

**UVOD U PRIČU O KRAJU I KRAJ PRIČE:  
TRAJANJE TRAJANJA**

... kao što se neki božanski rastresen i u sebe utonuo čovjek, u čijim ušima tek što je odjeknulo zvono označujući podne sa svojih dvanaest teških udaraca, najjednom budi i pita: “što je to zapravo zvonilo?”, tako i mi kadšto *naknadno* trljamo uši i posve začuđeni, posve zbunjeni pitamo: “što smo to zapravo doživjeli?”, još više: “tko *smo* mi zapravo?”, te odbrojavamo – naknadno, kako rekomo – svih dvanaest drhtavih udaraca zvona našeg doživljaja, našeg života, našeg *bitka* – ah!, i pritom griješimo u brojanju...

Nietzsche

Očekivanje je protagonist ovih razmatranja, a *Što smo zapravo doživjeli?* njegovo vodeće pitanje. Pod njim je i jedno *Što se zapravo dogodilo?* Oba pitanja prožimaju figure zaboravljanja. Kao *figura*,<sup>1</sup> zaboravljanje i njime zaboravljeno imaju sebe u drugome (Pascal), konstitutivni su sjećanju, pamćenju i očekivanju. Djeluju tako što se u njima ne pokazuju. Kratko rečeno, zaboravljanje i zaboravljeno jesu ono *odsutno* koje je *prisutno* i u dvojbenu doživljaju očekivanja, u njegovu problemu. Događaji se očekivanju pokazuju u širokom rasponu njegovih različitih doživljaja – jedne smatra jasnima, određenima, drugi su mu dvojbeni. Potonji stvaraju pitanje u koje se usjekla riječ *zapravo*. Ona ga izvlači iz običnosti, svakodnevnosti, mijenja mu ritam i značenje. Intervencija jedne riječi stvara razliku između svakodnevnog i dvojbenog pitanja i pretvara to pitanje u problem očekivanju. Na pitanje se *odgovara*. Problem se *rješava*; raščlanjuje u više pitanja kao članova, članaka te raščlambe (Deleuze 2001). Doživljaj nije zadatak koji netko/nešto zadaje očekivanju; nije nešto izvanj-

<sup>1</sup> Figura je u raznim rječnicima i onaj koji formalno obavlja neku dužnost dok mu drugi određuje ponašanje; figure – značajna pojava koja se ne pojavljuje, ona figurira – uobličuje, tvori; govori se o likovima i figurama: zamjena idejnog duhovnošću figura jest brisanje tragova (Čolović 2000: 157, 160).

sko što se naknadno povezuje sa životom. Dvojbeni doživljaj očekivanja također nema svoj smisao. Smisao nije ništa drugo nego sam *život* (očekivanja, onoga koji očekuje) – problem i njegovo rješavanje, iz dana u dan. Mi smisao nemamo. Nitko ga nema, pa ga nikome ne može ni dati. Inače bi ga mogao uzeti kao što ga je dao. “Smisao je što je samo po sebi, ako doista jest sebi” (Nancy 2003: 3). Čovjek je smisao, ljudi to postaju. Oni nastanjuju Zemlju, a ne čovjek (usp. Arendt 2015: 462).

A doživljaj, kamo on pripada? Ni njega nam nitko ne može oduzeti, a da nam ne oduzme život. Ali mi možemo *živjeti ograničen doživljaj*, biti ograničen doživljaj, biti ta *vrsta* doživljaja. Na takvu vrstu doživljaja, čini mi se, upućuju rečenice Mannova *Izabranika*: “Tko povlači ta zvona” papi u čast? “Zvonar? – Ne! To čini Duh pripovijesti.” Čujemo zvona – ne znamo tko zvoni, čija je i koja priča te zvonjave. Tome se može pridružiti i Nietzscheov “božanski rastresen i u sebe utonuo čovjek, u čijim ušima tek što je odjeknulo zvono označujući podne... najednom (se) budi i pita: ‘što je to zapravo zvonilo?’”. Čuje, a ne zna što. Broji udare klatna i “griješi u brojenju” (2004: 7-8). Nisu to nipošto uzbudljive semantičke igre pisca/mislioca. Letimičan pogled otkriva kako je riječ o događaju i priči, naknadnom dvojbenom doživljaju priče samog događaja.

Godine 1989. započeta je priča o slijedu događaja što se sabiru u srušenom Berlinskom zidu, koji tada postaje simboličkim mjestom kraja vijeka 20. stoljeća. Upravo je *kraj* postao važnom označnicom simboličkog mjesta. Kraj je riječ i pojam koji se tada i danas pripisuje mnogim entitetima. On je gravitacijsko središte priče toga pripisivanja kao priče. Entiteti kojima je pripisan kraj (povijest, rad, filozofija, ideologija...) također su strukturirani kao *priče*. Pred nama su dakle priča o kraju više priča i stvarnost, slijed događaja, koja o njima nikada nije neovisna; bez priča ne bismo znali ništa o njima. U izlaganju što slijedi pretpostavljam da postojeći modusi Ideje i Zbilje kraja (koji je marker intervencije u vrijeme, a vrijeme je i on sam) upućuju na jednu stvarnost ko-

joj trajanje trajanja postaje bitnom značajkom, a svijesti toga trajanja sužava horizont razumijevanja veza prošle sadašnjosti, sadašnje sadašnjosti i buduće sadašnjosti. Raskidanjem ili tek slabljenjem tih veza proširuje se i prostor zaboravljanju te njegovim učincima – onome što je zaboravljeno. Znamo li doista što je duh pripovijesti o kraju? Znamo li brojiti njegove učinke? Ako je trajanje trajanja stvarnost koja nastaje, kako ona sebe misli? Može li ona sebe misliti kao trajanje trajanja bez “balasta” entiteta prostora *vremena*?

Fragmenti su, dakako, fragmenti neke cjeline. Trajanje trajanja nije razvijena cjelina, nije ni cjelina, nego je ovdje *postavka njezina nastajanja*. U tom smislu fragmenti figura zaboravljanja samo *toliko* i jesu fragmenti slijedom njihova izlaganja: 1. Priča o kraju, 2. Simboličko mjesto: čitljivost slika prošlosti, 3. Trajanje trajanja, 4. Kraj povijesti i njena muzealizacija.

## 1. PRIČA O KRAJU

Kraj! Ta riječ od sredine osamdesetih godina prošlog stoljeća snažno prožima diskurs dijela humanističkih i društvenih znanosti. Berlinski zid postao je 1989. *simboličkim mjestom* svršetka kratkog vijeka (1914-1989) 20. stoljeća. Njegov se kraj dogodio dva stoljeća poslije Francuske revolucije i više vjekova europske povijesti.

