

III.

'ČOVJEK,  
ALI  
NAJBOLJI'.

ROMI U  
ŽRVNJU  
RADNE,  
JEZIČNE I  
BIOLOŠKE  
TEORIJE  
RASE

## Prolog: ‘Nomad’ i simptom teorije

**D**ogađaji i rasprave posljednjih godina o “migrantskoj krizi Evrope”, o “valovima” ekonomskih migranata koji su leševima stradali ljudi s Bliskog Istoka i Sjeverne Afrike mjesecima “zapljuskivali” južne i jugoistočne obale “utvrde Evrope”, te o migracijskim politikama državâ Evropske Unije, SAD-a, Kanade i Australije, otkrivaju jedva vidljivo prazno mjesto starog, unutrašnjeg migranta Evrope koji u današnjem kontekstu gotovo uopće ne predstavlja nikakvu temu. Radi se, dakako, o evropskim Romima. U aktualnim raspravama riječ *migrant* najprije se povezuje s novijim fenomenom i pojmom prekarnog, nestalnog rada koji sve više poprima egzistencijalne oblike “nomadskog života” i stapa se s još nestalnijim položajem “slobodne” radne snage. Ona se u zemljama “Zapada” od Evrope, SAD do Australije, ne regrutira samo izvana, iz trajnih migrantskih valova iz Južne Amerike, Sjeverne Afrike ili Prednjeg Istoka, nego također iznutra, iz *već postojećih* populacijâ na *unutrašnjim rubovima* “zapadnih” društava. Taj nutarnji rubni položaj migranata opisuje Étienne Balibar u svojim novijim refleksijama i raspravama o koncepciji Evrope i transnacionalnom građanstvu pod naslovom “Mi, građani Evrope” iz 2001. u terminima Gillesa Deleuzea kao “*kvalitativnu* deteritorijalizaciju” i paradoks nomadizma u stalnom prebivalištu:

“Oni su *kvalitativno* ‘deteritorijalizirani’, kako bi rekao Gilles Deleuze, više u intenzivnom nego ekstenzivnom značenju: oni ‘žive’ na rubovima grada, pod stalnom prijetnjom eliminacije; ali isto tako, obrnuto, oni žive i tako su percipirani, kao ‘nomadi’ čak i kad su čvrsto u svojoj domovini, to jest, sâma njihova egzistencija, količina, njihova kretanja, virtualna potraživanja prava i građanstva percipiraju se kao opasnost za ‘civilizaciju.’”<sup>1</sup>

**1** Navodim prema engleskom izdanju koje se razlikuje od francuskog, E. Balibar (2004), *We, the People of Europe?* (pogl. 7. “Outline of a Topography of Cruelty”), 129: “They are *qualitatively* ‘deterritorialized’, as Gilles Deleuze would say, in an intensive rather than extensive sense: they ‘live’ on the edge of the city, under permanent threat of elimination; but also, conversely, they live and are perceived as ‘nomads’, even when they are fixed in their homelands, that is, their mere existence, their quantity, their movements, their virtual claims of rights and citizenship are perceived as a threat for ‘civilization’”.

Ovdje se neću referirati na temu “nomadskog proletarijata” koja već duže vrijeme obilježava filozofsku scenu na njezinom “lijevom” kritičkom krilu. Osvrnut ću se na jedan rubni moment koji ne pripada predmetu nego *diskursu* i ostaje njegova *nevidljiva strana* premda precizno ocrtava opću topiku socijalno-kulturnih i političkih odnosâ evropskih društava. Naime, iako fenomen “kvalitativne deteritorijalizacije” stanovništva rubnih sfera gradova kao i sâm pojmovnik jednoznačno *konotiraju* položaj evropskih Roma u suvremenoj Evropi, Balibar se na tome ključnom mjestu artikulacije suvremenog nomadstva ne referira ni posebno ni uopćeno na Rome. Oni će se doduše pojaviti u kritici Evrope na mjestu gdje se formula o “prijetnji institucijama” bliže eksplicira nizom općih naziva za (negativnu) društvenu pojavu: “prosjaci, cigani i druge lualice”.<sup>2</sup> Ta anaforička veza između dvaju citata jedino je što omogućuje da pod “kvalitativnom deteritorijalizacijom fizički fiksnog boravišta” ili ‘nomadstvom’ prepoznamo realnu označujuću funkciju izraza ‘cigan’, jednog u nizu sinonima, pored ‘prosjaka’ i ‘lualice’. Premda je kod Balibara svakako riječ o kritičkoj upotrebi navedenih termina, Romi neće biti imenovani singularno pod vidom *nomadstva*.<sup>3</sup> Ta je okolnost još utoliko intrigantnija što se sam pojam *nomadstva*, kako ću još detaljnije pokazati, ne pojavljuje tek kao termin objektnog jezika za jedan stvarni ili prividni (“više intenzivni nego ekstenzivni”) fenomen “kvalitativne raseljenosti”, ili za “vagrantsku” formu egzistencije, koja sve više postaje privilegirani predmet terenskog istraživanja novih migracija i pripadnih diskursâ. Daleko više od toga, nomadizam se kod Balibara pojavljuje kao *metodološki* termin u *metajeziku* za *poziciju teoretičara*:

“Naša singularnost i naša univerzalnost moraju poprimiti složenije obrasce. Intelektualci moraju postati ‘nomadi’, putovati fizički i mentalno preko granica. Moraju preuzeti rizik da izrade diskurse i obrasce svoje nove transnacionalne funkcije [...] Međutim, prema mome mišljenju, evropski intelektualci ne

- 2 Usp. (2004), 263, bilj. 38: “the menace to the institution represented by the uncontrollable ‘mass’ (here evoked by enumeration: beggars, *gypsies* and other vagrants, assemblies too large to be controlled by the state)” (kurziv moj).
- 3 Jedino mjesto koje imenuje Rome pripada referenci na H. Arendt (isto, 120) i temu holokausta: “extermination of European Jews, Gypsies, and other groups”. Kako je navedeni esej dostupan samo na engleskom (v. objašnjenje str. 116) nisam mogao usporediti Balibarovu upotrebu francuskih naziva za Rome u tekstu (Roms, Tziganes, Gitans i dr.).

izvršavaju dovoljno svoju sposobnost za prelaženje političkih i kulturnih granica, prevođenje diskursâ (drugačijih od specijaliziranih) unutar i iznad službenih granica Evropske Unije, postavljanje agendi evropskih politika pred *Öffentlichkeit*, javnu sferu, i aktivnom doprinosu njihovu nastajanju. Oni ne djeluju dovoljno kao evropski građani, da ne kažem kao misleći evropski građani.”<sup>4</sup>

Otud, navedeni citat, gotovo nasumce i neočekivano pronađen u jednom novijem primjerku kritičke refleksije o Evropi, iznenađujuće je ilustrativan primjerak problematike koju ovdje želim tematizirati — moment *odsustva Roma* iz *matricâ* teoretizacije koje im, poput upravo pojma *nomadizam*, emblematski pripadaju, egzistencijalno i simbolički. U radu ću pokazati *matricu* takve anonimizacije Roma u procesu izobrazbe jednog od središnjih pojmova postmoderne filozofije koja se ujedno odvija kao obrnut proces naseljavanja ili “reteritorijalizacije” mjesta nomada evropskim intelektualcima. Premda Balibar nipošto ne pripada u tipične predstavnike postmoderne filozofije, matrica je doslovno *deleuzeovska*, kako on navodi eksplicitno. Međutim, ona nije samo virtualna ili “intenzivna”, kao “mentalno prelaženje granica” kritičkih intelektualaca; također nije samo ekstenzivna ili fizička kakvu prepoznamo iz današnje ekspanzije prekarnih intelektualnih poslova i seljenja akademske, tehničke ili upravljačke inteligencije prema potrebama i poslovnim agendama velikih korporacija. Ona je realno-virtualna u posebnom smislu koji joj daje proturječni, zbiljski dijalektički proces, u kojem sloboda kretanja ili nomadizam inteligencije *zastire neslobodu* kretanja ekonomskih migranata i izbjeglica. Ona je u javnoj svijesti manje vidljiva nego govor angažiranih intelektualaca o “prelaženju granica”. S obzirom na stvarno stanje u kojem su migrantski “kvantiteti” fiksirani na *vanjskim* rubovima Evrope,

4 Balibar (2004), “Europe: Vanishing Mediator?”, 205: “Both our singularity and our universality must adopt more complicated patterns. Intellectuals must become ‘nomadic’, traveling physically and mentally across borders. They must take risks to elaborate the discourses and patterns of their new transnational function. (...) In my opinion however, European intellectuals do not sufficiently exercise their capacity to cross political and cultural borders, translate discourses (other than specialized ones) within and beyond the official limits of the European Union, set the agenda of European politics before the *Öffentlichkeit*, the ‘public realm’, and thus actively contribute to its emergence. They are not sufficiently acting as citizens of Europe, dare I say thinking European citizens.”

poput graničnih područja između Turske i Grčke, Srbije i Mađarske, ili pak Hrvatske i Bosne i Hercegovine, o kojima evropski mediji izvještavaju samo povremeno kao da nisu sastavni dio politike Evropske Unije iznutra, metodološka idealizacija nomadizma ne poprima samo nerealne utopijske, nego, kako ću još pokazati, i realno ideološke karakteristike.

Naime, iako su obje navedene upotrebe pojma *nomadizam*, objektno-jezična i metajezična, progamske i svjesne, izostavljanje imena Roma iz metadiskurzivne razine — što ovdje postavljam najprije kao hipotezu — tipičan je oblik poricanja u filozofiji s karakteristikama nesvjesnog procesa. Proces “postajanja evropskog intelektualca nomadom” ima, kako već vidimo kod Balibara, čudnovat prateći učinak *nestajanja* realnog historijskog nomada Evrope iz vidnog polja teorije. Taj je učinak prepoznatljiv samo neizravno na *nevidljivim* značajkama *diskursa*, i nema, dakako, veze s namjerom autora.

Dojam paradoksa u neimenovanju Roma u samoj teoretizaciji nomadstva nastaje najprije otud što evropski Romi nisu samo izvana, u izvan-romskim okolinama, tradicionalno poistovječeni s nomadizmom, nego su toliko obilježeni poviješću migracija da ih sâmi smatraju sastavnim dijelom svoga kolektivnog identiteta. Usljed toga, kako je dovoljno poznato, i svoje različite etnonime često izvode iz naziva za različite oblike *pokretnog* rada. S druge pak strane, neimenovanje Roma u kontekstima suvremenih migracija i “nomadstva” globalnih razmjera, a ne samo Evrope, ne doima se čudnovato budući da Romi u glavnini više nisu nomadi u klasičnom smislu toga izraza. Naime, premda još aktualno postoje nomadske skupine kod Sintâ i Manušâ u Njemačkoj, Belgiji i Francuskoj, koji se povremeno ili stalno kreću u kamperskim konvojima i čak imaju rezervirana stajališta za duži boravak na autocestama, takav oblik života više nije određujući na onaj način na koji je nekada davao i posebno rodovsko ime putujućim skupinama među istočnoevropskim Romima (čergari), pored drugih rodovskih imena. No, suprotno takvom nestajanju tradicionalnog oblika pokretnog života, evropski Romi su stvarni sudionici u kontekstu novih zbivanja oko izbjegličkih i ekonomskih migracija, i upravo tu se na praktičnoj razini ponavlja paradoks prešućivanja Roma u teorijskom kontekstu. Nekad objekti prisila na migracije ili subjekti vlastitih migracija u potrazi za radom i boljim životom, baš kao današnji migranti, Romi su u aktualnim oblicima medijske reprezentacije onoliko odsutni koliko je nomadski način života u

prošlosti bio identificiran s njima, idealistički uzvisivan i mistificiran u figuru slobodne forme života. U stvarnosti je, međutim, nomadizam jednako, ako ne i više, *forma rada*.

Za problematičan status starog nomada Evrope u kontekstu novih ekonomsko-migracijskih i radno-pravnih politika Unije, karakteristično je da novije masovne deportacije Roma iz Francuske i Njemačke 2010. u zemlje “njihova porijekla” iz unutarunijskih (“rubnih”) zemalja, poput Rumunjske i Bugarske, nisu izazvale gotovo nikakve reakcije evropske javnosti ili institucija, što je drastično različito od žestokih i angažiranih medijskih reakcija na deportacije kosovskih Albanaca iz istog razdoblja. Još veći nerazmjer u pažnji prema Romima vidi se naspram burnih reakcija evropskih medija i javnosti iz razdoblja 2014-2015. na proturječna postupanja nekih evropskih država s afričkim i azijskim migrantima, poput Italije, Grčke, Njemačke i Austrije, i na kasnije agresivne mjere zaustavljanja u Mađarskoj i Sloveniji, sve do najnovijih izvještaja nevladinih organizacija i svjetskih medija tokom 2020. o nelegitimnom postupanju, uključujući nasilje, hrvatske granične policije prema migrantima koji iz Srbije i Bosne i Hercegovine pokušavaju “ući nelegalno na teritorij Hrvatske, tj. Europske unije”.<sup>5</sup> No, zato su u rijetkim izvještajima iz vremena velikog vala emigracija 2010/2015. o deportacijama Roma iz Francuske i Njemačke oficijelni postupci državnih administracija bili prikazivani apologetski, istim tipičnim argumentom o “neprilagodljivosti njihove forme života” i “stalnoj konfrontaciji s domicilnim stanovništvom”.<sup>6</sup>

Argument o neprilagodljivosti ne evocira samo stari status Roma kao društvenih “parija” Evrope nego ga u novim okolnostima

5 Vidi za ilustraciju jedan od brojnih izvještaja, Radio Slobodna Evropa od 22. 10. 2020. (<https://www.slobodnaevropa.org/a/migranti-bih-hrvatska-nasilje-/30907327.html>).

6 Usp. kritički pregled A. Radak (2018), “Romi: vječni stranci gurnuti na rub zakona”, primjećuje: “Mogli bismo reći da je Evropska unija na neki način na Romima uvježbala dio mjera koje će kasnije primijeniti prema migrantima s Bliskog istoka, a retorika kojom su se tada opravdavala ograničenja slobode kretanja itekako podsjeća na onu današnju antimigrantsku.” Vidi također opsežan i detaljan prikaz događaja u središnjim i rubnim zemljama Evropske unije u vrijeme tzv. “Dekade za uključivanje Roma” u T. Erceg (2019), “Evropski pogrom Roma”: “Tijekom Dekade ama baš sve članice Evropske unije donijele su raznorazne planove, programe i strategije za ‘integraciju Roma’, no segregacija, diskriminacija i rast siromaštva bilježili su samo poraste, a Evropska komisija pokrenula je nebrojene procedure protiv pojedinih država.”

općih radnih migracija unutar Evrope, od Poljske i Ukrajine do Velike Britanije, Irske i Islanda, uspostavlja iznova, ali sada u dvostruko negativnom smislu. Nakon tisuću godina života u Evropi, taj argument odriče Romima status “domicilnog stanovništva” Evrope, na koji kroz kritičku upotrebu općih pojmova upozorava i Balibar, i ujedno im sad, u kontekstu novih migracija, oduzima i status migranta. Vječne “parije evropskih društava” ponovo su parije, naspram ili “ispod” novih migranata, bilo onih iz “rubnih” zemalja s istoka Evrope ili pak Azije i Afrike. Naime, iako navodni porast multikulturalne svijesti u zapadnim društvima, poput Velike Britanije, Njemačke, Francuske i SAD-a, danas pogoduje integraciji “novih autsajdera” (klasificiranih u kategorije ratnih izbjeglica, ekonomskih migranata i političkih azilanata), čini se da hvaljeni *novi multikulturalizam* u slučaju *domaćih* evropskih Roma reproducira *stare*, uvriježene svjetonazorske predodžbe na matrici *rasnih* i *kulturnih* predrasuda.<sup>7</sup> One ometaju proklamiranu integraciju Roma čineći ih ujedno i *ne-domicilnim* i *ne-migrantima* upravu u istim tim društvima koja su izgradila konsenzus o svojoj “multietnički i multikulturalno osviještenoj toleranciji”. Te predrasude i dalje opstaju u stereotipskim okvirima, zahvaćajući čak i akademske oblike reprezentacije Roma.<sup>8</sup>

Na takvoj pozadini izgleda da se navedeni modusi (ili područja) *neprisustva* Roma u metadiskursu teorijâ, s jedne strane, i praktičnim socijalnim i kulturnim politikama, s druge strane, susreću ili čak prožimaju na čudnovat način u filozofiji ili im je ona na neki način čak zajednički izvor.

### 1. Izgubljeni u ‘projektima’

Naime, historijsko ishodište prelijevanja negativnih odnosa s terena empirijske građe u odnose znanstvene obrade obilježeno je ambivalencijom pozitivnog i negativnog odnosa prema Romima kakav izražava naziv za prvi sročeni projekt istraživačkog tipa pod nazivom “Das Projekt der Zigeunerei”. Pokrenuo ga je krajem 18. stoljeća Christian J. Kraus, profesor praktične

7 Vidi noviju kritičku tematizaciju romskog pitanja i navodno inkluzivnog multikulturalizma u Britaniji u Bhopal i Myer (2008), *Insiders, Outsiders and Others. Gypsies and Identity*. Za suprotan trend egzistencijalne i simboličke identifikacije najamnog radništva u SAD s figurom “gypsy vagabond” v. J. Bruder (2017), *Nomadland*. (Opširnije v. ovdje str. 161, bilj. 11.)

