

Mit, povijesni narativ i društveni imaginarij

preveo **Ruben Prstec**

Diplomski studij povijesti, nastavnički smjer

Diplomski studij anglistike, smjer: Amerikanistika

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Iz jedne perspektive, povijest se sastoji od nakupine događaja, čija je vjerna reprodukcija zadatak povjesničara. Povjesničar rekonstruira događaje kako su se zaista dogodili i reproducira ih u obliku narativa čija istinitost leži u poklapanju priče koju povjesničar ispriča i priče koju su ljudi zaista živjeli. Prema ovom pogledu, književni aspekt historijskog narativa ograničen je na tek nekoliko stilskih ukrasa, za razliku od izmišljanja koje je smatrano inherentnim svojstvom mitskih i fikcionalnih narativa.¹ Kriterij za razlikovanje mitskih od povijesnih narativa tako se sastoji od stvarnosti potonjeg u suprotnosti s nestvarnim ili fiktivnim karakterom mitskog narativa.

Recentne teorije, međutim, oštro propituju ovaj pogled.² Čitavo mnoštvo pristupa, od onih francuskog strukturalizma i poststrukturalizma, preko povjesničara inspiriranih školom Anala, pa sve do književnih teoretičara i filozofa poput Barthesa, Foucaulta i Kristeve, sklono je zamutiti razliku između „stvarnih” i „fikcionalnih” narativa, tvrdeći da među njima nema ontološke razlike. Bez obzira na goleme razlike među tim pristupima, svi oni naglašavaju da narativ nije forma koja se može dodati sadržaju bez da ga ne promijeni: narativ je, iz te perspektive, forma već prepuna sadržajem. Stoga mitski i povijesni narativi ne mogu biti suprotstavljeni kao fikcionalne odnosno stvarne priče; radije, oni imaju tendenciju preklapati se. Kao što su neki zagovarali dovodeći ovaj argument do njegove krajnje formulacije, povijest po tome nije ništa drugo negoli mit Zapadnih društava.³

Stoga, dok je Fernand Braudel, primjerice, napadao narativnu povijest da po svojoj prirodi „dramatizira” stvarnost, Roland Barthes doveo je u pitanje samu razli-

¹ Kao što White uviđa, pasus, u kojem je pruski povjesničar Leopold von Ranke okarakterizirao historijsku metodu u smislu njezine oprečnosti prema principima reprezentacije koju nalazimo u romanima i, posljedično tome, odlučio pisati povijest na način da predstavi samo ono što se doista dogodilo u prošlosti, postao je kanonski u kredu pravovjerja historiografske profesije. Vidi Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), 163.

² Za rekonstrukciju debate, vidi Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); Keith Jenkins, ur., *The Postmodern History Reader* (London: Routledge, 1997); Bo Stråth, ur., *Myth and Memory in the Construction of the Community* (Bruxelles: Peter Lang, 2000).

³ Jonathan Friedman, „Myth, History, and Political Identity,” *Cultural Anthropology* 7/2 (1992); Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990).

ku između „povijesnih” i „fiktivnih” narativa, dok su, recentnije, drugi autori inspirirani postmodernom razvodnili oprečnost „mita” i „povijesti”, zaključivši da su oboje proizvod politike identiteta. U svim ovim slučajevima, ideja intrinzične oprečnosti povijesnih i mitskih narativa okrenuta je naglavačke i pretvorena u tezu o tome da se oni preklapaju u srži.

Bez obzira na neke zajedničke pretpostavke unutar ovih inače različitih teorijskih pozicija, poput zajedničkog naglaska na važnosti posredstva jezika u ljudskom iskustvu, sve one očito iznose na vidjelo vrlo različite probleme. Prema Braudelu, problem narativne povijesti je taj što ona tvrdi da opisuje događaje onakvima kakvi su oni doista bili, ali se u stvarnosti sastoji od već uvelike interpretiranog izvještaja o događajima. Kod tog pristupa Braudel posebice kritizira to što za autore narativnih povijesti ljudski životi nužno preuzmu oblik drame, dominirani djelima često iznimnih pojedinaca koji se pojave kao sami protagonisti povijesti, odnosno, kao gospodari vlastite sudbine te ujedno i naše.⁴

Narativi, prema pogledu koji zastupaju povjesničari sljedbenici pristupa škole Anala, po svojoj prirodi „noveliziraju” i čak dramatiziraju stvarnost. U usporedbi s takvom historiografijom, ovi povjesničari predlažu „znanstvenu” rekonstrukciju stvarnosti. To se, zagovaraju oni, može postići jedino promatranjem dubljih i dugoročnih povijesnih procesa, umjesto personaliziranih i dramatiziranih događaja.

Nije važno to što je ova pozicija nastala više kao opravdanje promoviranja historiografije posvećene analizi „dugoročnih” neosobnih procesa u demografiji, ekonomiji i etnologiji, nego kao poticaj na analizu prirode „narativa”: ova historiografija odbija narativnu povijest ne samo zbog uvjerenja da su narativi inherentno „novelizirajući” i zbog toga anti-znanstveni, nego i zbog svoje odbojnosti prema njezinoj tematici, dakle prošlim politikama.⁵ Stoga sumnja da se ne radi samo o dramskoj prirodi narativa, već i o odbojnosti prema književnom žanru koji se fokusira na ljudske likove kao gospodare svoje sudbine, postaje legitimna.

Nadalje, pogled po kojem je narativ prirodno dramatizirajući u sukobu je sa sveukupnim književnim iskustvom prošloga stoljeća. Kao što modernistička književnost jasno prikazuje, u stvari je moguće narativizirati bez da se ne novelizira ili dramatizira. Doista, barem od Pirandella nadalje, uobičajeno je iskustvo gledati kazališnu predstavu koja se ne oslanja na dramatizaciju. Stoga ovom diskusijom trebali bismo radije preispitati koje su to stvarne sastavnice narativa i u kojoj je mjeri moguće pisati povijest bez narativa. Drugim riječima, imamo li narativ samo kad govorimo o „dramatiziranim” i „noveliziranim” političkim događajima, ili su narativi sveprisutniji nego što ovaj pogled pretpostavlja?

Prema Rolandu Barthesu, na primjer, narativi su sveprožimajući u mnogo većoj mjeri nego drame, jer su gotovo sveprisutni. Barthes tvrdi da je narativ, svojom sveprožimajućom prirodom i svojom sposobnošću da bude

⁴ Fernand Braudel, *On History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1980), 11.

⁵ White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, 32.

izražen najrazličitijim sredstvima i jezicima, „poput života, internacionalan, transhistoričan i transkulturalan (...) pripovjedni tekst⁶ je, u svojim gotovo beskonačnim oblicima, prisutan u svim vremenima, na svim mjestima, u svim društvima. Pripovijedanje počinje sa samom poviješću čovječanstva. Nema, niti je ikada bilo naroda bez pripovjednog teksta.”⁷

Međutim, prema Barthesu to ne znači da je svaki narativ ujedno i mit.⁸ Čini se da u *The Discourse of History* Barthes drži da se povijest može predstaviti na različite načine, od kojih neki nisu mitološki time što otvoreno obraćaju pažnju na vlastiti proces proizvodnje i ukazuju na konstruiran, a ne prirodan karakter svojeg objekta. Kad na početku ovog eseja Barthes tvrdi da je njegova namjera pokazati da se povijesni diskurs ne razlikuje od zamišljene naracije, najvjerojatnije kritizira težnju prema objektivnom izvještaju o povijesti. Barthes postavlja pitanje:

„(...) pripovijedanje prošlih događaja, što je u našoj kulturi često subjekt odobravanja historijske ‘znanosti’ – [još] od [starih] Grka – [to pripovijedanje] stavljeno pod zapovjednu punomoć ‘realnog’, opravdano principima ‘racionalnog’ izlaganja – razlikuje li se ono, u stvari, u nekom specifičnom svojstvu, neupitnoj znamenitosti, od imaginarnog pripovijedanja kakvog nalazimo u epu, romanu, drami?”⁹

Pitanje je očito retoričko. Barthes je uvjeren da se jednostavnim pregledom same strukture povijesnog diskursa može uočiti da je on u svojoj srži oblik ideološke razrade: povijesni pripovjedni tekstovi rezultat su „imaginarnih elaboracija”, performativnog govornog čina kojim onaj koji izriče diskurs „upotpunjava” prostor subjekta izričaja. Upravo je taj performativni govorni čin zaslužan za ono što Barthes zove „efekt realnosti”, odnosno, za novo značenje koje se proteže na sav povijesni diskurs i u konačnici definira njegovo značenje i samu njegovu stvarnost. Stoga, zaključuje Barthes: „Povijesni diskurs ne prati realno, samo ga označuje, stalno ponavljajući ‘ovo se dogodilo’, a da ta tvrdnja nije ništa drugo nego označena kriva strana cjelokupne povijesne naracije.”¹⁰

Tako je prema Barthesu vrlo razumljivo zašto će, u privilegiranom trenutku devetnaestog stoljeća kad se povijest pokušala konstituirati kao žanr, historiografija institucionalizirati naraciju kao privilegiran označitelj onoga što je stvarno: narativna povijest odbija uzeti realno kao označeno i stoga,

⁶ Odnosno narativ ili narativni tekst, op. prev.

