

ISSN 1840-3859

No. 6 / 2013

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

ISSN 1840-3859

No. 6 / 2013

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

SOPHOS

Časopis mladih istraživača A Young Researchers' Journal
Broj 6, Godina: 2013 No. 6, Year: 2013

Za izdavača Publisher represented by
Nijaz Ibrulj Nijaz Ibrulj

Lektor za bosanski, hrvatski Language editor for Bosnian,
i srpski jezik Croatian, Serbian
Amer Tikveša Amer Tikveša

Lektor za engleski jezik Language editor for English
Davor Njegić Davor Njegić

Tiraž Circulation
500 500

Cijena primjerka Cost per issue

5.00 KM za fizička lica 2.50 € for individuals
10.00 KM za pravna lica 5.00€ for corporate

Kontakt za informisanje Contact Information

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)	Scientific & Research Incubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu	Faculty of Philosophy in Sarajevo
Franje Račkog 1	Franje Račkog 1
71000 Sarajevo	71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina	Bosnia and Herzegovina
Tel. +387 33 253 126	Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874	Fax.+387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba	Email: zink@ff.unsa.ba
URL: www.ziink.wordpress.com	URL: www.ziink.wordpress.com

SOPHOS je indeksiran SOPHOS is indexed and abstracted
u znanstvenim bazama podataka: in the scientific databases:

INDEX COPERNICUS	INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL	INTERNATIONAL
www.indexcopernicus.com	www.indexcopernicus.com

EBSCO	EBSCO
www.ebscohost.com	www.ebscohost.com

CEEOL (Central and Eastern European Online Library)	CEEOL (Central and Eastern European Online Library)
www.ceeol.com	www.ceeol.com

Publisher

© Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

Co-Publisher

ACADEMIA ANALITICA
Society for Development of Logic and Analytic Philosophy
in Bosnia and Herzegovina

Founding Editor

Nijaz Ibrulj

Editor-in-Chief

Kenan Šljivo

Executive Editor

Vedad Muharemović

Editorial Staff

Jelena Gaković	Tijana Okić
Mustafa Šuvalija	Igor Žontar
Davor Njegić	Denis Džanić
Tomislav Tadić	Kerim Sušić

Editorial Board

Andrej Ule <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i>	Senadin Lavić <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
---	--

Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i>	Nijaz Ibrulj <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
--	---

Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i>	Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</i>
--	--

Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i>
---	---

Iryna Khomenko <i>National Taras Shevchenko University of Kyiv (Ukraine)</i>	Andrew Schumann <i>Belarusian State University in Minsk (Belarus)</i>
---	--

Izdavač

© Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Suizdavač

ACADEMIA ANALITICA
Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije
u Bosni i Hercegovini

Urednik – Osnivač

Nijaz Ibrulj

Glavni urednik

Kenan Šljivo

Izvršni urednik

Vedad Muharemović

Urednička redakcija

Jelena Gaković	Tijana Okić
Mustafa Šuvalija	Igor Žontar
Davor Njegić	Denis Džanić
Tomislav Tadić	Kerim Sušić

Urednički savjet

Andrej Ule <i>Univerzitet u Ljubljani (Slovenija)</i>	Senadin Lavić <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
--	--

Werner Stelzner <i>Univerzitet u Bremenu (Njemačka)</i>	Nijaz Ibrulj <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
--	---

Jure Zovko <i>Sveučilište u Zadru (Hrvatska)</i>	Volker Munz <i>Univerzitet u Gracu (Austrija)</i>
---	--

Irene Lagani <i>Makedonski univerzitet u Solunu (Grčka)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian Univerzitet u Krakovu (Poljska)</i>
--	---

Iryna Khomenko <i>Narodni univerzitet Taras Ševčenko u Kievu (Ukrajina)</i>	Andrew Schumann <i>Bjeloruski državni Univerzitet u Minsku (Bjelorusija)</i>
--	---

CONTENTS**I Articles**

- Vedad MUHAREMOVIĆ
RECCURENCE OF CLASSICAL SOCIOLOGY: CRITICISM OF CRITICISM OF DURKHEIM'S DUALISM 11
- Nina ALIHODŽIĆ-HADŽIALIĆ
THE POETICS OF SCAR: THE PLACE OF "VOICE" IN THE ARCHITECTURAL BODY OF THE ODYSSEUS' JOURNEY MAP 41
- Adnan FOČO
SUPREMACY OF THE INTERNATIONAL CRIMINAL LAW OVER THE DOMESTIC LAW OF BOSNIA AND HERZEGOVINA: THEORY AND PRACTICE IN CASE OF THE INTERNATIONAL COURT IN THE HAGUE .. 57
- Denis DŽANIĆ
A MEETING PLACE BETWEEN DELEUZE AND HUSSERL? ON THE NOTION OF THE (IM)PERSONALITY OF THE TRANSCENDENTAL..... 71
- Amra BUTUROVIĆ
PEDOPHILIA – THREE CASE STUDIES 111
- Erna GRČIĆ
THE FACT AND FICTION IN THE PORTRAYAL OF FEMALE BODY: ANGELA CARTER'S NIGHTS AT THE CIRCUS AND JEANETTE WINTERSON'S SEXING THE CHERRY AND WRITTEN ON THE BODY 153
- Tomislav TADIĆ
THE HERMENEUTICS OF POLITICAL HOLISM..... 185

II Translations

- Manuel CASSTELS
COMMUNICATION, POWER AND COUNTER-POWER IN THE NETWORK SOCIETY
Translated from English into Bosnian: Jelena GAKOVIĆ..... 213
- Albert ELLIS
CAN RATIONAL EMOTIVE BEHAVIOR THERAPY (REBT) BE EFFECTIVELY USED WITH PEOPLE WHO HAVE DEVOUT BELIEFS IN GOD AND RELIGION?
Translated from English into Bosnian: Mustafa ŠUVALIJA 245

III Book Reviews

- Tijana OKIĆ
Oliver Sensen (ed.) (2013): KANT ON MORAL AUTONOMY (Cambridge: Cambridge University Press, 311 pages)..... 259
- Vedad MUHAREMOVIĆ
David Inglis with Christopher Thorpe (2012): AN INVITATION TO SOCIAL THEORY (Cambridge & Malden, MA: Polity Press, 320 pages)..... 264

SADRŽAJ**I Članci**

- Vedad MUHAREMOVIĆ
REKURENTNOST KLASIČNE SOCIOLOGIJE:
KRITIKA KRITIKE DURKHEIMOVOG DUALIZMA..... 11
- Nina ALIHODŽIĆ-HADŽIALIĆ
POETIKA OŽILJKA: „MJESTO GLASA“ U ARHITEKTURI TIJELA ODISEJEVE MAPE PUTOVANJA..... 41
- Adnan FOČO
SUPREMACIJA MEĐUNARODNOG KRIVIČNOG PRAVA NAD DOMAĆIM PRAVOM BiH / TEORIJA I PRAKSA NA PRIMJERU MEĐUNARODNOG SUDA U HAAGU..... 57
- Denis DŽANIĆ
MJESTO SUSRETA IZMEĐU DELEUZE I HUSSERLA?
O (BEZ)LIČNOSTI TRANSCENDENTALNOG 71
- Amra BUTUROVIĆ
PEDOFILIJA – TRI STUDIJE SLUČAJA..... 111
- Erna GRČIĆ
ČINJENICE I FIKCIJA U PRIKAZU ŽENSKOG TIJELA U ROMANIMA NIGHTS AT THE CIRCUS ANGELE CARTER I SEXING THE CHERRY I WRITTEN ON THE BODY JEANETTE WINTERSON 153
- Tomislav TADIĆ
HERMENEUTIKA POLITIČKOG HOLIZMA..... 185

II Prijevodi

- Manuel CASTELLS
KOMUNIKACIJA, MOĆ I PROTU-MOĆ U UMREŽENOM DRUŠTVU
Prevela s engleskog: Jelena GAKOVIĆ 213
- Albert ELLIS
DA LI JE MOGUĆE EFIKASNO KORISTITI RACIONALNO-EMOCIONALNU BIHEVIORALNU TERAPIJU (REBT) SA LJUDIMA KOJI ČVRSTO VJERUJU U BOGA I RELIGIJU?
Preveo s engleskog: Mustafa ŠUVALIJA 245

III Pregledi knjiga

- Tijana OKIĆ
Oliver Sensen (ed.) (2013): KANT ON MORAL AUTONOMY (Cambridge: Cambridge University Press, 311 str.)..... 259
- Vedad MUHAREMOVIĆ
David Inglis with Christopher Thorpe (2012): AN INVITATION TO SOCIAL THEORY (Cambridge & Malden, MA: Polity Press, 320 str.)..... 264

Članci / Articles

REKURENTNOST KLASIČNE SOCIOLOGIJE: KRITIKA KRITIKE DURKHEIMOVOG DUALIZMA

Vedad MUHAREMOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Rackog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U ovom tekstu istražujem odnos između kritičke sociologije Dorothy E. Smith i Durkheimovog razumijevanja društva i to preko teksta Randle J. Harta i Andrew McKinnona pod nazivom *Sociološka epistemologija: Durkheimov paradoks i aktualnost Dorothy E. Smith* u kojem autori favoriziraju refleksije ove teoretičarke kao znatno objektivnije, neposednije i aktualnije forme deskripcije društvene stvarnosti u odnosu na one koju nudi Emile Durkheim. Poseban predmet razmatranja je njihova kritika Durkheimovog dualizma, te njihovo ukazivanje na intersubjektivnost i konsenzualnost refleksivne sociologije koja društveni svijet ne promatra u formi binariteta (individualnost-društvenost). Centralna teza rada je da su analize ove dvojice sociologa zanemarile Durkheimove vlastite uvjete o ovoj problematici, te da, s druge strane, neke od kritičkih opaski koje se odnose na Durkheimov sociološki status već mogu biti iščitavani kod njegovih savremenika unutar klasičnog sociološkog diskursa.