8 Za noviju diskusiju o problemima u akademskim romskim studijima u anglosaksonskom kontekstu v. Matache (2017), “Dear Gadjó (non-Romani) Scholars”.

filozofije na Sveučilištu u Königsbergu.<sup>9</sup> Nazivom toga projekta, koji — možda suprotno spontanom očekivanju — *ne* apostrofira etničku *esenciju* Roma, ‘ciganstvo’ (*Zigeunertum*), nego *životne prakse*, ‘ciganovanje’ (*Zigeunerei*), na dnevni red praktičke filozofije, odnosno njoj pridružene antropologije, stavljeno je pitanje o formama društvenog života, kulturnih običaja i jezika zajedno s pitanjem “dostojnosti” toga predmeta za akademska bavljenja.<sup>10</sup> Usprkos ovome primjerku bavljenja Romima iz ranog modernog doba evropskog akademizma, u samoj filozofiji Romi su bili i ostali gotovo nepostojeća tema. To je posve suprotno izraženom prisustvu Roma u evropskim književnostima te humanističkim i društvenim znanostima u rasponu od historijske filologije, lingvistike, muzikologije, etnografije, antropologije i sociologije.<sup>11</sup>

U književnosti se, kako je općepoznato, tematizacija Roma odvija u različitim žanrovima narodne i visoke kulture, od povijesnih kronikâ iz 10. stoljeća u Bizantu do renesansne i romantičke poezije, proze i drame te cijelog 19. stoljeća i početka 20. stoljeća do danas. Takav vremenski i žanrovski raspon nalazimo i u hrvatskoj književnosti. Prisustvo Roma pod domaćom verzijom općeg imena *Jeđupi* (“Egipćani”) i s domaćim osobnim imenima može se pratiti od najranijih zapisa vijeća Dubrovačke Republike iz 1362., otkud će proizaći i “Jeđupka” Hvaranina Mikše Pelegrinovića iz 1525. Dok sama riječ ‘jeđupka’ (tal. *egiziana*) označava proročicu, gataru, i paralelna je s poznatijim općim izrazom ‘ciganka’ u hrvatskom i drugim slavenskim jezicima, u naslovu Pelegrinovićeve djela riječ označava zbirku pokladnih pjesama (‘cingareska’) na temu proricanja ženske sreće, ali se također ujedno odnosi i na jednu posebnu pjesmu unutar zbirke. Prema mišljenju znanstvene kritike, ona sâma vjerojatno aludira na “jeđupku” *unutar* pjesme, pjesnikovu muzu, na “slatku ljubcu” koju spominje Petar Hektorović u posveti svoga prijevoda Ovidijeva spjeva “Remedia Amoris”

9 O Krausovu projektu te intelektualnom i osobnom odnosu s Immanuelom Kantom v. malo recipiranu studiju Röttgers (1997), “Kants Zigeuner”, na koju ću se u nastavku višekratno referirati pozitivno i kritički.

10 Röttgers (1997), 76. Suprotno takvom ranom istraživačkom modelu kulturno-teorijskog tipa, za esencijalistički pristup i jedan od kasnijih akademskih doprinosa *rasističkim predrasudama o Romima* v. npr. rad filozofa i etnopsihologa Vladimira Dvornikovića, profesora na sveučilištu u Zagrebu 1920-ih godina, koji karakterizira Rome kao “pokvarene do srži”. Dvorniković (1939), *Karakterologija Jugoslovena*, 243

11 Noviji pregled književnog i općeg kulturnog polja daje zbornik Glajar i Radulescu ur. (2008), “Gypsies” in *European Literature and Culture*.



Pelegrinoviću.<sup>12</sup> Tako, kroz trostruki prsten označavanja, izraz ‘jeđupka’ iznosi na vidjelo sve motive oko kojih će se odvijati tematizacija Roma u cijeloj evropskoj književnosti, od renesanse do danas — egzotičnost, profesiju ili rad, slobodarstvo, i, nadasve, eros. Ako preskočimo stoljeća i žanrove, takvu “jeđupku” nalazimo i u suvremenim umjetničkim djelima. U suvremenoj hrvatskoj književnosti nalazimo je u muškoj verziji i pod drugim općim imenom za Rome u naslovnom liku najnovijeg i već glasovitog djela hrvatske književnosti, romana Kristiana Novaka *Ciganin, ali najljepši*, koji je samo godinu dana nakon objave 2016. doživio i izvedbu na daskama središnje nacionalne kazališne kuće.<sup>13</sup> Ne ulazeći u širi kontekst, ovdje mogu samo na rubu podsjetiti na najpoznatiji primjer “jeđupke” iz srpske književnosti, kazališni komad Borisava Stankovića *Koštana. Komad iz vranjskog života u četiri čina s pevanjem*, praižveden 1900. Komade iz života “s pjevanjem” sadrže i kasniji primjerci društveno-kritičke jugoslavenske filmske produkcije *Skupljači perja* Aleksandra Petrovića iz 1967. i *Dom za vešanje* Emira Kusturice iz 1988. Na takvoj pozadini, nagađanja o budućoj filmskoj ekranizaciji Novakova romana, odnosno kazališne predstave, u smjeru “osuvremenjivanja crnog vala” iz 1960/70-ih, nisu iznenađujuća.<sup>14</sup>

Sukladno prisustvu Roma u književnim tematizacijama, u glavnini oko tipske figure ambivalentnog motiva bliskog-stranog, privlačnog-odbojnog, pripadnog-nepripadnog, normalnog-rubnog, pod općim i također bliskim-odbojnim imenom ‘cigan’ (odn. tsgan, zingaro, Zigeuner, gypsy, gitan, gitano), javni učinci takvog književnog “ciganovanja” dublji su i dalekosežniji nego u drugim oblicima diskursa. Tako se već Mikša Pelegrinović, zbog izvanredne popularnosti i čestog javnog izvođenja svoje *Jeđupke* osjetio prisiljen da sâm tiska tekst kako bi spriječio kvarenje svojih “cingareski” usmenom predajom i prečestim izvođenjem. Danas, dramatisacija *Ciganina* Kristiana Novaka nije samo dovela do klimaksa i zapečatila munjevitu zvjezdanu putanju mladog pisca

12 Usp. općenito Kolendić (1973), “Mikša Pelegrinović i njegova ‘Jeđupka’”, *Mogućnosti*, XX, 771-780, gdje je otisnut i tekst Pelegrinovićeve zbirke (*Mogućnosti* XX, 1973, 781-808).

13 Kristian Novak (2016), *Ciganin, ali najljepši*. Za uzavrelo ozračje oko romana v. npr. najavu predstave u S. Mendušić (2017), “Danas je premijera Ciganina”, *Telegram* (27. 12. 2017).

14 Vidi Festival malih scena Rijeka (<http://www.theatrefestival-rijeka.org/predstave-2018/ciganin-ali-najljepsi/>).

na sâmom vrhu nacionalnog književnog Olimpa, o čemu svjedoči intenzivno medijsko praćenje.<sup>15</sup> Izazvala je također i javnu debatu u medijima i na društvenim mrežama zbog optužbi za političku nekorektnost u korištenju uvredljivog naziva “cigan” za Rome.<sup>16</sup>

Nasuprot tome, filozofske tematizacije Roma, ako uopće postoje, ili su izvedene iz književnih studija ili su obilježene gotovo posve *anonimnim* evociranjem pod *općim* pojmovima za nešto čega su Romi, u najboljem slučaju i ako uopće, prolazni, najčešće bezimen moment.<sup>17</sup> To važi čak i tamo, ili upravo tamo, gdje im filozofija, poput postmoderne “nomadske misli”, eklatantno duguje za gradnju samog svog diskursa.

U postmodernom antihumanizmu figuru nomadskog, razuđenog, višesmjernog, acentričnog, rizomatskog mišljenja afirmirali su Gilles Deleuze i Félix Guattari.<sup>18</sup> U tome velikom traktatu Romi se pojavljuju samo posredno i anonimno, tek kao *implikat* reference na dvostruko, sjedilačko-nomadsko obitavalište rudara i kovača, vezano za utrobu zemlje, poput života metala, i na oblikovanje podzemnih životnih prostora kod “lutajućih narodâ Indije”, koji kopaju nastambe u stijenama da bih ih napustili. Tek u trećem navratu Romi će biti imenovani, ali opet posredno iz druge ruke, kroz naslov knjige Julesa Blocha, *Les tziganes*, i to samo da bi nestali u trenutku kad su imenovani: naime, Bloch pokazuje da razlikovanje sjedilačko-nomadsko postaje sekundarno u odnosu na “trogloditsko obitavališta”.<sup>19</sup> U posthumanističkom kontekstu

15 Tako S. Menđušić (2017) ističe javni angažman režisera Ivice Buljana: “U javnosti je uoči praizvedbe u zagrebačkom HNK-u ponavljao kako je znao da nagrađivani *Ciganin* Kristiana Novaka ne smije čekati, da mora odmah na scenu, jer su i glumci i publika gladni priča koje u teatru stvaraju uzbuđenje kakvo može ponuditi kolektivno sudjelovanje.”

16 Vidi npr. izvještaj o mišljenju pučkog pravobranitelja o javnim optužbama saborskog zastupnika nacionalnih manjina, Veljka Kajtazija, “Ciganin, ali najljepši nije govor mržnje”, na portalu Romi.hr (19. 4. 2018.). Za reakciju samog autora v. K. Novak (2018), “Moj odgovor Veljku Kajtaziju”.

17 Za jedan od rijetkih primjeraka suprotnog postupka *filozofikacije* primarno literarnog motiva v. Ph. Landon (2008), “Bohemian Philosophers: Nature, Nationalism, and ‘Gypsies’ in Nineteenth-Century European Literature”.

18 G. Deleuze i F. Guattari (1980), *Mille Plateau*, v. posebno 1. Introduction: *Rhizome* te dio 12. *Traité de nomadologie: La machine de guerre (La métallurgie, l’itinérance et le nomadisme)*.

19 Deleuze i Guattari (1980), 515. Na toj podlozi, smisao Balibarovog pozivanja na “deleuzeovsku” figuru “virtualne deteritorijalizacije” i nomadizma naseljenika na rubovima gradova (v. naprijed, bilj. 1-2) ne čini se posve

humanističkih znanosti, koji se izrijekom nastavlja na postmodernu i specijalno Deleuzea, figuru nomadske subjektivnosti programatski je preuzela i razvila 1980/90-ih Rosi Braidotti za projekt radikalno kritičkog feminizma.<sup>20</sup> Pritom se Romi evociraju kao primjerak ili instanca jednog od dvaju binarnih, antitetičkih principa nasilja u *deleuzeovskoj* koncepciji “metropolitanskog prostora naspram nomadske transgresije”.<sup>21</sup>

Takva usputna evokacija Roma u filozofiji kroz forme *anonimizacije* utoliko je začudnija što markira sâmo središnje mjesto razloma između moderne filozofije racionalne subjektivnosti i identiteta, formirane od Descartesa do Kanta, i postmoderne filozofije radikalne diferencije 70-ih godina 20. stoljeća. Kod Braidotti se još jasnije vidi da je riječ o dosljednom programskom odbacivanju klasičnog humanističkog modela mišljenja novovjekovne evropske filozofije, posebno njegova modela stabla u koncepciji ljudskog znanja, nasuprot čemu afirmira figuru deleuzeovskog “nomadskog subjekta” i “korjenastog mišljenja” — horizontalnog, relacionalnog, bez središta, višesmjernog, višeslojnog i višestrukog — slavljenoj danas kao postmodernistički kulturnog: tolerantnog, inkluzivnog, emancipatorskog.

Tvrdnja koju ovdje ponavljam da figura “nomadske misli” sadrži *prešućivanje* Roma, usprkos formama poluizravnog ili neizravnog imenovanja, nije puka spekulacija na temelju općeg povezivanja Roma s *pojmom* nomadstva, pri čemu bi Romi bili tipični historijski primjerak, slučaj ili instanca tog općeg pojma, koji je u međuvremenu postao njihov “amblem”, kao što je kotač na zeleno-bijeloj podlozi postao službena zastava Svjetskog kongresa Roma, a pjesma “Đelem, đelem” himna. Naprotiv, postmoderna figura fluidnog, mnoštvenog, neidentitetskog mišljenja pod nazivom

sukladan s deleuzeovskom matricom, štoviše, indicira mogućnost teorijskog izlaska iz nje, no taj moment ću ovdje izostaviti iz daljnje analize.

- 20** Za bližu karakterizaciju projekta kritičkog posthumanizma v. Braidotti (2013), 49: “The focus is shifted accordingly from unitary to nomadic subjectivity, thus running against the grain of high humanism and its contemporary variations”. Vidi također Braidotti (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*.
- 21** Braidotti (2013), 26-27: “Nomadic violence is consequently opposed to state apparatus violence (...) Is this why so many Gypsies were killed in Nazi concentration camps; was it fear of their mobility that stiffened the murderous hand around their neck? Is this why the Tuaregs are being slaughtered in Africa today? Nomadic violence and state violence are mirror images of each other, divided by an antithetical hostility.”

“nomadska misao” i “nomadski subjekt” izravno je, ali prešutno, uz karakterističan negativni obrat i s kritičkim ciljem, preuzeta iz *moderne kritike* “nomada”. Nalazimo je, kao neku vrstu kritike postmodernog nomadizma u filozofiji *ante litteram*, u Kantovoj ideji *Kritike čistog uma* o modernoj kritičkoj filozofiji kao sucu istine i racionalnosti drugih znanjâ. Ona je ta koju Rosi Braidotti danas izričito uzima za “točnu suprotnost” nove, posthumanističke kritičke teorije koja nasljeđuje postmodernu nomadsku misao, ali pritom ne imenuje i ne tematizira *porijeklo motiva nomadstva u Kantovoj filozofiji*.<sup>22</sup>

Drugim riječima, sâma afirmacija *nomadizma* kao modela mišljenja u postmodernoj filozofiji u svojoj je proklamiranoj “točnoj suprotnosti” Kantu direktna *posuđenica* od Kanta koja s vidljivim pozitivnim sadržajem preuzima i onaj nevidljivi negativni. Postmoderni “nomadski” subjekt je vrijednosno pozitivno izokrenuta figura *nomada* kakvu u negativnom, odnosno *kritičkom* smislu, nalazimo kod Kanta pod općim izrazom *nomad*. Pritom u postmoderni nije samo prešućen kantovski izvor figure nomada, nego je Kantov materijal tako filtriran i tako stubokom izokrenut (“točna suprotnost”) da je s preuzimanjem termina *nomad* ujedno ostao netematiziran, nereflektiran i način retoričke i sadržajne reprezentacije *nomada* kod Kanta koji ostavlja bezimenim njegovog realnog historijskog nosioca jednako kao i postmoderna misao. Tako, dok postmoderna kritika eksplicitno i programski uzima *nomada* za model mišljenja u “direktnoj suprotnosti” spram Kantove ideje o filozofiji kao “legislatoru znanja i istine”, ona ne prešućuje samo da od svog filozofskog antipoda Kanta preuzima sam termin *nomad* nego joj ostaje nesvjesno da s time, ujedno, takoreći u istom paketu, preuzima njegovu modernističku diskurzivnu strategiju prešućivanja stvarnog nomada Evrope. No, ako postmoderna antikantovska kritička teorija zajedno s prešućivanjem kantovskog porijekla *nomadizma* plaća i cijenu filozofske naivnosti bez svijesti o realnom nosiocu figure nomada, kao da se filozofija diskurzivno reproducira kroz “direktnu opozicije” jednog tipa mišljenja protiv drugog, odmah ćemo vidjeti da je Kantovo izbjegavanje *imena* empirijskog nomada strateški promišljeno i nipošto naivno.

22 Usp. Braidotti (2013), 172: “The image of the philosopher as the legislator of knowledge and the judge of truth – a model rooted in the Kantian school – is the exact opposite of what posthuman critical theory is arguing for: post-identitarian, non-unitary and transversal subjectivity based on relations with human and non-human others”.

## 2. Kant, rad i subverzivnost ‘dangube’

Kad u predgovoru za prvo izdanje *Kritike čistog uma* iz 1781. izričito upozorava na opasnost od “potpune anarhije filozofije”, odnosno anarhije mišljenja, koju povremeno izaziva pojava *skeptika* u filozofiji, Kant ga portretira sljedećim riječima:

“(...) jedna vrsta nomadâ, koji preziru svaku stalnu zemljoradnju, i s vremena na vrijeme cijepaju građansko ujedinjenje”.<sup>23</sup>

Koliko god uopćena i aluzivna, Kantova živopisna poredba *skeptika* s nomadom, prezirateljem postojanog rada na zemlji i kvariteljem građanskog poretka, dovoljno jednoznačno sadrži referencu na Rome. To dokazuje, između ostalog, gotovo do stajace figure formulaičan iskaz u spisu “O upotrebi teleoloških načela u filozofiji” iz 1788. gdje se Kant izriječom referira na Rome i to ponovo pod vidom rada.<sup>24</sup>

Prije nego što se obratim motivu rada, vrijedno je primijetiti različite smislove motiva prikladnosti. Aluzivnost i neizravnost prvonavedene reference na Rome s prvih stranica *Kritike čistog uma* ne može se objasniti samo kao spontana i samorazumljiva s obzirom na striktno spekulativni, tj. apstraktni i *apriorni* teorijski kontekst “prve kritike” u kojem empirijski sadržaj neke antropološke teme ne bi bio prikladan (*tauglich*). Naprotiv, neki momenti na njoj sugeriraju da se doista radi o *strategiji prešućivanja*.<sup>25</sup> Ona se kod Kanta može uvjerljivo identificirati u rasponu od izostanka bilo kakvih referenci do posve šturih opaski upravo tamo gdje se tematizacija Roma čini nužnom i urgentnom s obzirom na kontekste rasprava o antropologiji, ljudskim “sojevima” i religiji.

- 23 Usp. “(...) eine Art Nomaden, die jeden beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung”. Navod prema standardnom *drugom* izdanju teksta, I. Kant (1977 [1784]), *Kritik der reinen Vernunft*, A IX.
- 24 I. Kant, “Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”: “Oni koji su protjerani u sjeverne predjele nisu, u svome potomstvu (kao kreolski Crnci i Indijevci pod imenom Cigana), nikada htjeli postati sjedilačkim poljodjalcima i ručnim radnicima prikladan soj”. Usp. “Die in die nördlichen Gegenden vertriebenen, die in ihrem Nachwuchs (wie kreolische Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner), niemals einen zu den ansässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen”, u Kant (1788), 85. Usp. i diskusiju u Röttgers (1997), 63.
- 25 Tako izričito Röttgers (1997), 70–77, koji tome momentu posvećuje čitavu svoju opsežnu studiju. Premda je ta teza u skladu s dosadašnjim nalazom o prešućivanju Roma u filozofiji, u nastavku ću je istražiti kritički.

Osim toga, takvo držanje je paradoksalno zbog izrazite suprotnosti s okolnošću da je Kant dokazano bio upoznat s najnovijim spoznajama kulturno-antropološke i jezično-historijske literature svoga doba o Romima.<sup>26</sup>

Međutim, kako je manje poznato, ali ništa manje važno za razumijevanje ovog konflikta, Kantova “upoznatost” s kulturološkim, antropološkim i jezično-historijskim spoznajama njegova vremena uključuje i njegov kritički stav prema narastajućem trendu kulturnog historizma i jezično-genetičkog tumačenja porijekla uma te, osobito, prvenstva (gramatičkih) struktura jezika nad razumom kakav je afirmirao njegov učenik i kasniji kritičar i osobni neprijatelj J.G. Herder, a nadogradili su ga F. Schlegel i W. von Humboldt udarivši temelje komparativne lingvistike koja do danas ima velik kulturno-teorijski utjecaj.<sup>27</sup> Nasuprot Herderu (i Hamannu), Kantov antihistoricistički stav preuzet će i teorijski izgraditi J.G. Fichte u spisu o porijeklu jezične sposobnosti čovjeka iz 1795. i dovršiti u “Govorima njemačkoj naciji” iz 1808. idejom “živog jezika” kojim se individuum obrazuje za univerzalno građanstvo nasuprot “mrtvom jeziku” gramatike nacionalnih jezika.<sup>28</sup> Riječ je o idealu građanskog, republikanskog odgoja za univerzalnost čovjeka u njegovoj singularnosti.