⁷ Roland Barthes, „Uvod u strukturalnu analizu pripovjednih tekstova,” prev. Dubravka Celebrini u Vladimir Biti, prir., *Suvremena teorija pripovijedanja* (Zagreb: Globus, 1992), 47. Autorica citira iz Roland Barthes, *Image, Music, Text* (Fontana Press: London, 1977), 78.

⁸ Za Barthesov pojam narativa, vidi također Poglavlje 5 knjige *Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) autorice Chiare Bottici, a za Barthesov pojam mita, vidi Poglavlje 12 iste knjige.

⁹ Roland Barthes, „The Discourse of History,” u *The Rustle of Language*, prev. Richard Howard (Oxford: Blackwell, 1986), 127.

¹⁰ Isto, 139.

paradoksalno, narativna struktura, glavno obilježje mita, za te povjesničare postaje sam znak i dokaz stvarnosti.¹¹ Barthes tako kontrastira ovu narativnu povijest s onime što smatra „istinskom transformacijom” suvremene historiografije, koja je, promjenom naglaska na strukture umjesto na događaje, u njegovom pogledu oslobodila povijest od narativa.¹² Očito za Barthesa narativ uvijek pretpostavlja oblik „izobličavanja”. Ovu poantu eksplicitno zagovara u svojem članku „Uvod u strukturalnu analizu pripovjednih tekstova”:

„Funkcija pripovjednog teksta nije da »predstavlja«, nego da stvori predstavu koja nam ostaje veoma zagonetna, ali koja nije mimetička. »Realnost« sekvence nije u »prirodnom« slijedu radnji od kojih je sastavljena, nego u logici koja se ispoljava, okušava i zadovoljava (...) Pripovjedni tekst ne pokazuje, ne oponaša. Strast koja nas može obuzeti kod čitanja romana nije strast »vizije« (ustvari, mi ne »vidimo« ništa), nego smisla, odnosno višeg reda odnosa, koji isto tako ima svoje osjećaje nade, prijetnje, pobjede.”¹³

U svojim *Mitologijama*, Barthes je zagovarao ideju da su mitovi oblik ideološkog izobličavanja stvarnosti, specifično oblik koji predstavlja proizvod slučajnosti kao prirodan i stoga vječan.¹⁴ Narativna povijest također je u tom smislu po svojoj prirodi izobličavajuća jer predstavlja konstruirani spektakl narativa kao „činjenicu”. Međutim, čak i ako bismo prihvatili Barthesovu definiciju mita kao izobličenja (stvarnosti), problem unutar ove perspektive ostaje taj što se ne samo mit, već svi oblici narativa, i mitski i povijesni, zato što je narativ izobličavajući sam po sebi, moraju okarakterizirati kao „izobličavajući” i stoga „ideološki” (u Barthesovoj uporabi pojma). Stoga kako da razlikujemo manje ili više mitološke povijesne narative? Koja je ta „stvarnost” koju izobličavaju?

Kao što smo vidjeli u ovom pristupu narativu, Barthes kreće od pretpostavke, preuzete od ruskih formalista, da je moguće razlikovati dvije razine narativa: razinu *priče* ili argumenta narativa, i razinu *diskursa* ili organizacije argumenta, gdje ova potonja uključuje samo glagolska vremena, vidove i oblike pripovjednog teksta.¹⁵ No kao što smo vidjeli, ne postoji „prirodan” slijed događaja koji se samo treba kasnije organizirati. Ako je Nietzsche u pravu kad kaže da nema činjenica samih po sebi, već da uvijek moramo početi tako da uvedemo značenje kako bismo imali činjenicu,¹⁶ tada nemamo temelja za razlikovanje između „prirodnog” slijeda događaja i njihove „or-

¹¹ Isto, 140.

¹² Isto.

¹³ Barthes, „Uvod u strukturalnu analizu pripovjednih tekstova,” 77.

¹⁴ Roland Barthes, *Mitologije*, prev. Morana Čale (Zagreb: Naklada Pelago, 2009); autorica teksta koristila je Roland Barthes, *Mythologies*, prev. Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 1972).

¹⁵ Barthes, *Image, Music, Text*, 87. Za diskusiju o Barthesovom pristupu narativu, vidi Poglavlje 5 knjige *Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) autorice Chiare Bottici.

¹⁶ Barthes, *Image, Music, Text*, 138.

ganizacije”.¹⁷ Doista, dokle god percipiramo slijed događaja, oni su uvijek nekako već „organizirani” i stoga je u njih upisano značenje. Jednostavnim rječnikom, koju god raniju fazu percepcije slijeda događaja da uzmemo, posao organiziranja uvijek je već počeo.

Suvremeni teoretičari taj su tip argumenta razvili još više. Na primjer, čini se da Robert Young tvrdi da ako pisanje povijesti uvijek implicira proces organizacije događaja u narativnu radnju, odnosno, u totalitet unutar kojeg samo događajima biva dodijeljeno značenje, tada se pisanje povijesti ne razlikuje od aktivnosti stvaranja mita. U njegovom pogledu, ideja „povijesti” uvijek odražava totalizirajući modus organizacije događaja koji nije samo partikularističan, jer, kao što je Foucault dokazao, svako društvo ima svoj način organiziranja znanja, već je također mitološki, jer se temelji na isključivanju perspektiva Drugih.¹⁸

Povijest, zaključuje Young, trebala bi se promatrati jednostavno kao „bijela mitologija”, kao „besmisleno dijete izobličene egocentrične iluzije kojoj su djeca zapadne Civilizacije podlegla kao djeca svih drugih Civilizacija i poznatih (nam) primitivnih društava”.¹⁹ Iluzija se sastoji od poistovjećivanja povijesti provincijalnih Zapadnih društava sa cjelokupnim svitkom Povijesti. S obzirom na ovaj pogled, pojava postmodernizma znak je svjesnosti Zapadne kulture da više nije neupitan i dominantan centar svijeta.²⁰

Young je zasigurno u pravu u svojoj opaski da je postmodernizam uveo novu samosvijest o povijesnoj relativnosti neke kulture i stoga predstavlja gubitak uvjerenja o apsolutnosti bilo kojeg Zapadnog viđenja Povijesti. Ova nova samosvijest možda je najtrajniji rezultat postmodernizma. Pa ipak, ako bismo pomno preispitali od čega se točno sastoji mitološki aspekt pisanja povijesti, dva bi odgovora bila moguća prema Youngovom pogledu. Prvo, Young uvodi koncept mitologije navodeći pasus iz Derridaine kritike metafizike kao „bijelet mitologije”. Mitološki aspekt ovdje se sastoji od iluzije univerzalnosti metafizike koja samu sebe proziva „Razumom” ali je u stvari „indoeuropska mitologija”, mitos specifičnog idioma.²¹ Međutim, mit se ovdje koristi u polemičkom smislu iluzije te se stoga može podjednako primijeniti i na povijest i na metafiziku kao izraze logocentrizma. Čini se da je Youngova kritika usmjerena na određen način pisanja povijesti, na onaj koji lukavo predstavlja jednu povijest kao povijest *sans phrase*.²² Sukladno tome, bijele mitologije kojih se odriče u naslovu svoje knjige sve su one teorije koje, počevši od marksizma, teže ideji jedinstvene „svjetske povijesti”, odnosno, povijesti kao totaliteta.

Ponešto drugačiji argument izložen je u drugom poglavlju njegove knjige, u kojem kritizira Sartreov pokušaj da spasi marksističku ideju povijesti kao kontinuiranog totaliteta. Čitajući Lévi-Strausovu strukturalističku kriti-

¹⁷ Isto, 124.

¹⁸ Young, *White Mythologies: Writing History and the West*.

¹⁹ Isto, 19.

²⁰ Isto, poglavlje 1.

²¹ Isto, 7.

²² Isto, 19.

ku Sartrea kao primjer dekonstrukcije, Young predlaže, zajedno s Lévi-Straussom, da je povijest općenito mit modernog čovjeka. Samo korištenje kronologije, kôd koji povjesničari najčešće koriste, navodno stvara iluzorni dojam uniformnog, kontinuiranog napretka. Datumi, uviđa Young, kažu nam nešto već zato što su članovi kategorije koja, zauzvrat, (ne) korespondira s drugim kategorijama, poput perioda, milenija, doba. Stoga datumi uvijek odražavaju specifično organiziranje događaja. Ovaj dojam uniformnog napretka jest, međutim, iluzoran i, u tom smislu, nazivan mitom.²³

Ovo je ključno. Čak i ako odbijemo Youngovu polemičku uporabu koncepta mita kao iluzije, njegove opaske o kronologiji potrebno je dublje promotriti. Čini se da Young ovdje sugerira da jednostavna organizacija događaja prema nekoj kronologiji pretpostavlja visok stupanj selekcije i interpretacije. Ipak, moglo bi se prigovoriti da čak i sama percepcija „jednog ili više događaja” već pretpostavlja proces selekcije i stoga organizacije onoga što doslovno dolazi (*e-venit*). Doista, kao što je rečeno u Petom poglavlju,²⁴ nema događaja ako ih se prvo ne organizira.