Ključne riječi: individualnost, društvenost, Dorothy E. Smith, Durkheim, socijalna konstrukcija

RECCURENCE OF CLASSICAL SOCIOLOGY: CRITICISM OF CRITICISM OF DURKHEIM'S DUALISM

In this paper, I consider the relation between Dorothy E. Smith's critical sociology and Durkheim's understanding of society through Randle J. Hart and Andrew McKinnon's text entitled as *Sociological Epistemology: Durkheim's Paradox and Dorothy E. Smith's Actuality* in which these authors favour the reflections of this theoretician as a more objective, direct and actual form of description of the social reality compared to those offered by Emile Durkheim. Special attention is given to their critique of Durkheim's dualism and their reference on intersubjectivity and consensuality of reflexive sociology which does not see the social world in the binary form (individuality-sociability). Main thesis of this paper is that the analysis of these two sociologists have neglected Durkheim's own insights on this issue, and that, on the other hand, some of the critical remarks related to Durkheim's sociological position can already be read in the works of his contemporaries within the classical sociological discourse.

Key words: Individuality, sociability, Dorothy E. Smith, Durkheim, social construction

1.0 Uvod

Šta je društvena stvarnost i u kakvoj je ona vezi sa individualnim poimanjima, analizama i reprezentacijama društvene stvarnosti? Kako sociologija može na što adekvantiji način razumijevati, interpretirati, analizirati, komparirati, kritizirati i anticipirati procese i strukturalne karakterizacije društvene stvarnosti, te kako shvatiti poziciju personalne autonomnosti unutar normativnih crta ove stvarnosti? Durkheim iz perspektive društvenog teoretičara 19. i ranog 20. stoljeća, suočen sa distinktivnim karakteristikama modernosti, posebno sa progresivnom diferencijacijom rada i rapidnim procesom industrijalizacije pokušava ukazati na specifičan status individue, njenog figuriranja u društvu, njenog spoznavanja društva i sociologije kao zasebne discipline koja svojim predmetnim i metodološkim statusom operira sa ovim činjenicama i koja pokušava da ukaže na potrebu rekonstrukcije intrinzičkih vrijednosti društvenog poretka u formi moralne obaveznosti.

Dvojica sociologa, Randle J. Hart i Andrew McKinnon su u svom tekstu pod nazivom *Sociološka epistemologija: Durkheimov paradoks i aktualnost Dorothy E. Smith* nastojali da ukažu na specifičan karakter Durkheimove sociologije i njene (ne)sposobnosti da adekvatno i efikasno objasni i razumijeva relacije između individualnih aktera i društvenog poretka u odnosu na poziciju institucionalne etnografije Dorothy E. Smith koja, po ovim autorima, adekvatnije korespondira sa stvarnim sadržajima na razini svakodnevnih društvenih operacija i koja je u stanu svojim teorijskim i istraživačkim angažmanom da ukaže na specifičnosti individualnih i društvenih relacija i njihovih društveno konstruiranih uvjetovanosti. Ovaj tekst nastoji ukazati na neke od karakteristika Durkheimove sociologije u smislu njegovog objašnjenja strukture personalnosti i odnosa između personalnosti i društva koje je ispunjeno društvenim činjenicama koji joj obezbjeđuju karakter zasebnog entiteta nesvodivog na individue i skupove njihovih kvantitativnih i kvalitativnih relacija. Durkheimovo zanimanje za „pitanje odnosa između individualne ličnosti i društvene solidarnosti“ (Dirkem, 1972, 81) ovoj će dvojici savremenih sociologa poslužiti kao inicijalni momenat za analizu Durkheimovog dualizma, kompleksnost strukture ličnosti i kritike koja je usmjerena na ovaj dvodimenzionalizam preko refleksija koju nudi Dorothy E. Smith.

Pitanje koje se ovdje postavlja je sljedeće:

Da li analize i kritički uvidi Harta i McKinnona na zadovoljavajuć način transcendiraju Durkheimov koncept dualnosti personaliteta u korist kritičke sociologije Dorothy E. Smith? Na koji način oni ovu analizu vrše i da li su koncepcije kojima oni opisuju prednost i prikladnost Smithinih refleksija o društvu i sociologiji generalno efikasne za eliminiranje problematičnih i antinomičnih postavki u Durkheimovoj sociološkoj teoriji? S druge strane, da li se određene refleksije Dorothy E. Smith mogu identificirati (direktno ili indirektno) kod samog Durkheima ili nekih drugih klasičnih i modernih socioloških teoretičara koji su direktno ili indirektno utjecali na konstituiranje uvjerenja koja su oblikovala ono što se imenuje institucionalnom etnografijom kao sociologijom koja cilja da objasni društvo ljudima, a ne obratno, da se putem etabliranih socioloških paradigmi objasni ljudsko ponašanje (Smith, 1997)?

Kako bi se pokušao dati odgovor na ovaj skup pitanja rad će se prije svega usmjeriti na analizu Durkheimovog poimanja smisla sociologije kao znanosti koja se bavi izučavanjem društvenih činjenica, njegovog razmatranja dualnosti ljudske svijesti i problema koji se iz toga impliciraju, te konsekvenci koje se odnose kako na nivo individualnog djelovanja tako i na nivo koji transcendirira perspektivu individualnog iskustva tj. nivo „društvenih činjenica i društva koji su stvarnosti *sui generis*“ (Münch, 1994, I, 149).

Drugi dio rada se bavi pokušajem razumijevanja osnovnih crta Durkheimovog poimanja individualnosti. Treći dio rada govori o Hart/McKinnonovim poimanjima Durkheimovog koncepta dualnosti, nakon čega će biti riječ o alternativnoj poziciji kritičke sociologije Dorothy E. Smith. U konačnom, zadnji dio rada odnosi se na kritiku kritike Durkheimovog koncepta dualizma i pokušajima reinterpretiranja predmetnosti i njene problematike kako iz perspektive samog Durkheima tako i preko kritičkih referenci drugih autora.

2.0 Sociologija društvenih činjenica i problem moderniteta

Emile Durkheim spada u red klasičnih socioloških mislilaca koji svojim refleksijama, analizama, intencijama i anticipacijama ne samo da etablira sociologiju kao zasebnu disciplinarnu znanost, nego istovremeno obezbjeđuje intelektualni i akademski prostor za njenu

kontinuiranu relevanciju i recentnost koja iz savremene perspektive nipošto nije samo stvar pukog respektiranja tradicije i promatranja tradicije kao antikvarnog entiteta koji ne referira na savremeni društveni svijet i njegove specifične karakteristike. S tim u vezi ne važi „stav ignorancije“ (Kalanj, 2005) koji klasičnost sociološkog mišljenja tretira kao puki historijski fakt bez savremenog značenja nego „stav predmetne posebnosti“ koji refleksije klasičnih sociologa ne promatra logikom hronologije i linearnosti nego sociološke kategorije ili predmete sociološkog istraživanja promatra, analizira, interpretira, rekonstruira i rekonceptualizira spram njihove činjenične problematske aktuelnosti. Durkheimov opus je, uvjetno rečeno, nepregledan; ne u smislu nemogućnosti kvantifikacije njegovih radova i pregleda njegovog javnog i akademskog angažmana, nego u smislu mnoštva ideja i perspektiva koje se mogu iščitavati u savremenom sociološkom diskursu i u, generalno rečeno, savremenim društvenim teorijama. S druge strane, problemi i antinomije sa kojima se Durkheim suočavao u tokom 19. i 20. stoljeća imaju odsudan karakter za interpretiranje i razumijevanje društvenih konstelacija, društvenih procesa i društvenih kontradikcija savremenog doba. Ovdje nije cilj prezentirati sve aktualne i potencijalne ideje i probleme koji se direktno ili indirektno mogu iščitavati ili derivirati iz korpusa socioloških koncepata koje se odnose na Durkheima, nego je potrebno ukazati na one teorijske postavke kojima se bave sociolozi Randle J. Hart i Andrew McKinnon u njihovom tekstu, a koje im služe kao svojevrsni metod ili sociološki organon za pronalaženje paralela, nedostatnosti i referiranja na poliperspektivnost i fazificiraniju sociološku poziciju Dorothy E. Smith.

Durkheim, poput Comtea, ukazuje kako je problem evropskog moderniteta „intelektualna i moralna anarhija“ koja je nastupila sa kulturnim, ekonomskim, političkim, vojnim, društvenim, spoznajnim i vrijednosnim transformiranjima koja na ekstenzionalnoj i intenzionalnoj razini društveni poredak i relacije unutar poretka čini takvim da ga je u sistematskom smislu (od razine individualnog aktera i njegovih intersubjektivnih djelantnosti do objektiviranih društvenih činjenica na razini kolektiviteta) teško pronaći u periodu predmodernosti. Da bi se shvatilo o čemu je riječ potrebno je prije svega ukazati na Durkheimove refleksije o društvu i pojedincu unutar djela *O podjeli društvenog rada* u kojem on po prvi put na sistematičan način govori

o krizi evropskog moderniteta i sociološkim antinomijama koje su implicitne iz relacija pojedinaca i društva; naime, iz teškoće sagledavanja psihološkog i socijetalnog korespondiranja dvaju ontoloških realiteta od kojih svaki ponaosob pretendira na status društvene kauzalnosti, te povijesne, spoznajne, ontološke i logičke primarnosti. Njegov temeljni sociološki spis *prima facie* referira na lineran i pozitivistički prikaz razvoja ljudskih društava, razvoja individualne svijesti, te progresivne diferencijacije na nivou ekonomskih, društvenih i političkih odnosa u periodu modernosti koje su uzrokovane progresivnom, rapidnom i totalizirajućom podjelom ljudskog rada. Pod utjecajem Comtea Durkheim s druge strane shvaća da podjela rada ne može i ne smije biti promatrana striktno ekonomskim kategorijama (Dirkem, 1972, 14) i da generalno kazano ekonomija ne može figurirati kao privilegirana društvena znanost koja je sposobna da sve elemente društvenih relacija i konstelacija samjerava spram ekonomskih zakona, kao što ni psihologija nije sposobna da sve relacije društvene stvarnosti interpretira, reducira ili derivira spram mentalnih stanja individue koja se kategorizira zakonima individualističke psihologije i čistih subjektivnih stanja svijesti (Durkheim, 1999).