Pored toga, u akademskoj literaturi je, osim samih Roma kao predmeta istraživanja, jedna od eksplicitnih tema rasprave bilo

- 26** Tako u spisu “Religija unutar granica pukog uma” iz 1793., Kant koristi za Rome izraz “Hindusi, posvuda raspršeni pod imenom Cigana” [“... die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren (denen es verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen)”, v. Kant (1793), 314].
- 27** Vidi Forster (2012), “Kant’s Philosophy of Language”. Za ovu specijalnu temu v. nastavak rasprave o indo-germanskom eurocentrizmu (ovdje) te moju raspravu o Herderovoj i Hamannovoj jezičnoj metakritici Kantova “purizma čistog uma” u Mikulić (2020)
- 28** Taj moment s pravom ističe É. Balibar (1994), “Fichte and the Internal Border”: “The romantic linguists, substituting for the classical rationalist question of the origin of languages (and of primitive language) the ‘historical’ question of the *Ursprache* or the ‘mother language’ of all the others, had concluded on the priority of German, or rather Indo-Germanic, basing themselves on the nascent techniques of comparative grammar” (78). Herderovsko-humboldtovsku liniju nesumerljivosti prevođenja i nemogućnosti univerzalizacije u današnjem kontekstu refleksija o Evropi afirmira B. Buden (2004), *Die Schacht von Babel*. Za opsežniju diskusiju o konfliktu između kulturno-historijskog partikularizma i univerzalizma u romantičkoj filozofiji jezika koja preko Hegela i Feuerbacha seže do Marxa v. Mikulić (2017).

također i pitanje teorijske predrasude o predmetu: jesu li Romi, “s obzirom na to kako nam se prikazuju” — naime, ljudski soj neprikladan (*untauglich*) za pojam modernog čovjeka rada — prikladan (*tauglich*) predmet povijesti i studija? Kantova pretpostavljena šutnja u vezi s Romima utoliko je još začudnija s obzirom na njegovo osobno poznanstvo s Christianom Krausom, filozofskim skeptikom, kolegom na katedri za praktičku filozofiju i voditeljem “ciganskog projekta”. No, čini se, kako to iskazuje početak *Kritike čistog uma*, da upravo spoj skepticizma i “ciganovanja” daje odgovor na “enigmu” Kantove navodne šutnje o Romima tamo gdje se očekuje govor, što i sâmu hipotezu o Kantovom “prešućivanju” Roma čini vrijednom dodatnog ispitivanja.

No, više od navedenih izvanjskih razloga koji proizvode aporije, poput nerazmjera između Kantove obaviještenosti naspram oskudne upotrebe spoznaja (Röttgers), čini se da je strategija prešućivanja vidljiva na *konfiguraciji* same Kantove usporedbe. Najprije vrijedi primijetiti da Kantovo ponavljanje fraze o nomadima koji *nikad nisu htjeli* “biti ljudski soj prikladan postojanom poljodjelskom ili zanatskom radu” u jednako *teorijskom* spisu o “upotrebi teleoloških načela u filozofiji” priziva proturječje: ona donosi tu novost da “nomad” kod Kanta odjednom dobiva osobno ime — “Indijci pod imenom Cigana”. Iz toga smo obavezni zaključiti da Kant, iako u *Kritici čistog uma* koristi opći naziv *nomad*, zapravo *ne prešućuje* Rome. Ono novo u ponavljanju figure jest to da “Indijac” postaje *privilegirana* figura nomada: “neradni Indijac” nije tek jedan ljudski soj među inima, nego je “pod imenom Cigana” *paradigma* nomadstva. Naime, nevoljkost prema stalnom radu, kao zajednička definitna deskripcija obojice, i *nomada* i *Indijca*, omogućuje nam da frazu “jedna vrsta nomada” iz *Kritike čistog uma* zamijenimo imenom “Indijci pod imenom Cigana” i dobijemo *potpunu identifikaciju* nomada i Roma, koja je izražena *metonimijskim* prijenosom, a ne samo anaforičkim, kao kod suvremenih postmodernih nomadskih mislilaca.

Otud, ako izraz “nomad” u *Kritici čistog uma* izražava opći pojam i tako navodno više odgovara kontekstu *apriornog* diskursa filozofije, njegova karakterizacija preko “nevoljkosti prema radu”, dovoljna je konceptualna osnova da, obrnuto, “Indijac” može metonimijski supstituirati “nomada”. Međutim, takva metonimijska supstitucija općeg konkretnim zapravo je prepriječena. Ne prijeći je prekonkretan sadržaj i preslikovit izričaj u riječi “Indijac”, koji bi bio neprikladan za visoki diskurs *Kritike čistog uma*, niti bilo

kakav Kantov privatni razlog.<sup>29</sup> Supstitucija nomada Indijcem spriječena je time što je njihov metonimijski odnos prethodno već supstituiran drugom, *metaforičkom* supstitucijom između dvaju općih pojmova, nomada i skeptika. Skeptik je taj na koga se odnosi neodređeni član u frazi “jedna vrsta nomada” i koji toj frazi oduzima karakter analitičke klasifikacije i pridaje joj sintetički smisao izraza “poput”. Otud možemo reći: ono što je u Kantovu iskazu “prešućeno” u *Kritici čistog uma*, samo je dosljedno i radikalnije izvedeni *dovršetak* argumenta koji se dosljedno i prikladno može izraziti u formi poredbe: “skeptik je *poput* nomada”. No, slijedom identifikacije nomada i neradnika te neradnika i “Indijca”, koju omogućuje spis “O upotrebi teleologijskih načela u filozofiji”, na kraju retoričkih mogućnosti za formuliranje argumenta dobivamo dovršen i poetski jak metaforički iskaz: ‘Skeptik je Ciganin filozofije’. Taj se iskaz dosljedno izvodi iz lanca iskaza, od prvog o skeptiku, koji je “nomad u filozofiji”, do “Indijca pod imenom Cigana”. Taj spekulativno dobiveni i *neizrečeni* subjekt-kvaritelj kritičke filozofije ukazao se Kantu realno u Christianu Krausu.

Kraus je, gledano iz današnje perspektive, takoreći posve suvremeno, pozivao u svoj “projekt ciganovanja” i druge istraživače, a sâmo prikupljanje i istraživanje građe oslanjalo se i na intervjuje sa zatvorenicima, osuđenim na smrt vješanjem na temelju tzv. Pruskog edikta iz 1725., koji je generalno zabranjivao pristup Romima na državni teritorij. Taj okvir projekta utoliko je zanimljiviji što je opća pruska zabrana pristupa Romima na državni teritorij tada bila gotovo jedinstvena i u evropskim razmjerima. Premda su Romi i u drugim njemačkim kneževinama i evropskim kraljevinama 17. i 18. stoljeća, poput Austrije, Poljske i Rusije, većinom živjeli u *unutrašnjem progonstvu* pod zabranom pristupa gradovima, isključenje nije bilo generalno, niti su prijestupi bili generalno zapriječeni smrću. Štoviše, zabilježeni su rani suprotni pokušaji *integracije* Roma kroz reforme školstva Marije Terezije, koje je 1790. ukinuo njezin “prosvijećeni” nasljednik Franjo Josip II. i time “vratio” Rome na rubove društva i carstva. Suprotno tome, u Rusiji je carica Katarina II. parcijalno ukinula zabranu pristupa gradovima za glazbeničke obitelji, većinom iz romskog roda Lovara. Razlog tome parcijalnom rješenju bila

29 Radi se o navodno rasističkoj primjedbi u privatnoj usmenoj opservaciji iz 1801. kako je izvjestan dokaz indijskog porijekla Roma “najviše boja kože, koja je toliko žuta da im boji i košulje”. Usp. “(...) das verräth am mehresten ihre Farbe, die so gelb ist, daß sie das Hemde färbt”. Navod prema Röttgers (1997), 62 (v. također 67, 69).



je opća oskudica zabavne kulture građanstva izvan dvora koja je nastala uslijed dugotrajne crkvene zabrane instrumentalne glazbe unutar i izvan ruske pravoslavne crkve koja je vladala od kraja 17. stoljeća i vladavine cara Alekseja.<sup>30</sup>

Na takvoj političko-policijskoj pozadini Pruske, neprikladnost “ciganstva” kao predmeta akademskog bavljenja odrazila se i na lošu reputaciju samog Krausa, na famu da na katedri za praktičku filozofiju Sveučilišta u Königsbergu uglavnom “ne radi ništa”, poput “lijenog nomada”, nesposobnog “od prirode” da postane “dostojnim čovječanstva kroz ustrajan rad”.<sup>31</sup> Upravo ta Krausova loša radna reputacija i skepticizam u filozofiji našli su svoje mjesto na prvoj stranici *Kritike čistog uma* u figuri “vagabundirajućeg skeptičkog uma” koji povremeno “kida” jedinstvo filozofije, njezin dobar građanski poredak. Drugim riječima, preko usporedbe skeptika u teorijskoj filozofiji s lijenim nomadom iz svijeta rada, koji pripada praktičkoj filozofiji, poput antropologije i metafizike čudoređa, Kant je metaforičkom gestom dovoljno jasno poručio svome mlađem kolegi i prijatelju Krausu što misli o filozofskom dostojanstvu njegova znanstveno-istraživačkog “projekta o ciganovanju” s *teorijskog* stanovišta *Kritike čistog uma*. To, međutim, ne važi nužno i za teleološka načela antropologije i pitanja utjecaja geografije i klimatologije na habitus ljudskog soja, napose na pitanje radne “prikladnosti”.<sup>32</sup>

Iako sâm Röttgers poduzima zanimljiv pokušaj da “Kantovo prešućivanje Cigana” na razini *rečenog* u *Kritici čistog uma* preokrene u *govor* “samih Cigana” na razini *iskazivanja*, tj. pokušaj da *Rome učini subjektom Kantova diskursa*, autor po svemu sudeći

30 Vidi Crowe 2007: xix, 162-163.

31 Röttgers (1997), 71, 76, 79.

32 U opsežnoj bilješci uz primjedbu o radu, koja se proteže na dvije stranice, Kant komentira aktualne rasprave o odnosu klime, boje kože i radnih navika kod raznih “sojeva” bijelaca, kreolskih crnaca, američkih Indijanaca i evropskih “Indijevaca pod imenom Cigana”, v. Kant (1788), 85-86. Važnost ove okolnosti pokazuje se jasnije u svjetlu spomenutog sukoba oko univerzalizma i kulturnog partikularizma Kantovih nasljednika, Herdera s jedne strane, i Fichtea s druge strane. Tako E. Balibar (1994), s pravom ističe: “[Fichte] follows [Kant] in completely dissociating the notions of stock and people, and opposes the idea that there would be a historical link between linguistic continuity and biological continuity. The inheritors of the language and culture that represent the temporal unity of a nation (and in particular of Germanness) have nothing to do with the ‘blood’ descendants of Teutons, Slavs, or Celts” (77).

ne uviđa da je Kant to već učinio ugrađujući *nomada* — za kojeg od samog Kanta znamo da je Indijac “pod imenom Cigana” — u samu formu iskaza: nomad-Indijac-Rom *već* jest figura na razini iskazivanja, on je noseća metafora u (poetskoj) tvorbi diskursa kod Kanta. Otud je Röttgersov poduhvat “pociganjenja” ili “nomadizacije” Kantova filozofskog *projekta* pod imenom kritike čistog uma i “punoljetnosti” ljudskog soja sveden tek na sugestiju kako temu Kant i Romi trebamo čitati kroz pojmovnik Jacquesa Lacana. Naime, Romi se u Kantovu tekstu za Röttgersa pojavljuju samo kao “signifikantni fantom”: umjesto što se pojavljuju na položaju *signifikata*, gdje su navodno *objekt* o kome se *ne govori*, autor sugerira da “Cigane” treba vidjeti na mjestu *signifikanta*, tj. *subjekta* koji govori.<sup>33</sup> No, taj manevar ostaje kod Röttgersa ipak samo nominalan jer previđa ne samo ono što Kant navodno ne izriče, iako to posve jasno izriče, nego previđa izmjene *registara* ili *modusa iskazivanja*, prenesenog i doslovnog. Drugim riječima, autor previđa kod Kanta upravo ono što traži — govor subjekta ili famozni Lacanov “označiteljski lanac”. Otud ne začuđuje da se teorijska nedovoljnost primjene lacanovskog čitanja Roma kao fantomskog subjekta-označitelja Kantove filozofije potvrđuje na kraju u tome da sâm Röttgers završno mora zamijeniti svoj apel na Lacana drugim apelom na Heideggerov recept u čitanju Kanta, naime na stav da moramo posegnuti za “pokušajem da mislimo ono nerečeno kod Kanta umjesto da Kanta pričvršćujemo za rečeno”.<sup>34</sup> No, umjesto nestajanja u dubinskoj hermeneutici nerečenog, čini se da mirno možemo ostati pri površini, u konfiguracijama iskazivanja.

Dosljedno pukom apelu na Kantovo *nerečeno*, i *teorijski* rezultat ove Röttgersove, svakako značajne, materijalne kulturno-historijske studije o statusu Roma u filozofiji i humanistici kasnog 18. i ranog 19. stoljeća mora ispasti ne samo oskudan, nego na neki način i suvišan. Autor pokušava detektirati ono *nesvjesno* na Kantovoj “šutnji” o Romima, no suprotno pretpostavci o Romima kao nesvjesnom Kantove filozofije, Kantova škrtost u imenovanju Roma ni po čemu ne pripada u okvir *potisnutog* da bi i minimalno zadovoljila psihoanalitički smisao izraza *nesvjesno* na koji Röttgers cilja. Naprotiv, Kantova suzdržanost u *tematizaciji* Roma je, koliko se doista može ustanoviti, rezultat *reflektiranog* i

<sup>33</sup> Röttgers (1997), 60, 76, 85.

<sup>34</sup> Röttgers (1997), 86.

izrečenog pogleda koji kritički svjesno *isključuje* Rome iz modernog evropskog građanskog poretka držeći ih *filozofski* na distanci kao “neusklađene”, ali *unutrašnje* momente, koji se u građanskom jedinstvu ponašaju kao faktori kidanja, baš kao skeptik u filozofiji koji je njezin nutarnji moment. Štoviše, Kantovu *simboličku nekorektnost* prema Romima kroz prividno prešućivanje u *Kritici čistog uma* možemo vidjeti s njezine pozitivne strane za Rome ukoliko samo dosljednije analiziramo Kantovu simetričnu analogiju između skeptika i nomada u njezinom formalno i izražajno jačem obliku *poredbe* koja izražava *identifikaciju*, ne ulazeći pritom u njezinu metaforičku inačicu.

Naime, ako je u Kantovu prikazu filozofski skeptik poput nomada (Roma) u polju čistog uma, tad je, obrnuto, nomad (Rom) skeptik u polju građanskog poretka. Drugim riječima, skeptik je “Rom” filozofije kao što Rom djeluje kao “skeptik” građanskog poretka, njegov povremeni ometač i potencijalni kritičar. Sukladno tome, portret skeptika u Kantovoj kritičkoj filozofiji određen je prema *kulturološkoj* prisposobi “nomada”, onoj istoj prema kojoj je i *realni nomad* u društvenom polju određen prema *spekulativnoj* figuri skeptika. Ono treće što omogućuje metaforički manevar same poredbe, zamjenu jednoga drugim, jest to da su obojica “nevoljki” u polju rada. Filozofija i građanski poredak povezani su dakle zajedničkim ometačem — neradnim i skeptičnim nomadom. Otud, ono što za Kanta *izričito, a ne prešutno*, čini Rome zazornima u poretku “građanskog jedinstva”, isto je ono što skeptika čini zazornim u poretku transcendentalne kritičke filozofije i što ih zajedno čini “neprikladnim” modernom pojmu humaniteta, utemeljenome na ideji uma u njegovoj praktičkoj (antropološkoj) primjeni — *ethosu* rada.

### 3. Rad, rod i seksualni kapital

Koliko god Kantova usporedba skeptika s “Indijcima pod imenom Cigana” bila živopisna, a prisposoba Roma-nomada kao skeptika građanskog poretka intrigantna i potencijalno dalekosežna, njegova predodžba o Romu kao lijenom nomadu racionalizirani je izraz tipične predrasude koja važi i dan-danas. S obzirom na takvu praktičko-filozofsku kritiku nomada, historijski podatak o “uvozu” deset tisuća radnika iz indijske kaste svirača pod imenom *luri* u Perziju u 5. stoljeću predstavlja kuriozitet vrijedan pamćenja koji baca povratno svjetlo na Kantovu radno-etičku kritiku nomadstva. Kronološki prvo prisustvo navodno 10.000 Roma pod imenom *luri*

(iz kaste svirača lutnje) u Perziji u 5. stoljeću počiva na *planskom uvozu radne snage*, zbog nedostatka narodnih zabavljača izvan dvora.<sup>35</sup> Iako je prema legendi ta epizoda loše završila (navodno su svi Luri vraćeni iz Perzije u Indiju jer nisu ispunili uvjet šaha Bahramgura da se skrase, za što im je on bio dodijelio kuće i stoku), ona baca karakteristično svjetlo na neka *središnja* opća mjesta u vezi s poviješću Roma: rad, seljenje, potražnju-ponudu usluge i obostrano ambivalentan karakter odnosa (privlačenje i odbijanje) između nomada i “sjedilaca”. Kantova kritika radne etike usmjerena je upravo na te aspekte i u suprotnosti je s kasnije prevladavajućim trendom ka definiranju Roma u biološkim kategorijama rase, o čemu će kasnije biti više riječi. Naime, iako je u svjedočanstvima zabilježen Kantov (navodno rasistički) iskaz o boji kože kod Roma kao kriteriju identifikacije njihova porijekla, taj kriterij ne samo da nije po sebi rasistički nego je sastavni dio prirodne antropologije. No, puno je važnije to da Kant posve jednoznačno ukazuje na *društvene okolnosti* koje uvjetuju oblike zanimanja. Na već citiranom mjestu nedvojbeno je da Kant polemizira s nazorima svojih suvremenika (“g. Sprengel”) o odnosu boje kože, klime i stava prema radu. To izričito potvrđuje opservacije o “kreolskim crncima” (koje navodi u istoj rečenici s “Indijevcima pod imenom Cigani”), kako, nakon vala oslobođenja, nisu razvili “posao” (*Geschäft*) iz onih zanata koje su morali obavljati “prisiljeni ropstvom”, nego bi, “barem oni koje se može sresti u Americi ili Engleskoj”, uglavnom ostajali pri “bijednim zanimanjima, poput krčmarenja ili dnevnog ribolova”.<sup>36</sup> Ipak, premda dakle posve jednoznačno uviđa rubni socijalni položaj Roma kao neposredno evidentnu socijalnu činjenicu i prepoznaje *vanjsku* prisilu kao uzrok nomadstvo, Kant projicira oboje, i rubni položaj i prisilu na nomadstvo, u navodno intrinzičnu nomadsku *prirodu* samog “soja” koji se *nije htio* prilagoditi ustaljenom obliku radnog života. U tome je sadržano, prema mome mišljenju, težište Kantove kritike. Ono se tiče *nomadstva* kao glavnog faktora nestalnosti rada i poretka, ali se uklapa u *neprepoznavanje* rada kod Roma uopće. Zato je Kantova opaska kontrafaktička i neistinita jer su upravo pokretni zanati (*Handarbeit*, “ručni rad”, a manje ili uopće ne *Anbau des Bodens*, “obrada zemlje”) osnova romskog rada kroz stoljeća.