Riječ i pojam *kraj* nalazi se u samoj jezgri simboličkog značaja toga događaja. Od tada kolonizira, potiskuje, posjeda, mijenja i prepušta zaboravu govor humanističkih i društvenih znanosti, njihova baštinjena značenja te smisao i značaj tih entiteta u životima pojedinaca i ljudskih skupina u Europi prvenstveno. Pripisan je dakle kraj jednom vijeku i mnogim entitetima (povijesti, filozofiji, radu, ideologiji i napose velikim pozakonjujućim naracijama). Od tada taj kraj – kao i mnoge kolonizatore – prožima i diskurse koje on naseljava, zaposjeda i u njih se ucjepljuje. Na taj način postaje sudionikom stvaranja određene *diskurzivnosti* u vremenu, prostoru i životu nas današnjih. Diskurzivnosti koja, s njim kao s kakvom zapovjednom riječi (Derrida), pripada sadašnjem stanju *Situacije*. Situacija je strukturirana i strukturirajuća moć *suvremenosti*. Ona je i horizont pitanja/problema očekivanja *Što smo zapravo doživjeli?* U pitanje se, kako rekoh, utisnula riječ *zapravo* koja ga čini dvojbenim pitanjem/*problemom*. Zaboravljanje i zaborav doživljaja, njegovu dvojbenost u sjećanju i

pamćenju očekivanja, također sukonstituiraju zaboravljanje i njegov učinak: ono zaboravljeno (Casey 2000).

Također vrijedi: doživljaj sadašnjeg stanja Situacije sudjeluje u doživljaju njezina ondašnjeg stanja. Onda i sada doživljaj nosi sobom cjelokupnu *poputninu* sjećanja, pamćenja, zaboravljanja i zaborava. Kamo idemo, tamo nosimo sebe, pisao je zaboravljeni Ernst Bloch, filozof Nade.

Pojedinac i kolektiv mogu pripadati Situaciji kao elementi njene strukture, što nadalje znači da su i predstavljeni kao element te strukture u koju kao subjekti nisu *uključeni*. Aktivnost je na strani Situacije. Kao element *stanja* Situacije, oni su njome predstavljeni, *pripadaju* njenom stanju (Badiou 2007: 102, 103). Neovisno o načinima pripadanja pojedinac i skupina smjeraju rasvjetljavanju Situacije i mogućnosti poimanja svoga postojanja u njoj (Jaspers 1998: 29). Tome smjera i dvojbeno pitanje/problem očekivanja.

Iz matičnih područja “otpisanih” entiteta s pravom se drži da su tvrdnje o kraju (napose povijesti) u najmanju ruku preuzetne, ili da je riječ o “nepokolebljivoj lakomislenosti” koja se sastoji u (Rifkinovu i Gorzovu) “opjevavanju trijumfa kapitalizma i zapadne liberalne demokracije kao *krajnje* točke ljudske vladavine” (Habermas). Slijedilo bi da nakon “krajnje točke” više i nema povijesti jer se budućnost već *dogodila* i ukinula ili ispunila buduću sadašnjost. Ona i ne bi bila moguća izvan povijesti. Očekivanje nije okrenuto samo budućoj sadašnjosti. Ono se može protegnuti na budućnost prošlog događaja (Casey 2000). Ukinuti prošlu sadašnjost doznačivanjem kraja spomenutim i drugim entitetima – nije moguće. Vidjet ćemo da “krajnja točka”, u govoru koji nije neovisan o zbilji, ovdje postaje marker-začetak mišljenja trajanja, trajne sadašnjosti i trajanja njenog trajanja. Trajanje ne isključuje mnoga velika ubrzanja, njihova zgušnjavanja, spektakularne promjene “društva spektakla” (Debord) i sl. u načelno neprijelaznim granicama *trajanja* trajanja. “Krajnja točka” zahtijeva kratak osvrt na jednostavnu jednosložnu riječ i pojam *kraj*.

### 1.1. Kraj

Prema rječničkoj odredbi, “kraj je kad što završava i preko čega se (ono) ne nastavlja”. Znači li to da ga jednostavno *više nema*, *više nije prisutno* u vremenu, prostoru i ritmu našeg života, u životu? Jednom dokrajčeno, više ne djeluje?

*Kraj* je široka, obuhvatna, neodređena riječ društveno apstraktnog značenja. Intrinzično je besmislena poput drugih riječi što stoje jedne pored drugih bez ikakva značenja i međusobna odnosa, pa tako i smisla. “Razbacane” riječi ne indiciraju ništa drugo osim ništa. Nikamo i nikome smisleno ne pripadaju, imaju značenja tek u rečenicama, tekstu i situacijama, ovisе o kontekstu pripisivanja kraja nečemu, o entitetu kojem se kraj pripisuje te o poretku diskursa vladajuće diskurzivnosti u kojoj se događa pripisivanje kraja.

Svako pripisivanje kraja događa se u određenom složaju tih ovisnosti. U njemu nastaju univerzumi različitih značenja i smislova samog kraja i nečemu pripisanog kraja. Tako izgled najjednostavnijim povezivanjem svega dviju riječi nastaju složeni univerzumi značenja. Pripadaju im i neki slučajevi “lingvistike laži” (Weinrich 2005: 15) kakve ćemo sretati i na ovim stranicama. Tek primjera radi, dovoljan je veznik *i* da se dvije riječi ulove u tu lingvistiku. Taj konektor od svakog njihovog para stvara *univerzum ne-očekivanih značenja* koji ne pripada nijednoj po sebi uzetoj riječi. Čitanjem tako nastalog univerzuma stvaraju se novi univerzumi. Nasumce navodim nekoliko parova koje povezuje veznik *i* te parova sparenih u nekoj složenici “zamračena” identiteta jedne i druge riječi. Parovi pripadaju i figurama zaboravljanja, neke u modusu “lingvistike laži”, neke jedva primjetno prožimaju fragmente ovih figura zaboravljanja:

*Krv i tlo* slogan je nacističke rasne doktrine i primjer gramatike laži koja ih dovodi u odnos iz kojega se raščlanjuje jedna doktrina zla. Kritika te doktrine proizvodi najmanje jedan univerzum značenja “konačnih rješenja” te doktrine (Weinrich 2005).