Ono što je bitnije sa ovim njegovim djelom odnosi se na analize i karakterizacije komponenti identiteta koje se kroz različite faze društvene povijesti manifestiraju na različit način a koje kulminiraju sa modernizmom i svim njegovim atributima koje je Durkheim doživljavao i svojim znanstvenim senzibilitetom uspevao da objasni i razumijeva, te da kritizira njegov karakter u toku svoje karijere profesionalnog sociologa sve do svoje smrti 1917. godine. Ti atributi modernosti kojih je Durkheim bio neposredan svjedok ne tiču se samo serija događaja i invencija, te društvenih manifestacija i konsekvenci 19. i ranog 20 stoljeća, nego se odnose na obrasce ponašanja, načine pogleda na svijet, načine organiziranja društvenog svijeta, objektiviranje racionalnosti u svijet znanstvenih, tehničkih i tehnoloških operiranja svijetom kao predmetom umske isposredovanosti u formi znanstveno-tehničke instrumentalnosti, te u konačnom, načina individualnih i kolektivnih iskustava koja imenujemo iskustvima savremenog svijeta koja tradiraju i nasljeđuju paradigmatične komponentne modernosti o kojima je, između ostalih, govorio Durkheim. U odnosu na Comtea koji u postrevolucionarnoj Francuskoj vidi manifestacije intelektualne anarhije kao temeljnog uzroka društvene i moralne

anarhije (anarhije koja je uzrokovana dezorijentirajućim intencijama društvene i političke prakse koja je eliminirala jedan tip poretka, a da istovremeno nije imala nikakav orijentir, nikakvu društveno-političku i moralnu strategiju koja bi omogućila konstituiranje nekog kvalitativno novog poretka) Durkheim u industrijalizaciji i totalizirajućoj diferencijaciji društvenog rada i strukturalnoj diferencijaciji vidi probleme koji se ne mogu objasniti i riješiti metodom „spontane društvenosti“ (po uzoru na Comtea preko Aristotelovog koncepta zoon politikon-a) ili metodom individualne djelatnosti koja spontanim reguliranjima interindividualnih odnosa kreira društvenu stabilnost i konsekvencijalnost (Spencerov metod). Diferenciranje društvenog rada usljed sve rapidnije industrijalizacije i kapitalističkog načina proizvodnje uzrokuje fragmentiranje i dezorijentiranje (koje je i na numeričkom nivou dominirajuće iz razloga što radnici predstavljaju dominirajući broj stanovništva) mora biti koordinirano elementima koji nisu ekonomskog ili političkog karaktera, nego imaju intrinzičan karakter koji je determinativan za smislenu društvenost. Ta intrinzičnost je moralnost koja na aristotelijanski način pokušava izmiriti i na korespondirajući način objasniti kompliciranu poziciju pojedinca kao osobe koja svoje društveno sopstvo realizira i kao moralno koherentan subjekt koji je upućen na druge i koji se preko drugoga su-konstituiraju. Ukoliko je cilj društvenog poretka u sreći, kako nas uče antički mislioci, i to sreći svih i dobrom životu, a ne bilo kakvom životu, onda vrline koje, po Aristotelu, predstavljaju supstancijalnu poziciju za realiziranje sreće na način da je riječ o sredini između dva opozitna ekstrema mogu biti iščitavane i kod Durkheimovog ekspliciranja, uvjetno rečeno, diskrepacija između progresivne strukturalne diferencijacije s jedne strane i osobe koja kao subjekt modernosti suvereno analizira, manipulira, kvantificira, operira, fizikalizira, kategorizira polivalentan karakter društvenog i fizičkog svijeta uz istovremeno generiranje iskustva upojedinjene individue koja na nivou vrijednosnog djelovanja i „supstancijalne racionalnosti“ (Weber) zapada u stanja krize, ‘anomičnosti’ i ‘alijenacije’. Dva opozitna stanja kojima se bave Hart i MacKinnon su stanja antinomija i dualizma o kojima Durkheim govori kako u djelu *O podjeli društvenog rada* (1893.), tako i u svojim drugim kasnijim spisima, posebno u *Elementarnim oblicima religijskog života* (1912.), te u tekstu *Dualizam ljudske prirode i njegovi društveni uvjeti* (1914.) kojeg ova dvojica savremenih sociologa uzimaju kao početnu tačku

za analizu Durkheimovog dualizma.

Prije nego što ukažem na karakteristike ove antinomije, potrebno je istaknuti kako teme istraživanja unutar Durkheimovog ranog djela nastaju kao pokušaji problematiziranja modusa stvaranja društvenog poretka koji bi omogućio da njegovo funkcioniranje i njegov smisao bude društveni ambijent unutar kojeg osoba figurira kao „vrlivita“, tj. da figurira kao društveno, kooperabilno biće usmjereno na drugoga, da istovremeno ta osobnost ne bude reducibilna na momente radikalnog ega, *karantiniziranog sopstva* orijentiranog prema samome sebi s jedne strane, te momente totalne amalgamizacije i imerzije u homogenost mase u kojoj autonomna individualnost ne postoji. Mehanička solidarnost koja se odlikuje dominiranjem i sveproženošću kolektivne svijesti i apsekcijom individualne svijesti ukazuje na represivan karakter kaznenog prava i kolektivnog reagiranja na kršenje određenih društvenih postavki koje su totalno isposredovane religijskim iskustvom i religijom kao paradigmom za svaki mogući oblik mišljenja i djelovanja.

Problem po Durkheimu nastaje kada u eri restitutivnog prava i izdiferenciranih institucionalnih elemenata društvenog poretka ne postoji korespondirajući entitet koji bi omogućio kontinuiranje moralnosti koja nije ništa drugo do li solidarnost osoba i njihovih interpersonalnih relacija. Moralnost u formi religijske kanonizacije Durkheim stoga nastoji pronaći u formi nove „sekularne racionalne moralnosti“ koja je „komponirana od međuodnosnih elementata: duha discipline, privrženosti i odnosnosti ka grupi, te autonomiji samoodređenja individue.“ (Münch, 1994, I, 141). Drugim riječima, Durkheimovo zanimanje za organsku solidarnost i elemente legitimnog reguliranja ove vrste solidarnosti kroz restitutivno pravo i kooperabilnost preko institucionaliziranih obrazaca racionalno konstruiranog društva tiče se njegove brige za status i poziciju osobe koja bi u eri najsofisticiranijih dostignuća instrumentalne djelatnosti trebala egzistirati u ambijentu društvenog prostora i društvenih relacija koje obezbjeđuju model sretnog i dobrog života, a ne model u kojem uz paralelan svrhovito-racionalan i formalno racionalan (Weber) kompleks individualnih i društvenih djelovanja koegzistira i supstancijalno racionalan tj. vrijednosno iracionalan kompleks intrinzičkih poremećaja i posebno, što je Durkheimov predmet posebne analize, rastućeg broja samoubistava.

2.1 Individualnost i njeno društveno manifestiranje

Ako je predmet sociologije kao zasebne discipline zagaraniran koherentnim metodološkim korpusom koji je primarno orijentiran na izučavanje, promatranje i definiranje društvenih činjenica, onda je, s druge strane, temeljna preokupacija u Durkheimovoj sociologiji istraživanje onih uvjeta koji bi omogućili da se na neki način pokuša razriješiti rascjep koji postoji između individualne svijesti i kolektivne svijesti koji kulminira u epohi evropskog modernizma. Kako biti društven uz istovremenu autonomnu individualnost? Kako regulirati taj odnos uz apscenciju religijskih proskribiranja, odnosno, kako govoriti o društvu na temelju društvenih činjenica, produkata ljudskih intencija, imaginacija, inovacija, dogovora, ljudskog iskustva u svakom smislu; kako obezbjediti prostor za koherentnu osobnost i koherentno društvo koje nije homogeno-monolitna cjelina, niti je datost poput prirodnih činjenica prema kojima se s vremena na vrijeme odnosimo kao osobe ili znanstvenici modernog poimanja svijeta; koji kao subjekti prirodu transformiraju u „ostavu“ (Heidegger) preko postava kao biti tehnike.

Durkheimovo orijentiranje i interesovanje za problem individue unutar društva koje svoju moralnost ne regulira religijskim mehanizmima nije stvar pukog metodološkog instrumenta koje on rabi da bi ukazao na dihotomiju pojedinac-društvo. Njegovo zanimanje za ovaj problem je ne samo od epistemičke važnosti, nego ono ima imanentno objektivno, materijalno-egzistencijalan karakter. Individualnost i njena autonomnost kod Durkheima imaju karakter *izbora djelovanja* tj. mogućnosti da osoba sama promiče svoje interese na slobodan način (Dirkem, 1972, 387), odnosno kada autonomnost jeste izraz negativne slobode dok god je ona nezavisna od drugih. (Callegaro, 2012, 465).