S druge strane, dok narativ uvijek implicira određenu organizaciju, „organiziranje” ne znači nužno nametljivost „dramatizirane” forme, pa čak ni „izobličenje” nametanjem „fiktivne usklađenosti” kojoj bi u suprotnom nedostajala stvarnost. Time što nam nešto znače, događaji doista uvijek izražavaju neku razinu organizacije. Stoga poanta je odrediti koji je stupanj te organizacije. Ako nam je potreban tek slijed događaja kako bismo imali narativ, moramo prepoznati da ne čini svaki slijed događaja dramu. Također, kao što ćemo vidjeti, suprotno od mita, historijski narativi nužno pretpostavljaju slijed, ali ne i dramu.

Narativi pretpostavljaju pripovijedanje²⁵ koje organizira događaje: pripovijedanje je to koje događaje ispunjava značenjem jer tada oni čine dijelove cjeline. No poanta je da takva cjelina ne treba biti pripovjedni tekst, pa čak ni „usklađena” cjelina, kao što pokazuje modernistička književnost. Kao što ćemo vidjeti, tek kad ova cjelina koja sačinjava narativ postaje dramska, povijesni narativi mogu poslužiti kao politički mitovi. Drugim riječima, kako bismo imali povijesni narativ koji funkcionira kao mit, potrebno je nešto osim narativa. Razmislimo na trenutak o mogućim oblicima povijesnog narativa. Kao što ćemo vidjeti, različiti modeli pisanja povijesti impliciraju različite stupnjeve organizacije i, ovo je moj glavni argument, za samo neke od njih možemo reći da djeluju kao politički mitovi.

Hayden White bavi se ovim problemom u svojem djelu *The Content of the Form*: narativ – ovako slovi njegov glavni argument – nije prazna forma koja se može ili ne može dodati nekom sadržaju, već je narativ sadržaj sam po

²³ Isto, 45, 46.

²⁴ Autorica se referira na peto poglavlje knjige u kojoj se nalazi izvorni tekst, *Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), op. prev.

²⁵ U engleskom izvorniku [*Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 203–226] termin je *plot*. Bottici koristi termin *plot* na stranicama 208, 209, 211, 213 i 216 tog teksta. Ovisno o kontekstu, u ovom prijevodu termin prevodim kao fabula, pripovijedanje ili pripovjedni tekst.

sebi.²⁶ Stoga ako narativ uvijek sa sobom donosi i sadržaj, problem je odrediti kakav sadržaj donosi pojedina forma historijskog pisanja. U prvom od eseja sabranih u djelu *The Content of the Form*, White analizira tri različita primjera povijesnih žanrova – anale, kronike, i narativnu povijest – i promatra ulogu koju narativ igra u svakom od tih žanrova.

Anali, primjećuje White, najčešće su sazđani od nepotpune liste događaja u kojoj naizgled nema elemenata koje tradicionalno povezujemo s narativom: nema glavnih likova, nema glavnog subjekta, nema točno određenog početka, sredine i kraja, kao ni narativnog glasa: stoga, čini se da uopće nema ni narativa.²⁷ Međutim, White nakon toga uzima specifičan primjer: anale Sankt Gallena. Pažljivim promatranjem ove rupičaste liste događaja očituju se kriteriji prema kojima su „događaji” poredani, kao i temelj na kojem im se daje status događaja.²⁸

Zaista, u svim analima, ovo je na kraju krajeva i značenje termina, događaji su zabilježeni pod godinom u kojoj su se dogodili; godine su zatim poredane kronološki i za svaku godinu samo je ono smatrano najvažnijim za pravo zabilježeno kao događaj. U analima Sankt Gallena čitamo da se „Karlo borio protiv Sasa” pokraj godine 720, nalazimo bilješku o „dobrim usjevima” pokraj „722.” i ne nalazimo ništa pokraj „723.”, „724.” i tako dalje. S druge strane, unos kraj godine „732.” bilježi da se „Karlo borio protiv Saracena kod Poitiersa u subotu”, što činjenici da se bitka dogodila u subotu očigledno daje jednaku težinu kao „dobrim usjevima” 722. ili činjenici da su 725. „Saraceni došli prvi put”. Tako da postoji očita organizacija događaja čak i u analima: „Zasigurno postoji fabula”, piše White, „ako pod fabulom mislimo na strukturu odnosa po kojima su događaji sadržani u izvještaju ispunjeni značenjem tako što su određeni kao dijelovi usklađene cjeline.”²⁹

Što onda razlikuje anale od drugih tipova povijesnih žanrova, poput kronika ili historijskih narativa? Kronike, primjećuje White, drže se kao više forme historijske reprezentacije zbog njihove veće sveobuhvatnosti, njihove organizacije materijala po temama i vladavinama, te zbog njihove veće narativne usklađenosti. Kronika tako ima središnju temu, poput života nekog pojedinca, grada ili institucije; tema je možda neki veliki događaj, poput rata ili križarskog pohoda.³⁰ Ipak, White primjećuje, nešto razlikuje kronike od drugih viših oblika historijskog narativa: kronike – slično analima, ali za razliku od historije – nemaju zaključak, već prekid; tipično im nedostaje završetak [eng. *closure*], to sumiranje „značenja” lanca događaja koje očekujemo od dobro napisanih priča. Kronike možda obećavaju završetak, ali najčešće ga ne nude. To je razlog zbog kojeg su devetnaest stoljetni urednici srednjovjekovnih kronika odbili dati im status prave povijesti.³¹

²⁶ White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, x.

²⁷ Isto, 70.

²⁸ Isto.

²⁹ Isto, 9.

³⁰ Isto, 16.

³¹ Isto.

Za razliku i od anala i od kronika, priče narativne historije doista imaju završetak. Sva narativna očekivanja čitatelja budu zadovoljena: imamo utvrđen subjekt, razrađenu fabulu s početkom, sredinom i 'poštenim' završetkom priče. Imamo svršetak, cjelovitost koja nedostaje u „nižim” oblicima historiografije. Također, prema Whiteu, punina i cjelovitost narativa koje doživimo u „višim” formama historijskog narativa daju nam na znanje da je ono što je nedostajalo u nedovršenoj listi događaja anala doista ta ideja središta prema kojem je potrebno poredati događaje. Nema jedne perspektive koja ljetopiscu omogućuje da napiše cjelovitu priču od hrpe razasutih događaja, stoga se čini da posljedično njegovim pričama nedostaje etička znamenitost koju nudi zaokružena priča.³²

Vratimo li se na anale Sankt Gallena, White tvrdi da postoji poveznica između nedostatka zatvorene narativne strukture i nedostatka društvenog središta koje bi nudilo jednu perspektivu za rangiranje događaja. Bez takvog društvenog središta Karlov pohod protiv Sasa ostaje tek „bitka”, invazija Saracena tek „dolazak”, a činjenica da se bitka kod Poitiersa vodila u subotu jednako je važna kao činjenica da se vodila uopće ili kao činjenica da su godine 722. usjevi bili odlični.³³ Svaka dobra priča, možemo dodati, ima pouku, pa je razlog zašto analima nedostaje struktura prave priče taj što nemaju jasnu moralnu pouku za prenijeti.

Prema Whiteu, ova analiza implicira da je Hegel bio u pravu kad je rekao da pravi povijesni izvještaj treba imati ne samo određenu formu, onu narativnu, već i određen sadržaj, a taj se sadržaj uvijek podudara s nekim političkim poretom. Rangiranje događaja uvijek odražava kriterije, a rangiranje događaja u onoj vrsti historijskog narativa na koji se Hegel referirao očito odražava jedan politički kriterij. Stoga, kao što White primjećuje, za Hegela sadržaj specifično historijskog diskursa nije priča „onoga što se dogodilo”, nego poseban odnos između javne sadašnjosti i prošlosti koju je država ispunila određenim političkim značenjem.³⁴ Kao što čitamo u Hegelovim pasusima iz *Filozofije povijesti*:

„(...) u našem jeziku pojam *povijest* ujedinjuje objektivnu i subjektivnu stranu, i označava *historia rerum gestarum* u jednakoj mjeri kao i samu *res gestae*; s druge strane, taj pojam obuhvaća ono što se dogodilo jednako kao što obuhvaća naraciju onoga što se dogodilo. Ovo jedinstvo dvaju značenja trebamo smatrati većim od puke slučajnosti; moramo pretpostaviti da su se historijske naracije pojavile istovremeno kao i povijesna djela i povijesni događaji.”³⁵

Prema Whiteu, za razliku od anala, historijski narativ na koji se Hegel referira otkriva nam svijet koji je „završen”, „okončan”, s kojim je „svršeno”. Ti svjetovi prikazuju narativnu konačnost koja, upravo zato što je previše sra-

³² Isto.

³³ Isto, 11.