35 Usp. Kenrick 2007, *Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies)*, xii. Sličan slučaj profesionalnog angažmana Roma, iako manjeg opsega, vidjeli smo u Rusiji 18. stoljeća, v. Crowe (2007).

36 Kant (1788), 85-86. (v. naprijed bilj. 32).

Ta se predrasuda o nomadu-neradniku održava kroz stoljeća iako je odavno poznato da su Romi i u starini djelomice vodili sjedilački, čak i poljodjelski život.<sup>37</sup> Ona se održava i usprkos tome što je upražnjavanje romskih tradicionalnih *pokretnih* zanimanja poput kotlara, kovača, kopača, trgovaca, iscjelitelja, krotitelja, gatar, glazbenika itd. dovoljno jasno prepoznatljivo kako u svojoj *formi* rada tako i u ekonomskoj logici širenja tržišta usluga i proizvodnje potreba. O tome koliko je duboka veza Roma s njihovim pokretnim zanimanjima dovoljno govori okolnost da su mnoge podskupine i svoje ekskluzivne etnonime (Kalderaši, Aurari, Lovari, Ursari, Džambazi, Bajaši, Lautari i dr.), po kojima se i danas razlikuju jedni od drugih, dobili upravo prema navedenim zanimanjima, iako danas uglavnom više ne upražnjavaju zanate pod čija se imena upisuju.

U potpunom proturječju sa svjetonazorskom i kritičko-filozofskom predrasudom o neradnom nomadu, uključujući i legendu o protjerivanju “gastarbajterskih” Lura iz Perzije, stoji na primjer epizoda iz drame Lava N. Tolstoja, *Živi leš* iz 1900. koja je posvećena sindromu “ciganščine” ruske aristokracije. Liku aristokrata Feđe koji se fatalno samozasljepljuje fantazijom oslobođenja od stega malograđanskog obiteljskog života, s aristokratskom apanažom bez rada, da bi ga zamijenio *strašću* za isto tako fantazijsko otjelovljenje slobode u mladoj solistkinji ciganskog zbora (*Maša*), od koje uvijek iznova traži da mu sa zborom pjeva jednu te istu, tešku i čeznutljivu pjesmu koja “dolazi iz dubina vremena” (*He вечерняя*), Tolstoj suprotstavlja Mašino rješenje Feđine i svoje smrtonosne zamke.<sup>38</sup> Ono se sastoji u “banalnom” prijedlogu *građanske profesionalizacije* njezina obiteljski vezanog rada, tj. da postane *samostalna* umjetnica koja sâma odlučuje o svome angažmanu i zarađuje svojim radom za njihov zajednički život. To, međutim, podrazumijeva najmanje dva uvjeta. Najprije, osobnu radnu emancipaciju od poluropskog statusa kćeri-radnice, prve solistkinje u velikom obiteljskom ansamblu svirača, pjevača i

37 Vidi White (1999), “Metal-workers, agriculturists, acrobats, military-people and fortune-tellers: Roma (Gypsies) in and around the Byzantine empire”.

38 Vidi scenu iz filmske ekranizacije drame (*Живой труп*, r. Vladimir Vengerov, Lenfil'm, 1968), u kojoj u ulozi Maše debitira neromska glumica Svetlana Toma, slavna upravo po filmskim ulogama “lijepih Ciganki” u kasnijim ekranizacijama djela A.P. Čehova i M. Gorkog, a glas posuđuje slavna romska pjevačica Sonja Timofejeva, koja nastupa u istoj sceni kao jedna od članica ciganskog ansambla (v. <https://www.youtube.com/watch?v=Msqii6dSomg>).

plesača, s ocem-patrijarhom na čelu, što, posve moderno, ujedno podrazumijeva i obeštećenje ansambla kao institucije zbog gubitka zvijezde koja čini *brand* ansambla (“Sokolovski zbor”, “zbor Karpova” itsl.). Nadalje, takva profesionalna emancipacija podrazumijeva i osobno, psihološko i moralno oslobođenje od fantazije jednog aristokratskog ne-Roma o *njezinoj rodnoj, neindividualnoj drugosti*.<sup>39</sup> Ruski ciganski zbor postao je glazbena forma *institucionalizirane drugosti* ili *performans kolektivne drugosti*, odnosno romska *interiorizacija* “orijentalističkog” sindroma evropskog aristokratsko-građanskog društva 19. stoljeća u umjetničku profesiju u području performativnih umjetnosti.<sup>40</sup> O tome da se radi o interiorizaciji fantazme drugosti i slobode u samom srcu vladajućeg poretka rječito govori podatak da je prvi voditelj prvog ruskog ciganskog zbora na dvoru Katarine II, Ilja Sokolov, bio obrazovani muzikolog i skupljač ruskih narodnih pjesama koje je preinačavao na “cigansko pjevanje” i mijenjao njihov izričaj, “neprihvatljiv u svome narodski neposrednom obliku” ukusu salonske aristokratske publike.<sup>41</sup> Tako ni duboka pjesma *He вечерняя* nije praisvorni zov beskonačne slobode iz stepe nego odgovor muzičkog producenta na njegovu fantaziju. Ta je fantazija doživjela svoje razrješenje u neočekivano izokrenutom obliku, na neočekivanom mjestu i neočekivanom vremenu, upravo na vrhuncu postromantičke mistifikacije “nomadske bîti” Roma. Ono dolazi kroz (doduše književno idealiziran) govor *samog subjekta-nositeljice drugosti*: Mašina ideja o profesionalnoj

39 Usp. Epstein Nord 2006. *Gypsies and the British Imagination 1807–1930*, osob. pogl. 6. “The Phantom Gypsy”: “Associated with primitive desires, lawlessness, cunning, and sexual excess (...) authors projected onto Gypsies their own desires to escape convention and their anxieties about the ambiguities of identity.” Za ulogu književnosti u formiranju “ciganstva” v. također disertaciju D. Malvinni (2004), *The Gypsy Caravan: From Real Roma to Imaginary Gypsies in Western Music*, pogl. 2, “Alms, Virgins and Feuerzeichen: Literatures Place in Configuring Gypsiness”, 16–40.

40 Za povijest nastanka “ruskog ciganskog zbora” kao institucije v. Crowe (2007), xix: “The first hint of the special Gypsy influence began with the creation of a Roma choir by Count Aleksei Orlov, a nobleman close to Catherine the Great. In time, Gypsy choirs became a fad among the Russian nobility, and no significant social occasion was complete without a Roma chorus.”

41 Vidi opsežnu studiju o ruskom ciganskom zboru na pretpostavkama performativne teorije identiteta Scott (2008), “The Nineteenth-Century Russian Gypsy Choir and the Performance of Otherness”. Za kritičku diskusiju o fantazmatskoj tvorbi ciganske drugosti kroz glazbu v. Malvinni (2004), pogl. 3. “The Nineteenth-Century Tale of Two Others”, 42–61.

emancipaciji njezinog *ženskog rada* subvertira maskulinističku ideologiju “drugosti” drugog u njezinim različitim instancama (Romkinja, žena, umjetnica itd.).

Odatle, iz Tolstojeve drame, vidimo što to navodno “radikalno drugo”, svedeno na fantazmatsku seksualnost (u ovom slučaju višestruko “drugotno”: cigansko, žensko, potčinjeno), zapravo hoće u suton postromantike 19. stoljeća.<sup>42</sup> Ono hoće — rečeno kantovskim rječnikom opće predrasude protiv nje same — “da bude valjano usklađeno (*tauglich*) s postojećim radom”; ono hoće izaći iz fantazmatske sfere neposredne, elementarne, nemušte prirodnosti i unutrašnjeg socijalnog progonstva.

Na toj osnovi, motiv “nomadskog” rada i unutrašnjeg progonstva može se identificirati, premda više na rubu kao opći okvir, i u citiranom romanu Kristiana Novaka, “Ciganin ali najljepši”, koji se upisuje u mušku liniju ciganske seksualnosti.<sup>43</sup> Štoviše, kod Novaka su i libidinalna ekonomija i problem rada delegirani i podijeljeni na oboje glavnih likova: sredovječnu rastavljenu *Milenu*, neromkinju, koja se, u suvremenim uvjetima prekarizacije rada u tranzicijskim zemljama poput Hrvatske, nakon rastave i gubitka posla u metropoli, vraća u rodno mjesto u provinciji i svoju višestruko slabu poziciju (ne-mlada, nezaposlena, neudata, raseljena-naseljena) nadograđuje kroz strast za mladog Roma *Sandija*, koji je također obilježen dvostruko prekrainim položajem. S jedne strane, on je *opći cigan* s ruba većinskog društva; s druge strane, on je *posebni Rom*, otpadnik od vlastite zajednice zbog veze s Milenom, takoreći ne-rom ili *kao gadžo*. Ta nova prekrainost međupoložaja i nomadskog rada, raspodijeljenog u donjim društvenim slojevima između ne-Roma i Roma, sjedilaca

<sup>42</sup> Za novije tematizacije v. Hancock 2008. “The ‘Gypsy’ Stereotype and the Sexualisation of the Romani Woman”; također Radulescu 2008. “Performing the Female ‘Gypsy’: Commedia dell’arte’s Tricks for Finding Freedom”.

<sup>43</sup> Za liniju maskuline seksualnosti fantomskog drugog v. diskusiju o pripovijesti D.H. Lawrencea, “The Virgin and the Gipsy” iz 1930. u Epstein Nord: “Lawrence both exploits and debunks the cultural myths of Gypsies’ elemental passions, association with nature, inarticulateness, and perpetual anonymity. At the end of his story, Lawrence gives his Gypsy an identity and a voice, reversing—or at least exposing—the trend toward the invisibility and namelessness of the literary Gypsy” (2006, 17). Taj unutarknjiževni motiv dolaženja “bohemske” seksualnosti “do govora” doživljava, prema autorici, svoje izvanknjiževnu realizaciju u tzv. “lorističkom pokretu”: “The sexual self-fashioning of some of the male lorists cannot be separated from their intellectual avocations” (isto, 132).

i domaćih ne-više-migranata, zajedno s novim migrantima s Bliskog istoka (*Nuzat* iz Kurdistan), na proputovanju prema Evropi za poslom i srećom, upravo je izokrenuta slika Kantove dijagnoze — izrečene 200 godina ranije na vrhuncu prevrata instrumentalne racionalnosti prosvjetiteljstva u kritički pojam etike dužnosti — o nomadu-neradniku, “protjeranom iz Indije u sjeverne krajeve”, baš poput današnjih migranata. Otud i novija upotreba figure nomada za političko-ekonomsku kategoriju “nomadskog proletarijata”, daje s jedne strane kontrafiguru ne samo Kantovu “ljenjivcu” nego i kasnijoj, pozitivnoj figuri slobodara u romantici, dok s druge strane baštini predrasudu o nomadu kao parazitu-uživaocu socijalnih beneficija, zajedno s fantazijom o “mladom, potentnom seksualnom predatoru”. Takva je figura, nakon vrhunca sukoba između pojedinih zemalja Evropske Unije oko prihvaćanja velikog broja izbjeglica sa tzv. Balkanske rute prema Mađarskoj i Austriji, koji su dolazili iz Sirije, Iraka i Avganistana, preplavila njemačke medije zbog navodnih seksualnih incidenata na javnoj proslavi Nove godine 2014. u Kölnu.

Na toj pozadini dovoljno je jasno da se “neprikladnost nomada za humanitet” kod Kanta odnosi na rad kao moment praktičke filozofije, a ne na *biološka* svojstva jednog ljudskog soja (*Menschenschlag*). Nevoljkost prema stalnom radu za Kanta je jednoznačno i eksplicitno istovjetna s “nedostojnošću filozofiranja”. To dostatno objašnjava aluzivni govor o Romima na početku *Kritike čistog uma*, kanonskog djela moderne filozofije. Kantov *neizravni* aluzivni govor o Romima, kojim on doista ne objektivira Rome, nego ih ugrađuje u konfiguraciju govora ili “označiteljski lanac”, zapravo je *izravni* govor o onome što ih čini nedostojnima filozofiranja sa stanovišta moderne kritičke filozofije: o nomadizmu kao formi života koja izbjegava “stalni rad”. Otud je vidljivo da, kako sam već pokazao, Röttgers, u svome pokušaju da Rome učini pravim subjektima Kantova diskursa na razini iskazivanja, ne uviđa da oni već jesu *na poziciji signifikanta* — oni nisu samo ono rečeno, nego ono govoreće kroz *figuru* nomada — i ne reflektira svoju pretpostavku o *nesvjesnom* u Kantovoj filozofiji s obzirom na Kantove reflektirane i javno iskazane stavove o Romima. Umjesto toga, Röttgers sâm završava svoju analizu nereflektiranim, ako ne i nesvjesnim zaključkom:

“Kantovi Cigani su ‘Cigani’ u tom smislu da su ime za onu problemsku konstelaciju koju Kant opisuje time što je tvrdokorno



negira: nomadski um”.<sup>44</sup>

Tako se u završnici pokušaja “pociganjenja” Kanta lik Roma ponovo dijeli tipično, kao u klišeju, na one realne, koji *nedostaju*, i *fantazmatske*, koji su prisutni kao “signifikantni fantom”. Otud na ovom pokušaju nomadizacije filozofije, posve u skladu s postmodernim trendovima, iznova vidimo da postmodernistička metafora nomadskog mišljenja i subjekta ne ponavlja samo mistifikaciju Roma evropske romantike 19. stoljeća, koja svoju nelagodu u racionalističkom građanskom humanizmu razrješava fantazijom o “Ciganu”, nosiocu *slobodnog* duha kao *forme egzistencije*.<sup>45</sup> Štoviše, postmoderna filozofija 20. stoljeća, upravo kroz metaforizaciju nomada u *formu mišljenja* nasuprot modernističkoj koncepciji umnosti, ne ponavlja samo “orijentalistički sindrom” građanske evropske kulture 19. i ranog 20. stoljeća, projicirajući u *nomada* svoje frustracije modernim racionalizmom, nego provodi simboličku unifikaciju i univerzalizaciju *drugog* kakvu ne podržavaju ni samorazumijevanje *realnog* Roma ni njegovo jezično samopredstavljanje.

Da bismo se približili terenu na kojem se odvija simboličko samorazumijevanje Roma, ili barem neki njegovi ishodišni aspekti, neizbježno je suočiti se s jednim od glavnih činilaca za proizvodnju “drugosti” u modernom diskursu filozofije. Riječ je o evropocentrizmu i njegovom dvojniku, orijentalizmu.

#### 4. Između čekića “europceizacije” i nakovnja “indijanizacije”

Evropocentrizam u pojmovniku moderne filozofije, poput Kantovog određenja skeptika kroz isključenje “indijskog nomada” iz modernog građanskog poretka Evrope na temelju “nedoraslosti” za prosvjetiteljski i praktičko-umni napredak čovječanstva, u humanističkim je znanostima postao općim mjestom nakon afirmacije kritike kolonijalizma te postkolonijalnih i kulturnih studija od 1960-ih godina naovamo. Za nastanak studija presudna je svakako recepcija kritike instrumentalnog uma i prosvjetiteljstva u kritičkoj teoriji Frankfurtske škole iz kasnih 1940-ih te, s druge strane, strukturalističke teorije kulture, izrasle iz

<sup>44</sup> Röttgers (1997), 86 (prijevod moj). Usp. “Aber es sind Kants ‘Zigeuner’ in dem Sinne, daß sie der Name sind für die Problemkonstellation, die Kant dadurch umschreibt, daß er sie hartnäckig negiert: die nomadische Vernunft”.

<sup>45</sup> Za noviju kritičku diskusiju o fantazmatskoj koncepciji nomadstva v. Malvinni (2004), pogl. 4. “Nomads and the Rhizome: Becoming Gypsy”, 62-69.

antisubjektivističkog antimodernizma Heideggerove hermeneutike fakticiteta, kritike hegelijanizma i marksizma te osobito Foucaultove kritike racionalizma i moderne u njezinim intelektualnim, književnim, znanstvenim i institucionalnim oblicima politike, uprave i ekonomije.<sup>46</sup>

Premda se u filozofiji i njoj bliskim disciplinama, poput povijesti ideja, grecistike i indologije, evropocentrizam najprije i općenito pripisuje Hegelu zbog njegove navodno obezvređujuće ocjene “istočnjačkih filozofija” u *Predavanjima o povijesti filozofije*, Hegelov stav je posve sigurno daleko od nereflektiranog evropocentrizma. Njegov povijesno-filozofski kriterij za analizu fenomena i diskursa filozofije, tj. princip zbiljske, subjektivne i objektivne slobode *izvan i unutar filozofije*, može se nazvati *modernom zapadnjačkom metakonceptijom svjetske filozofije*, ali ne i stavom *neposredne evropo-centričnosti* koji bi *isključivao* izvanevropske filozofije kao *ne-filozofije*. Istočnjačke ontološke, epistemološke i etičke doktrine, napose one indijske koje pripadaju dualističkim klasičnim sistemima, za Hegela *jesu* filozofske pojave. Pritom, sud o tome da nemaju inherentnih konceptualnih prednosti pred zapadnom skolastičkom tradicijom te da predstavljaju “prošlost” filozofije — kao što za njega i “uronjenost skolastičke filozofije u religiju” ili pak “wolffovske logike” predstavljaju prošlost duha i filozofije — Hegel donosi eksplicitno prema stupnju i opsegu dostupnosti orijentalne tekstualne građe.<sup>47</sup> Nadalje, njegova pažnja prema istočnjačkim filozofskim temama sve do pred sâm kraj života govori konačno protiv toga da se njegov stav može

46 Za sintetizirajuću raspravu o odnosu evropocentrizma i novog kulturno-kritičkog stanovišta kasnih 70-ih, kakvo na teorijskim pretpostavkama ranog Foucaulta zastupaju E. Saïd (1978), *Orientalism*, R. Inden (1992), *Imagining India*, i drugi, pod imenom “orijentalizam”, upućujem na Smith (2002), osob. pogl. I. “Modernity and Hinduism”, koji ukazuje na kritične aspekte proširenja domene orijentalizma s *književne* produkcije na orijentalističke *znanosti*, pri čemu se, prema Smithu, gubi doprinos samih znanosti kritičkom osvještavanju “orijentalizma”.