Međutim, ono što je bitno naglasiti jeste da individualnost kod Durkheima ne posjeduje pravolinijski karakter. To znači da Durkheim, iako na prvi pogled izgleda tako, nema za cilj periodiziranje ljudske svijesti i ljudske povijesti na dva suprotstavljena bloka; mehaničku solidarnost s jedne, te organsku solidarnost s druge strane, te da vulgarizira svu kompleksnost ovih dvaju, uvjetno rečeno, socioloških realiteta na način da prvog karakterizira dominiranje kolektivne svijesti,

dok se kod drugog prepoznaje supremacija individualizma i samoreferencijalnosti personaliteta. Prije je riječ o stupnjevitom prikazu razvoja individualne svijesti koja kulminira sa razvojem „metafizike subjektivnosti“ i vjere u izvjesnost *Ratia*. To znači da ne postoji, u smislu nekog historijskog fakticiteta, tačka koju Durkheim uzima kao početni momenat priče o individualitetu:

„Individualizam, slobodno mislilaštvo nisu ni od danas, ni od 1789., ni od reformacije, ni od sholastike, niti od pada grčko-latinskog mnogoboštva ili istočnjačkih teokratija. To je pojava koja nigdje ne počinje, nego koja se razvija, bez zastoja, tokom cele istorije.“ (Dirkem, 1972, 195)

S druge strane, njegov pojam individualizma varira u ovisnosti od perioda u kojem je on djelovao i reflektirao o „društvenoj ontologiji“ i „društvenoj fenomenologiji“. U djelu *O podjeli društvenog rada* individualizam ima značenje modernističke kategorije koja supstituira religijsku supremaciju kolektivne svijesti predmoderniteta i to na način da kolektivna svijest u modernitetu figurira u formi „kulta individualnog“. To znači da, ideologija kao takva nije poimana kao lažna svijest koja nestaje uspostavljanjem racionalno isposredovanog društva i emancipatorne djelatnosti racionalnih aktera (koji kooperativnim i konsenzualnim putem vrše privaciju prethodnih stanja do one tačke kada svijest sebe obuhvata u pojmu i kada povijest kulminira u etapi apsolutne slobode i prosvjetiteljstva). Prije je riječ o modusu povijesne dijelaktike koja je u Durkheimovom smislu predstavljena kao „ideološki reziduum moderniteta“ (Callegaro, 2012, 465) koja prezervira kolektivnu svijest u jednom sofisticiranijem i daleko sublimnijem smislu.

„Ovo, uostalom, ne znači da zajedničkoj svesti pretilo potpuno iščeznuće. Samo, ona se sve više i više sastoji od veoma opštih i veoma neodređenih načina mišljenja i osećanja, koji ostavljaju široko polje sve većem broju individualnih razmimoilaženja. Postoji, ipak, jedna tačka u kojoj je postala čvršća i određenija, ona naima sa koje posmatra pojedinca. Ukoliko sva ostala verovanja i svi ostali običaji zadržavaju u sve manjoj meri religijsko obilježje, pojedinac sve više postaje predmet neke vrste religije. Mi imamo prema dostojanstvu ličnosti izvestan kult koji, kako i svaki snažan kult, će imati svoje praznovjerice.“ (Dirkem, 1972, 195-196)

Stoga se u djelu *O podjeli društvenog rada* pokazuje kako individualizam ima karakter sekularnog religijskog fenomena koji nije izraz relacije prema nadprirodnim neuvjetovanim personalitetima ili Prirodom u nekom metafizičkom smislu o kojoj govori Comte, nego je izraz novih ideala moralnog individualizma koji prezervira njegov intrinzički religiozan karakter. (Giddens, 1978, 82). Iako ove ideje Durkheim detaljnije analizira tek početkom 20. stoljeća, ipak je preslobodno kazati da ove ideje ne razrađuje u svom temeljnom spisu kako neki autori smatraju (Ibidem) iako, treba priznati, ove ideje radikalizira u *Elementarnim oblicima religijskog života* (Callegaro, 2012).

Durkheimovo orijentiranje na odnos individualnog i društvenog, te pozicija individualnosti kroz dijalektički karakter ljudske povijesti nije linearan niti je analiza individualnog vs. društvenog data jednodimenzionalno kako se to često misli. Za sada će biti dovoljno kazati kako društvo nije puki izvanjski poredak koji se impostira na već postojeće individue, niti su individue entiteti koji se promatraju s one strane društvenih kontekstualizacija i intersubjektivnih načina djelovanja i društvenih praksi.

Pod utjecajem Espinasa (*Des sociétés animales*) Durkheim shvaća kako društvo nije puki organizam, ili 'puki zbroj individua' nego je „svjesni bitak koji postoji kao sistem konceptualnih reprezentacija.“ (Callegaro, 2012, 457) koje utječu na transcendiranje individualnog s nivoa „neposredne čulne izvjesnosti“ (Hegel) u stanja svijesti koja su društveno isposredovana, rezultat su povijesne prakse i sve kompleksnijih stadija ljudskog isksustva sa kulimiranjem istih u periodu industrijalizacije, kapitalističke ekonomije, sekularizacije, znanstveno-tehničkog progressa i sve većeg procesa prostorno-vremenske distancijacije o kojoj govori Giddens.

3.0 Hartt/McKinnonova analiza Durkheimovog dualizma

Analizu Durkheimove dualnosti ljudske prirode i razumijevanja društvenog svijeta preko ovog dualizma ova dvojica savremenih sociologa započinju preko analize i kritičke refleksije Durkheimovog teksta *Dualizam ljudske prirode i njegovi društveni uvjeti* koji je prvi

put objavljen 1914. godine. Durkheim je nastojao da ovaj tekst suplementira temeljne ideje objavljene dvije godine ranije u njegovom djelu *Elementarni oblici religijskog života* koje su, po njemu, pogrešno razumljene i svedene na elemente sociologije religije i analize religijskih reprezentacija i oblikovanja individualnih i kolektivnih iskustava preko transcendentne naravi sakralnog u odnosu na profanost i temporalnost ljudskih društava. U odnosu na personalnost kao autonomnost koja funkcionira preko individualne slobode izbora i kulta individualnog kao sekulariziranog oblika moderne kolektivne svijesti, personalnost se sada poima kao „sam izraz moći društva nad prirodom“ (Ibid., 468), individualnost se tretira ne kao izraz intimnog jedinstva neponovljivog individualnog iskustva nego kao skup distinktivnih karakteristika društva koje je dovoljno autonomno da operira sa prirodnim svijetom samjeravajući ga potrebama društvenosti i osoba koje svoj personalni pogled na svijet realiziraju kroz procese socijalizacije i educiranja. Religijski karakter društvenosti koje Durkheim ovdje etablira radi detaljnijeg razumijevanja funkcioniranja modernih društava i njihovih individualnih aktera nema veze sa logikom sakralno-profane dihotomije unutar teološkog diskursa. Termini koje Durkheim posuđuje od Fustel de Colunagesa zapravo mu pomažu da ukaže na pogrešnost stava da je za egzistiranje religije nužno egzistiranje nadnaravnih divinizacionih entiteta. (Giddens, 1971). Drugim riječima, kako bi se ukazalo na kontinualnost religijskog koja s pozicije direktnog manifestiranja u formi represivnog zakona predmodernih društava sada zadobija novi oblik u formi 'kulta individualnog', Durkheim ukazuje na nužnost povezivanja formi funkcioniranja društava „sa njihovim religijskom porijeklom, ali bez njihovog brkanja sa religijskim fenomenom...“ (Ibid., 106).

Stoga se razumijevanje teksta *Dualizam ljudske prirode i njegovi društveni uvjeti* iščitava kao pokušaj da se ideje koje Durkheim navodi u *Elementarnim oblicima religijskog života* pokažu transparentnijim i kao osnovne postavke njegove teorije saznanja. Po uzoru na Coulangesovu terminologiju sakralno-profano, Durkheim govori o strukturi osobe koja je dvodimenzionalna i čije se bifurciranje na tjelesno i duhovno dovodi u vezu sa religijskim konceptima sakralnosti duše u odnosu na dijabolički karakter somatskog sopstva. Duša posjeduje diviniziran karakter sačinjen od istih supstancija kao i druga sveta bića od kojih se ona razlikuje samo u stupnjevitom smislu. (Durkheim,

2005). Njegovo separiranje svijeta senzacija i senzornih tendencija u odnosu na konceptualno mišljenje i moralno djelovanje osobe naglašava njegov stav kako nije riječ o pukim distinkcijama, nego o realnim opozicijama (Ibidem). U ovom tekstu Durkheim eksplicitnije ističe pitanje koje je indirektno navodio u djelu *O Podjeli društvenog rada*; kako pripadati samome sebi uz istovremenu određenost ka drugima? Njegov odgovor se nalazi u specifičnom dualnom karakteru ljudske prirode koja je „poseban slučaj podjele stvari na sakralne i profane što je pronađeno u osnovi svih religija i (stoga-V.M.) se mora objasniti u skladu s tim principima.“ (Ibidem). Prema Hartu i McKinnonu Durkheim nudi rješenje zagonetke ljudskog saznanja i načina konstruiranja društvenog svijeta preko antinomične strukture personalnosti koja je u „intuitivnom“ smislu već data u djelima filozofa i teologa preko govora o metafizičkim binaritetima (tjelesno-duhovno, inteligibilno-senzibilno, zvjersko-andeosko).

„Mi posjedujemo dvije dimenzije svijesti koje izražavaju ovu dualnost, smatra Durkheim. Jedna izražava naš organizam i naše neposredno iskustvo. Druga izražava našu društvenu narav; ona izvire ponad našeg visceralnog iskustva i prijemčuje nas na kolektivno iskustvo. Jedno stanje svijesti je dominirano našim tijelom; drugo je dominirano društvom kroz zajedničke reprezentacije. Za Durkheima, suštinski je kroz koncepte (kolektivne reprezentacije) da društveni svijet oblikuje naše svijesti i čini bitku sa našom individualnošću (egoizmom, visceralnim iskustvom). Društveno, pak, uvijek je na riziku kada prodire u nečiju svijest te su njegovi koncepti individualizirani - ‘svako od nas ostavlja otisak na njima’“. (Hart&McKinnon, 2010, 1041)

Durkheim prikazuje razvoj individuacije preko konceptualnih postavki društva na osnovu čega individualna iskustva imaju vlastiti bitak izvan svijeta samoreferencijalnih senzacija i fiksirane autarhičnosti koje bi himerički lebdjele mimo iskustva. Kako kaže Durkheim, „mi osjećamo da oni (koncepti – V.M.) predstavljaju nešto superiorno u nama samima“ (Durkheim, 2005); oni su individualne interpretacije kolektivnih reprezentacija zbog kojih individualnost nije reducibilna na senzorno-somatsku datost nego je upućena na društveno djelovanje koje uključuje solidarnost i moralno iskustvo. Hart i McKinnon su fokusirani na Durkheimovu kritiku empirizma

preko njegovog poimanja individualnih percepata koji su kontingentni i figuriraju poput Platonovog apetitivnog dijela duše. Dok s jedne strane koncepti kolektivne reprezentacije omogućuju da neposredna visceralna iskustvenost dobije karakter društveno prepoznatljivih crta osobnosti, Durkheim upozorava da „koncepti nikada ne uspijevaju da u potpunosti zarobe naše tjelesno iskustvo i senzacije.“ (Hart&McKinnon, 2010, 1042). S druge strane, dokaz da društveno ima ontološku primarnost u odnosu na individualnost nalazi se u činjenici da individue koriste društveno konstruirane koncepte (jezik kao oblik društvene činjenice) putem kojih deskribiraju vlastite senzacije bez obzira na to da li ove deskripcije koriste za autorefleksivnu interpretaciju i razumijevanje u nekoj solilokvijskoj aktivnosti ili za opisivanje vlastitih stanja drugima.