³⁴ Isto, 29.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, prev. John Sibree (New York: Dover Publications, 1956), 60.

motna, mora biti predstavljena kao „nađena” u događajima umjesto da je u priču umetnuta narativnim tehnikama. Događaji predstavljeni u narativu čine se stvarnima upravo zato što nam narativna historija nudi stupanj koherenosti kojoj mi sami stremimo. Kao što White zaključuje:

„Potreba za zaključkom u povijesnoj priči jest potreba, predlažem, za moralnim značenjem, potreba da se sljedovima stvarnih događaja pristupi u smislu njihove *znamenitosti* kao elemenata *moralne drame*. Je li ikad napisan ijedan povijesni narativ a da ga nije obilježila ne samo moralna svijest već specifično i moralni autoritet pripovjedača? Teško je naći ijedno historijsko djelo proizvedeno tijekom devetnaestog stoljeća, klasičnog doba historijskog narativa, kojem nije predana moć moralne presude nad događajima koje je prenosilo.”³⁶

Kao što smo vidjeli, White s pravom naglašava da postoje različiti modusi pisanja povijesti. Među njima jedino historijski narativi, posebno oni proizvedeni tijekom devetnaestog stoljeća, predstavljaju mitsku organizaciju. U ovom slučaju, njihova „narativna organizacija” odražava potrebu za znamenitosti, i stoga potrebu da se događajima pristupi unutar fabule moraliteta.³⁷ Stoga, ako su politički mitovi djelo narativa koji odgovara na potrebu za značenjem, a historijski narativi isto odgovaraju na „potrebu da se sljedovima stvarnih događaja pristupi u smislu njihove znamenitosti kao elemenata moralne drame” tada se čini da između njih nema razlike. Međutim, iako izgleda da White uvjerljivo tvrdi da se ne bave svi oblici povijesnog pisanja izravno potrebom za značenjem i da time ograničava svoju tvrdnju na narativnu historiju, nedavno su se pojavili autori koji, čini se, istu opasku proširuju na sve vrste povijesti.

Prema Jonathanu Friedmanu, na primjer, povijest je mitska konstrukcija jer je ona uvijek reprezentacija povijesti podređena sadašnjoj konstrukciji identiteta. U svojem članku „Myth, History, and Political Identity”, Friedman tvrdi da objektivistička povijest nužno mora biti proizvedena u kontekstu određene vrste sebstva, one koja se temelji na radikalnoj odvojenosti subjekta od bilo kojeg specifičnog identiteta, a to objektificira i tekstualizira stvarnost.³⁸ U tom smislu, nema razlike između mita i povijesti: uobičajeno shvaćanje povijesti kao tijeka događaja ili kao vremenskog kontinuuma čije je empirijsko postojanje neupitno bi, zauzvrat, bilo mitologija – ili, radije, specifični mit Zapadnih društava.³⁹

Vidjeli smo da Young podržava sličnu tezu, ali čini se da ju Young ograničava na one izvještaje koji predstavljaju povijest Zapadnih društava kao „Po-

³⁶ White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, 22 (naglasci C.B.).

³⁷ U izvorniku: *moral drama*. Hrvatska enciklopedija (mrežno izdanje) prevodi pojam kao *moralitet*; vidi Hrvatska enciklopedija – mrežno izdanje, s. v. „moralitet,” <https://enciklopedija.hr/clanak/moralitet> (posjet 12. 8. 2025).

³⁸ Friedman, „Myth, History, and Political Identity,” 194.

³⁹ Isto, 206.

vijest” *sans phrase*. Friedman je antropolog i opravdava svoju tvrdnju da je povijest mitska pomoću analize dviju studija slučaja. U svojem članku Friedman prvo analizira pomak u percepciji osamnaestostoljetnih Grka o svojoj povijesti od povijesti „Romana” (*Romoioi*) prema povijesti „Grka”, odnosno nasljednika helenske civilizacije. Nakon toga Friedman analizira havajsku rekonstrukciju svoje povijesti nasuprot Zapadne „povijesti”. Međutim, ovo nije dovoljno da održi prijedlog da se mit i povijest podudaraju. To je zato što se oba primjera očito bave dvama specifičnim povijesnim narativima, narativima koji su bjelodano povezani s dvjema situacijama borbe za politički identitet.

Friedman kreće od opažanja da je do konstrukcije grčkog nacionalnog identiteta uvelike došlo zbog aktivnosti klase grčkih trgovaca ekspatrijata koji su, za razliku od diskontinuirane rimske, bizantske ili osmanske prošlosti, ponovno otkrili antičku Grčku pomoću zapadnoeuropskog samoidentiteta: u izgradnji europskog identiteta, od renesanse nadalje, Grčka je igrala ključnu ulogu kao kolijevka svega Zapadnog. Stoga, grčki nacionalni identitet stvoren je na povezivanju grčkog i europskog identiteta, baš kao što je grčka povijest postala antička europska povijest.⁴⁰ Stvaranje jedne specifične povijesti djelo je procesa konstrukcije političkog identiteta, i za Europu i za Grčku kao periferiju-u-nastajanju u europskom svjetskom sustavu. Kao što Friedman pokazuje, grčka povijest stoga internalizira izvanjski pogled njezinog europskog Drugog, stvarajući od Grčke, na svoj način, pretka Europe umjesto puke političke i ekonomske periferije. S druge strane, povijest Havaja oslobađa samu sebe od dominacije Zapada projicirajući sustav vrijednosti stvoren u modernom kontekstu na domorodačku prošlost.⁴¹ Iz analize ovih dviju studija slučaja, jasno je da je – kao što sam naslov eseja upućuje – Friedmanov fokus više na načinu na koji su povijesni narativi razrađeni i nanovo razrađeni sukladno određenoj politici identiteta umjesto na karakteristikama samih povijesnih narativa.

Ako Friedman može zaključiti da je povijest uvelike mitska, to je zato što odabire ove dvije studije slučaja u kojima se povijesni i mitski narativ doista isprepliću. No možemo li iz ova dva primjera zaključiti da je povijest uvijek mitska? Nesumnjivo, povijest se uvijek piše iz određene pozicije.⁴² Povijest, kao i mit, uvijek odražava točku gledišta sadašnjosti te se uvijek iznova prepričava iz te točke gledišta.

Najprije historijski narativi odabiru što jest i što nije „događaj”. U tom smislu, događaji su stvoreni na nepostojanju jednako kao i na sjećanju.⁴³ Proces odabira događaja može krenuti od svjesnog pridavanja kulturnog statusa nekim događajima pa do pogleda, nenamjernih kriterija, da je neki događaj imao velike posljedice. Nakon toga, kao što smo vidjeli, ono što je određeno kao događaj također prolazi kroz proces daljnje organizacije i razradbe – a

⁴⁰ Isto, 195.

⁴¹ Isto, 207.

⁴² Iz onoga što slijedi trebalo bi biti jasno da kad govorimo o „povijesti”, u biti govorimo o „pisanju povijesti”: povijest postoji samo zato što nam je dostupna i stoga samo postoji u obliku već protumačenih događaja.

⁴³ Stråth, *Myth and Memory in the Construction of the Community*.

da se, u stvarnosti, momenti selekcije i organizacije nikad ne mogu jasno odvojiti.

Stoga je Friedman u pravu kad ističe da je povijest uvijek organizacija prošlosti terminima sadašnjosti: selekcija i organizacija događaja ne može bez da ne odražava naše trenutno stanje i, kao rezultat toga, naše buduće nade i naša buduća očekivanja. Prošlost je uvijek konstruirana sukladno uvjetima i željama onih koji proizvode historijske tekstove u sadašnjosti. I, kao što će biti dalje razrađeno u Poglavlju 11, identitet u sadašnjosti također je organiziran u terminima neke prošlosti (kao i neke budućnosti) koju je sadašnjost već organizirala: to je ta kružnost koja konstituira sociohistorijsko polje. Politički mit – ovo je glavna poanta – također djeluje iz perspektive sadašnjosti, ali na ponešto drugačiji način.

Dopustite mi da ilustriram svoju poantu vraćanjem na dvije Friedmanove studije slučaja. I grčki i havajski primjer upućuju na činjenicu da se mitska strana povijesnih narativa koje Friedman analizira sačinjava upravo od toga da je dio politike identiteta: kako bi se konstruirao zajednički grčki ili havajski politički identitet, prošlost se trebala usidriti u razumnoj sadašnjosti. Drugim riječima, Friedmanovi primjeri pokazuju da je mit politika povijesti: upravo kako bi dokazao tu potencijalnu političku stranu povijesnih narativa Friedman pribjegava konceptu mita.

Sukladno tome, moglo bi se tvrditi, na primjer, da nema ničeg mitskog *per se* u poistovjećivanju opće povijesti s poviješću Zapadnih društava, u onome što Young kritizira kao „bijele mitologije”. S druge strane, Young je u pravu kad kaže da takav narativ može igrati ulogu političkog mita. Kao što bi Sorel rekao, mit uvijek sadržava odlučnost za djelovanje, i ta odlučnost postaje posebno politična kad se bavi specifično političkim stanjem. Historijski narativi mogu djelovati kao politički mitovi posebno tada kada se radi o političkim događajima i političkim prilikama. Ako mit i povijest – kao što smo vidjeli, s nekim iznimkama – dijele narativni oblik,⁴⁴ razlikuju se u tome da mit, kako bi njegovao odlučnost za djelovanje, treba smjestiti dramu na pozornicu, ili, radije, treba biti shvaćen kao drama. Politički mitovi su priče koje svoju moralnu pouku izražavaju eksplicitno kako bi potaknule političko djelovanje. Politički mitovi su stoga „pozicionalni” na drugačiji način od povijesti. Drugim riječima, politički mitovi trebaju odgovoriti direktno na potrebu za znamenitošću, iako to nije nužno slučaj s povijesnim narativima.