47 G. W. F. Hegel (1817), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, “Orientalische Philosophie”, 138-141 (posebno za indijsku filozofiju u. 147-149). Hegel naglašava kako tek “odnedavno” imamo neke spoznaje o indijskoj filozofiji, pod čime se općenito razumijevalo religijske predodžbe. Pritom izričito razlikuje filološki i religijsko-historijski materijal od “doista filozofskog”. Prvi nalazi kod F. Schlegela, za kojeg ironično primjećuje da je “pročitao samo popis sadržaja *Ramajane*”, dok je drugi svojim radovima omogućio H. Th. Colebrooke, kojem “zahvaljujemo prvo što znamo o indijskoj filozofiji”, 149. (Usp. *Istorija filozofije* I, izd. 1976, 82-84).

istinito i pravedno nazvati evropocentričkim. O tome posebno svjedoči opsežna recenzentska rasprava iz 1827. pod naslovom “O epizodi *Mahābhārate* poznatoj pod imenom *Bhagavad-Gita*. Od Wilhelma von Humboldta”<sup>48</sup> gdje na gotovo sedamdeset tiskanih stranica Hegel donekle samokritički prepoznaje tematiku “objektivnog duha” u etičkoj i religijskoj misli indijskog epa, koju ranije nije vidio u “samo misaonom”, subjektivnom principu slobode teorijskih filozofija.<sup>49</sup>

No, neovisno o rezultatu Hegelova bavljenja “istočnjačkim filozofijama”, daleko relevantnijim za raspravu na ovom mjestu njegov je kulturno-historijski motiv. Hegel *uključuje* filozofije Istoka tek u drugi ciklus svojih predavanja u Berlinu, nakon prvog ciklusa držanog u Heidelbergu, ponukan izričito “velikom povikom” svoga vremena o “dubini i uzvišenosti istočnjačkih mudrosti” da bi se kritički suočio s općom kulturnom modom i masovno-psihološkom pojavom prisvajanja Orijenta i oduševljenja Orijentom. Taj će “duh vremena” stoljeće i pol kasnije, na pretpostavkama Foucaultove antihegelijanske filozofije, otkriti Edward Said i nazvati “orijentalizmom”. U njemu su sudjelovale i Hegelu bliske osobe, veličine svoga vremena, pisac, filolog i prevodilac Friedrich Schlegel, sa djelom *Jezik i mudrost Indijaca* kojim su, usprkos Hegelovoj primjedbi o besplodnosti njegovog “čitanja pukog popisa sadržaja Ramajane” za filozofiju, udareni temelji kasnije komparativne historijske filologije; nadalje i pjesnik Johann Wolfgang Goethe sa *Zapadno-istočnim divanom*, ali također Artur Schopenhauer koji u bilješci za drugo izdanje *Svijeta kao volje i predodžbe* proglašava svoju filozofiju ni manje ni više nego avatarom velike misli “vedante i buddhizma”.

Na toj pozadini, Hegelovo naknadno uvrštavanje indijskih i kineskih filozofija u akademska predavanja iz povijesti filozofije i njihovo vrednovanje *istim* imanentno-filozofskim kriterijima (razvoj objektivnog pojma slobode) kojima vrednuje razvoj zapadnih filozofija, Hegel nije samo praktički opovrgnuo evropocentrizam i oduzeo sâmim tim kriterijima karakter samorazumljivosti,

48 G.W.F. Hegel (1827), “Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des *Mahabharata*. Von Wilhelm von Humboldt”; recenzija je izvorno objavljena u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [Godišnjaci za znanstvenu kritiku].

49 Za opsežniju raspravu o Hegelovoj pretpostavci “subjektivnosti slobode” za indijsku filozofiju, polazeći od suvremenih teorija diskursa, upućujem na svoj rad u Mikulić (2007) s daljnjim referencama.

neposrednosti i prirodnosti svog kulturnog obzora. Štoviše, kritika indijske filozofije kao “prošlosti filozofije” svjedoči o tome da Hegelovu *refleksiju evropocentrizma* možemo shvatiti šire kao otkriće unutrašnjeg problema evropocentrizma u dubljoj, dijalektičkoj dimenziji. Naime, iako se nova interiorizacija “Orijenta” u književnosti, filologiji i filozofiji prikazuje kao *pozitivna* suprotnost evropocentrizmu, ona je zapravo samo njegova negacija koja se *postavlja nasuprot evropocentrizmu*, ali ga *ne prevladava*. Orijent, koji je u racionalističkom evropocentrizmu *predmet* isključenja i ograničenja (negacije), pojavljuje se u orijentalizmu kao *derealizirani predmet*, Istok kao simbol novih potreba obrazovanog Evropljanina za sentimentalnošću i novom religijom osjećaja. Osjećajnost, koji je nov pozitivni ideal i vrijednost, rezultat je puke negacije racionalizma i zato se u orijentalističkom diskursu pojavljuje u *izokrenutom* obliku, kao *nereflektirano neprepoznavanje i poricanje racionalnosti Istoka* — upravo onoga što je predmet Hegelovog istraživačkog interesa za klasične filozofske sustave kao “stvarne filozofije”, nasuprot Schlegelovu favoriziranju Veda i epova, mita i književnosti.<sup>50</sup> Osjećajnost i senzualnost, kao tradicionalno *drugo* racionalnosti, potisnuto iz normativnog obzora kulture racionalnosti i javnog građanskog poretka u areale ženskosti i privatnosti, pojavljuje se sad kao izgubljena, autentična bit Evrope — projicirana u *ženskost Orijeanta*. Orijent se tako pojavljuje *ante litteram* ali doslovno kao “muška fantazija” (K. Theweleit) novog osjećajno obrazovanog Evropljanina, razočaranog sputavajućim učincima vlastite racionalističke slike svijeta.

Samo u takvoj fantazmatskoj slici senzualnog i osjećajnog Istoka kao “radikalno drugog” naspram razumskog Zapada može se jedno djelo indijske *klasične* dvorske književnosti, visoko stilizirano i strogo formalizirano žanrovskim pravilima, poput Kālidāsine drame *Abhiñānaśakuntalam* (“Prepoznavanje Šakuntale”), pojaviti Goetheu 1791. kao *prizor* iskonske *ženskosti*, toliko uzvišen da *će* ga re-kreirati kroz epigram slijedeći romantičko načelo umjetničkog prevođenja, “usporednog s izvornikom u duhu i obliku”: “jutarnja svježina, draž i zanos, nebo i zemlja u

<sup>50</sup> O načelu racionalnosti u indijskim filozofijama, specijalno u klasičnim filozofskim sistemima, v. J. Ganeri (2001), *The Proper Work of Reason*. Za racionalnost kao metafilozofsko pitanje u ortodoksnim školama (posebno nyāyi) i kasnom buddhizmu v. novu raspravu u G. Kardaš (2020), “Metafilozofske refleksije u indijskoj filozofiji”.

jednom imenu — Sakontala”.<sup>51</sup>

Goethe se susreo s Kālidāsinom dramom u njemačkom proznom prijevodu Georga Forstera iz 1791. na temelju engleskog proznog prijevoda Sir Williama Jonesa iz 1789., i smjesta izrazio svoje oduševljenje u obliku epigrama u časopisu *Deutsche Monatsschrift* [Njemački mjesečnik]. Kulturološko značenje ove indijske drame za njemačku književnost kao i za nastajanje njemačke i evropske orijentalistike i “orijentalizma” gotovo je neizmjereno, o čemu svjedoče sami njegovi akteri. Tako je Herder uzeo Goetheov epigram za *motto* svoje rasprave “Über ein morgenländisches Drama” [O jednoj istočnjačkoj drami], objavljene u istom časopisu 1792., da bi 1803., žaleći što je *Šakuntala* “još uvijek jedini primjerak te savršene kulture Indije” i u želji da u “skoroj budućnosti dobijemo što više *Šakuntala*, najplemenitijih doprinosa kulturnoj povijesti narodâ”, ponovo tiskao Forsterov njemački prijevod engleskog prijevoda Kālidāsine drame, da bi prvi izravni njemački prijevod drame sa sanskrta bio objavljen tek 1876. No, sâm Goetheov susret s djelima Kālidāse, koji je on opetovano isticao uspoređujući ga sa značenjem “prvih susreta u životu” uopće, imao je slijedom Herderova esaja daleko dublje posljedice za sâmu dramaturšku praksu Evrope. Prema općem slaganju danas, Goethe je nedvojbeno preuzeo metakazališni prolog Kālidāsine drame kao predložak za uvođenje svoje metakazališne “Predigre na sceni” (*Vorspiel auf dem Theater*) u 2. glavi *Fausta I* [*Faust — der Tragödie erster Teil*] iz 1808., s malom promjenom: dok kod Goethea pisac, režiser i “veseljak” razgovaraju o drami i publici, kod Kālidāse, nakon uvodne molitve Šivi za uspjeh drame, režiser i glavna glumica vode razgovor o pretpostavkama uspješnosti komada kod publike. O korištenju Kālidāsina predložka sâm Goethe se, međutim, nikad nije izjasnio.<sup>52</sup> Za učenjačku i kulturnu javnost to će prvi put izreći Heinrich Heine u svojim refleksivnim zapisima i aforizmima “Gedanken und Einfälle” [*Misli i pomisli*], pronađenim u pisanoj ostavštini i objavljenim posthumno 1869. Heineova lapidarna “pomisao” zvuči poput provale tajne velikog pisca: “Goethe, na početku ‘Fausta’, koristi ‘Sakuntalu.’” Ipak, ostaje kuriozum

51 Vidi “Sakontala” u J. W. Goethe (1998), *Gedichte*. Za Goetheovo shvaćanje prevođenja kao pjesničkog stvaranja v. Figueira 1991. Autorica navodi treće Goetheovo načelo autentičnog prevođenja, umjetničko, kojemu je u slučaju drame *Šakuntala* dao prednost pred drugim, “objektivističkim” načelima, vjerujući kako je konačno došlo vrijeme za takvo prevođenje (isto, 19).

52 Usp. Windisch 1992 [1921], 204.

što Heine kudi Goethea za “koliko djetinjastu toliko odvratnu nesklonost prema entuzijazmu” (isto) s obzirom na Goetheovo egzaltirano nadahnjivanje Kālidāsinom junakinjom kao i kasnije otkrivenim spjevom “Oblak glasonoša” [sk. Meghaduta].<sup>53</sup>

Na takvoj kulturno-psihološkoj pozadini, koju kasni romantičar Heine zaokružuje razbijajući takoreći kazališnu iluziju Goetheova “orijentalističkog” entuzijazma, čini se utoliko bizarnije što se evropocentrički stav u smislu *isključivanja* izvanevropskih filozofija kao *ne-filozofija* pojavljuje tamo gdje bismo ga najmanje očekivali — kod modernih i suvremenih anti-hegelovaca, filozofa *diferencije* i radikalne *drugosti*, počevši od Nietzschea, Heideggera i njegova nemuštog stava prema japanskoj filozofskoj misli, preko Jacquesa Derride i njegova paušalnog odbacivanja kineske filozofije, do grekocentričkog prikaza početka “geofilozofije” kod Deleuzea i Guattarija kroz figuru “teritorijalizacije” mišljenja u trgovačkim zonama Jonije i kasnijeg evropskog kapitalizma.<sup>54</sup> Riječ je odreda o anti-logocentričkim, anti-dijalektičkim misliocima, muškarcima, koji nisu samo uspostavili “nomadsko” načelo mišljenja i time postali teorijskim rodonačelnicima “posthumanističke” kritike metafizike identiteta, subjektivnosti, identitarnog mišljenja uopće i ukupnog zapadnjačkog akademskog diskursa filozofije, znanosti i politike, nego — da ironija bude potpuna — nedodirljivim patrijarsima anti-evropocentričke, postkolonijalne kulturne teorije.<sup>55</sup>

S obzirom na taj nalaz evropocentrizma u evropskim anticentričkim filozofijama pod skupnim imenom postmoderne, stav njihova prethodnika Edmunda Husserla o “duhovnom jedinstvu Evrope” u tzv. *Spisu o krizi* iz 1936. ne predstavlja u svojoj uopćenosti više tako mučan intelektualni skandal. Štoviše, možemo ga uzeti kao njihovo ishodište:

53 Heine 1900 [1869], 417: “Goethe, im Anfang des ‘Fausts’, benutzt die ‘Sakontala’”. Za historijat recepcije Kālidāsinih drama i poezije u njemačkoj književnosti v. sažet informativan prikaz u *Indian Review* (internet), “How Kalidasa’s Work Reached Germany”.

54 Deleuze i Guattari (1991). Za raspravu o notornom stavu J. Derride, izrečenom na predavnju u Šangaju 2001. v. Mikulić (2012) s daljnjim referencama.

55 Mislim pritom, dakako, na ulogu i ukupni teorijski utjecaj J. Derride u radovima Gayatri Chakravorty Spivak ili utjecaj Foucaulta i Deleuzea na Rosi Braidotti i druge od 70-ih do danas.

“Postavljamo pitanje: kako se karakterizira duhovni oblik Europe? Dakle, ne Europe shvaćene geografski, prema zemljovidu, kao da bi okružje ljudi koji teritorijalno ovdje žive zajedno trebalo biti time omeđeno kao evropsko čovječstvo. U duhovnom smislu Europi pripadaju očito engleski dominioni, Sjedinjene Države itd., ali ne Eskimi ili Indijanci iz sajamskih cirkusa ili pak Cigani što neprestance tumaraju Europom. Ovdje se pod naslovom Europa radi očito o jedinstvu duhovnog života, djelovanja, stvaranja, sa svim svrhama, interesima, brigama i naporima, s namjenskim tvorevinama, ustanovama, organizacijama.”<sup>56</sup>

Citat potječe iz predavanja održanog u Beču 7. i 10. svibnja 1935. “Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit” [“Filozofija u krizi evropskog čovječanstva”], dvije godine nakon dolaska Hitlera na vlast u Njemačkoj i nekoliko mjeseci prije donošenja Nürnberških zakona. Vrijedno je primijetiti da je sâm Husserl mijenjao naslove ovog spisa i pritom zamijenio izraz *Menschheit* (čovječanstvo) u naslovu bečkog predavanja naglašeno esencijalističkim (i staromodnijim) izrazom *Menschen-tum* (čovječstvo) u tiskanom izdanju.<sup>57</sup> Posve očigledno se radi o naglašenom razlikovanju između izvanjskog (teritorijalnog) i nutarnjeg (duhovnog) pojma Evrope, jednog puko geografskog i kvantitativnog života naspram svrhovitog i kvalitativnog. Potpuno nesvjestan svoje tragične zabune i groteskno čvrst u kulturno-rasističkom žargonu evropocentrizma dok “evropsko čovječstvo” utemeljuje na *autonomiji evropske filozofije*, Husserl

<sup>56</sup> Husserl (1936 [1976]), “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, u: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Ergänzende Texte. Abhandlungen, 314-348), 318-319: “Wir stellen die Frage: Wie charakterisiert sich die geistige Gestalt Europas? Also Europa nicht geographisch, landkartenmäßig verstanden, als ob danach der Umkreis der hier territorial zusammenlebenden Menschen als europaisches Menschentum umgrenzt werden sollte. Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren. Es handelt sich hier offenbar unter dem Titel Europa um die Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens: mit all den Zwecken, Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, den Organisationen”. (Hrv. izdanju, Zagreb: Globus, 1990, prev. A. Pažanin, ne sadrži dodatke s bečkim predavanjima; srp. izdanje, Gornji Milanovac: Dečje novine 1991, prev. D. Melčić, str. 246.)

<sup>57</sup> Vidi objašnjenja urednika 6. sveska Husserliane, W. Biemela, Textkritische Anmerkungen. Zur III Abhandlung, u Husserl, isto, 547.

uzima *autonomiju evropske filozofije* kao jedinu zamislivu osnovu *univerzalizacije* ljudskog i ironično joj suprotstavlja mogućnost “indijanizacije”. Izbor termina nije slučajna, kako ćemo vidjeti još bliže. No, Husserlova stvarna zabuna nije mučna samo zbog toga što su bečka predavanja držana u istoj godini proglašenja “Zakona o državljanstvu Reicha” i “Zakona za čuvanje čistoće i veličine njemačke krvi” u Nürnbergu u jesen 1935., a *Spis o krizi evropskog ideala znanstvenosti* pripremljen i objavljen jedva godinu dana *nakon* donošenja tih zakona od čijih će ga učinaka spasiti samo pravovremena smrt 1938. Vrhunac moderne “europizacije čovječstva” ne počiva tek na Husserlovu filozofskom isključenju “indijanizacije” kao *moguće* osnove za univerzalizaciju ljudskih vrijednosti — pri čemu vrlo vjerojatno aludira na ponovnu fascinaciju evropske elite Indijom, pjesništvom Tagorea, širenjem neohinduističkog indijskog nacionalizma preko društva *Arya Samađ* na Zapad<sup>58</sup> — već, kako vidimo iz citata, kao realno isključenje “vagabundirajućih Cigana”, Kantovih “Indijevaca”. Duhovno jedinstvo Evrope sa svim njezinim ciljevima i pothvatima znači kulturno-historijski *stvarno* isključenje Roma “koji tumaraju Evropom”. Radi se o projektu “evropizacije” koji se *eksplicitno* definira kao *protuprojekt* “indijanizaciji” i koji, *dok se artikulira*, prešućuje ili poriče tada suvremene i najaktualnije procese *otudivanja* i *prisvajanja* tog istog *indijskog* nasljeđa kroz nacistički projekt znanstvene i političke “arizacije” Njemačke, Evrope i svijeta pod skupnim nazivom *Ahnenerbe* (“Nasljeđe predaka”). Projekt o kojem Husserl šuti dok isključuje Indijce, Rome i Eskime iz “jedinственog oblića čovječstva”, ustanovio je 1935. godine i vodio Heinrich Himmler, zapovjednik SS-a, Hitlerov zamjenik u rangu ‘Reichsführera’, tj. iste godine u kojoj je Husserl opetovano držao svoje bečko izlaganje i potom ga tiskao zamijenivši puko geografski pojam evropskog humaniteta esencijalno-duhovnim i tako širom zatvorenih očiju postao ne samo živim svjedokom krize evropskih znanosti nego njezinim zaslijepljenim akterom.