„To da nemamo druge opcije nego li da koristimo zajedničke reprezentacije kako bi deskribirali nas same samima sebi je po sebi znak da nas društvo drži u šaci – naš unutarnji glas govori jezikom društva, čak i kada ne uspijeva da to čini tako savršeno.“ (Ibid., 1042)

Ova ‘jezička testamentarnost’ upućuje na društvenu imanentnost individualnog ali i na činjenicu kako je nemoguće govoriti o totalnoj imerziji svih atributa individualnog identiteta u društveno kao takvo, niti je moguća totalna autoreferencijalnost personaliteta.

Prema Hartu i McKinnonu Durkheimova solucija u formi antinomičnosti ljudske svijesti nije zadovoljavajuća, te se namjesto opozitnosti individualnog u odnosu na društveno mora ponuditi opcija koja afirmira uzajamnost konstruiranja individualnog i kolektivnog iskustva koju ovi autori vide u institucionalnoj etnografiji Dorothy E. Smith.

Prije njihove analize refleksivne kritike sociologije kod Dorothy E. Smith, potrebno je ukazati na činjenicu kako ova dvojica savremenih sociologa nisu uzimali u obzir Durkheimov rani spis *O podjeli društvenog rada* od kojeg bi započeli njegovu epistemičku teoriju o dualnosti osobe i njene antinomične strukture svijesti. Stoga je neophodno istaći kako „rascjep“ o kojem Durkheim govori u tekstu *Dualizam ljudske prirode i njegovi društveni uvjeti* kao i indirektno u *Elementarni oblicima religijskog života* već inicira u *Podjeli*:

„U svakoj od naših svesti postoje, kazali smo, sve svesti: jedna koja nam je zajednička s celom našom grupom, koja, dosledno tome, nije mi sami, nego društvo koje živi i deluje u nama; druga koja naprotiv predstavlja samo nas u onome čega imamo ličnog i posebnog, u onome što od nas čini posebno biće.“ (Dirkem, 1972, 159-160)

Durkheim potom u *Elementarnim oblicima religijskog života* (1912) upućuje na sakralno-profani karakter rascjepa osobe na njen tjelesno-egoistički i duševno-altruistički dio objašnjavajući time autonomnost osobe mimo arbitrarnih subjektivističkih tendencija.

„Autonomija osobe, razumljena kao sposobnost opravdavanja mišljenja i djelovanja sa impersonalnim razlozima, pretpostavlja društvo kao oblast koncepata dostupnih za individue, uzdižući ih ponad nivoa njihovih organskih senzacija i impulsa.“ (Callegaro, 2012, 472)

4.0 Hart/McKinnonova eksplikacija institucionalne etnografije Dorothy E. Smith

Dorothy E. Smith je zaslužna za senzibiliraniji oblik društvene teorije koja preko „epistemologije stajališta“ nastoji objasniti konsenzualno-koordinirani i društveno konstruirani oblik ljudskog saznanja i konstruiranja društvenog svijeta generalno. Hart i McKinnon ukazuju na njene inspirativne zahvate koji su generirali vlastito sociološko stajalište pod utjecajem simboličkog interakcionizma (prije svege G.H. Meada), Marxa, Bakhtina, Vološinova te Merleau-Pontyja i etnometodologije. (Hart&McKinnon, 2010, 1044). Prema ovim autorima, njen rad obezbjeđuje alternativni pristup u razumijevanju odnosa između individue i društva koje efektnije i produktivnije deskribira društvo u skladu sa historijskim i materijalno-ekonomskim okolnostima, a ne preko kategorija koje upućuju na ahistorijski dualizam ljudske prirode (Ibid., 1044).

S druge strane, Durkheimov koncept društva je sam po sebi problematičan i zahtijeva nužnu reinterpretaciju u skladu sa zbiljskim relacijama koje su isposredovane „relacijama vladanja“. S tim u vezi se ističe kako iskustvo žene obezbjeđuje početnu instancu za njenu

sociologiju s tim što ona nema karakter rodne epistemologije, nego prikladnog alata za transparentnije i lakše identificiranje i karakteriziranje „relacija vladanja“ kao pojma kojim se zahvaća zbiljsko formiranje, operiranje, te manipuliranje u okvirima „distinktivne forme organizirajućeg i vladajućeg savremenog kapitalističkog društva i patrijarhalnih oblika našeg savremenog iskustva“ (Smith, 1987). Relacije vladanja koje se utjelovljuju u ekspertnom znanju, birokratskim kategorijama, politikama i oblicima društvenih praksi koje univerzaliziraju muško iskustvo upućuju na impersonalan karakter odnosa koji je posebno vidljiv u „materijalizaciji teksta“ i manifestaciji odnosa vladanja u savremenom društvenom svijetu. Takva materijalizacija i njena ‘replikabilnost’ omogućava diseminiranje društvenih postavki vladanja i moći koje imaju svoj sopstveni bitak izvan neposrednih interpersonalnih odnosa.

Savremena društva sa svojim kompleksim relacijama i mrežama odnosa pružaju sliku ukotvljenosti relacija vladanja unutar tekstova koji posjeduju kapacitet za organiziranje ljudskih života, konstrukciju njihove svijesti i djelovanja koja proizlaze iz takvih konstrukcija pod utjecajem impersonalnih relacija ili „institucionalnih činjenica“ (Searle) koje obezbjeđuju pouzdanje i „povjerenje“ u ekspertne sisteme i sve forme društvenih činjenica koje oblikuju kompleksan aparat interpersonalnih odnosa i objektiviranih društvenih praksi.

S druge strane, njena rodna interpretacija društva, prema Hartu i McKinnonu ima elemente dualizma ali se on ovdje prepoznaje kao historijski uvjetovan odnos lokalnog svakodnevnog/svakonočnog života žene kao subjekta koji je subjektiran maskuliniranim modusima upravljanja društvenim odnosima, žene kao tjelesnog sopstva koja pozicionirana u lokalnom partikularitetu figurira kao njegovateljica djeteta i s druge strane kao osoba koja radi „muški posao“ posredujući tako između apstraktno-konceptualnog (žena kao službenica ili drugi vid plaćenog rada) i materijalnog modusa svakodnevnog djelovanja u životnom svijetu žene kao supruge, majke i domaćice (Hart&McKinnon, 2010, 1046-1047). S tim u vezi takav vid dualizma se prepoznaje kao rodno iskonstruiran, te stoga historijski uvjetovan u skladu sa „posebnim potrebama posebnih ljudi u posebnim vremenima.“ (Ibid., 1046).

S druge strane, koncept društva kao takav uveliko je problematičan ako se isti promatra Durkheimovom sociološkom optikom

i to ne samo što ne raskriva relacije vladanja i moći nego što se društvo ne može razumijevati izvan stvarnih ljudskih intencija, aspiracija, mentalnih stanja, kognitivnih i konativnih kapaciteta i konkretnog ozbiljenja društva kao stvarnih „(aktualnih) društvenih relacija“. (Ibid., 1047). Dorothy E. Smith ukazuje na potrebu rekonfiguriranja sociološke teorije, metodologije i istraživanja društvenih fenomena, ali i prestrukturiranja sociološke imaginacije (Mills) koja nužno ne pretendira na privilegirane koncepcije i naracije kojima bi se opisivao i analizirao društveni supstancijalitet, nego je više senzibiliraniji proces istraživanja i analiziranja problema koji su zbiljski prisutni kod ljudi; problema koji određuju njihova svakodnevna iskustva i koji su povezani sa institucionalnim poretkom društvene realnosti. (Smith, 2005) Njena sociološka pozicija, kako ističu Hart i McKinnon, nije apstraktno sociološko teoretiziranje i operiranje objektivnim (‘gledište nigdje’) metodološkim instrumentarijem koji ne korespondira sa problemima svakodnevnice. Svijest koja se konstituira intersubjektivnim iskustvom i ‘komunikativnim djelovanjem’ nije rezultat fiksnih kategorija individualnih i kolektivnih saznanja koje paradigmatički kanališu i sublimiraju moduse mišljenja, ponašanja, intencija, aspiracija, imaginacija, realnih društvenih praksi i modusa konstruiranja društvene stvarnosti. Nasuprot tome, konstitucija svijesti i konstitucija društva figurira s komponentama falsifikacije; proces je otvoren revidiranju i revaloriziranju sa potencijalnim i aktualnim transformacijama i zamjenama jednih društvenih varijabli sa drugim koje se intersubjektivnim, konsenzualnim djelovanjem pokazuju prikladnijim i „boljim“.

Druga važna skupina refleksija o društvu koju Hart i McKinnon koriste pri odbrani kritičke sociologije Dorothy E. Smith tiče se njenih artikuliranja društvenih fenomena, procesa ili društvenih sekvenci koje figuriraju alternativno u odnosu na „zdravo-za-gotovo“ etablirane norme i vrijednosti kao parametre po kojima neki društveni poredak funkcionira.