*Srp i čekić* geslo je klasne borbe sredine 19. i prve polovine 20. stoljeća. Nakon revolucija, brzo se prometnulo u



legitimacijski simbol države/stranke koja u “komunističkim državama”, “realnom socijalizmu”, “narodnoj demokraciji” reprezentira narod (seljake, radnike...). Priječi njihovo predstavljanje *samih sobom* pojedinačno i njih u zajednici. Oni su *predstavljani* pasivni moment stanja takvih Situacija. Pojedinci, društvene skupine, čak cijeli narodi mogu *pripadati* Situaciji, jednom njenom stanju, stanju zbilje kojom se prostire neka velika pozakonjena priča. Situacija je aktivna. Pripadnici su njome predstavljeni. Obuhvaćeni su sferom samostalnih govora neke ideologije. Njihova je raznolikost nepregledna: rasna, klasna, vjerom legitimirana ideosfera *religijskog* fundamentalizma, nacionalizma. One, čini se, nastaju i u suvremenim inačicama predziđa kršćanstva i duha palanke koji se može svagdje pojaviti i učvrstiti. Pri svemu tome inercijom se može održati ideologija koja se legitimira jezikom, pak ne govorom demokracije.

Neograničena je lingvistika laži. Kao i spomenuti duh palanke. Kad se iz baštinjenoga gesla Francuske revolucije, već u 1789. pa do naših dana ispušta jedan član tadašnjeg trojstva “jednakost, bratstvo, sloboda”, svaki se član tada pokazuje nestvarnim, neostvarivim:

a) Postoje li sloboda i jednakost *bez bratstva ljudi* u društvima neoliberalno slobodnog *Ja* nasuprot *zazornom Mi* bratstva?

b) Mogu li postojati, održavati se i razvijati bratstvo i sloboda *bez jednakosti* među ljudima, poglavito u vremenu, čini se, nezadržive sve veće nejednakosti među ljudima?

c) Kako stoji s bratstvom i jednakosti ljudi *bez slobode*, osim kao njihovo situacijski uvjetovano povezivanje u borbi za slobodu?

Bez ma kojeg člana trojstva druga dva možemo veznikom *i* povezati i pritom lakovjerno, teorijama srednje razine, prihvatiti *da* ono ipak postoji. Razložno možemo odbaciti pričin održivosti preostalih riječi/pojmova amputiranog trojstva te obznaniti *njegov kraj; kraj priče* “jednakost-bratstvo-sloboda”.

Ovamo pripada i posuvremenjena priča o Hegelovu *robu i gospodararu* u kojoj sluga svoj položaj smatra *autonomnim*

(Butler) iako je On tijelo Gospodarevo. Sluga ostaje slugom dok svoj položaj smatra autonomnim. Mitski, rasni, domoljubni, vjerski, klasni i drugi nadodređujući sadržaji velikih pozakonjujućih naracija nerijetko uspijevaju odnose gospodarenja i služenja prevesti u ideologem “prijateljske klase”. Tako naspram zovu “glave na okup!” i njihovu brzom razdvajanju na glave slugu i glave gospodara ostaje Nietzscheov poučak o tome što i kako nešto doista jest: “Jesi li rob? Tada ne možeš biti prijatelj. Jesi li tiranin (*tiranos*, gospodar, samovladar...)? Tada ne možeš imati prijatelja” – *Tako je govorio Zaratustra*. Inkluzivno značenje veznika “i” između relata uvelo bi ovu Nietzscheovu riječ u lingvistiku laži. Na priču o slugi i gospodaru tangentu izdaleka povlači i pisac knjige koja je oglašena *Kapitalom 21. stoljeća* svega nekoliko godina od njegova početka i unatoč svim nepredvidljivim ubrzanjima. U završnim rečenicama te opsežne važne knjige makrotrendova kretanja kapitala i sve veće razlike među ljudima nalazi se i primjedba: ako se čitaju filozofi kao što su Jean-Paul Sartre, Louis Althusser i Alain Badiou, katkada se stječe dojam da pitanja o kapitalu i klasnoj nejednakosti čine predtekst “za borbu potpuno različitih priroda” (Piketty 2014: 666f). Njihove prirode nisu niti mogu biti različite. Pa ipak životi i životni svjetovi milijuna ljudi stvaraju *dojam* različite prirode gospodara i slugu, ne samo u zemljama tzv. trećeg svijeta. Razumljivo je da njihove različite *društvene* prirode nastaju protokom vremena, prostora i ritmova cjeline života ljudi, znači i života gospodara i života sluge. No kritičara dojam uopće ne vara. Zato i nije potreban prilog *katkada*. Ljudi našega vremena su bogati i siromašni, nezaposleni i zaposleni, oni koje rad ubija<sup>2</sup> i oni kojima je spas od teškog rada bijeg u smrt, koje trajna nezaposlenost s njihovom obitelji također usmrćuje, ljudi su i djeca umrla od gladi.<sup>3</sup> Što učiniti s filozo-

<sup>2</sup> Od travnja 2016. gledatelji HRT-a znaju da je u Japanu 1500 ljudi *umrlo od rada, rad ih je ubio!*

<sup>3</sup> Pod vodstvom kapitalkomunističke partije, koja nije stranka, nego je kao takva s kapitalom apsolutna strana društva, razvio se danas naj-

fima ako doista pišu o različitim prirodama gospodara i sluge. Čudo dojma njihove razlike, udvajanja i međusobna suprotstavljanja jedne prirode, filozofija preuzima u svoje *kao da* (*als ob*) priče o čovjeku, povijesti, bitku i biti privida, privida o njima i u njima. Dojmovi nisu proizvoljni. Mišljenju su problem: kako se ista priroda dijeli i kako se doima različitom? Društvenom, naravno, jer društvo je čovjekova priroda.

*Kapital i parlament* – danas su, kao nikad prije, povezani u neologizam “kapitalparlamentarizam”. On “zamračuje” njegove identitete: kapital se skriva pod parlamentarnim ruhom, a njegova moć pokazuje se *kao da* je učinak parlamentarne procedure, pak ne obratno. S tim je u vezi i lingvistika laži u “sparivanju” suvremene države i kapitala koji nema potrebe za državom (ili je ima ograničeno). A država više ne zna na čemu se temelji i što utemeljuje u zbilji podvođenja parlamentarizma pod kapital i njegove funkcije. Mi živimo i taj kraj *početka* kao početka trajanja trajanja koje, kao takvo, sve manje ima svijest o sebi.<sup>4</sup> Sve je manje ima što je više trajanja trajanja koje pripada vremenu *prostora*.