Projekt “Nasljeđe predaka” koruptno je i tragično *dovršenje* duge povijesti znanstvenog, literarnog, političkog i ekonomskog prisvajanja Indije kroz forme “orijentalizma” Evrope cijelog 19.

58 Za diskusiju o neohinduističkom nacionalizmu društva Arya-Samaj (Ārya-Samāh, dosl. “Društvo plemenitih”) i njegova osnivača Dayanande Saraswatija, koji je postavio geslo “Učinimo svijet plemenitim” (‘Kṛiṇvanto Viśvam Āryam’) v. Smith 2002 (pogl. 12. *Modernity and Hindu Nationalism*); također Halbfass 1988 (pogl. 13. *Neo-Hinduism, Modern Indian Traditionalism, and the Presence of Europe*).



stoljeća, od književnosti preko akademskih orijentalističkih studija i imperijalnih kolonijalnih državnih politika sve do političke uzurpacije pojma i imena *arijskog* koja upravo u drugoj polovici 1930-ih godina, doseže svoje “njemačke vrhunce”.<sup>59</sup> Iako je skepsa prema nekritičkom proširenju pojma “orijentalizam” s književne produkcije na orijentalističke *znanosti* djelomice opravdana jer se time ujedno obezvređuje kritička funkcija samih orijentalnih *znanosti* prema ideologiji “orijentalizma” u *znanostima*, na projektu *Ahnenerbe* moguće je očitati orijentalistički sindrom u prividno paradoksalnom izokrenutom obliku. Dok orijentalizam kao forma *fantazmatskog prisvajanja* Orijenta doseže svoje vrhunce na jednoj strani u sublimnim aktima, poput Goetheova kreativnog prevođenja indijske klasične drame u epigram ili mode orijentalnog odijevanja, takve forme *čuvaju* drugost objekta u odnosu na subjekt preko simboličke i misaone “mimeze”: ona održava minimalnu razliku između subjekta i objekta ostajući *forma* želje za drugim. Prisvajanje drugog je samo forma *ukazivanja* na drugo, *referencija*.

Nasuprot tome, krajnji vrhunac orijentalističkog prisvajanja objekta moramo tražiti u dovršenju logike želje koja *ukida* samu želju, tamo gdje se fikcionalni registar fantazme zamjenjuje *stvarnošću* same fantazije; ona nastaje onda kad objekt nije samo *zaposjednut* subjektom nego posve *nadomješten*, bez ostatka. Fantazmatsko prisvajanje Orijenta pod imenom “orijentalizma” doseže svoj vrhunac u prevratu na krajnjoj točki, u zaposjedanju objekta koje uništava posljednji ostatak drugosti drugog i prelazi, rečeno hegelovski, u svoju suprotnost — okcidentalizam. Taj se događaj ne iscrpljuje samo u zamjeni goetheovskog Orijenta husserlovskim Okcidentom i odbacivanju “indijanizacije čovječanstva” za volju “europeizacije čovječstva”. On donosi sobom supstituciju jednog diskursa Evrope o samoj sebi drugim, orijentalističkog nacističkim, u kojoj su romantička književna i spekulativno-filozofska figura identiteta-u-drugosti zamijenjene novom “znanstvenom” fantazmom *apsolutnog partikularnog identiteta*.<sup>60</sup> Tu supstituciju

59 Husserlov *Spis o krizi* evocira i R. Braidotti (2013), 15 kao dobrodošlu ilustraciju tvrdnje kako evropocentrizam čini *sastavni prirodni dio humanizma*, ignorirajući ne samo proturječja takvog očigledno reduktivističkog shvaćanja humanizma, nego i husserlovsku opoziciju kvantitativno-kvalitativno u pojmu teritorija, koja se preko Deleuzea prenosi do “kritičkog posthumanizma”.

60 Za noviju diskusiju o održavanju “opsesije identitetom” kroz dvostruki proces raspada univerzalnih modela identiteta moderne te proliferacije

teorijskih matrica, s tragičnim učincima u stvarnosti, reprezentira nacistička uzurpacija pojma *arijsko*. Isključujući “Cigane koji bez prestanka tumaraju Europom” iz “duhovnog jedinstva” Evrope, Husserl joj je svjesno ili nesvjesno raskrčio teren. O toj bliskosti dvaju projekata “europeizacije čovječstva” — projekta “duhovnog jedinstva čovječstva” na osnovi isključenja onog već isključenog i projekta “nasljeđa predaka” na osnovi rasnog jedinstva — na groteskan način govori i njihova koincidencija u vremenu.

Projekt i društvo pod imenom *Ahnenerbe* registrirani su 1. lipnja 1935. poput poduzeća (“eingetragener Verein”) i pridruženi od početka odjelu SS-a. Heinrich Himmler je po profesiji bio agronomski tehničar bez akademske naobrazbe, velik poklonik rasističkih svjetonazora akademskog agronoma i Hitlerovog ministra Richarda Darréa. Projekt je pokrenut sa zadaćom da na terenima od Skandinavije i Njemačke do Bliskog Istoka i dalje do Tibeta, u fazama i na zasebnim projektima, svim raspoloživim sredstvima arheologije, povijesti, etnologije i antropologije, te specijalno antropometrije i potom genetike, uključujući korupciju znanosti kroz naručena istraživanja s fingiranim rezultatima, osigura dokaze za tri osnovne Hitlerove teze suprotne svim dotadašnjim znanstvenim spoznajama i zdravom razumu: o *germanskom* karakteru “cijelog arijskog kulturnog svijeta”, o *širenju* germanske arijske civilizacije sa sjeverozapada Evrope prema srednjem i dalekom Istoku i, konačno, o njemačkom *pravu* na re-patrijaciju oduvijek izvorno germanskih teritorija kroz političko i duhovno objedinjenje jednog geografskog tijela.

Kako je poznato, projekt je obuhvaćao nekoliko instituta i odjela, a glavna institucija za njegovu pedagošku primjenu bilo je “sveučilište” SS-a u dvorcu Wewelsburg. Masovno financiran od države i donacijâ njemačke industrije, privukao je velik broj sveučilišnih znanstvenika širokog spektra od prirodnih do društvenih i humanističkih (genetičari Hans Günther i Eugen Fischer, agronom Richard Darré, povjesničar Hermann Wirth, arheolog Herbert Jankuhn, antropometričar Bruno Berger).<sup>61</sup> S početkom rata 1939.

partikularnih identiteta u postmodernim kulturnim i društvenim znanostima od 1960-ih do današnjih identitarnih politika v. Remotti (2010), 30. Za noviju diskusiju v. Bogdanić (2019), “Subverzino nasljeđe 1968. i otvorena pitanja antropologije”.

<sup>61</sup> Vidi dokumentaciju u Korn-Brzoza 2017. *Nacistička znanost I: Rasa, tlo i krv*. Također Miller (2019).

taj će sumanutu ideološki projekt prvotno samo *teorijske* re-arizacije svijeta biti prenesen u *praktični* projekt, na teren pregaženih i raskomadanih evropskih zemalja, Poljske, Nizozemske i Francuske te na kraju Rusije i Ukrajine. Dok će na Zapadu slamati otpor germanskih otpadnika, na Istoku će neki od članova projekta, poput zloglasnog doktora međunarodnog prava Bruna Müllera, sudjelovati u “praktičnom” dijelu projekta u okviru “terenskog istraživačkog rada” — u provedbi organizirane pljačke kulturnih (arheoloških i umjetničkih) dobara i demonstracijama “metodski ispravnih” egzekucija majki s djecom. S kapitulacijom Italije 1943. i njemačkom okupacijom, i povijest klasične Grčke i Rima konačno će biti integrirana u projekt regermanizacije arijskog svijeta, usprkos navodnoj početnoj skepsi Adolfa Hitlera kojemu su Grci i Rimljani bili civilizacijski uzor za germanski Treći Reich. *Ahnenerbe* će kao “znanstveni projekt” biti dovršen tek s krahom nacističkog režima 1945., a dotle će biti provođen u teoriji i praksi kao programsko čišćenje samog *pojma* i *bića arijskog* kroz negiranje, brisanje i materijalno uništenje svih ne-germanskih elemenata u njemu, na prvom mjestu slavenskog.

No, ta vidljiva strana “arizacije cijelog kulturnog svijeta” skriva nevidljivu, neizrečenu i nepriznatu stranu koja čini konceptualni (transcendentalni i apriorni) preduvjet svake purifikacije arijevstva: to je zaposjedanje objekta želje kroz uništenje njegova nosioca-subjekta. Kako smo vidjeli od Kantovih do Husserlovih “Cigana koji vagabundiraju Evropom”, taj se “subjekt” javlja uvijek samo kao onaj koji je isključen iz horizonta evropskog identiteta. Ime “cigani” dobiva svoj puni smisao tek u projektu “arizacije” koji pokazuje da su Romi već “deteritorijalizirani” ekstenzivno i intenzivno, kvantitativno i kvalitativno — da upotrijebim deleuzovsku retoriku od Balibara — iz opsega i dosega *pojma* i označitelja *arijsko*. Samo to stanje *prethodne* deprivacije Roma od arijskog identiteta omogućuje da se fantazmatska konstrukcija “duhovnog jedinstva” Evrope odvija kroz uvijek ponovno isključenje Roma, od potiskivanja na rubove do fizičkog uništenja. U takvom okviru “orijentalizam” romantičkog umjetničkog i moralnog uzvisivanja “ciganovanja” i “ciganstva”, koliko god bilo otuđujuće za svoj objekt i samo izokrenuta slika vlastite fantazme o slobodi, reprezentira formu *istinskog* i *stvarnog* priznavanja dostojanstva Roma kroz idealitet paradigmatičke slobode. Na takvoj pozadini, u reformskoj ambiciji neohinduističke moderne da “arijanizira” ili oplemeni cijeli svijet, evropskim Romima,

“zaboravljenoj djeci Indije”, pripada posebno dramatična uloga. Tako, naime, u svojoj misionarskoj knjizi “Zaboravljena djeca Indije” [*Forgotten Children of India*] Rome naziva Chaman Lal, bivši politički suborac Jawaharlala Nehrua iz vremena borbe za nezavisnost Indije i potom, 1960-ih, kulturni misionar Indije na svjetonazorskim pretpostavkama neohinduističkog društva *Arya Samaj* koje, na temeljima težnji ka modernizaciji Indije iz 19. stoljeća, proklamira “aryanizaciju” svijeta. Predan i bizarno naivan, gotovo amaterski propagator ideje o velikom i izravnom utjecaju arijske Indije na svijet preko filozofijâ i religijâ, matematike, zakona i političkog modela samouprave širom Azije i Evrope sve do indijanskih civilizacija Južne Amerike, Lal je na kraju otkrio i evropske Rome. Oni su posljednji krunski dokaz o sveprisustvu Indije u svijetu. U predgovoru knjige iz kasnih 1960-ih, u zenitu afirmacije Indije i *Pokreta nesvrstanih*, Lal se obraća indijskim čitaocima sljedećim riječima:

“Mnogi od vas vjerojatno su čuli o lutajućim ciganima Evrope i Amerike, ali nisam siguran koliko vas zna da su oni naš rod i porod. Oni su potekli od arijske grane Pandaba, Sindha, Sauraštre, Rađputane i Malwe. U ovoj knjizi mogu dati samo nekoliko činjenica o toj našoj zaboravljenoj braći i sestrama. Prvo, ime ‘cigan’ (‘gipsy’) pogrešan je naziv. Oni nisu Egipćani. Sve do jedan od njih nosi indijsku krv. Oni i dalje koriste indijske riječi. Pozdravljajući me, oni kažu: ‘Tu main, ek rakt’, tj. ‘Ti i ja, jedna krv’”<sup>62</sup>

Naivno otkriće kojem se ne može odreći plemenitost (*aryatvam*) traganja za istinom o Romima, u vapaju velike “Majke Indije” za izgubljenom djecom. No istovremeno, apelirajući upravo na “arijsku granu” sjeverozapadne Indije, ta naivnost nesvjesno svrstava Rome u *političku, socijalnu i kulturnu matricu* arijskog rasizma sâme hinduističke Indije koja favorizira upravo tu “granu” nauštrb ne-arijske i ne-hinduističke Indije. Time Lal, izvorno hindu koji je postao buddhistički redovnik, na položaju i u funkciji državnog ministarstva, aktivno, iako posve nesvjesno, zanemaruje i zamagljuje činjenicu da je položaj te iste “arijske braće i sestara”, novootkrivenih romskih Indijaca u Evropi i svijetu, u

<sup>62</sup> Usp. C. Lal, *Forgotten Children of India*, Preface (bez godine izdanja i numerirane paginacije). Sudeći prema referencama, tekstovi potječu iz 1960-ih i 70-ih godina, kad je autor u diplomatskom svojstvu posjetio Jugoslaviju, Bugarsku, Mađarsku i Čehoslovačku radi istraživanja indijskog porijekla evropskih Roma.

realnom vremenu njegovih otkrivalačkih putovanja 1960-ih i 70-ih godina u svojstvu diplomata, *jednak* položaju radno, moralno i obrazovno deprivilegiranih milionskih masa u Indiji, većinom ne-arijskog, dravidskog porijekla, raspoređenih u rodovske zajednice po zanimanjima u najnižoj, četvrtoj kasti (*šudra*) ili čak izvankastinskih slojeva sa statusom parija, “nedodirljivih”.<sup>63</sup> Još gore, buddhist Lal, u svome sveljudskom, panhumanističkom, iako hinduističkom nacionalnom zanosu, čini se posve nesvjestan “činjenice” da njegova dokazivanja o genetičkom i intelektualnom nasljeđu *cijelog* čovječanstva iz indo-arijske grane, samo desetak godina nakon završetka II. svjetskog rata 1945., ne mogu više biti idejno nevin izdanak neohinduističkog programa 19. stoljeća za duhovno širenje arijstva sa Istoka na Zapad i sav svijet (*višvam āryam*). Ona su druga strana, nesvjesna i idealistička, ponavljanje matrice “panarijskog” šovinizma ugrađenog u nacistički projekt fizičkog širenja “germansko-arijskog nasljeđa” sa Zapada na Istok i “sav kulturni svijet”.

Upravo te previđene, ne-arijske indijske mase proživjele su, poput pogrešno nazvanih ‘jeđupa’ i ‘cigana’ u Evropi, pakao drugog velikog projekta “oplemenjivanja” i “civiliziranja” Indije kroz “univerzalizaciju evropskog čovječstva”, onog britanskog. O tome da nacistički genocid nad Židovima, Romima, Slavenima i drugim narodima Evrope, uključujući preotimanje materijalnih i duhovnih dobara, predstavlja samo konačno, unutarevropsko dovršenje izvanevropskog kolonijalizma, dovoljno govori ne samo službena britanska politika preko premijera Winstona Churchilla, koji u javnim govorima iz vremena raspada britanske vlasti u Indiji 1945. naziva Indijce “milijunskim masama primitivnih ljudi koji prave nered dok mi brinemo o njima”. O tome u znanstveno jačim dokazima govori ideološka, logistička i stvarna historijska veza nacističkih logora za totalno iskorištavanje ljudi s poviješću britanskih koncentracijskih logora u Indiji i Južnoj Africi.<sup>64</sup> Odatle je prenesena u njemačke afričke kolonije, napose Namibiju, da bi svoj “hermeneutički” krug nastavila kroz stvarno uništavanje imaginarnih ne-arijaca sve do samouništenja autentičnih pseudoarijaca.

<sup>63</sup> O radnoj eksploataciji milionskih izvankastinskih masa u suvremenoj Indiji v. npr. Narula (1999), osob. pogl. VII.

<sup>64</sup> Vidi Gregoire (2017); također “5 Ways the British Empire Ruthlessly Exploited India” (TeleSUR, 25 April 2017): “The food provided at these slave labor camps, where the annual death rate in 1877 was 94 percent, was less than that provided at the Nazi concentration camp Buchenwald.”

## 5. Romanipén: paradoks nearijskog arijstva Roma

Kako romska tradicija ne poznaje ni pismene ni usmene kronike o povijesti seljenja, najveći broj spoznaja o ranim migracijama Roma potječe iz lingvističkih hipoteza i evidencija. Jedna od takvih je hipoteza o njihovu indijskom porijeklu, odnosno da je jezik Roma izdanak indoarijske skupine jezika, poput hindskog ili bengalskog i drugih indo-arijskih jezika današnje Indije.<sup>65</sup> Iako je bila poznata još od kraja 18. stoljeća, ta je hipoteza dugo vremena važila samo kao izolirana tekovina jezične znanosti i antropologije, bez većih učinaka na svjetonazorske, većinom negativne, ili pak idealizirajuće predodžbe o Romima. Obje su imale uporišta i u legendama samih Roma, poput one o njihovu egipatskom porijeklu, prokletstvu i pak “urođenom” nomadskom duhu. No, s druge strane, jedan od mogućih razloga da hipoteza o indijsko-arijskom jezičnom i etničkom porijeklu Roma nije ni u svijesti evropske elite ni u svakodnevicu bitno doprinijela poboljšanju njihova simboličkog statusa u “domaćinskim” društvima, koja su inače toliko ulagala u akademske reprezentacije svoje jezične i kulturne povijesti i identiteta, leži u izravnoj implikaciji i posljedicama hipoteze.