Politički mitovi, kao što smo vidjeli, imaju partikularističku narav jer moraju pružiti značenje ovdje i sada. U suprotnom nisu politički mitovi. „Biti znamenit” uvijek znači „biti znamenit za nekoga i u određenim uvjetima”. Posljedično tome, ne postoje univerzalni politički mitovi, već samo pojedinačni – i to, barem donekle, objašnjava zašto je filozofija politike često zanemarivala tu temu. Pokušaji stvaranja univerzalne povijesti mogu postojati i postoje, ali ne postoje pokušaji stvaranja univerzalnog političkog mita. Ono što je politič-

⁴⁴ Nisu svi povijesni spisi narativi. Povijesne statistike su dobar primjer: može se tvrditi da su one slijed događaja, ali još uvijek im fali pripovijedanje potrebno da bi ih se moglo odrediti kao narative. Za raspravu o konceptu narativa, vidi također Poglavlje 5.

ko za određene subjekte, sada i ovdje, vrlo moguće više nije politički mit čak ni za iste ljude u drugom kontekstu, ili za druge ljude u istom kontekstu.

Stoga, unatoč činjenici da su politički mitovi i povijesni narativi vrlo često toliko međupovezani da se podudaraju, analitički govoreći trebali bismo te dvije kategorije držati odvojenima. To će nam omogućiti da razumijemo razlike između određenih fenomena koje bi u suprotnom bile izgubljene. Nisu svi povijesni narativi nužno politički mitovi, niti su svi politički mitovi povijesni narativi. Narativ općeg štrajka, besklasnog društva, i mit tisućgodišnjeg kraljevstva, koji su svi u prošlosti djelovali kao politički mitovi, konstruirani su u dimenziji budućnosti. Stoga, čak i ako se može tvrditi da oni pretpostavljaju određene povijesne narative, oni sami po sebi nisu pravi povijesni narativi.

To nas vodi do ključne točke. Stvaranje mita⁴⁵ djeluje pod stupnjem slobode koji je nemoguć u povijesnim narativima. Nesumnjivo, kao što smo vidjeli, povjesničar također promatra prošlost u svjetlu sadašnjosti i budućnosti, ali, da iskoristim izraz Friedricha Schlegela, povjesničar je „prorok okrenut unazad.”⁴⁶ I povjesničar i idealno-tipski stvaratelj mita proroci su, jer oba promatraju prošlost i sadašnjost u svjetlu budućnosti, ali činjenica da su povjesničari „proroci okrenuti unazad” stavlja im dodatne okove koji ne sputavaju aktivnosti stvaratelja mitova. Na primjer, stvarateljima mitova vjerovat će se jer pričaju varijantu priče koja odgovara na potrebu za značenjem, dok se povjesničari – barem moderni povjesničari – trebaju oslanjati na metodu.⁴⁷

Tudor je napravio sličnu poantu kad je napisao da je razumijevanje koje nudi mit izravno praktično razumijevanje, odnosno, razumijevanje sukladno kojem ljudska bića pristupaju svijetu s kojim su suočena ne kao objektu nezainteresirane znatiželje, već kao direktnom materijalu za njihovo djelovanje.⁴⁸ Ideja da djelovanje povjesničara može ikad biti sasvim „nezainteresirano” svakako se može dovesti u pitanje, ali Tudor upućuje u pravom smjeru kad kaže da ljudska bića angažirana u praktičnim poslovima zasigurno razmišljaju, ali razmišljaju na različite načine. Na primjer, tvrdi Tudor, ljudi suočeni s mogućom smrću, sramotom ili ozbiljnom neimaštinom neće se lako dati nagovoriti da promotre gledišta drugih ljudi, niti će se vjerojatno upustiti u nezaintere-

⁴⁵ Doslovce, rad na mitu (u izvorniku: *work on myth*). U Botticinu izvornom tekstu fraza se javlja na stranicama 216, 217, 218, 219 i 225. Vidi izvorni tekst (*Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 203 – 226), op. prev.

⁴⁶ „Prorok”, kod F. Schlegela, jest „pjesnik-filozof” (August Wilhelm Schlegel i Friedrich Schlegel, *Athenäum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. S. Schlegel* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), frag. 249 i stoga nešto blisko idealno-tipskom stvaratelju mita. Bez obzira na to, kao što smo vidjeli, mit se sastoji od rada na mitu i stoga ne postoji nešto kao jedan stvaratelj [ili autor, op. prev.] mita.

⁴⁷ Ankersmit, koji drži da pisanje povijesti nije moguće bez „reprezentacije”, prepoznao je centralnost metodoloških aspekata: upravo se ovdje može vidjeti ono što zove „transverzalan razum” može vidjeti na djelu. Vidi Franklin Rudolf Ankersmit, *Historical Representation* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

⁴⁸ Henry Tudor, *Political Myth* (London: Macmillan, 1972), 123.

siranu refleksiju o ljudskom postojanju. Ono što im je potrebno jest hrabrost za djelovanje, a ta hrabrost često dolazi iz čvrstog uvjerenja da je njihov cilj pravedan i da će sigurno odnijeti pobjedu.⁴⁹

Ovo je ekstreman slučaj, ali on ističe da se tipovi interesa u pitanju, koji djeluju i u mitu i u historijskom istraživanju, mogu preklapati, ali i razilaziti. Međutim, to ne implicira, kao što Tudor zaključuje, da se u praktičnom razumijevanju koje nudi mit, za razliku od povijesti, „bez sumnje, izobličavanje činjenica događa u nekoj mjeri”.⁵⁰ Kao što smo vidjeli, povjesničari, čak i bez ikakve namjere za manipulacijom, isto izobličuju činjenice; ili, radije, sama ideja činjenice uvijek implicira proces selekcije, izbora i organizacije, tako da postaje teško odrediti gdje izobličavanje počinje i je li se ono u nekoj situaciji moglo izbjeći.

Poanta, stoga, nije kontrastirati „praktično” i stoga „izobličeno” razumijevanje s jedne, i „nezainteresiranu” i stoga „vjernu” rekonstrukciju događaja s druge strane. Radije, poanta je razlikovati disciplinu stvorenu oko metode s jedne, i aktivnost, stvaranje mita, koja ne slijedi nikakvu određenu metodu, s druge strane. Preciznim rječnikom, govoriti o „stvaratelju mita” jest zlouporaba jezika: ne samo da je mit, kao što smo vidjeli, stvoren dijalogom svoje proizvodnje i recepcije, već je cijelo stvaranje mita uvijek na kocki. To ne znači da se sličan rad na povijesnom narativu nikad ne zbiva. Profesionalni povjesničar ne djeluje u društvenom vakuumu. Međutim, sama činjenica da može postojati takvo što kao profesionalni povjesničar znak je razlike, specifično činjenice da se aktivnost povjesničara prepušta svojoj definiciji pomoću metode. Bez obzira na raspravu koju bi ova poanta mogla otvoriti po pitanju naravi te metode, još uvijek stoji da ideja metode implicira ideju *organona*, niza više ili manje standardiziranih pravila i praksi u odnosu na koje se točnost izvještaja ima sagledati.

„Metoda mita” nije nikada postojala, niti će ikada postojati. To je vjerojatno zato što najčešće, kao što je već poznato, politički mitovi djeluju na razini nepropitanih zajedničkih uvjerenja neke društvene skupine.⁵¹ Stoga, dok su narativi izvedeni pomoću metode donekle vidljivi, političke je mitove teško primijetiti i odrediti. Kao što je Lance Bennet primijetio, baveći se sjevernoameričkim slučajem, političke je mitove teško analizirati jer čine same temelje svakodnevnih percepcija. Ne može ih se shvatiti kao stvari koje ljudi vide kad promatraju svijet, jer pomoću njih uopće i vide. „Mitovi”, zaključuje Bennet, „su istine o društvu koje često ostaju nezamijećene jer su utkane u svakodnevni društveni diskurs od razgovora tijekom večere, do moralnih pouka televizijskih programa, do uzvišenih političkih debata u Kongresu.”⁵²

⁴⁹ Isto, 124.

⁵⁰ Isto, 123.

⁵¹ Christopher Flood, *Political Myth: A Theoretical Introduction*. New York: Garland, 1996.

⁵² Lance Bennett, „Myth, Ritual, and Political Control,” *Journal of Communication* 30 (1980): 167. O Bennetovoj analizi vidi posebno Poglavlje 12 knjige *Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) autorice Chiare Bottici.