„Nasuprot Durkheimu koji prioritizira moć društva (kolektivne reprezentacije označavaju naša iskustva), Smithova zadržava predstavu po kojoj ne samo da mi znamo i komuniciramo ‘istinu’ o svijetu neovisno o relacijama vladanja i njenih etabliranih diskursa, nego također možemo označiti nova iskustva u komunikaciji te otkrivati nove istine. A ove istine su saznate kroz saglas-

nost: ona je u slobodnoj komunikaciji sa drugima, te (idealno) naša sposobnost da zadržimo konverzacije, da reguliramo našu svijest, fokusiramo na neko zajedničko iskustvo ili senzacije o svijetu, korigiramo nesporazume, te konstruiramo društvenu stvarnost u procesu.“ (Hart&McKinnon, 2010, 1051)

U konačnom, autori smatraju kako pozicija institucionalne etnografije predstavlja vid kritički angažirane sociologije koja se ne zadovoljava akademskim elaboracijama o društvenim problemima ili onome što se smatra društvenim problemom (ili što je izraz smisla sociološkog proučavanja) unutar uskog kruga profesionalno educiranih sociologa i društvenih teoretičara koji često ne samjeravanju „čistu sociologiju“ sa društvenom stvarnošću. Prizemljivanje stoga daje prednost kritici i mogućnosti transformacije individua i društva ka nečemu što predstavlja stanje emancipatorne svijesti, kritičke refleksije i protivnosti represiji u ime komunikativne interakcije. Njen cilj bi (ako prizovemo Raymonda Boudona) bio da, nasuprot znanstveno-kognitivnom, esejističkom ili katedralističkom statusu smjera ka kritičkom i humanističkom (Kalanj, 2005) djelovanju koje inzistira na „socio-političkoj promjeni“ (Hart&McKinnon, 1051). Ona (po uzoru na Marxa i Engelsa u kritici njemačke filozofije u *Njemačkoj ideologiji*) nameće aktualnu društvenu stvarnost (Smith, 2005) sa interakcijama, razumijevanjima, sporazumijevanjima i nesporazumijevanjima koja produciraju serije događaja i fenomena koji se ne daju totalizirati u jedan jedinstveni sociološki koncept ili skupinu socioloških koncepata. Nemogućnost totaliziranja društvene stvarnosti pri tome nije nedostatak jednog sociološkog iskustva; desupstancijalizirajući karakter sociologije pokazuje se kao karakter korespondencije sa životnim svijetom tj. inzistiranje na nužnoj supstancijalizaciji kao univerzalizaciji i egzaktnom ekspliciranju (preko metodološke ortodoksije) pokazalo bi se kao „lažna svijest“ povijesti ljudskog djelovanja i interaktivno-komunikativnog iskustva koje je nesamjerljivo i polivalentno.

„To prije znači nalaženje toga kako sami ljudi stvarno koordiniraju svoje aktivnosti, odbijajući metode istraživanja koje usvajaju stajalište u sociološkom diskursu, te u organiziranju sociološke pažnje prema svijetu kroz medijum teorija, koncepata i predmetnih pozicija koje nose historijski sedimentirane pretpostavke.“ (Smith, 1997, 819)

Hart i McKinnon u konačnom ukazuju kako sociološka pozicija Dorothy E. Smith nije inovativna i specifična zbog ‘rodne varijable’, nego zbog cijelog skupa intencija i istraživačkih angažmana koji neposredno reagiraju na razne stimulacije društva bez metodološke separacije između strateški orijentiranog subjekta spram predmeta istraživanja koji se detektira, analizira, kvantificira, konceptualizira, kategorizira i kojem se pristupa na izvanjski način. Njena epistemološka narav nije instrumentalna niti je stvar filozofsko-sociološkog organona, nego je „sam društveni akt već ujedno i epistemološka praksa“. (Hart&McKinnon, 2010, 1049).

5.0 Kritika kritike Durkheimovog dualizma

U svojim zaključnim razmatranjima, Hart i McKinnon ističu kako „svako bifurciranje svijesti (ili suštinski dualizam ljudskog stanja) koji Durkheim opisuje mora biti razumljen, po njenom (Dorothy E. Smith-V.M.) gledištu, kao historijski razvoj.“ (Ibid., 1052) Očito je kako se ovakva interpretacija Durkheimovog mišljenja o svijesti dovodi u vezu sa njegovim interpretacijama i eksplikacijama društvenih činjenica kao stvari koje imaju izvanjski karakter na individualne identitete i koji svojom izvanjskom pozicijom djeluje prinudno na te identitete (Durkheim, 1999), pa se iz ovih dvaju karakterizacija društvenih činjenica zaključuje njihov transtemporalan i ahistorijski karakter. Oni kao neka sociološka svagdaprisutnost transcendiraju historijsku uvjetovanost, posjedujući vlastiti bitak neovisan o pojedinačnim manifestiranjima društvenih varijabli. Činjenica da one po Durkheimu postoje neovisno o čovjekovoj volji znači da su neovisne o konstrukcijama i arbitrarnim odlukama pojedinačnog subjekta i da odnos društvenih činjenica spram individualnog jeste odnos društvenog svijeta koji oblikuje individualnu svijest koja svoj identitet afirmira upućenošću ka drugome. To s druge strane znači kako figuriranje društvenih činjenica neovisno o volji pojedinca ukazuje na to da društvo putem rituala, društvenih rutinizacija i navika osigurava kontinuirano prakticiranje kolektivnih reprezentacija u formi kolektivne svijesti koja prevenira da se društveni koncepti (jednom internalizirani) arbitrarno mijenjaju „onako kako nam je volja“ (Hart&McKinnon, 2010, 1041), ili da ta promjena ili intervencioni-

zam u strukturalne kodove društvenih činjenica ne bude pod utjecajem odluka ili praksi koje nemaju karakter društvenog, nego privatnog koji ne priznaje potrebu za rekognicijom i kolektivnom identifikacijom.

Ahistorijski karakter dualnosti ne znači da su ljudska svijest i manifestiranje relacija inter-individualnih odnosa objektiviranih iz individualnih svijesti stvar neke himeričke datosti nego je stvar konkretnih povijesnih situacija i kontekstualizacija; to znači ukazivanje na činjenicu kako se njihova prisutnost i njihovo djelovanje ne mogu pripisati konkretnom historijskom momentu ili sekvenci svijesti ili društvenom aranžmanu u nekoj hipotetičkoj tački povijesnog djelovanja, nego da je ona uvijek postojala i djelovala na takav način. Durkheim jasno ukazuje na karakter individualnosti kao nečega što nema historijski privilegirano mjesto generiranja (Dirkem, 1972), nego kao proces koji je svagdaprisutan. Poredak, ili struktura te dualnosti jeste da je ona stvar povijesne procesualnosti. S druge strane, cijelo djelo *O podjeli društvenog rada* predstavlja prikaz te procesualnosti u smislu historijski uvjetovanih momenata ljudske svijesti i povijesti od mehaničke do organske solidarnosti sa bifurkacijama između individualne svijesti i kolektivne svijesti koje interferiraju mreže odnosa koji uvjetuju oblikovanje pojedinačnih i kolektivnih djelovanja i njihovog balansiranja u formi solidariteta. Historijski karakter o kojem govori Smith je zapravo uvijek istovremeno i karakter univerzalno datog jer ga nije moguće transcendirati; on je izraz manifestiranja kolektivne svijesti koja preko raznih oblika društvenih činjenica oblikuje društvenu stvarnost i individualna iskustva onih koji tu stvarnost ispunjuju.

Naglasak Dorothy E. Smith na ‘intersubjektivnosti’ i ‘interaktivnosti’ historijski oblikovane društvene stvarnosti, te istine koja je rezultat intersubjektivnog iskustva kod Durkheima se javlja u formi kooperabilnosti i to kao solidarnosti koja je povijesni kontinuum stupnjevito izdiferenciran tokom cijele ljudske povijesti. Potreba da se društveni život organizira kao ambijent sretne zajednice individualne koje se odnose jedne ka drugima kod Durkheima nema čisto epistemološko značenje ili neki status sociološke činjenice; solidarnost posjeduje imanentan karakter moralnosti i moralne obaveznosti koja se ne može svesti na to da „od svakog pojedinca pravi razmjenjivača“ (Ibid., 390). Moralnost je ovisna o odnosu „individualne ličnosti i društvene solidarnosti“ (Ibid., 81) i stoga nije stvar pasivno-me-

hantičkog izlivanja datih ahistorijskih činjenica na individualnu svijest. Ako se društvo javlja kao datost, to je zbog toga što se isto implicira i kontinuirano perpetuira sa unutarnjim transformacijama (igrama promjenljivosti) tokom njegove povijesti.

„Stoga, društvo (...) je na neki način realnost po sebi, - bivajući posljednjim u razvoju – obuhvata sve ostalo. Logički zadnjim ali ontološki prvim, društveni svijet se javlja kao ono što nam je neposredno dato: ako je društvo teško pojmiti, to je zato što je ono tako očito da je neprimijećeno, skriveno kako jeste u društveno struktuiranim percepcijama koje vode naša djelovanja (...) društvo nije izvanjski poredak koji sebe impostira na već postojeće individue.“ (Callegaro, 2012, 458)

Dakle, već kod samog Durkheima postoji snažna potreba za isticanjem intersubjektiviteta. Društveno kao takvo ipak nije neka transhistorijska ili ahistorijska sablasnost nego sociološka kategorija koja kod Durkheima (preko analize svijesti i povijesti) doživljava serije interferirajućih individualnih-kolektivnih iskustava, a koje kulminiranje svog smisla zadobija progresivnim materijalnim i intelektualnim razvojem sa racionalno isposredovanim iskustvom koje istovremeno ostavlja prostor za autonomnost personalnosti.

Obratno, ni sama individua kao takva nije amnestirana historijske uvjetovanosti. Suprotno Hartu i McKinnonu, obje kategorije su imanentno objektivno-historijske činjenice koje postoje, po uzoru na prvo pravilo sociološke metode, kao i materijalne stvari, iako nisu samo materijalne stvari, ali imaju karakter realno prisutnih entiteta koji se mogu opservirati, interpretirati, definirati i koji ne predstavljaju metafizičke utvare koje sociologija kao znanost o društvenim činjenicama ne može spoznati (Durkheim, 1999).