Ondje gdje jedni vjesnici vide kraj povijesti i entiteta koji ne postoje izvan povijesti, drugi teoretici značajno mjesto

moćniji sustav prvobitne akumulacije i discipliniranja stanovništva: globalizacija stvara tvornicu u kojoj se proizvodi suvremena sofisticirana stvar. Odnosi u proizvodnji bliski su *Položaju radničke klase u Engleskoj* – o čemu je sredinom 19. stoljeća pisao Engels. Tako u jednoj tvornici internetskih uređaja mlada radna snaga u žestokom ritmu radi-jede-spava-radi-jede-spava-umire... Desetak radnica nije izdržalo ubojiti ritam. Skokom kroz prozor pretrpanih sobica našle su svoj mir. Poslodavac je žurno reagirao, odlučio je osujetiti samoubojstva: pod prozorima je razapeo sigurnosne mreže poput onih pod cirkuskim trapezom (HRT 2016). Smatra se da je kineska “Kulturna revolucija”, pod cijenom neizmjerne patnje mnogih, uspjela odvojiti ljude od prošlosti održanjem maglovite budućnosti. Tako je postala dionicom oblikovanja milijuna za sadašnjost sadašnjosti, za jedan modus trajanja trajanja. Kina je postala svjetska sila.

<sup>4</sup> Churchillovo uživanje u premetanju riječi *kraj* nakon bitke za Egipat 1942. godine: “Ovo još nije kraj. Nije čak ni početak kraja. Ali je možda kraj početka.”

pripisuju kraju u povijesti, naznačuju njegovo mjesto u njoj. Upravo početkom devedesetih godina prošlog stoljeća Habermas piše da je povijest “opet u pokretu”, ubrzanju i pregrijavanju; jednom je razdoblju *tada* došao kraj, a novi problemi promijenili su stare perspektive. Kraj dakle prekida i povezuje: on je *kraj* jednog i *početak* drugog razdoblja povijesti, a *ne kraj povijesti*; prekid je i diskontinuitet i kontinuitet same povijesti. Zato bi se moglo misliti o dovršenosti jednog razdoblja među razdobljima povijesti, zadaćama jedne kulture i misli pred novim problemima koji mijenjaju stare perspektive, a njihovo rješavanje vodilo bi *promjeni* perspektive. Što je novo, a ne samo *drukčije*, to se dalje ne raščlanjuje. Kao i prije kraj nečega, očekivanje novog oživljuje našu misao, a možda je lakoćom svojih obećanja i uspavljuje; navodi nas na pomisao kako se “nešto novo upravo rađa... taj osjećaj i taj dojam nisu možda tako neosnovani. Može se reći da oni postoje, da se nisu prestali uvijek iznova formulirati od početka XIX. stoljeća; ...” (Foucault 2002: 410).<sup>5</sup>

Drugo je značenje *kraja* povijesti u protagonista neoliberalnog nazora u kojem je velika povijesna ideja liberalizma postala legitimacijskom postavkom kapitalizma *bez protivnika* otpisanih u prošlu prošlost. Sebi je ta merkantilna doktrina našla (glasne) govornike kraja niza entiteta: same povijesti, k tomu filozofije, čovjeka, rada, ideologije. Sumativno: kraja velikih pripovijesti i hegemonijske snage i retorike njihova pozakonjenja. K tome i države blagostanja, čiji oporavak u idejama svijeta bez Ideje dugoročno nije izgledan. On proturječi biti trajanja trajanja kao kraja njegova početka. Od prelaska osamdesetih u devedesete godine prošlog stoljeća do danas rašireno je uvjerenje o kraju “izama”. U prvom redu

<sup>5</sup> Nastavak navoda glasi: “može se reći da su Hölderlin, Hegel, Feuerbach i Marx već bili sigurni da se u njima dovršava jedna misao, a možda i jedna kultura, te da se iz dubine jedne distance koja možda nije bila nepobjediva približava druga... Tada je to najavljivanje nametalo misli da za čovjeka uspostavi stabilno boravište na toj zemlji koju su bogovi napustili ili su izbrisani” (Foucault 2002: 410-411).

“dvaju velikih izazova liberalnoj demokraciji”, fašizma i komunizma. Najmoćniji “izam” jedva da se u to vrijeme uopće spominje: *amerikanizam!*

## 1.2. Selektivno pripisivanje kraja

Različite verzije priče o kraju – koliko znam – ne govore izričkom o religiji, naciji te o emanacijama nacionalnog duha i nacionalne države kao prostora *kolektivne* slobode. Time nastaje paradoks njena komunitarizma i u njoj danas proširena neoliberalnog *Ja* i njemu zazornog *Mi* bez kojega se nacionalna država ne može ni zamisliti. Selektivno pripisivanje kraja – onda i sada – ispušta značajne entitete velikog orijentacijskog značenja u životu pojedinaca i nekih društava, njihovih društvenih skupina, odnosa institucija države prema njima i njih prema institucijama. Riječ je o vjeri, religiji, naciji, domoljublju i nacionalizmu. One imaju svoje mjesto u čovjekovu životu, mnogima najznačajnije mjesto. Svoje mjesto imaju i humanističke znanosti. To je prevažno mjesto, kao što je čovjeku dalekosežno štetno njihovo dokrajčivanje u govoru i razvijanju stvarnosti *trajanja trajanja*.

Tko ih može ukinuti, što ih može ukinuti?

Čovjek ih, prema poststrukturalistu Foucaultu, nije ni konstituirao. Kako ih može ukinuti, dokrajčiti? On za “njih stvara mjesta, poziva ih i uspostavlja opći raspored *episteme* – omogućujući im tako da kao svoj predmet konstituiraju čovjeka” (Foucault 2002: 390). Pod imenom čovjeka znanost je stvorila biće “koje... mora biti pozitivno područje *znanja* i ne može biti predmetom *znanosti*” (isto: 392); “budući da je ljudsko biće postalo u potpunosti povijesno, niti jedan sadržaj koji je analiziran uz pomoć humanističkih znanosti ne može ostati stabilan u samome sebi, kao ni izbjegli kretanje Povijesti” (isto: 396). Zamislimo kraj povijesti kojim bi se – jer “povijesti nema” – izbjeglo kretanje sadržaja u povijesnom ljudskom biću. U vremenu *prostora* taj bi se sadržaj trebao kretati trajanjem trajanja. Ali ono *per definitionem* mora biti sve više rasterećivano od povijesti, povijesnih (ne samo humanističkih) znanosti i čovjekove potpune povijesnosti. Ove se tvrdnje mogu

smatrati ishitrenim. One imaju smisla samo ako se dosljedno misle konzekvencije (u govoru) pripisanoga kraja navedenih entiteta i implikacije trajanja trajanja u vremenu *prostora*. Francuski povjesničar Nora, kako ću dalje pokazati, riješio je poteškoće razlikovanja historije i povijesti (*Historie – Geschichte*) tvrdnjom da su od *iste građe*, što ne znači da su isto. Ovi fragmentarni i fragmentirajući opisi mogli bi se nizom novih varijabli ovoga osvrta u aktivnoj sintezi selektirati do razine modela. U njemu bi se vjerojatno našla ova pitanja:

Svaki skup navedenih orijentirajućih entiteta ima svoje mjesto. Metafora mjesta ovdje ne upućuje na to da bilo koji entitet unaprijed ima pravo na (neko) mjesto ili da mu ono unaprijed odgovara. Ako je idealno gledano ostvariv kraj humanističkih (šire: povijesnih) znanosti, ako su u prostoru vremena već potisnute s izbornoga mjesta, ako im je pripisan kraj, njihovo bi mjesto ostalo prazno, ispražnjeno. Ostaje li prazno ili ga možda popunjava neki drugi skup čovjekovih orijentacijskih moći? Prvi navedeni skup ne ide s trajanjem trajanja jer je povijesan kao i čovjek, potpuno povijesno biće: vrijeme prostora nije prostran medij oslobađanja povijesnih mogućnosti ni razvitka u povijesti. Druga skupina možda više odgovara trajanju trajanja: u religiji budućnost se već dogodila, ostvareni je nacionalizam, idealno uzevši, ostvarena prošlost – ma što mu ona značila. Tko može osvijestiti povijesnost sadržaja povijesnog bića kao problem, također i povijesnog značaja njegova društva? Tu je dakle riječ o problemu. On se rješava, raščlanjuje u pitanja. Na pitanja se odgovara onako kako je prikazano u početku ovog fragmenta figura. Je li se budućnost već dogodila ili se povijest događa? Pravo na mjesto i njegova pristupačnost ovise o odgovoru.

2.  
SIMBOLIČKO MJESTO  
I ČITLJIVOST SLIKA PROŠLOSTI

Simbol označuje nešto drugo od primarne, uobičajene, katkad vladajuće predodžbe o značenju nekog događaja. Prema Ricoeuru, on “tjera na razmišljanje”. Tako je simboličkim nazvani srušeni Zid, naravno, *nešto* drugo od srušena Zida, njegovih ruševina. Njegovo značenje ovisi o tome što je komu taj “srušeni Zid” 1989. Značenje uvijek doznajuje *netko*, a netko drugi i drukčiji pripisuje događaju svoje simboličko značenje, pretvara ga u svoj *simbol*. Nema simboličkog mjesta ni intervencije u nečije simboličko značenje nečega “bez intencije subjekta” (Derrida 1989: 53). Simbolički oblik je svaka energija duha kojom se duhovno značenjski sadržaj povezuje s osjetilnim znakom (Cassirer 2000: 184). I intencija povezivanja uvijek je nečija. I zato *nema objektivnog smisla* ni 1989. ni bilo koja godina. Objektivni smisao rasplinjava se pred intencijom koja postojećem simboličkom značenju domeće još jedan trop, recimo “jedan je narod prošao kroz Zid”, kako je pisao njemački filozof Peter Sloterdijk. Razigranost, živahnost i vizualnost simbolike “prolaza kroz Zid” pokreće *priču u priči* o srušenom Zidu. Točnije, jednu među pričama koje već *uvijek* podrazumijevaju različito simboličko značenje kao takvo s obzirom na to da simbol i ono simboličko nisu oznaka nekoga pojedinačnog predmeta, nego *vrste ili stanja stvari* (Johansen, Larsen 2000: 34). I to je razlog među razlo-

zima koji “tjeraju na razmišljanje” o čitljivosti simboličkog značenja pripisana nečemu i nekomu.

U kontekstu s početka ovog fragmenta nadolazimo i na pitanje kamo vodi sadašnje razmišljanje o simboličkom značenju 1989. Ono nas uvodi u dva povezana, međusobno ovisna smjera. Jedan ide prema *protoku vremena*, drugi prema *protoku mjesta*. Oni svojim divergentnim i konvergentnim kretanjem su-konstituiraju sadašnju Situaciju, a ona je konstitutivna za *način* njihova odnosa prema *trajanju trajanja* ili samoobnavljanja te Situacije. Nakon zasijecanja u vrijeme i njegove protežnosti, očekivanje pripada Situaciji trajanja trajanja, a ne njegovu prvotnom imaginiranju buduće sadašnjosti: rezom u vrijeme buduća se sadašnjost očekivanjem očekivanog odvojila od sadašnje sadašnjosti koja je granica Situacije. *Očekivanje* je, kako rekoh, protagonist ovih razmatranja. U Situaciji trajanja trajanja vlada vrijeme *prostora* i njegov *životni ritam*. Trajanje trajanja rasterećeno je pritiska svijesti prostora *vremena*, to je rasterećenje njegov nužan uvjet. Svijest očekivanja, sjećanja, pamćenja i zaboravljanja u prostoru *vremena* uvjet je pitanju *Što smo zapravo doživjeli?* I zato je to jedno dvojbena pitanje – *problem*. Taj dvojbena/problemski značaj nosi riječ *zapravo*, onako kako je na početku Uvoda naznačeno.

Čitljivost koja može biti pripisana *simboličkom* značaju nekog entiteta nije “nadohvat ruke”. I pitanje o njoj nosi sobom problemski značaj jednoga *zapravo*. Primjerice, simbol je Bibliji “samo tijelo njezina jezika” (Cocagnac 2002: 7, 8), stoljećima na različite načine iščitavano. Tako su se nad Starim zavjetom kao arhetip-tekstom u srednjem vijeku razvijala alegorijska tumačenja. Nasuprot njima stoji riječ crkvenog oca: “U Svetom pismu nema nikakve zbrke, jer sva se tumačenja temelje na jednome, to jest *doslovnom*, a ne na *alegorijskom značenju*” (Akvinski 1981: 167). Pa ipak se događa, tvrdi proučavatelj obaju Zavjeta, da “više puta pročitani tekstovi jednoga dana zablistaju *novim značenjem*” (Cocagnac). Slično se može reći i za druge narative. Slike prošlosti bit će čitljive samo u određenom trenutku *svoje povijesti*, pisao je