Bez sumnje, povijeni su narativi također dio društvenog imaginarija konstituiranog kroz različite vrste društvenih praksi. I doista, u praksi je ponekad vrlo teško razlikovati između povijesnih i mitskih diskursa, jer se često preklapaju u našem svakodnevnom životu. Povijesni narativi ne žive samo u knjižnicama i arhivima gdje se od modernog povjesničara traži da ih proizvede, već također proizlaze iz društvenog života. S druge strane, zbog toga što su povijesni spisi definirani u terminima metode, imamo mogućnost promatranja i kritiziranja povijesnih narativa na temelju njihove formalne točnosti: moderni povjesničari trebaju imati fusnote, jer se od njih očekuje da se pozovu na dokaze, na druge narative koji se u principu mogu revidirati. Danas se od povjesničara obično traži da se referira na dokumente, arhive i sav materijal od kojeg je sastavljen format „racionaliziranog sjećanja”, odnosno, na izvještaje i set informacija o prošlosti kakva je sadržana u arhivima, procesuirana u obliku pisanih ili vizualiziranih narativa kojima se može pristupiti na zahtjev.⁵³

Da zaključim ovu poantu, dok se rad povjesničara, barem u modernim Zapadnim društvima, može locirati, stvaranje mita teško je čak i prepoznati, i to je razlog zbog kojeg ga se ne može formalizirati pomoću metode. Oboje, istovremeno, čine konstitutivne elemente imaginarnih značajnosti koje doprinose pružanju značenja svakodnevnom iskustvu, bez čega društvo ne bi nikad moglo preživjeti. Nakon takozvanog lingvističkog obrata i nastanka konstruktivizma, različiti pristupi upućuju na ovu ključnu dimenziju društvenog života. Sve veći broj publikacija o „simboličkoj konstrukciji” i „izmišljanju društava i zajednica” istaknuo je da nema društvenog života izvan mreže simbola.⁵⁴ Ali što je društveni imaginarij i kako se on može povezati s pojedincima koji ga proizvode? Nakon što raspravimo ovu točku, moći ćemo ponovno vidjeti razliku između mitskih i povijesnih narativa s druge perspektive.

Prije više od trideset godina, Cornelius Castoriadis uveo je koncept društvenog imaginarija kako bi naglasio nešto što je shvaćao kao još uvijek ignoriran dio društvenog života. Njegov tijek misli prilično je jednostavan: sva djela, i pojedinačna i kolektivna, bez kojih nijedno društvo ne bi moglo preživjeti – rad, potrošnja, ljubav, rat, i tako dalje – nemoguća su izvan mreže

⁵³ Hayden White, „Catastrophe, Communal Memory and Mythic Discourse: The Uses of Myth in the Reconstruction of Society,” u *Myth and Memory in the Construction of the Community*, ur. Bo Stråth, (Bruxelles: Peter Lang, 2000). White razlikuje „racionaliziranu memoriju” i „tradicionaliziranu memoriju” kao informacije i izvještaje o prošlosti latentno pohranjene u bajkama, pričama, općim mjestima, običajima i predrasudama. White tvrdi da, dok racionalizirana memorija može razumjeti tradicionalizirano znanje, suprotno nije slučaj. Ova bi se tvrdnja mogla kritizirati, ali razlika između ovih dviju kategorija zasigurno je od pomoći kako bismo naglasili da između njih može doći do napetosti.

⁵⁴ O simboličnoj dimenziji zajednica, vidi, na primjer, Murray Jacob Edelman, *The Symbolic Uses of Politics* (Urbana: University of Illinois Press, 1976); Murray Jacob Edelman, *Constructing the Political Spectacle*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988); i Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1985). Cohen kreće od Geertzove definicije ljudskog bića kao „životinje razapete u mreži znamenitosti”, ali ne razlikuje znamenitosti i značenja jer se oba pojma miješaju pod imenom simbolizma.

simbola, čak i ako nisu uvijek ona sama direktno simboli.⁵⁵ Sve uloge obnašane unutar svakog društva zapravo su „uloge nečega”, što znači da su uloge tek zato što se njihovi ciljevi mogu definirati. Ti ciljevi, koji se razlikuju od društva do društva kao i od jedne epohe do druge, mogu se definirati na razini onih društvenih značenja bez kojih nijedna društvena uloga ili potreba nikad ne bi mogla biti definirana: to je razina na kojoj „društveni imaginarij” djeluje.

Castoriadis kreće od uvida da je funkcionalistički pogled, pogled koji reducira problem društvenih značenja na okvir onoga što je funkcionalno, tek djelomično točan; zato što teži predstaviti cjelovitu istinu o naravi onog društveno-historijskog, funkcionalistički pogled nije ništa doli projekcija. On tvrdi da prepozna je opće pravilo, ali, zapravo, on projicira na cijeli tijek povijesti ideju izvedenu ne čak ni iz svakodnevice Zapadnih kapitalističkih društava – bez obzira na činjenicu da su procesi racionalizacije uvijek tek djelomično funkcionalni – nego, umjesto toga, iz onoga što ta društva žele biti.⁵⁶ Kapitalistička društva nisu iznimka. Uzevši u obzir ključnu ulogu društvenog stvaranja potreba, ona još jasnije iskazuju društveni imaginarij na djelu. Svako društvo stalno definira i redefinira svoje potrebe, i nijedno društvo ne može nikad preživjeti izvan imaginarnih značenja od kojih je sačinjeno i koja ono samo sačinjava. Društvo kao institucija pretpostavlja instituciju imaginarnih oznaka koje moraju, u principu, moći dati značenje onome što se predstavlja.

Castoriadis uviđa da postoje granice ovakvom simboličkom poretku. Blumenbergovim rječnikom, svijet je uvijek umjetničko djelo, ali ne može nikad biti potpuno umjetničko djelo.⁵⁷ Djelo društvenog imaginarija mora uvijek krenuti od materije koju nalazi. Neke granice postavlja sama priroda (na primjer, društva mogu definirati značenje okrpje, ali trebaju uzeti u obzir potrebu za okrpjom). Neke granice postavlja racionalnost, odnosno, cjelovitost simboličkog zdanja, a neke granice postavlja sama povijest. Svaki je simbol izgrađen na ruševinama prethodnih simboličkih konstrukcija; čak i kako bi se napravio radikalni rez potrebno je krenuti od tih premisa.⁵⁸ Bez obzira na sva ta ograničenja, društveni imaginarij ima kapacitet da pokrije praktički sve, tako da se svaku invaziju sirovog svijeta može odmah tretirati kao znak nečega, odnosno, može ga se tumačenjem istjerati poput zloduha. Čak i ono što se podudara s ovim poretkom može biti predmet simboličkog postupka: prijestup preko društvenog pravila može postati „bolest”, dok potpuno strana društva koja su korijenski u okršaju s nekim društvenim imaginarijem mogu postati „stranci”, „divljaci”, ili čak „neznabošci”.⁵⁹

⁵⁵ Cornelius Castoriadis, „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary,” u *The Castoriadis Reader* (Oxford: Blackwell, 1997): 117.

⁵⁶ Isto, 131.

⁵⁷ Hans Blumenberg, *Work on Myth*, prev. Robert Wallace (Cambridge: MIT Press, 1985), 7.

⁵⁸ Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, prev. Kathleen Blamie (Cambridge: Polity Press, 1987), 125.

⁵⁹ Cornelius Castoriadis, „Power, Politics, Autonomy,” u *Philosophy, Politics, Autonomy – Essays in Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Pa ipak, istovremeno, Castoriadis primjećuje, glavna prijetnja institucionaliziranom društvu jest njegova vlastita kreativnost. Vrijednost Castoriadisova koncepta radikalnog društvenog imaginarija jest ta što je ukazao na to da već stvoreni društveni imaginarij također uvijek istovremeno *stvara*. To je taj primitivni krug nastanka društva koji je Spinoza naglašavao: društvo postoji samo ako može postojati u mašti pojedinaca koji, zauzvrat, ne mogu postojati bez društva kojega su dio.⁶⁰

Drugim riječima, nije da je samo pojedinac ovisan o društvu. Društvo može postojati samo kroz fragmentarnu i komplementarnu inkarnaciju i inkorporaciju njegovih institucija i njegovih imaginarnih značenja u pojedincima koji žive, govore i djeluju u tom društvu. Atensko društvo nije ništa drugo nego Atenjani, primjećuje Castoriadis; bez njih, ono postaje ostatak promijenjenog krajolika, krhotine mramora i vaza, neodgonetljivi zapisi, te istrošeni kipovi izvađeni iz Sredozemnog mora. Međutim, Atenjani su Atenjani samo zbog *nomosa* tog *polisa*. U tom odnosu između uspostavljenog društva, s jedne strane – koje neizmjerljivo nadilazi totalitet pojedinaca od kojih je „sačinjeno”, ali može postojati jedino tako da je „realizirano” u pojedincima koje proizvodi – i tih pojedinaca, s druge, doživljavamo nečuvenu vrstu odnosa koju ne možemo zamisliti u kategorijama cjeline i njezinih dijelova, seta i njegovih elemenata i, još manje, univerzalnog i partikularnog.⁶¹

Međutim, Castoriadis otvara taj krug kad govori o „apsolutnom rascjepu” između dva pola uspostavljenog/uspostavljajućeg društvenog imaginarija: društveno-povijesni s jedne strane,⁶² i ono što naziva „psihom” li „psihičkom monadom” s druge.⁶³ Psiha je monadska jer, prema Castoriadisovom, ona je „čisti reprezentacijski/afektivni/namjerni tok”, neodređen i, u principu, neukrotiv. Prema ovom pogledu, društveni se pojedinac može proizvesti samo kroz uvijek nedovršen nasilan i prisilan proces socijalizacije. On se događa procesom učenja koji počinje prvim dodirima s jezikom, s jezikom koji govori majka. Na taj način psiha je prisiljena odustati od svojih početnih ciljeva i uložiti u društveno stvorene objekte, pravila i svijet. Stoga, „pojedinac”, pravilno govoriti, nastaje iz „vrištećeg čudovišta” kroz internalizaciju svjetova i imaginarna značenja što ih stvara društvo.⁶⁴

Kao što je već primijećeno, Castoriadisova teza o monadičkoj izolaciji i temeljnoj „heterogenosti” između psihe i društva vodi, čini se, vrlo problematičnom, i stoga neodrživom, metafizičkom protivljenju.⁶⁵ Jednom kad se

⁶⁰ O ovome vidi Poglavlje 8 knjige *Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) autorice Chiare Bottici.