Po uzoru na kolektivnu svijest i društvene činjenice, ni individua u smislu osobe se ne javlja kao neko neposredno-intuitivno stanje zornosti:

„Prema Durkheimu, ‘stvarno ljudsko biće nema ničeg zajedničkog sa ovim apstraktnim entitetom. Ono pripada vremenu i domovini; ono posjeduje ‘ideje’ i ‘osjećanja’ koja ‘ne dolaze iz njega, nego iz njegovog okruženja’; ispunjen je ‘predrasudama’ i ‘vjerovanjima’, te je vezan pravilima djelovanja koje on nije stvorio nego im se pak povinuje.“ (Ibid., 459)

To da se društvena realnost po sebi javlja (i mijenja) na osnovu nikada završenih sekvenci društvenih činova, koji su uvijek upravljani nekom kombinacijom društvenih i visceralnih iskustava“ (Hart&McKinnon, 2010, 1051) zapravo je Durkheimova varijanta interferencija individualne i kolektivne svijesti i različitih faza ovih interferencija koje postoje od „solidarnosti po sličnosti“ do racionalno uspostavljenih odnosa u eri evropske modernosti.

S druge strane, potrebno je analizirati kompleksnost ‘relacija vladanja’ o kojima govori Dorothy E. Smith. Impersonalan karakter ovih relacija ukazuje na složenu strukturu društva koju Durkheim rezervira za industrijski razvijen tip društveno-ekonomskog i političkog poretka u kojem individualnost dobija svoj konačni izraz, uz istovremenu krizu kolektivne svijesti. Oni se, kao savremeni modusi društvenih činjenica, impostiraju na individualnu svijest i njeno individualno i kolektivno iskustvo i poput Durkheimovog poimanja društvene zbilje, imaju svoj vlastiti bitak, izvan vremena i aktualiteta ljudskih života (Ibid., 1045). Riječ je o impersonalnom odnosu koji mimo volje individua (o čemu govori Durkheim) utiče na oblikovanje individualnih i kolektivnih iskustava putem ‘relacija vladanja’ koje nisu neposredne u smislu neposrednog djelovanja pojedinačnog *face-to-face* aktera, nego je riječ o upravljanjima od strane ljudi koji su na poslu, u korporacijama, vladi, profesionalnim organizacijama, univerzitetu, javnim školama, bolnicama, etc. (Smith, 1987). S druge strane, ‘relacije vladanja’ su same po sebi neizbježne, što uveliko podjeća na Durkheimov koncept društvenih činjenica koje imaju izvanjsko-prinudni karakter na pojedince, a ova neizbježnost je neovisna o tome da li mreže odnosa proizlaze iz intersubjektivnih praksi i dogovora ili ne.

Iako Smithova pokušava razdvojiti pojam ‘relacije vladanja’ od ‘koordinacije subjektiviteta’ treba istaći kako sama ‘relacija vladanja’ već implicira elemente koordinacije i to koordinacije među racionalnim individuama, što je već po Weberu dovoljno intrigantno da bi postalo „kulturom sociologije“. Naime, ako postoji nešto kao društvena činjenica, i ako određene komponente tih činjenica pored konsenzualnosti uključuju i konfliktnost (Marx), Weber već postavlja pitanje o tome kako *vladati* i upravljati određenim društvenim i političkim poretkom među bićima koja su racionalna; kako se uspostavlja odnos moći i subjektiranja unutar poretka kojeg ispunjavaju

umski obdarene individue koje prihvataju te relacije subjektiranosti zarad kooperacije i racionaliteta (Kalanj, 2005, 34).

Hart/McKinnonova analiza Smithinog pojma društva kroz složene skupove „ekspernih znanja, birokratskih kategorija, organizacijskih politika“ data je na način da ove forme društvene stvarnosti nemaju kakav karakter pukih socioloških termina ili „analitičkih koncepata“ i „oruđa sociologa“ koje oni koriste u deskripciji društvenih odnosa. Oni u institucionalnoj etnografiji dobijaju karakter „stvarnih entiteta u svijetu“. Zanimljivo je da ova dvojica autora pojam birokratije oštro distingviraju od Weberovog pojma birokratije uz istovremenu familijarnost sa Marxom (Hart&McKinnon, 2012, 1045). Međutim, pojam birokratije i kod Webera nema puku instrumentalnu važnost; to da je on već kod Webera stvarni entitet u svijetu pokazuje činjenica kako od birokratske organizacije zavisi „kontinuirano postojanje“ moderne kapitalističke države (Giddens, 1971, 159)

Birokratija kod Webera već jeste stvarni entitet u modernom svijetu, povezana je direktno sa progresom društvene podjele rada i ta „specijalizacija profesionalnih funkcija nije ni u kojem slučaju ograničena na ekonomsku sferu. Separacija radnika od kontrole njihovih sredstava za proizvodnju koje je Marx izdvojio kao najdistinktivniju osobinu modernog kapitalizma nije ograničena na industriju, nego se proteže kroz politiku, vojsku i druge sektore društva u kojima organizacije velikih razmjera postaju prominentnim.“ (Ibid., 158).

Ta sveprožimajuća karakteristika birokratizacije unutar modernog evropskog društva nije stvar formalne organizacije ekonomskih i političkih institucija; ona je imanentan dio moderniteta čija se formalna racionalnost u konačnom pokazuje kao iracionalnost na razini supstancijalne racionalnosti u kojoj dominira alijenacija, kontrola individualiteta i slobode (Giddens, 1990), te totalna autarhičnost i autopoietičnost birokratske strukture u cjelini; i to kao totalizirajući oblik vladanja i upravljanja, na što je već odavno upozoravao i Weber.

Hart/McKinnon ističu da je u Smithinoj kritičkoj sociologiji dat naglasak na *face-to-face* interakciju (Hart&McKinnon, 2010, 1044), te da je umjesto Durkheimove apstraktne koncepcije društva data jedna alternativna desupstancijalizirajuća/detranscendentalizirajuća koncepcija po kojoj društvo jeste izraz stvarnih/aktualnih društvenih relacija (ibid., 1047). Iako treba priznati kako Durkheim

malo pažnje poklanja distinktivnim komponentama društva (novac, uticaj medija na oblikovanje političke i društvene stvarnosti, moć), Smithino poimanje društva kao izraza stvarnih/aktualnih društvenih relacija i *face-to-face* interakcija treba pronaći barem kod Webera. U konačnom, država koja kod Webera figurira kao najviši institucionalni poredak sa monopolom fizičke prinude nikada nije promatrana kao puki pravni akt (Weber, 1978), nego kao skup pojedinaca koji svojim individualnim i društvenim djelovanjima oblikuju svoja iskustva unutar najinstitucionaliziranijeg političkog okvira pri čemu se ozbiljuje cijeli niz aktualnih i potencijalnih institucionalnih i neinstitucionalnih oblika ljudke djelatnosti. Društvo koje je ispunjeno mrežama društvenih djelovanja u konačnom je derivirano iz Weberove kvalifikacije društvenog djelovanja; ono je to što jeste samo ako je jedna individua svojim djelovanjem i subjektivno pripisivanim značenjima tog djelovanja utjecala na ponašanje i djelovanje druge osobe. Ta interaktivnost je stoga stvar kojoj su i klasični sociolozi pridavali pažnju; Weber svojim konceptom djelovanja i društvenog djelovanja, te Simmel svojim konceptom „Wechselwirkung-a“ još 1908. godine (Münch, 1994, III, 96-97), gdje se i najmanje interakcije na mikrorazini interpersonalnih iskustava pokazuju nužnim radi objašnjenja velikih konstelacija u društvu (Frisby, 1984).

U konačnom, Hart i McKinnon ukazuju kako je Durkheim apsolutizirao moć društva u formi kolektivnih reprezentacija u odnosu na Smithovu koja nudi mogućnost alternativnih iskustava i istina koje neovisno o relacijama vladanja etabliraju diskurse kojima se saglasnošću i pregovaranjima može govoriti o konstruiranju društvene stvarnosti kao procesa, a ne kao struktuirane datosti. (Hart&McKinnon, 2010, 1050-1051).

Nemogućnost totalnog zaposjedanja individualnosti od strane društva Durkheim pokazuje činjenicom da visceralnost kao takva obezbjeđuje kantijanski noumenon koji se kao rezidualni momenat autonomnosti individue ne da amalgamirati u ravan društvenog. S druge strane, pokazuje se i to da Weberov koncept društvenog djelovanja proširuje Durkheimov koncept društvene činjenice jer implicira analizu društva kroz polivalentnost i višeslojnost pojma kulture unutar kojih se aktualiziraju mnoštva neinstitucionalnih djelovanja i neinstitucionaliziranih društvenih praksi. S druge strane, govor o alternativnim modusima ljudskog samopotvrđivanja preko uspostave

društvene stvarnosti putem pregovaranja i kooperabilnosti znatno je sistematskije dat i kod Anselm Straussa (1978) gdje je poredak predstavljen kao pregovaralački poredak:

„Društveni poredak je uvijek predmet aktivnosti ljudskih aktera, koji ciljaju ka interpretaciji, primjeni, podešavanju i promjeni poretka u skladu sa njihovim ideologijama i interesima.“ (Münch, 1994, IV, 220)

Stoga cijeli skup elemenata koji se atribuiraju Dorothy E. Smith, prema kojima su oni kvalitativno i objektivno napredniji i prikladniji za eksplikaciju i analizu društvene stvarnosti u odnosu na postavke koje nudi Durkheim, mogu biti direktno i indirektno iščitavani ili kod samog Durkheima ili kod drugih klasičnih socioloških teoretičara koji uviđaju određena ograničenja i „neintendirane konsekvence“ Durkheimovog djela. Ne ignorirajući ogroman opus koje je Smithova ponudila kao alternativni modus sociološkog interpretiranja i razumijevanja društvenog svijeta, one postavke koje su ponuđene u Hart i McKinnonovom tekstu *Sociološka epistemologija: Durkheimov paradoks i aktualnost Dorothy E. Smith* (2010) bilo je potrebno reinterpretirati ne u cilju očuvanja neprikosnovenog autoriteta „oca sociologije“ nego u cilju poliperpektivnosti klasičnog sociološkog mišljenja, unutar kojeg Durkheim zauzima reprezentativno mjesto.