Walter Benjamin. Unatoč svim mogućim prividima, one su slike naše povijesti i nas u njoj. Svojim povijesnim osjetilima oslobađamo ih i privodimo govoru/čitljivosti sadašnje sadašnjosti. Samo tako mogu zablistati i postati čitljive nama, *za nas!* Rasplamsaj čitljivosti biblijskih simbola i “slika prošlosti” nastaje u vremenu *čitateljeva* čitanja, u vremenu *čitanja* i u njima nastalom čitateljevu *doživljaju*. Slike prošlosti postaju čitljive radom povijesti, njihovom otpornošću na mijene vremena i prostora, njihovom potencijom za *sadašnju* povijesnost njihova čitanja i na koncu našim iskustvom stečenim čitanjem tih slika. To je proces u kojem očekivanje stvara *pasivnu sintezu* njihova doživljaja, temelj njegove i/ili naše *aktivne sinteze*. U tim sintezama doživljaj dobiva svoj oblik i strukturu. Simboličkim označeno *nešto* postaje nam nešto čitljivo. Jednom stečeno, ono ipak *ne ostaje* postojano kojim god da je putem osvojeno, a napose kada se prijepori o tome što jest nešto olako zabacuju u stranu odgodama i prepuštanjima *historijskoj* znanosti, najčešće nacionalnoj historiografiji, da ustanovi *objektivnu istinu*. Što će se u nekom raspravnom prostoru prihvatiti kao činjenica, stvar je konsenzusa koji se postiže u nekome mediju istine, komunikativne kompetencije sudionika, zajednice, određenih komunikacijskih zahtjeva itd. I u njima djeluje osebujno problemsko *zapravo*: ono što je *onda* postalo činjenicom za nas, to se *danas* uvodi u domenu traženja objektivnog odgovora o činjeničnosti ondašnjih činjenica, njihova ondašnjeg doživljaja. Iznova zadobiveno njihovo znanje *za nas* nije isto kao ono prvotno “izgubljeno” *za nas*. Kada se to previđa, problem se jednostavno samo deproblematizira, pa očekivanju opet ostaje samo pitanje *Što smo doživjeli?* – bez remetilačkog *zapravo*. Jedno i drugo sjećanje *za nas* mogu poprimiti oblik *ideologema* svakodnevice, historiografije, rasnih i bliskih doktrina *viđenja* pojedinaca, nacija i nacionalnih karaktera sve do kritične točke u kojoj drugi postaje pitanje, a konačno rješenje odgovor (Bensoussan).

Vratimo se slikama prošlosti. Svako njihovo čitanje ujedno je novo čitanje onoga što se prethodno smatralo već dovoljno *pročitanim* i *za nas* stečenim uvidom gledanja i viđenja koje

*uviđa*. Što ono uviđa? Preuzimam Eliotove obrise odgovora: “Svjesnu sadašnjost posjeduje svijest prošlosti na onaj način i u onoj mjeri u kojoj prošlost nikada ne može pokazati da je svjesna sebe”. To su i granice “čitanja” slika prošlosti: na pitanje što su *nam* mrtvi pjesnici i što su *oni sami*, pjesnik odgovara: “oni sami su upravo ono što mi znamo” (Eliot 1999: 8, 9). Nema sumnje u to da “pjesnike”, ljude prošlosti, samu prošlost, događaje i njihove tragove razumijemo *drukčije* od njih. Tako ih razumijemo neovisno o svojem znanju uvjeta “svjesne sadašnjosti”, pa nadalje:

neovisno o tome *znamo* li ih ili pak *vjerujemo* da ih znamo, nesvjesni razlike između znanja i vjerovanja, između znati i vjerovati;

drukčije ih razumijemo neovisno o stanju tih uvjeta i njihovu udjelu u otvaranju našega horizonta mišljenja prošlosti kao *prošle sadašnjosti*;

drukčije razumijemo događaje i njihove tragove neovisno o spoznaji njihova konstitutivna značenja za *sadašnju sadašnjost*;

neovisno o simboličkom značenju nekog događaja, različito shvaćamo sadržaj toga događaja označenog simboličkim Onda i Sada, Ovdje i Ondje. No protokom vremena nastaju *razlike* prije – poslije, tada – sada... a protokom mjesta *razlike* tu – tamo, ovdje – ondje, bliže – dalje, s ovu i onu stranu (granice), iznutra – izvana, gore – dolje (Waldenfels 1997). U svim razlikovanjima i njihovim međusobnim odnosima nalazi se *Mi* koje na neki način razlikuje.

Vode li nas ove napomene prema pitanju i problemu očekivanja, njegovu *Što smo zapravo doživjeli?*

### 3.

## TRAJANJE TRAJANJA

Da ponovimo: od sredine osamdesetih godina prošlog stoljeća do danas *kraj* se pripisuje povijesti, radu, filozofiji, ideologiji kao takvoj te napose komunizmu, fašizmu, klasama i klasnoj borbi, državi blagostanja... sve do recentnih priča o budućnosti ili *kraju* knjige, a to vodi i razmišljanju o zastarijevanju jezičnih resursa u “digitalnom dobu” te o čitanju i čitljivosti tekstova u njemu. Svako doba, reći će Vico, proizvodi vlastitu vrstu jezika. Tri su tipa verbalizacije: pjesnički, herojski i pučki jezik. Northrop Frye “prevodi” ih u hijeroglifsku, hijeratsku i demotičku ili opisnu fazu verbalizacije (Frye 1985). Doista, što ugrožava knjigu? Je li to internet svojom lako dostupnom bazom podataka čiji su izvor, nastajanje i procesi oblikovanja često izostavljeni? Knjiga skriva rješenje i otvara put čitateljskog (suradničkog) traženja rješenja *u njoj*. Stvara li digitalno doba svoje pismo i svoga *Homo lectora* kojemu su rečeni tipovi verbalizacije strani, strani jezici prošle prošlosti?<sup>6</sup> Kao i u svakom drugom dobu, u njemu vrijedi: “Od iste su građe priča o tom dobu i samo doba” (Nora). Također: “Kraj Kraja povijesti od iste je građe kao i sam

<sup>6</sup> Nedavno smo na TV-u mogli čuti učenicu petog ili šestog razreda osnovne škole koja približno ovako govori: lektira je opsežna, neke tekstove teško je razumjeti, pogotovo knjige napisane prije više od sto godina. Mi mislimo da nam to ne treba.

taj Kraj” (Badiou 2001: 11), a u filozofijskoj ideaciji “nema više nikakve razlike između života i Ideje” (isto: 14). Adresati kojima je pripisan kraj i sami su priče i veza njihovih *priča i zbilje*. Jedno se bez drugoga ne može razumjeti jer ne mogu postojati odvojeni; štoviše, ako bi bili odvojeni, ne bi mogli *biti*.

*Tko* doznačuje kraj navedenim entitetima, pa i knjizi?

Pojedinci – znanstvenici, ideolozi, stručnjaci prirodnih i tehničkih znanosti, medijsko-komunikacijski gurui, državni činovnici, ideolozi, poznati iskusnici i dr. Među njima su i oni koji *vjeruju* da je došao kraj povijesti, filozofije... Jedni uistinu vjeruju da to znaju, drugi znaju da u to vjeruju, treći *znaju* da to *znaju*. Naravno, nitko od njih ne može dokrajčiti rečene entitete.