Naime, dok je idealizirani aspekt “Cigana” ostajao izoliran uglavnom samo na umjetničku proizvodnju (književnost, slikarstvo, glazba), pojam ‘arijski’ je s razvojem prirodnih znanosti tokom 19. stoljeća uz svoju etno-jezičnu konotaciju poprimio karakter etničko-rasne posebnosti, sve do ekskluzivizma *germanskih* nacija, koji će potisnuti njegov izvorno lingvističku funkciju i upotrebu kao virtualnog označitelja zajednice govornika i na taj se način odvojiti od Roma, svojih izvornih nositelja i “vlasnika”. U jezičnom, etničkom i kulturno-povijesnom smislu pojam *arijski* pripada u Evropi *samo i isključivo* Romima. Naime, izraz *arijski* uvriježen je termin u *lingvistici* za historijski i geografski naziv koji se odnosi na došljačke jezike sjeveroistočnog Irana, Petorječja i doline Gange oko 1200. g. p.n.e., tako da primarno označava vedske (*indo-arijske*) dijalekte s istočne strane Inda i njima srodne iranske dijalekte

65 O’Grady i Archibald (2000), *Contemporary Linguistic Analysis*, 339. Usp. također natuknicu *Romi* u: Hrvatska enciklopedija (2020): “Romski jezik (*romaní čhib, romané/s/*) novoindijski je jezik središnje skupine indoarijske grane indoiranske skupine indoeuropskih jezika (u koju idu hindski, urdski, radžasthanski, gudžaratski, itd.) kojim govore raspršene dijasporne skupine koje sebe nazivaju Romi, Sinti, Manuš, Kale i još nekim drugim imenima ili njihovim varijantama (endonimi)”.

sa zapadne strane. Isto tako, već u ranoj povijesnoj stvarnosti, *arya* označava *govornike* ili indo-arijaska plemena, od početka je etno-lingvistički termin.<sup>66</sup>

Na toj pozadini, Husserlovo isključenje “lutajućih Cigana” iz evropskog “duhovnog jedinstva” i odbacivanje “indijanizacije čovječstva”, izrečeno u vrijeme kad “orijentalizam” u smislu prisvajanja Orijeanta kroz evropske kulturne znanosti i ekonomske politike 19. stoljeća doživljava svoje *autodestruktivno* dovršenje kroz otvorenu ideološku metamorfozu u nacističkom znanstveno-političkom projektu *Ahnenerbe*, pomažu nam da nacistički ideologem nadčovjeka i rasne elite, pripremljen teorijama i praksama eugenike s kraja 19. i početka 20. stoljeća, postavimo na stariju i heterogenu teorijsku matricu klasičnih humanističkih disciplina (povijesti, kulturne historije i historijske filologije i lingvistike), koje u današnjim post-klasičnim, post-modernim, post-humanističkim raspravama gube značenje u većoj mjeri od prirodnih znanosti i ponovo moraju izboriti svoje mjesto.<sup>67</sup> One nam, bez obzira na kompromitaciju tih disciplina nacionalsocijalizmom, jednaku kompromitaciji eugenike i prirodne antropologije, omogućuju da na razini bazičnih istraživanja *simboličke* građe prepoznamo nacističku rasnu ideologiju i eugeničku praksu ne samo kao izraz pseudoznanstvene teorije rase i znanstvene zablude nego da na tome promašaju navodne znanosti vidimo kao esencijalistički izokrenutu, biologijom kamufliranu sliku jednog drugog, simboličkog procesa: prisvajanje simboličkog nasljeđa Roma s nečuvenim tragičnim učincima.

Pritom, obraćanje klasičnoj humanistici nipošto nije protivno, nego komplementarno prirodno-znanstvenim istraživanjima, što se potvrđuje upravo u posebnom slučaju holokausta nad Romima. Naime, navedene pretpostavke o indo-arijskom jezičnom i etničkom porijeklu Roma na temelju lingvističkih dokaza danas potvrđuju najnovija genomska istraživanja koja evropske Rome nedvojbeno povezuju s populacijom Doma u današnjoj sjevernoj Indiji. Time se na upečatljiv način, od lingvistike nezavisnom

66 Sk. *arya*, stperz. *airya*. Na temelju toga izraz će, kasnije, na iranskoj strani, postati i ime za ozemlje (*ērān*, *Iran*). Vidi npr. raspravu u Schmitt (1987), “Aryans”.

67 Za ilustraciju v. opservacije o odnosu suvremenih humanističkih disciplina i prirodnih znanosti u Harari (2016): “Historians seek to understand the development of intersubjective entities like gods and nations, whereas biologists hardly recognise the existence of such things.”

metodom druge znanosti, potvrđuje donedavno samo lingvistička pretpostavka, nedovoljno osigurana poviješću seoba, prema kojoj i sâmo ime Roma najvjerojatnije potječe o sanskrtskog izraza *ḍoma* (s varijacijom *loma*); njime se označava pripadnike nižih kastâ (odnosno, rodovsko-obrtničkih zajednica) putujućih svirača i plesača. No, time ujedno dospijevamo u posve novu situaciju naoko nerješivog paradoksa u pojmu *arijski*.<sup>68</sup>

Naime, s obzirom na okolnost da indo-iranski etnonim *arya* na indijskoj strani, već u ranom sanskrtu, poprima na podlozi općeg etno-jezičnog imena nov i uži, socijalno-hijerarhijski smisao označavajući pripadnike treće od triju viših kasti (*vaiśya*), on više ne važi u istom opsegu i smislu za zajednice i zanimanja nižih, “nečistih” kasta.<sup>69</sup> Dok je u arhaisko jezično doba (vedsko u Indiji i avestičko u Iranu) funkcionirao kao opći endonim za jezik, govornike i ozemlja, generirajući iz sebe *negacijom* naziv za sve *vanjske* druge kao ne-arijce (*anarya*), u klasično doba hijerarhijski društveno-religijski sustav daje imenu *arya* karakter posebnog endonima za pripadnike gornjih kasti koji također *negacijom* generira isto ime za sve ne-pripadne (*anarya*) kao *unutrašnje* druge. Arijsko više nije opći naziv za govornika (svog) jezika i etnosa, nego posebnog, obredno i sistemski čistog čovjeka, gospodara.<sup>70</sup> Na toj osnovi, Rom je već davno prije seobe postao *unutrašnji anarya* (parija). Upravo ta forma *nutarnje isključenosti* prepoznaje se, kao popudbina, na statusu *vanjskog parije* Evrope. S nacističkom “svearizacijom” kulturnog svijeta, Rom će ponovo postati unutrašnji parija poretka klasificiranog na nadrasu, proturasu i podrase: “cigan” — biće izvan rase i lišeno imena.

Na takvoj pozadini čini se da lingvističkoj i genetički utemeljenoj evidenciji o indo-arijskom jezičnom i etničkom *porijeklu* Roma drastično proturječi *ne-arijski* socijalni *status* Roma u Indiji. Utoliko više što je u kontekstu indijskog kastinskog sustava taj

68 Današnja istraživanja genoma romskih zajednica, nakon skoro 1200 godina migracija, jednoznačno potvrđuju ranije lingvističke i etnografske hipoteze o indo-arijskom porijeklu Roma iz sjeverozapadne Indije.

Usp. opširan pregled genetičkih istraživanja u Bhanoo (2012). Za bližu raspravu o problemu *arijstva* v. diskusiju u nastavku ovog rada.

69 Usp. napose L. Dumont (1988) *Homo hierarchicus. The Caste System and its Implications*, osob. pogl. ii. *The Pure and the Impure*, iv. *Division of Labour*.

70 Usp. M. Monnier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s.v. *arya* sa značenjem gazda, gospodar, gospodin, plemeniti (ž.r. *aryāni*, gazdarica, gospođa, gospa).



status ujedno i religijski sankcioniran, simbolički normiran. No, proturječe između “visokog” porijekla i “niskog” statusa Roma prividno je, iako su njegove posljedice za Rome u Evropi užasavajući stvarne. Riječ je o proturječju između znanstvenog diskursa u kojem se racionalno i funkcionalno transparentni pojam arijskog u lingvističkoj i etnografskoj upotrebi, i izvanznanstvene svakodnevice u kojoj se apstraktna znanstvena činjenica o Romima *oduvijek supstituira socijalno-hijerarhijskom predodžbom* Roma koja egzaktno reproducira njihov status pariya iz Indije, gdje razlika između visokog simboličkog porijekla i niskog socijalnog statusa ne predstavlja nikakvo proturječe. Kao što brahman može biti siromašan poput pariya, tako pariya može biti imućan poput “gazde”.<sup>71</sup> No, dok u Indiji takve anomalije čine stvarnost, u kojoj etno-jezični arijac *koegzistira s figurom društvenog ne-arijca* (nižeg, ne-razmjernog, ne-svedivog), u Evropi se taj status Roma prenosi samo kroz jednu, negativnu stranu tuđeg, nepripadnog, zazornog, nelagodnog. Pozitivni aspekt privlačne tajnovitosti i fascinacije razvila je jedino evropska umjetnost.

O tome najrječitije govori dugo nepoznata, i još uvijek pomalo tajanstvena povijest imena ‘Cigan’, jednog od dvaju u Evropi najproširenijih općih, ne-romskih (egzonimnih) naziva za Rome. Kako je poznato, čak se i u obrazovanoj javnosti dugo i prerado vjerovalo kako to najraširenije neromsko ime za Rome potječe od njemačke riječi *Zigeuner* slikovitog porijekla ‘Ziehgäuner’ (odn. ‘Ziehgauner’, džepar, kradljivac).<sup>72</sup> No, ta je pučka etimologija evidentno nevjerodostojna već zbog toga što je ime ‘Cigan’ za Rome starije od njihova dolaska u zemlje njemačkog govornog područja. Prema danas prihvaćenim spoznajama, Romi su tokom duge povijesti seljenja od 10. sve do 14./15. stoljeća od sjeverozapadne Indije preko prednjeg Istoka, Bizanta i Balkana na sjeverozapad i sjeveroistok Evrope do Rusije, te s druge strane, do sjeverne Afrike i Iberskog poluotoka, preuzeli i svoja dva opća, ne-romska imena, u jednako snažnoj mjeri u kojoj su

71 Takve slučajeve opisuje već i klasična književnost, poput pripovijesti u *Pañcatantri* o mladom brahmanu koji fantazira kako će se obogatiti na bijednim milodarima koje dobiva za obredne usluge. Danas takvo “spontano” ekonomsko miješanje kasta indijska vlada podržava kroz poticaje za zajedničko stanovanje.

72 Tako još u leksikonu Brockhaus iz 1848. Usp. Zentralrat deutscher Sinti und Roma (2015), “Erläuterungen zum Begriff ‘Zigeuner.’”

prihvatili leksiku i sintaksu jezika novih okolina.<sup>73</sup> Tako, prema nalazima suvremene kulturne povijesti i kritičke historijske filologije, izraz ‘cigan’, kojim se djelomice imenuju i neke romske skupine, potječe od srednjegrčkog (bizantskog) izraza Ἀθίγγανοι (*athinganoi*, srednjegr. aθίngani), u značenju *nedodirljivi*. Za sam izraz se smatra da izvorno označava posebnu kršćansku sektu iz 9. stoljeća, razasutu po bizantskom carstvu, s kojom su Romi (ili romske podskupine) bili povezani, i da je sekundarno prenesen na njih u obliku ‘atsingani’ (Ἀτσιγγανοί), kako je potvrđeno prvim pisanim spominjanjem Roma u 11. stoljeću.<sup>74</sup> Iako se etimologija više oslanja na morfološku prozirnost izraza *athinganoi* nego na sigurne spoznaje o heretičkom (“nečistom”) karakteru i rubnom crkvenom statusu navedene kršćanske sekte, tj. na građu koja je posve nezavisna od kastinskog statusa Roma u Indiji, takvo se etimološko tumačenje bez sumnje podudara s njihovim socijalno-povijesnim nasljeđem, rubnim društvenim i profesionalnim statusom u Indiji. Ali ono također reflektira i mitski prerađeno sjećanje na seobe, poput legendarnog narativa o izopćenosti i prokletstvu, ili pak na sudjelovanje u životu novih sredina, poput anakrone legende o krivici za kovanje čavala za razapinjanje Krista.

Međutim, upravo na temelju morfološke prozirnosti izraza *athinganoi*, na koju se oslanja kritička etimologija riječi ‘cigan’, ne smije se zanemariti da izraz ‘athinganos’ i u klasičnom i u bizantskom grčkom zapravo sadrži *aktivnu* osnovu glagola *thingō* i nosi značenje “onaj koji *ne* želi pristupiti”; za razliku od toga, značenju ‘nedodirljiv’ odgovaraju izrazi *athigés* (s pozitivnim i negativnim značenjem *neokaljan* i *nečist*) te *áthiktos*, s pozitivnim značenjima *netaknut*, *čist*, *svet*, *djevičanski*, koji također ima i aktivno značenje “koji se ne dotiče/ne tiče ničega”, čime se zatvara krug sa značenjima pridjeva iz aktivne osnove *athinganos*.<sup>75</sup> Odatle možemo zaključiti da je etimološko tumačenje imena Roma kao “nedodirljivih” u formalno-jezičnom smislu u

<sup>73</sup> Vidi Crowe (1994), Fraser (1992), Bates (2002). Također Kenrick (2007), xix, koji osim citirane legende o angažiranju indijskih Doma kao radnika u perzijskom carstvu već u 5. st. navodi i plansko naseljavanje Roma (*zott*) u arapskim kalifatima u Mezopotamiji od 7. st.

<sup>74</sup> Crowe (1994); također White (1999). Uporište ove pretpostavke sadrži starija studija o odnosu romskih kovača, vojnika i sirijske sekte u Starr (1936), “An Eastern Christian Sect: the Athinganoi” (v. osob. 103-104).

<sup>75</sup> Vidi Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. *thingō*, *athinganos*, *áthiktos*, *athigés*.

najmanju ruku problematično, ako ne i posve neispravno, dok je u *interpretaciji smisla* vjerojatno posve pogrešno. Naime, *athinganoi* nisu *athigés* (nečisti, izopćeni i nedodirljivi), nego “oni koji ne žele pristupiti”. Mogli bismo reći “nepristupni”, zadržavajući otvoren, neodređeni smisao izraza. Upravo *aktivno* značenje glagolske osnove omogućuje nam da izraz ne moramo shvatiti u sakralnom smislu kakav mu pridaje navodna povezanost Roma s istoimenom kršćanskom sektom. Aktivno značenje postaje bolje razumljivo s obzirom na teritorijalno *nevezana* zanimanja Roma, različita od zemljom vezanih kmetova. Odatle možda prije potječe samorazumijevanje Roma kao realnih “slobodnjaka”, iako ono nije nužno u proturječju s legendarnim nasljedem izopćeništva. No, kako god da shvatimo izraz *athinganoi*, njegova mnogoznačnost iskazuje kako se Rom, jezično i etnički izvorni arijac, koji je u sustavu kastinski čistih i nečistih već bio postao nearijac u Indiji, potom nedodirljivi heretik-svetac u Bizantu, pojavljuje na sceni Evrope novog vijeka kao gotov model tuđosti, drugosti, nepripadnosti.<sup>76</sup> To se stanje ne očituje ništa manje drastično u ignorantskom tretiranju Roma prije i nakon II. svjetskog rata.<sup>77</sup>

Kako je poznato, ali ne i službeno priznato sve do 1970-ih godina, Romi su bili izvrgnuti posebno infamnim oblicima dehumanizacije u Trećem Reichu, od *zasebnih* sabirnih logora, poput najranijeg kod Salzburga koji je “deložiran” na zahtjev građana zbog zazorno otvorenih i neizdrživo “čujnih” učinaka mučenja zatočenika, preko ekstremne kolektivne izolacije u logorima *unutar* logora, često izuzete čak iz uobičajene “numeracije”, sve do medicinskih eksperimenata u “laboratorijima” unutar i izvan koncentracijskih logora, u redovnim klinikama.<sup>78</sup> No, možda

<sup>76</sup> Usp. Bhopal i Myer (2008), osob. pogl. 5. Recognizing the ‘other’. Iako se čini da se ‘cigan’ može tumačiti kao paradigmatka instanca figure *homo sacer*, Agamben (1998) evocira Rome samo u sklopu holokausta.

<sup>77</sup> Za položaj Roma poslije II. svjetskog rata u Njemačkoj i uskratu odšteta v. Margalit (2002). Najnoviji ekscesi u formama pogroma na Rome u istočnoevropskim zemljama poput Slovačke, Mađarske i Ukrajine pokazuju da se proces isključenja Roma nastavlja u drastičnim oblicima, bez obzira na službene programe društvenog uključivanja koji zastaju na granicama getoizacije. Za detaljniju pozadinsku analizu jedva zatomljenih sukoba u Međimurju, domovini Novakovih romaneskkih junaka, u kojima su aktivnu ulogu difamacije Roma preuzele desničarske udruge, v. T. Erceg (2019).

<sup>78</sup> Usp. građu u HolocaustEncyclopedia, “Genocide of European Roma (Gypsies) 1939-1945”, United States Holocaust Memorial Museum. Agamben (1998), 89 navodi: “The experiments on the potability of salt water were

najradikalniji oblik obeščovječenja sadrži upravo *prethodno prešutno isključenje* Roma iz pojma arijskog i deprivacija etničkog arijskog identiteta kroz projekt *Ahnenerbe* te, uopće, promjena pojma *arijski* iz lingvističke i kulturno-historijske upotrebe u biološku rasnu. Tim istim procesom biologizacije zahvaćen je doduše i pojam “njemaštva” (*Deutschtum*), od pojma utemeljenog na jezičnom zajedništvu početkom 19. stoljeća pretvoren je do kraja stoljeća u supstancijalnu rasnu kategoriju. Međutim učinci takvih istovjetnih procesa nisu istovjetni. Da bi Nijemac na pretpostavci rasne odredbe mogao biti isključivi ili povlašteni arijac, Rom mora nestati, biti pretvoren u ne-rasu, jer upravo i samo Rom posjeduje arijstvo.<sup>79</sup> Nasuprot tome, rasistički odnos prema Židovima podrazumijeva pojam protu-rase (*Gegenrasse*), čistu suprotnost njemaštvu i unutrašnjeg neprijatelja, opasnijeg od slavenskog podčovjeka koji je vanjski neprijatelj.<sup>80</sup> Otud, kroz isti proces arizacije, tj. zamjenu lingvističke upotrebe pojma *arijski* u biološku i *isključenje* čitavih nacija iz arijskog, povijest socijalnog života Roma na marginama evropskih društava doživljava jedinstven oblik: ako je tokom 19. stoljeća rubni položaj bio preveden u status *drugosti* koja nas odozgo, preko visoke kulture, metaforički oslobađa od vlastitih društvenih konvencija, sada se prevodi u kategoriju *rasne anonimnosti*, takoreći nultog ili nekvalificiranog stupnja izvan-ljudskosti i oslobađa nas takve “drugosti“ odozdo i doslovno.<sup>81</sup>

Otud, pored fizičkog, ekonomskog i moralnog uništenja Židova, Slavena i drugih “ne-arijaca”, nacistička uzurpacija imovine i teritorija drugih naroda Evrope poprimila je u slučaju Roma besprimjoran, prividno paradoksalan oblik “praznog”, takoreći bezinteresnog

instead conducted on VPs [*Versuchspersonen*, dod. B. M.] chosen from among the prisoners bearing the black triangle (i.e. Gypsies].”

