološke veze između kulturnih tema i političkog razvitka. Nositelji kulturnih ideja, ako slijedimo Webera, moraju biti one društvene

grupe čija je moć uvjeravanja, nošenja i branjenja tih ideja takva da će ih društveni korpus uvažiti, a djelotvorne će biti dakako samo ako su institucionalizirane (crkvene za duhovnu obnovu, civilne udruge za korekciju, znanstvene institucije za prosperitet, humanističke za umnu razumsku ravnotežu i „zdravlje društva“, državne za institucionalno funkcioniranje itd.). Važno je pritom da postupci države izgledaju kao jedini normalan nastavak procesa stjecanja identiteta onih čija je država, njenih građana, da to oni primaju kao *svoje* postupke. Tu, paradoksalno, nije ni bitan konsenzus, odnosno to nije pitanje konsenzusa, nego pitanje neposrednosti, pitanje doživljavanja onog što država „čini“ i može se okvalificirati kao „mi“.

Međutim, u mladim i „naivnim“ državama, problem nakon kolonijalnog ili totalitarnog razdoblja jest, čini mi se, u tome što se institucije vlasti još uvijek ne doživljaju kao svoje, naše, nego tuđe, njihove, logikom „tiranije vlasti“, pa se opet nameće temeljno pitanje premošćenja kulturnoga jaza između države i društva. Zadatak bi, dakle, kulturne politike bio da ne dovede (doživljaj) identiteta u pitanje, kao što bi se, s druge strane, društvo (pučanstvo) trebalo moći mentalno prilagoditi, a to znači shvatiti da se s formom promijenila i priroda vlasti. U temelju je svega ideja „sačuvati svoje i ići u korak sa svijetom“, što podrazumijeva pitanje gdje smo „mi“, gdje smo bili, i kamo valja ići. Očito je riječ o onom što se nerijetko naziva „kulturnim temeljima države“.

Ovdje je napomenuti, s obzirom na to da radije rabimo termin „nacijnost“, na sinonimije koje su naročito u 19. stoljeću, inače „vijeku narodnosti“, bile u uporabi, bez negativnih konotacija. Najčešće je bio u uporabi termin „narod“ i „narodnost“ u značenju „nacije“, a „domoljublje“ za patriotizam, dok je „rodoljublje“ bio sinonim za „nacionalizam“, što su ilirci spajali u pojmu „domorodac“. Sve su to dakle bili sinonimi za „opće“ značenje preporoditelja, koje je podrazumijevalo motivaciju za nacionalno djelovanje i nosilo je pozitivni predznak „nacionalno oslobodilačkog pokreta“, borbe za afirmaciju „nacionalnog identiteta“, nacionalnog oslobođenja i ujedinjenja u jednu nacionalnu državu (usp. Stančić 2002: 7), dakle, sociološki osjećaj pripadnosti većoj grupi, i individualno osjećaj identiteta.

To je bilo tim potrebnije jer se prije toga vremena pod pojmom „nacija“ razumijevalo različite etničke ili staleške zajednice, prve u smislu seljačkoga ili pučkoga (u daleko širem opsegu, kulturnom), a druge u smislu „natio croatica“ hrvatskog plemstva, što je bilo više načelo političkog organiziranja (hrvatski regnum), jer su „hrvatskom“ plemstvu pripadali etničkim podrijetlom i „stranci“. Oba

ta segmenta, kao tip protonacionalne zajednice, ulaze u novo oblikovanje nacije, s time da „gornja“, plemićka, svojim institucionalnim ustrojem institucionalizira onu „donju“, pučku, do razine države, a nacionalnu ideologiju oblikuje sviješću o vlastitom identitetu, pa je dakle riječ i o društvenom, i o političkom, i o kulturnom polju. Akter procesa modernizacije bilo je moderno hrvatsko građanstvo, uz pretpostavke (ideja svijeta, tehnološka revolucija – agrar, industrija, promet – kultura, nepartikularna ideja zajedništva, dakle „nova“ socijalizacija, „nova“ tehnologija“ i „nova“ kultura, „novi“ jezik) koje su bile nužne za taj proces. One se nisu „preklapale“ bezostatno, jer je primjerice kulturna bila šira od nacionalne, a ova opet šira od društveno-staleške, ali su one sve imale ambiciju biti u „nacionalnoj“ funkciji, bilo u stvarno integracijskom smislu, bilo pak u simboličkom imaginariju, a događalo se to različitim dinamičkim ritmom glede različitih „slojeva“, „horizontalnih“ (nastanak građanstva) i „vertikalnih“ (nestanak plemstva), i različitih regija. Zato se ne može govoriti o konstituiranju „nacionalnog“ u smislu „etničkog“, nego u „državnom“ smislu („politička“ modernizacija), koje sintetizira sve te segmente, državnom kao institucijski uređenom jamačno.

Ako bismo htjeli „supstancijalno-metodološki“ reziimirati, kad je riječ o identitetu, tada bi nam poželjna redukcija ukazala na liberalističko i komunitarističko poimanje (Huntington, 2004., Kaufmann, 2006., Bell, 2004.), i u skladu s tim na metodološki individualizam i metodološki holizam (Valade, 1996.). Prvo poimanje, poznato još od J. S. Milla (1988.), zagovara individualan interes kao najveću vrijednost, i drži se univerzalnom ljudskom vrijednošću, te se protivi bilo kakvoj vrsti „uplitanja države u pitanja vrijednosti“, osim da jamči građanske i političke slobode kao i pravičnu ekonomsku raspodjelu (Bell, 2004: 127), što nerijetko dovodi do „identitetskog atomizma“, iako ga liberalizam brani kao nutarnju energiju pluralističke demokracije (Bobbio, 1992: 51). Komunitarizam, kojem je individualizam predbacivao organicizam, naprotiv poima identitet u horizontu zajednice, te je kritički raspoložen prema liberalizmu i njegovim argumentima u smislu korekcije, a ne potpunog osporavanja.

D. Bell razrađujući tu ideju dolazi do pojma „konstitutivne zajednice“ koje na fundamentalan način konstituiraju naš identitet: „Konstitutivne zajednice osiguravaju jedan uglavnom pozadinski način smislenog razmišljanja, djelovanja i prosuđivanja, način postojanja u svijetu koji je mnogo dublji i višestraniji od bilo koje njegove moguće artikulacije“ (Bell, 2004: 97). To je trajno strukturirajući

proces kojem nije inherentna kontingencija, drži Bell, nudeći tipologiju zajednica: zajednica mjesta, zajednica sjećanja i psihološka zajednica. Ako se prva odnosi najčešće na neki zemljopisni lokalitet (dom u širokom smislu riječ), druga „oblikuje prošlost“ (ideal povijesti, nade i dobra; etnos i nacija s utemeljenjem u jeziku), dok se pak treća odnosi na intersubjektivnu strategiju (ideal altruizma i duh brige). Trebalo bi tomu pridodati i zajednicu osjećanja u weberovskom smislu riječi, pri čemu je ona udaljenija od sentimentalnosti srca, iako srce ne valja isključiti, a bliža umnosti odabira („osjećam se takvim i takvim“, jer odabirem „određenu zajednicu“ kao „svoju“).