⁶¹ Castoriadis, „Power, Politics, Autonomy,” 145.

⁶² S obzirom na odnos između termina „društvo” i „društveno-povijesno”, preferiramo potonji jer, za razliku od termina „društvo”, on ne sugerira ideju entiteta čije su granice čvrsto određene, što je suprotno Castoriadisovoj vlastitoj ideji magmatske logike.

⁶³ Vidi posebno Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, 204.

⁶⁴ Castoriadis, „Power, Politics, Autonomy,” 148.

⁶⁵ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, prev. Frederick Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1987), 327.

nađemo u monadskoj izolaciji nesvjesnog, postaje teško čak i objasniti kako je komunikacija uopće moguća.⁶⁶ Pa ipak, možemo Castoriadisovim uvidima dati ulogu stvaranog i stvorenog društvenog imaginarija, a da se ne oslanjamo na takve metafizičke pretpostavke. Ono što se na prvi pogled čini kao teorija vrlo ovisna o psihoanalizi može se, zapravo, vidjeti i iz drugačije perspektive.

Arnason, na primjer, ističe da je Castoriadisov glavni doprinos taj što je povezo radikaliziranu ideju imaginacije s problematikom značenja.⁶⁷ Castoriadisovo djelo svakako je doprinijelo recentnom ponovnom otkriću važnosti slika i imaginacije u društvenom životu, kao i razvoju mnogo kompleksnijeg pogleda na društvenu imaginaciju.⁶⁸ Dva aspekta ove teorije ovdje su posebno važna: prvo, ideja „radikalne imaginacije”, i drugo, naglasak na ideji „društvenog imaginarija”. Uzevši u obzir prvo, termin „radikalno” ima ulogu naglašavanja da, kao što je Aristotel vjerovao, zajedno s imitativnom i reproduktivnom ili kombinatornom fantazijom,⁶⁹ također postoji nešto što se može nazvati primarnom imaginacijom: sposobnost proizvodnje slika u najširem mogućem smislu (u smislu „oblika”, „*Bilder*”) bez kojih ne bi bilo misli uopće i koje, stoga, prethode ikakvoj misli.⁷⁰

Razlog zašto se mašta počela povezivati s idejom fiktivnosti jest taj što ona stvara *ex nihilo* – ne *in nihilo* niti *cum nihilo* – a Zapadna logika ansambla, koja kreće od identitetske pretpostavke *ex nihilo nihil*, za posljedicu nije mogla bez da ne konceptualizira maštu kao, u suštini, nepostojanje. Ovom identitetu i logičkom setu, koji nikad ne može uračunati činjenicu da kad vrijedi $x = x$, uvijek vrijedi i $x = \text{ne-}X$, Castoriadis kontrira logikom magme: ona vidi značenja ne kao „određena bića” već kao mreže referenci (*faisceaux de renvois*) koja su zasigurno uvijek određiva, ali nikad određena.⁷¹

⁶⁶ Joel Whitebook, „Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious,” *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ur. Giovanni Busino et al. (Geneva: Librairie Droz, 1989). Whitebook tvrdi da Habermas nije mogao a da oštro ne kritizira Castoriadisovu teoriju psihe: dok Castoriadis kreće od monadske izolacije i problem tada postaje pitanje toga kako je komunikacija moguća, Habermas kreće od komunikacije kao činjenice te problem tada postaje kako se to može izobličiti u nesvjesno.

⁶⁷ Johann Pall Arnason, „The Imaginary Constitution of Modernity,” u *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ur. Giovanni Busino et al. (Geneva: Librairie Droz, 1989).

⁶⁸ O ulozi imaginacije u društvenim i političkim znanostima vidi, recentno, John Rundell, „Introduction” i „Creativity and Judgment: Kant on Reason and Imagination,” u *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell (London: Routledge, 1994), 1–11, 87–117; Heidrun Frieze, „Imagination: History of the Concept,” u *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, ur. Neil J. Smelser i Paul B. Baltes (Amsterdam: Elsevier, 2001).

⁶⁹ Kao što Frieze primjećuje, tek se u modernim vremenima termin „fantazija” asocira s fiktivnim i nestvarnim (Frieze, „Imagination: History of the Concept”).

⁷⁰ Castoriadis, „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary.”

⁷¹ Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, 221.

Da zaključim, izraz „radikalna imaginacija” ima ulogu prikazati dvije ideje: vezu s idejom mašte i stvaranja, i vezu s njezinom „radikalnom” stranom, odnosno s činjenicom da ta mašta dolazi prije razlike između „stvarnog” i „fiktivnog”. Jednom riječju, zato što postoji radikalna imaginacija, za nas postoji „stvarnost” – i stoga, moglo bi se dodati, ona postoji *tout court*.⁷²

Kao što koncept društvenog imaginarija ističe, ne postoji subjekt i realnost s kojom je suočen. Radije, prijelaz od koncepta imaginacije na koncept imaginarija odražava prijelaz od pristupa orijentiran na subjekta na pristup orijentiran na kontekst.⁷³ Castoriadisov koncept društvenog imaginarija također ima ulogu podcrtavanja ideje da sama definicija „stvarnosti” ovisi o društvenom imaginariju koji već postoji i koji se aktivno stvara, a ne obrnuto.⁷⁴

Činjenica da, kao što smo vidjeli u 2. i 3. poglavlju, riječ „stvarnost” nastaje relativno kasno i da ju se shvaća na vrlo različite načine, znak je da nastanak nove riječi, „stvarnost”, odražava nastanak drugačije koncepcije „stvarnog”. Sva su društva na ovaj ili onaj način izgradila svoju „stvarnost” i iz tog razloga svaka razlika između mita i povijesti kao „nestvarnih” odnosno „stvarnih” izvještaja ne može, a da ne bude ograničene djelotvornosti.

S druge strane, krećući od Castoriadisove ideje radikalnog društvenog imaginarija sada možemo ponovo odrediti razliku između političkih mitova i povijesnih narativa. Ako i mitovi i povijesni narativi sačinjavaju društveni imaginarij, odnosno, imaginarna značenja pomoću kojih se svako društvo određuje, dok su istovremeno tim imaginarnim značenjima i sama određena, oni se međusobno razlikuju. Općenito govoreći, možemo objasniti razliku između toga dvoga tako da kažemo da politički mitovi trebaju ne samo odgovoriti na potrebu za značenjem u svrhu simboličkog posredovanja stvarnosti, već također trebaju koagulirati i proizvesti značenje.

Kao posljedicu toga, političke mitove možemo vidjeti i kao arenu za konstrukciju uspostavljanog društvenog imaginarija i za djelo radikalne političke imaginacije. Mitovi nisu samo simboli, a politički mitovi nisu samo alati za crtanje karata. Oni također sadržavaju odlučnost za djelovanje, a ta odlučnost može utjecati na specifično političke uvjete nekog društva.

Stoga, rad na političkim mitovima radikalna je na dva načina. S jedne strane, zato što djeluje na razini kombinacije i reprodukcije znamenitosti kao što je definirano u 6. poglavlju. Time, u usporedbi s povijesnim narativima, politički mitovi često se ni ne mogu zamijetiti: profesionalni povjesničari mogu postojati, ali ne i profesionalni autori mitova. Političke je mitove teško analizirati jer oni nisu samo dio svijeta koji doživljavamo, već su također, i to primarno, leće kroz koje vidimo svijet.

Ako, u tom smislu, politički mitovi doprinose samoperpetuiranju nekog društvenog imaginarija, oni također mogu, u drugom smislu, biti jedna

⁷² Castoriadis, „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary.”

⁷³ Johan Pall Arnason, „Reason, Imagination, Interpretation,” u *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell (London: Routledge, 1994).

⁷⁴ Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, 160; Castoriadis, „Power, Politics, Autonomy,” 147.

od arena za propitivanje tog istog imaginarija. Nadalje, oni mogu biti arena za propitivanje specifično političke situacije nekog uspostavljanog ili već uspostavljenog društva. Drugim riječima, „još neodređena životinja” (iz 6. poglavlja) jest životinja koja proizvodi mitove kako bi zadovoljila svoju potrebu za znamenitosti, ali upravo zato što još uvijek nije određena ona uvijek može (potencijalno) propitivati uvjete svojeg postojanja. Castoriadisovim rječnikom, ideja radikalnog karaktera imaginacije također je povezana s projektom autonomije. Ako se autonomiju treba zamisliti kao mogućnost da subjekt sam sebi nametne vlastiti zakon, odnosno, da uspostavi kritičan odnos s danim diskursima, onda je imaginacija također radikalna jer, po svojoj vlastitoj kreativnosti, ona također može dovoditi u pitanje ne samo ono što već postoji već i ono što sama imaginacija proizvodi.⁷⁵

Ako autonomija znači ispitivanje, politički mitovi mogu biti arena, ne samo za uspostavljanje društvenog imaginarija, već i za otvaranje ključnog pitanja: „Zašto ova značenja, a ne neka druga?” Očito, to ne znači da su politički mitovi uvijek sredstvo za ispitivanje. Stvaranje mita može voditi i zatvaranju značenja.⁷⁶ Kao što Castoriadis primjećuje, moguće je da nikad nije postojalo nijedno autonomno društvo, jer sva društva teže prikrivanju, na različite načine, stvaralačke dimenzije društvenog imaginarija.⁷⁷ Međutim, koncept radikalne imaginacije upućuje na činjenicu da rad na političkom mitu također može biti arena za ispitivanje.