Drugo je pitanje važnije: koja verzija odnosa “vrijeme-prostor-životni ritam” izrijekom (dakle *u govoru*) ne pita o kraju spomenutih entiteta, koja sebe ne misli u horizontu pojmova razvijanih na niti vodilji istaknutog ranga (u nekima i primata) prostora *vremena*? U tehnološkom suvremenom okružju sve moćnija verzija vremena *prostora* i njegova životnog ritma dovoljna je sebi kao zbilja *trajanja trajanja*. U načelu, ta stvarnost nakon razdvajanja prošlosti, sadašnjosti i budućnosti ne može sebe razumjeti kao trajanje, niti može znati bit trajanja trajanja rasterećenog biti i poredbenih mogućnosti *vremena* i vremenitosti. Nakon odbacivanja tereta više velikih naslijeđenih priča, pitanje je kako trajanje trajanja misli sebe u vremenu prostora. U Europskoj uniji nacionalnih država iznova emancipiranih od “smetnji” europskog jedinstva i bilo koje nadnacionalne ideje – je li Unija bez Ideje kako riješiti probleme koji je rastaču? Ona nema potrebne odgovore na krizne situacije, članice sve više preuzimaju i dobivaju prostor samo za nacionalne odgovore kao da nisu u Uniji. To je uznapredovalo stanje čiji je začetak otpor nacionalnih država projektu Ustava Unije u kojem se pokušalo otvoriti put ideji kakvog-takvog ravnovjesja čovjeka i nacionalne države.

Među vjesnicima kraja povijesti, filozofije, rada, ideologije i dr. tom su pitanju najbliži treći zamišljeni *vjesnici*, koji *znaju da je njihov kraj uvjet trajanja trajanja koje sebe ne misli kao trajanje*. U tom smislu kraj promovira trajnost sadašnjosti unatoč nepreglednim i sve intenzivnijim promjenama. On je taj čimbenik promjena u granicama *trajanja trajanja*. Trajanju trajanja (koje promoviraju te nepregledne promjene) i u horizontu svijesti trajanja ne pokazuje se da smo mi naša prošlost, niti da je budućnost resurs sadašnjosti (Adam 1990); štoviše, njoj je zapriječen i uvid u pamćenje, koje uključuje nešto više od čiste vremenitosti (Casey 2000: 182). Vrijedi i obrat, ne postoji čist prostor prostiranja. Samo nas svijest o povezanosti vremenskih protežnosti može uvesti u perspektivu razumijevanja biti i granica samoperpetuiranja sadašnje sadašnjosti koja se – u *idejama kraja* – odrješuje od (svoje) prošlosti i (svoje) budućnosti. Kao takva, ona u sebi i za sebe – dakle u zahvatu Ideje kraja povijesti i pripadajućih joj entiteta – ne razvija svijest o vlastitim granicama. Ona to i ne može učiniti. Ne može preskočiti vlastitu sjenu jer kao svijest trajanja trajanja sebe i ne može razumjeti *takvom*. Odriješena od prošle sadašnjosti i buduće sadašnjosti, ona sebe ne zna u horizontu *vremena*, uvjeta osvješćivanja slijeda i razlika trajnosti i prekidnosti, ranije – kasnije, prije – poslije, tada – sada... Svijest trajanja trajanja ne može osvijestiti *bit trajanja trajanja* jer nema poredbenu instanciju – vrijeme.

To označivanje trajanja trajanja događa se *u govoru*. Ono označeno ustvari je topografija entiteta kojima se iz njega pripisuje kraj. Sam pripisivač pritom “nije ni na jednom mjestu”. Obznanjeni kraj povijesti, filozofije itd. dakle *dogodio* se u govoru iz kojega se doznaju kraj entiteta. Zato se, na primjer, iz filozofije s pravom tvrdi: “objava kraja velikih pripovijesti jednako je neskromna kao i sama velika pripovijest. (...) Kraj povijesti od *iste je građe* kao i sam taj kraj” (Badiou 2001: 10-11). Rečeno je to 1989. godine, već tada pune objava spomenutih i drugih krajeva. Osim neskromnih mogu postojati i skromna doznajivanja. Navala jednih i drugih pobuđuje razložna pitanja “trebamo li obustaviti čekanje”

(Badiou) i “kako stoji s budućnošću” u današnjem vladajućem diskursu (Derrida 2002: 75). Što očekivanje čeka i što očekuje? Vratimo se načas izrazu “od iste su građe” kraj povijesti i sama objava toga kraja. Primaknimo se opet i izreci historičara o odnosu povijesti i historije (*Geschichte – Historie*) u kontekstu kraja pripisanog povijesti: “val promjena koji nas nosi (povijest) iste je prirode kao i promjene njegove reprezentacije” – historija (Nora 2006: 24). Što je tu ista građa? Neovisno o tome kako se povijest (život, životni proces ljudi...) predstavlja u historiji, u idejama, ideologijama, one su od iste građe kao i ono što predstavljaju, naime zbiljski proces života ljudi. Ideologija nije negdje drugdje. Ona nije himera koju praktičari-političari naprosto otpisuju u ime proizvodnje, ekonomije... iako ona sobom nosi određenu ideju proizvodnje života, ideju materijalnog procesa u koji uvlače ljude, ljudske živote, načine njihova života u širokom rasponu od rasizma, preko sirovog komunizma, egalitarizma, obećane slobode pojedinca – obećanja koje liberalizam ne može ostvariti (Schwarzmantel 2005). Od iste su građe i desetljećima *nenapisane* značajne knjige o vremenu. Stvarnost i način na koji ona sebe misli *ne stvaraju potrebu* za njima u vremenu *prostora*. Razlog dakle nije samo izostali događaj u govoru, nego i ono što se tada, na prijelomu stoljeća, dogodilo *dobu*, što se dogodilo *vremenu*. Svijest trajanja trajanja ne može uvidjeti taj manjak, tu potrebu da u sintezi vremena misli sadašnjju sadašnjost. Ne manjka joj taj manjak. Norina tvrdnja o “istoj prirodi” upućuje na istjecanje, emanaciju materijalnog životnog procesa, što znači i njegove svijesti u tom (o tom) procesu – kamo spada i oblikovanje historijske znanosti, priča o kraju niza entiteta također.