- <sup>79</sup> To je po mome razumijevanju radikalniji oblik anihilacije Roma nego što predviđaju uvriježene analize, koje tretiranje Roma vide kao slučaj općeg procesa derasinizacije, od psihičkih bolesnika, homoseksualaca, Židova i Slavena. Usp. Lewy (2000), osob. pogl. I. 3. “Confronting an ‘Alien Race’”. S druge strane, u Britaniji, v. Bhopal i Myer (2008), pogl. 8. “Outsider in racist society”.
- <sup>80</sup> Za širu raspravu o ne-biološkom pojmu rase kod Heideggera i Adorna-Horkheimera v. studiju II. “Eichmanov sindrom filozofije” (ovdje).
- <sup>81</sup> Vidi Lewy (2000), pogl. III. 10. “Life and Death in the Gypsy Family Camp of Auschwitz”; također, “*Porrajmos*. Representations of the Romani Holocaust”, u Glajar i Radulescu, ur. (2008). No, da Romi nisu tek pasivna i anonimna žrtva holokausta svjedoči događaj po kojem se slavi Dan romskog otpora u Auschwitzu, 15. svibnja 1944.

uništavanja “ničega” ispod pogrđnog imena, uklanjanje puke “bezvrijednosti” koja više ne zahtijeva nikakvo opravdanje. U odnosu na “holokaust” nad Židovima, koji podrazumijeva plan i program “sveognja” (*holokauma*) nad “proturasom” pod imenom i identitetom Židova, ili pak u odnosu na parcijalno provedeni genocid nad “podljudskim” Slavenima i uzurpaciju teritorija pod imenom “prodor na Istok” i njemačko preimenovanje dijelova Ukrajine, genocid nad Romima nema nikakvo *programsko ime*. Deprivacija identiteta Roma izvršena je već prethodno zaposjedanjem *arijskog* kroz Nürnberške zakone iz 1935. i u “znanstveno-istraživačkim” projektima javno-privatne firme *Ahnenerbe e.V.* u “cijelom arijskom kulturnom svijetu” koje u potpunosti *gazi preko* jedinih i prvih arijaca Njemačke i Evrope, ne uzimajući to ni na znanje, takoreći. Genocid je već izvršen simbolički kroz isključenje Roma iz arijstva *kao imena*, onog posljednjeg što konstituira najapstraktniji, virtualni oblik individualne i zajedničke “imovine” — samorazumjevanje: čovjek bez arijstva samo je puka nalička ili privid ljudskog, pojava ne-ljudskog. Nacističkom uzurpacijom svih mitskih aspekata arijstva, provedenom kroz “istraživanja” povijesnog, arheološkog lingvističkog, etnografskog, antopološkog, povijesnog i konačno genetičkog “nasljeđa predaka”, Romi su ostali takoreći *s manje od ničeg*. Postali su figurom “golog života” nezavisno od pogroma na Židove i *prije* tehnološkog izvršenja biopolitike u njezinu “paradigmatskom obliku logora” (Agamben). Otud je jasno da u svijetu sumanute idiosinkrazije o arijstvu prva instanca ne-čovještva mora biti upravo ona koja, nakon isključenja iz arijstva ne samo da više ne posjeduje ništa, nego ne posjeduje ni svoje rodno ime te otud *nije* više ništa, jer oduvijek već živi u neljudskom obliku kao ne-čovjek “nulte kategorije”. Tek potom slijede ostali koji, osim protu-arijstva (Židovi) ili ispod-arijstva (Slaveni), posjeduju materijalna dobra: imovinu, kapital i teritorije. Oni su u vrijednosnom smislu ne-ljudi “višeg reda” kojima posljednju vrijednost pridaju još samo ta izvanjska, njima nepripadna dobra.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> U svome novijem eseju “Radical Evil in Modernity”, A. Heller (2010) ne prepoznaje specifični karakter deprivacije arijstva u odnosu na Rome uslijed čega i genocid nad Romima tumači, po mome mišljenju potpuno pogrešno, samo kao slučaj nasumičnog izbora: “Since Nazi Germany operated with a racist ideology, every opinion which openly challenged the ideology of the race, especially the superiority of the so-called Aryan race, was outlawed” (111). “[T]he targets in the case of Auschwitz were not random targets. Jews were targeted for the final solution, not certain Jews but all Jews and only Jews. This is why the Gypsy case was different.

Paradoksalno, nacističko svođenje Roma na nultu, nekvalificiranu, bez-rasnu nàliku ljudskosti, razotkriva zapravo, na groteskno izokrenut način, ljudskost u čistom obliku koja je sačuvana u samorazumijevanju i imenu Roma. Nasuprot totalnom nacističkom isključenju *jedinog* arijskog naroda u Evropi iz arijstva, romski jezik (*romanès*) pruža posljednje uporište za pravo Roma na ime i status *emfatično shvaćene* ljudskosti (*romanipén*) nasuprot dehumanizaciji. Riječ je o samom imenu ‘rom’ za čovjeka kojim se u različitim dijalektima u korpusu romskog jezika izražava osobno, etničko i kulturno-historijsko samorazumijevanje i identitet govornikâ, a označava homonimno nekoliko stvarnosti. Najprije, ime označava pripadnika romskog etnosa općenito za razliku od ne-Roma.<sup>83</sup> Nadalje, označava pripadnika jednog od romskih plemenâ, rodova i zajednica za razliku od drugih zajednica i njihovih općih imena (Roma, Sinto, Manuš, Kale) ili čak nasuprot imenima užeg opsega od prve skupine endonima, izvedenim iz naziva zanata (Kalderaši, Lovari, Bajaši i dr.). U tom smislu ime ‘Rom’ se referirira na samo sebe: opći etnonim Rom obuhvaća posebni etnonim Rom, označava općeg i posebnog Roma. Nadalje, izraz ‘rom’ označava muškarca/muža za razliku od izraza za ženu/supругu ili žensku pripadnicu etnosa (romni), da bi konačno označavao čovjeka *uopće*. U toj posljednjoj upotrebi, izraz ‘rom’ je doduše djelomice sinoniman s općenitijim izrazom ‘manuš’ u značenju čovjek nasuprot ne-ljudskim bićima, ali oba izraza su funkcionalno analogni: i ‘manuš’ označava, kao i ‘rom’, muškog pripadnika druge podskupine među romskim zajednicama koja se naziva Manuš. Ipak, riječ ‘rom’ je kao etnički i rodni označitelj (muž-muškarac-čovjek), najčešći, najrašireniji i najopćenitiji izraz koji sami Romi najvećim dijelom, iako ne univerzalno, koriste za izražavanje svoga individualnog i kolektivnog samorazumijevanja. ‘Romstvo’ podrazumijeva ljudstvo (*romanipén*) ne samo implicitno nego ga *emfatično izražava*. Rom se razumijeva kao čovjek naprosto.

It was a case of random selection, of genocide yet not Holocaust” (116). Genocid nad Romima izgleda “nasumično” samo zato što je izvršen simbolički prije tehničke provedbe; on je holokaust u istom smislu samo iz drugih razloga.

<sup>83</sup> Usp. Encyclopedia Britannica (2018), s.v. *Roma*: “Many Roma refer to themselves by one generic name, Rom (meaning “man” or “husband”), and to all non-Roma by the term Gadje. Others prefer their own ethnonym and object to being called Roma”; v. također Hrvatska enciklopedija, s. v. *Romi*; Haliti 2011 i Smith 1998, s.v. *gadjo*.

Ova složena i djelomice paradoksalna jezična situacija, u kojoj ime *Rom* kao opće ime *nema* samo funkciju simboličkog *objedinitelja*, nego ujedno posvjedočuje i *otpor* prema simboličkoj *centralizaciji* identiteta pod *jednim* unificirajućim označiteljem, uključujući i probleme standardizacije zajedničkog romskog jezika, predmet je posebnih istraživanja i izvor prijevora.<sup>84</sup> No, u ovom kontekstu izdvojit ću samo sljedeće: riječ i pojam čovjek u romskim dijalektima *lingvistički* je primjerak *paradigmatske* etničke posebnosti *s pretenzijom na neposredno univerzalno važenje*. Naime, iako posjeduje izraz za označavanje posebnog, tj. etnički i rodno definiranog ljudskog (*rom/Rom*) kao i označitelj za općeljudsko nasuprot ne-ljudskom (*manuš*), riječ *rom* se shvaća i upotrebljava kao *normativni* zahtjev za univerzalnim priznanjem *romstva* kao paradigme ljudskog naprosto *među* Romima i *naspram* ne-Roma, “drugih”. Oni staju pod jedno ime (*gadže*), isto tako derogativno kao i egzotična, neromska imena za Rome, poput *cigana* ili *gypsy*. Otud se romstvo (*romanipén*) predstavlja kao virtualno-simbolički ustanovljena ideja *paradigmatskog* humaniteta koja, nasuprot isključenju iz “evropskog čovječstva” u teoriji i oduzimanju ljudskosti kroz isključenje Roma iz arijstva kroz rasne zakone i uništenje u holokaustu, djelatno i iznutra proturječi toj radikalnoj destituciji puninom simboličkog samorazumijevanja kroz decentrirane, razučene (“nomadske”) forme samoimenovanja. Tom modelu decentriranog simboličkog identiteta pripala je u suvremenim filozofijama, kako smo vidjeli, posebna uloga nove paradigme mišljenja i života. Tako je “nomadizam” filozofije kasnog 20. stoljeća, kakav smo u različitim oblicima i kontekstima tematizacije vidjeli kod Deleuzea, Braidotti i Balibara, dovršio krug orijentalističkog sindroma Zapada upravo u trenutku kad ga je diskurs postkolonijalnih studija znanstveno objektivirao pod imenom “orijentalizam”.

Tako se i ovdje, na jezičnim, identitetskim i socijalno-teorijskim pitanjima visoke akademske filozofije i humanistike, pokazuje da je rasprava o univerzalnom imenu Roma oduvijek već povezana s pitanjem “prikladnosti” Roma kao predmeta studija i da se proces simboličkog predstavljanja uz degradiranje, patronizaciju i asimilaciju Roma, sve do oduzimanja imena, nastavlja u znatnim oblicima i dalje.<sup>85</sup> Prepoznaje se danas još uvijek i u kontekstu

<sup>84</sup> Đurić (2012), *Standardizacija romskog jezika*; Acković (2012), “Ogled o izučavanju romskog jezika”.

<sup>85</sup> Vidi noviju studiju Önder (2013), *New Forms of Discrimination and*

akademije, na još uvijek neriješenom sukobu oko univerzalnosti etnonima *Rom* i oko pitanja njegove primjenjivosti na studijske i istraživačke programe u konkurenciji dvaju kurzirajućih izraza, starijeg *Gypsy-Studies* i novijeg *Roma-Studies*.<sup>86</sup> Stoga je sukob oko imena daleko više od lingvističkog pitanja opće reprezentativnosti jednog posebnog rodovskog imena za cijeli narod. Sukob se tiče terminologije, sadržaja, hijerarhijskih matrica, instanci reprezentacije, identiteta i samorazumijevanja samog predmeta studija i odvija se izvan romske zajednice. Riječ je o uvjerenju dominantne većine ne-romskih stručnjaka kako su izrazi ‘Gypsy’ ili ‘Cigan’ inkluzivniji od izraza ‘romski’, da su čak i prihvaćeni od samih Roma te otud *prikladniji* za naziv akademskih studija, premda ih većina Roma i romskih stručnjaka odbacuje. Ipak, takvo uvjerenje ne dijele ni mnogi ne-romski istraživači, smatrajući ih opterećenim ponižavajućim konotacijama.<sup>87</sup>

Međutim, kako se to iznova potvrđuje i na najnovijem javnom sukobu kod nas oko upotrebe izraza ‘Cigan’ u naslovu romana Kristiana Novaka i istoimene kazališne predstave u HNK, izrazi ‘rom’ i ‘cigan’ nisu alternirajući označitelji koje se može proizvoljno zamijeniti. Oni su tek djelomični sinonimi ukoliko se primjenjuju na pojedince i kolektive u stvarnim društvenim i administrativnim odnosima kad izraz ‘cigan’ beziznimno poprima, ili zapravo oslobađa, svoj nataloženi derogativni smisao. Najvećim dijelom ti izrazi označavaju posve različite stvarnosti, jednu realnu i svakodnevnu, drugu fantazijsku, virtualnu. Imenica *cigan* u svojim različitim paronimijskim inačicama, kao pridjev i apstraktum (*ciganski*, *ciganstvo*) ne evocira u evropskim jezicima samo negativne konotacije koje treba ukloniti i nadomjestiti upotrebom izraza *rom*. Riječi *cigan* i *ciganski* evociraju jednako toliko i *pozitivne* momente, čitave duhovne svjetove ideja i mašte o slobodi i idealiziranom boljem svijetu u kojima *cigan* nije samo iluzorna, fantazmatski *otuđena* projekcija ne-Roma (*gadže*) oko

*Exclusion: Gadjofication of Romany Communities in Turkey*. Vidi također Erceg (2019), koja ističe da je u panevropskom projektu tzv. “Dekade za uključ enje Roma” relativan uspjeh postignut samo u području obrazovanja dok su drugi oblici projekta “integracije” u zemljama korisnicama fonda rezultirali još većim stupnjem segregacije, diskriminacije i porasta siromaštva Roma. Za projekte društvenog uključivanja Roma u Hrvatskoj kroz knjižnične sustave v. noviji rad A. Palijaš (2018).

<sup>86</sup> J. Kochanowski (1963).

<sup>87</sup> Vidi noviju raspravu u već citiranom radu Matache (2017)



koje se oblikuje “orijentalistički sindrom” ili bijeg Evropljanina viših društvenih staleža od vlastitih konvencija. *Cigan* je također *artefakt* u koji je uloženi realni, konkretan i mjerljiv doprinos samih Roma visokoj evropskoj kulturi od ranog 19. stoljeća do danas, osobito u obliku glazbe i plesa. Upravo to je njihov *vlastiti udio* u evropskoj kulturi za koju izrazi *gypsy*, *gitan*, *cigan* imaju ikoničku vrijednost. Tako već spomenuti Ilja Sokolov, voditelj prvog ruskog ciganskog zbora, nije falsifikator ruske narodne glazbe nego muzikolog-teoretičar, glazbeni producent i pro-izvođač, *posrednik* između starih i novih, “niskih” i “visokih” kulturnih formi.<sup>88</sup> Otud ni naizgled istovjetni izrazi “ciganska glazba” i “romska glazba” nemaju isti kulturni smisao niti su međusobno svodivi i zamjenjivi, iako imaju isto lingvističko značenje. Dok prvi sugerira unutrašnju dimenziju glazbe, njezinu nezamjenjivu “muzičnost”, teško opisiv ali osjećajno *izvjestan* “višak vrijednosti”, drugi označava njezinu objektivnu znanstvenu klasifikaciju.

Otud, nacistička politika rasističkog isključenja i genocida prema jedinim “arijcima” Evrope nema samo čudovišno tragične razmjere, ne računajući pritom uskrate obeštećenja nakon II. svjetskog rata, manjkave socijalne politike emancipacije do danas ili najnovije proturomske rasističke tendencije u istočnoevropskim zemljama. Ona jednoznačno upućuje na to da nacional-socijalističko “nadčovještvo” nije samo jedna i nipošto nužna verzija evolucionističkog humanizma. On je dovršenje svoje biologističke motivacije u eugenici mogao zadovoljiti samo u simboličkom dovršenju kroz prethodnu krađu označitelja *arijsko*. Kao što holokaust nad Romima ne možemo dostatno objasniti kao genocid po slučajnom izboru, tako ni holokaust namijenjen svim Židovima ne možemo dostatno objasniti kao dovršenje instrumentalnog uma moderne, kako nas uči kritička teorija, kroz masovno tehnološko izvršenje rasne teorije i eugeničke znanosti; također ni stavljanjem holokausta u konceptualni okvir biopolitike, tj. kao najviši tehnološki oblik kontrole nad ne-vrijednim životom.<sup>89</sup> Možemo ga prepoznati upravo na slučaju Roma, u dimenziji uzurpacije simboličkog identiteta “drugog”. Ona ne uništava samo

<sup>88</sup> Usp. Crowe (2007), xix: “Th[e] powerful Gypsy tradition quickly spread beyond the confines of the estates and soirees of the nobility and resulted in the emergence of three distinct Gypsy musical styles that deeply affected Russian music.” Također Malvinni (2004) za Liszta i Bártoka.

<sup>89</sup> Agamben (1998), 71.

goli život ljudi, nego prethodnom krađom *rodnog imena drugog* briše svaki njegov trag čineći ga *nepostojećim* i prije tehnološke provedbe “konačnog rješenja”. To je ishodišni zločin nacional-socijalizma nad Romima. Upravo takav simbolički moment ima u vidu i sâm Agamben kad ukazuje na malo poznati, ali masivno zanemareni moment genocida nad Romima: crni trokut umjesto žute, Davidove zvijezde, ujedinjeni “crnim mlijekom jutra” u pjesmi “Fuga smrti” Paula Celana.

Nacistički genocid nad Romima, proveden bez bilo kakva, čak i vulgarnog propagandističkog “opravdanja” kakvom su masivno bili izloženi Židovi, realiziran je pod crnom, nultom bojom. Na takvoj pozadini čini se još jedino izvjesnim da “oplemenjivanje čovječanstva” ili “činjenje svijeta arijskim” zahtijeva posve druge simboličke osnove nego što je univerzalizacija jedne partikularne rasne, etničke i jezične odredbe, bila ona grčko-evropska ili arijsko-indijska. Povijest dehumanizacije “najboljeg čovjeka” kroz takav model univerzalizacije pokazuje da je ta paradigma iscrpila svoje historijske i političke mogućnosti iako se u suvremenim okolnostima novih migracija počinje ponavljati u svojoj osnovnoj matrici sukoba “stacionarnog” i “nomadskog” uma. Gdje je smješten onaj “najbolji”, to će kako se čini, na veliku žalost starog gospodina Kanta, ipak također biti i pitanje za skeptika, nomada filozofije. ●