Castoriadis vidi kreativnu dimenziju imaginacije u suštini kao kapacitet za ispitivanje, odnosno, kao kapacitet za propitivanje datosti. No, postoji još jedna dimenzija imaginacije, koju naglašava Ricoeur. Prema njegovom mišljenju, kreativnost imaginacije povezana je s kapacitetom za fikcionalizaciju onoga što nalazimo u logici djelovanja. Nema djela bez mašte. Kao što je Sorel također istaknuo, ljudi trebaju predstaviti svoja buduća djela narativom koji daje značenje njihovoj trenutnoj situaciji. Kapacitet za fikcionaliziranje pomoću kombinacije neobičnih predikata, prema Ricoeuru, jest kapacitet za „radikalnim promišljanjem”, što, koristeći Mannheimov rječnik, naziva „uto-pijskim”.⁷⁸

⁷⁵ Castoriadis, „Power, Politics, Autonomy”; Castoriadis, „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary.”

⁷⁶ Neki prijedlozi o uvjetima pod kojima politički mitovi proizvode zatvaranje značenja nalaze se u Poglavlju 2 i, u kontekstu suvremenih društava, Poglavlju 12 knjige *Myth, Historical Narrative and the Social Imaginary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) autorice Chiare Bottici.

⁷⁷ Budući da je stvaralačka dimenzija društvenog imaginarija glavna prijetnja stabilnosti samog već uspostavljenog društva, protiv ove se prijetnje podižu najviši obrambeni zidovi. Oni se sastoje od poricanja i prikrivanja stvaralačke dimenzije društva pomoću pripisivanja porijekla nastanka društva i društvenog značenja tog nastanka izvan-društvenom izvoru, poput bogova, heroja ili predaka (Castoriadis 1991).

⁷⁸ Paul Ricoeur, „Imagination in Discourse and in Action,” u *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell (London: Routledge, 1994).

Politički mit može biti arena za djelovanje obiju kreativnih dimenzija imaginacije. Kao što smo vidjeli, mit prirodnog stanja i mit generalnog štrajka, na primjer, ponekad su oba služili kao direktni alati za preispitivanje datosti, kao i za utopijsko razmišljanje i djelovanje. To ne znači da su povijesni narativi izdvojeni iz ovih dimenzija. Koncept političkog mita jednostavno upućuje na to da, kad povijesni narativi igraju tu ulogu, oni više ne djeluju samo kao povijesni narativi već i kao politički mitovi. Drugim riječima, koncept političkog mita upućuje na to da su u tom slučaju povijesni narativi dio politike prošlosti.

Bibliografija

Ankersmit, Franklin Rudolf. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Arnason, Johan Pall. „Reason, Imagination, Interpretation.” U *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell, 155–170. London: Routledge, 1994.

Arnason, Johann Pall. „The Imaginary Constitution of Modernity.” U *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ur. Giovanni Busino et al, 323–339. Geneva: Librairie Droz, 1989.

Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. Fontana Press: London, 1977.

_____. „The Discourse of History.” U *The Rustle of Language*. Preveo Richard Howard, 127–140. Oxford: Blackwell, 1986.

_____. *Mitologije*. Prevela Morana Čale. Zagreb: Naklada Pelago, 2009.

_____. *Mythologies*. Prevela Annette Lavers. New York: Hill and Wang, 1972.

_____. „Uvod u strukturalnu analizu pripovjednih tekstova.” Prevela Dubravka Celebrini. U Vladimir Biti, prir., *Suvremena teorija pripovijedanja*, 47–78. Zagreb: Globus, 1992.

Bennett, Lance. 1980, „Myth, Ritual, and Political Control.” *Journal of Communication* 30 (1980): 166–79.

Blumenberg, Hans. 1985, *Work on Myth*. Preveo Robert Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.

Braudel, Fernand. *On History*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1980.

Castoriadis, Cornelius. „Power, Politics, Autonomy.” U *Philosophy, Politics, Autonomy – Essays in Political Philosophy*, 143–75. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary.” U *The Castoriadis Reader*, 319–338. Oxford: Blackwell, 1997.

_____. *The Imaginary Institution of Society*. Prevela Kathleen Blamey. Cambridge:

Polity Press, 1987.

Cohen, Anthony. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge, 1985.

Edelman, Murray Jacob. *Constructing the Political Spectacle*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

_____. *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.

Flood, Christopher. *Political Myth: A Theoretical Introduction*. New York: Garland, 1996.

Friedman, Jonathan. „Myth, History, and Political Identity.” *Cultural Anthropology* 7/2 (1992): 194–210.

Friese, Heidrun. „Imagination: History of the Concept.” U *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001.

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Preveo Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Preveo John Sibree. New York: Dover Publications, 1956.

Hrvatska enciklopedija – mrežno izdanje, s. v. „moralitet” <https://enciklopedija.hr/clanak/moralitet> (posjet 12. 8. 2025).

Jenkins, Keith, ur. *The Postmodern History Reader*. London: Routledge, 1997.

Ricoeur, Paul. „Imagination in Discourse and in Action.” U *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell, 118–35. London: Routledge, 1994.

Rundell, John. „Creativity and Judgment: Kant on Reason and Imagination.” U *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell, 87–117. London: Routledge, 1994.

_____. „Introduction.” U *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, ur. Gillian Robinson i John Rundell, 1–11. London: Routledge, 1994.

Schlegel, August Wilhelm, Friedrich Schlegel. *Athenäum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel*

und F. S. Schlegel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Stråth, Bo, ur. *Myth and Memory in the Construction of the Community*. Bruxelles: Peter Lang, 2000.

Tudor, Henry. *Political Myth*. London: Macmillan, 1972.

White, Hayden. „Catastrophe, Communal Memory and Mythic Discourse: The Uses of Myth in the Reconstruction of Society.” U *Myth and Memory in the Construction of the Community*, ur. Bo Stråth, 49–75. Bruxelles: Peter Lang, 2000.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

Whitebook, Joel. „Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious.” U *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ur. Giovanni Busino et al., 225–245. Geneva: Librairie Droz, 1989.

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.

Pro Tempore

ČASOPIS STUDENATA POVIJESTI BROJ 20 2025.

Pro Tempore

Časopis studenata povijesti,
godina XX, broj 20, 2025.

Glavna i odgovorna urednica
Marija Bišćan

Zamjenik glavne urednice
Ruben Prstec

Uredništvo
Filip Bačurin
Marija Bišćan
Adrian Filčić
Nera Kapustić
Karlo Košir
Ivan Moškato
Marko Perišić
Ruben Prstec
Matija Pudić

Urednici pripravnici
Tita Mikulaš
Benjamin Pintarec

Redakcija
Filip Bačurin
Marija Bišćan
Adrian Filčić
Nera Kapustić
Karlo Košir
Tita Mikulaš
Ivan Moškato
Marko Perišić
Benjamin Pintarec
Ruben Prstec
Matija Pudić

Tajnik Uredništva
Marko Perišić

Recenzenti
dr. sc. Zrinka Blažević
dr. sc. Arijana Kolak Bošnjak
dr. sc. Inga Vilogorac Brčić
dr. sc. Neven Budak
dr. sc. Mihovil Dabo
dr. sc. Vinko Korotaj Drača

dr. sc. Stipe Grgas
dr. sc. Branimir Janković
dr. sc. Maja Katušić
Dea Marić
dr. sc. Lidija Nikočević
dr. sc. Ana Rajković Pejić
dr. sc. Filip Šimetin Šegvić
dr. sc. Luka Špoljarić
dr. sc. Peter Štih
dr. sc. Nikola Tomašegović
dr. sc. Hrvoje Tutek
dr. sc. Nada Zečević
Andrija Živković

Lektura za hrvatski jezik
Antonia Buti
Nikolina Fajt
Grgur Gržetić
Lorenia Jantolek
Nera Kapustić
Mihaela Pokrivač
Martina Prosen

Lektura za engleski jezik
Marko Perišić
Ruben Prstec
Matija Pudić

Oblikovanje
FF Press

Izdavač
Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

Tisak
d. o. o. Studio moderna

Naklada
Tiskano u 75 primjeraka.

ISSN: 1334-8302

Tvrđnje i mišljenja u objavljenim radovima izražavaju isključivo stavove i mišljenja autora i ne predstavljaju nužno stavove i mišljenja uredništva i izdavača.

Izdavanje ovog časopisa finansijski je omogućeno:

sredstvima koja je ustupio Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

sredstvima dobivenim na Natječaju za studentske programe Studentskog zbora Sveučilišta u Zagrebu

Redakcija časopisa Pro tempore im iskreno zahvaljuje na finansijskoj podršci.

Časopis se ne naplaćuje.

Adresa uredništva

Odsjek za povijest

(za: Uredništvo Pro tempore)

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb

Kontakt

casopis.protempore@gmail.com

Web-stranica

<https://protempore.ffzg.unizg.hr/>