## KRAJ POVIJESTI I NJENA MUZEALIZACIJA

U to je vrijeme najavljena propast ideologije “socijalističke kritike kapitalizma”. Bijaše to trijumf liberalnog kapitalizma nad “realnim socijalizmom” (Callinicos 1993: 57). Taj slavo-dobitni moment nazvan je *krajem povijesti* “kao koherentnog evolucijskog procesa... u postpovijesnom razdoblju neće biti ni umjetnosti niti će biti filozofije, već samo nastojanje očuvanja *muzeja ljudskoga duha*” (Fukuyama 1989: 18), njegova muzealizacija! Ta kritika “koherentnog evolucijskog procesa” ne stvara postpovijesno razdoblje zato što nekoherentnost pripada samoj povijesti, čini povijesnost povijesti kao niz događaja (prekida i promjena) evolucijskog kontinuiteta. U tom smislu *ne postoji* vrijeme-prostor-događaj nakon “kraja povijesti”. Kulturalna opsesija pamćenjem i muzealizacija sjećanja duha povijesti potiskuju u njoj sudjelujuće pamćenje, razdvajaju kontemplaciju i čin. Muzealizacijom sjećanja i pamćenja sakralizira se profani duh povijesti. Poput izložka, taj duh postaje sakralan, dakle *nedostupan* profanom duhu sadašnjosti (Agamben) – profani duh sadašnjosti gleda i vidi “izložak” kao izložak. Posjetitelj je prizvan i definiran predgovorom muzejskom postavu. Tako određen, ne *uviđa* povijest sakralizacije predmeta, kao ni procese njegove moguće *re-profanacije*. Kao posjetitelju, ostaju mu nevidljivi procesi sakraliziranja profanog, kako mislimo da je bilo *onda*, i njegove muzejske transformacije i podobnosti da bude *izložak* i

prava njegova izlaganja u prostoru i vremenu eksponata; cijeli je put sjećanja, pamćenja, zaboravljanja i imaginiranja prelomljen logikom toga prostora i vremena te zahtjeva struke koja predmet ili događaj *uspostavlja kao eksponat*. Sve može postati muzejski eksponat, nama nepristupačno – zato i sakralno (Agamben). Opsesija pamćenjem jest i reakcija na ubrzanje tehničkih procesa; ona pokazuje kako se traumatska situacija drugih živi u sadašnjosti (Le Goff). Opsesija pamćenjem, zato što je *opsesija*, “nije nešto stvoreno da ide dalje” (Suleimani; Whitehead). Opsesija i muzealizacija pamćenja u krajnjoj su instanciji međusobno povezane: što je muzeju eksponat, to je opsesiji *povijest* koja ne ide dalje. Na taj način njoj se pokazuju mitski, vjerski, nacionalni “eksponati”.

Rekli smo da je riječ *kraj* promaknuta u simbol raskida s jednim likom stvarnosti, štoviše, sa samom poviješću. Mi pripadamo Situaciji koja sebe sve manje misli kao jedno razdoblje povijesti. “Krajem povijesti” i početkom trajanja trajanja ona se, ne samo u govoru, odvaja i od mišljenja povijesti i od povijesnog mišljenja. Trajanje trajanja sebe započinje od kraja, od “generaliziranog sloma smisla” (ne čovjeka koji jest smisao...); sloma u “svim njegovim smislovima”. Slom je tada pobudio i pitanje francuskog filozofa: “Neće li stoljeće koje upravo prispjeva svome kraju biti stoljeće nebrojenih destrukcija smisla, nebrojenih skretanja, propusta, slabosti – ukratko, stoljeće njegova konačnog kraja?” (Nancy 2003: 4). Točan odgovor nitko ne zna. Bude li ovo stoljeće dominantnih značajki trajanja trajanja (samoperpetuiranja), samo ne može ni znati koliki mu je vijek jer sebe ne zna kao trajanje, niti to može znati samo iz svoje sadašnje sadašnjosti, iz biti trajanja.

### *Slijed izlaganja*

Izloženi “Uvod u priču o kraju i kraj priče: trajanje trajanja” nije izravan uvod u tekstove ove knjige. Oni još ne pripadaju prikazanu početku trajanja trajanja. Kad bi prema postavci o biti razvijenog trajanja trajanja njemu pripadale, one bi bile nečitljive Benjaminove “slike prošlosti” budući da (razvije-



noj) svijesti trajanja nema povijesti ni odnosa prema prošloj sadašnjosti. Sakralizacija profanog, njegova nedostupnost, muzealizacija prošlosti, toj su svijesti sačuvani artefakti povijesti prije njenoga kraja. *Vrijeme* je prostor za razvitak čovjeka. Svijesti trajanja trajanja to je vrijeme *prostora*. Sljedeće figure sjećanja i zaboravljanja, obećanja i očekivanja pronose svoje priče prostorom *vremena*, pak ne prevlašću vremena *prostora*. One su: 1. Drama dviju svijesti u momentu prekida zajedničke ili prividno zajedničke priče, kojoj drami pripada i izgon pojedinca iz Mi-grupe i njena diskursa. 2. U dijelu “Mi imamo istinu, oni ideologiju” prikazane su značajke vladavine ideologijskoga, pripitomljivanja i logike uništavanja ljudi naročitim obzirom na uvjete prava da se kaže Mi i pretvaranje lica u Ne-lice. 3. “Mi, domoljubi” najopsežniji je dio knjige čije su nosive priče u toj priči: briga za naše i pacifikacije traume, zaboravljivost i emanacije duha domoljublja te njegove legitimacijske i ideologijske preobrazbe, uporabe i zlorabljenja. 4. U “Zovu predziđa i duhu palanke” riječ je o položaju predzidne svijesti – poglavito u značenju “biti između – ni tu ni tamo biti” i “radi sebe biti tu”. Arhivirana priča o predziđu (ne samo Hrvata) danas je oživljena na europskim prostorima. Ona je potisnuta, začahurena poputnina svijesti narodnog opstanka. U njoj su možda mogućnosti granica između država Europe nacija u kojoj svatko svakom postaje predziđe i zaleđe. 5. Naposljetku, “... a nas je strah sve ubil” (Marulić) priča je splitskog začinjavca o podnošenju straha pred “Turčinom” te zgodama i nezgodama “kršćanskog puka” u labirintima svijesti opstanka, figurama prisilna hinjenja pred jačim te opisima govora i jezika strahovanja onda, ali i danas pred Drugim među nama i drugim Tamo.

Može li se napokon zaključiti da ova knjiga nema uvoda? Uvodne obrise o pripisanom kraju mnogim entitetima (simbolički 1989) i postavku o početku trajanja trajanja razumijem uvodom u (skoru) nečitljivost priča na ovim stranicama. Nečitljivost koja sebe ne zna kao nečitljivost u vremenu prostora trajanja trajanja.