6.0 Zaključak

Šta iz svega navedenog može biti zaključeno?

Tekst Randle J. Harta i Andrew McKinnona koji je prvenstveno bio orijentiran na kritiku Durkheimovog dualizma i akcentiranje teorijskih uvida Dorothy E. Smith nastojao je poziciju institucionalne etnografije favorizirati kao prikladniji i efektivniji modus ekspliciranja i razumijevanja društvene stvarnosti u odnosu na Durkheimov klasični koncept koji prerobusno operira sa kategorijama individualnosti i društvenosti. Iako Dorothy E. Smith u ortodoksnim sociološkim teorijama vidi elemente kontinuiranja represivnog i rodno iskonstruiranog društvenog poretka, postavke koje su ponuđene u tekstu ove dvojice sociologa ukazuju na to kako se temeljne kategorije kojima se služio Durkheim pri objašnjenju karaktera ljudske svijesti i njegove povijesti ili ne mogu eskivirati ili su uvidi Dorothy E. Smith već prepoznati u djelima drugih klasičnih i modernih sociologa.

Ovdje nisu tematizirane mogućnosti sagledavanja društvenog entiteta kao kompleksa društvenih činjenica koje konstruiraju individualni akteri koji institucionalno reprezentiraju privilegirane aktere sposobne da utiču na karakter i djelovanje društvenih činjenica; individue ne u smislu individualnih aktera svakodnevnog iskustva, aktera kao pripadnika zajednice, aktera kao građana, ili članova nekog kolektivnog identiteta; nego aktera koji kao individue ili skupine individua svojim djelovanjem i svojim institucionalnim statusom utiču na sudbine članova kolektivnog identiteta, njih stotine, hiljade, desetine hiljada ili milione. Rad se nije bavio propitivanjima i ekspliciranjima načina oblikovanja društvene svijesti i utvrđivanja onih entiteta čijim interesima ta svijest služi (Mouzelis, 1995, 124). Cilj je bio ukazati na Durkheimov stav o društvenim činjenicama koje struktuiraju društvenu stvarnost, tipove kolektivnih identiteta, društvene činjenice koje nisu transtemporanog karaktera ali koje transcendiraju individue jer se ne odnose na pojedine individue unutar kolektivnog identiteta, nego na sve one koji taj kolektivitet reprezentiraju i čiji su imanentan dio. Kritika prenamjerenog institucionaliziranja data je najprije kod Webera, tako da je namjera bila, uvjetno rečeno, konsultirati klasične interpretacije i kritičke opaske, prije nego li se usmjeri na kritičke stavove i sugestije o modusima transformiranja klasične sociologije

(u ovom slučaju Durkheimove sociologije) putem savremenih društvenih teorija (u ovom slučaju preko Dorothy E. Smith).

Durkheim ističe kako je senzornost i naša „somatska datost“ izraz neisposredovane ‘neposredne čule izvjesnosti’ (Hegel) koja personalnost reducira na egositičku ravan egzistencije mimo iskusva čovjeka kao kooperabilnog i „političkog bića“. S druge strane, koncepti u formi kolektivnih reprezentacija su nešto što se tiče mnoštva ljudi povezanih zajedničkim simboličkim vrijednostima i sublimiranim formama iskustva preko kojih ljudi „sebe konstituiraju zahvaljujući riječima; vokabular i gramatika jezika pak niti su djelo niti svojstva bilo koga pojedinačno, oni su produkt kolektivne konstrukcije“ (Durkheim, 2005) i stoga „organiziraju društvene relacije mimo neposrednog personalnog iskustva“ (Hart&McKinnon, 2010, 1044). Impersonalnost o kojoj govori Dorothy E. Smith i to preko moći koncepta da dominiraju i koordiniraju u formi relacija vladanja (Ibidem) nije zanemarena ni kod Durkheima; dok se kod Dorothy E. Smith ova impersonalnost realizira nizom kontinuiranih i rutiniziranih društvenih praksi koje su mahom rodno konstruirane i tradirane i gdje se impersonalnost efektivno samoreproducira instrumentima moderno organizirane društvene stvarnosti, kod Durkheima se ona već javlja kao nužna konsekvencija pripadanja personaliteta određenoj jezičkoj zajednici.

„Logičko mišljenje je moguće samo onda kada čovjek uspijeva da ide ponad prolaznih reprezentacija koje duguje osjetilnom iskustvu i u konačnom poima cijeli svijet stabilnih ideja, zajedničko tlo inteligencije. Misliti logički, zapravo je uvijek u nekoj mjeri misliti impersonalno; to je također misliti *sub specie aeternitatis*.“ (Durkheim, 1995 [1912], 437)

Dualnost o kojoj govori Durkheim stoga nije eliminirana ni kod Dorothy E. Smith; ona je samo rekonfigurirana na način da se promišlja kao rezultat konkretizovanih oblika koji su društvenog, historijskog i rodnog karaktera (Hart&McKinnon, 2010, 1047). Durkheim nije smatrao da se društveno konstruirane kategorije javljaju kao transcendentne datosti mimo ljudske povijesti nego da su one transcendirajućeg karaktera u odnosu na monoperspektivitet individualne svijesti unutar kojeg se puno značenje društvene prakse ne

može iscrpiti (Callegaro, 2012). S druge strane, jedino su društvene kategorije empirički validne za razumijevanje i stoga se, u odnosu na karakter „generičkih ideja“ (utemeljenih na osjećajima sklonosti, repulzije, sličnosti, etc.) (Rawls, 2004) moraju promatrati kao stabilni entiteti potrebni ne samo za društvenu praksu nego i za sociološko razumijevanje tih praksi.

Svaka vrsta dualizma o kojoj govori Durkheim kod Dorothy E. Smith se javlja kao izraz historijski uvjetovanih društvenih, političkih, rodnih, kulturalnih i ekonomskih *procesa i praksi*. Durkheim je pokazao u više svojih djela kako opozitnost stanja (društveno-individualno, visceralno-konceptualno, somatsko-intelektualno, sakralno-profano, egoističko-altruističko) jeste historijska datost; kritička opaska kako dualnost „nije neizbježna i univerzalna“ (Hart&McKinnon, 2010, 1047) ne nudi dovoljno ubjedljivi argument kako bi se tvrdilo suprotno. Univerzalni i neizbježni karakter ove dualnosti nije neki tragični „usud bitka“ nego stvar kompleksno struktuiranog sopstva koja ima kapacitete da misli i djeluje kroz koncepte, što pretpostavlja i pristup impersonalnim normativnim reprezentacijama društva.

„Dualnost u nama samima koja nas čini onim što jesmo kao osobe je stoga prvi i najvažniji efekat socijalizacije.“ (Callegaro, 2012, 472)

Ono što je u konačnom potrebno istaći jeste specifičnost povijesnog iskustva i društvene okolnosti u kojima je i o kojem je pisao Durkheim, a koje je ispunjeno mnoštvom atributa modernosti čijih je konsekvenci duboko svjesna Dorothy E. Smith koja pokušava iznaći fazificiraniju verziju sociološkog pogleda na svijet koja objektivne i apstraktne forme društva prikazuje u formama svakodnevnih personalnih, interpersonalnih relacija kod određenih ljudi u određenom prostornom i vremenskom kontekstu. Smisao analize tih društvenih kontekstualizacija i protivnost generaliziranoj formi sociološkog iskustva (koja pretendira na univerzalnu i trajnu aktualnost); nemoćnost zahvatanja „totaliteta stvarnosti“ (Smith, 1997) upućuje nas na promišljanje o *iskustvu* ljudskog mišljenja, ponašanja i djelovanja, iskustvu kao nečem što je suštinski dijaloško (Smith, 2005, 126). Takav jedan zahtjev za dijaloškim iskustvom se kod Durkheima javlja ne samo kao zahtjev za solidarnošću kao formi moralnosti, nego i kao

uspostava „razgovora“ između onoga što je personalna autonomnost u odnosu na datost društvenog. S druge strane, to je i neka intrinzička, imanentna potreba ljudske svijesti da u formi $\delta\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ -a (Heidegger, 2000) ukaže na vlastitu dijalektičnost i fenomenalnost povijesnog djelovanja.

U konačnom, Dorothy E. Smith cilja ka nekoj vrsti edificirajuće sociologije koja razmatra otvorenost svijetu u smislu stvarnih ljudskih života koji se ne analiziraju iz striktno jedne posebne „teorijske enklave (strukturalni-funkcionalizam, simbolička interakcija, etno-metodologija, metoda istraživanja, marksizam, ili štogod)“ (Smith, 1997, 820) nego se koriste različiti modusi razumijevanja koji imaju status „konačnih vokabulara“ i koji svojim konvertibilnim karakterom obezbjeđuju kako metodološku tako i objektivnu, materijalnu i svakodnevnu predstavu o „društvenoj ontologiji“ i „društvenoj fenomenologiji“ kao onoj koja je poliperspektivistička i koja ima karakter hipotetičnosti, što za sociologiju i predstavlja supstancijalan karakter izazovnosti, o čemu je već govorio i Weber (Veber, 1978).

Cilj rada nije bio favoriziranje Durkheimovih teorijskih analiza na uštrb onih kod Dorothy E. Smith, nego pokušaj korigiranja određenih pozicija koje su Hart i McKinnon pokušali etablirati sa suviše hitrim, konzervativističkim i jednostranim analizama Durkheimovih stavova. Durkheim pokušava svojim sociološkim istraživanjima objasniti karakter ljudske svijesti i specifičan karakter društvenog koji postaje sve složenijim analogno industrijskoj i znanstveno-tehničkoj rekonfiguraciji povijesti. Svaki od ova dva misaona pravca ponaosob ali i uzajamno predstavljaju podjednako plodonosan doprinos u razumijevanju društvenog svijeta, kao što se kod oba pravca mogu pronaći nedostaci koji bi bili predmetom kritičkog mišljenja. Neki od njih su se nastojali predstaviti u ovom tekstu.

BIBLIOGRAFIJA

1. Callegaro, F. ‘The Ideal of the Person: Recovering the novelty of Durkheim’s sociology. Part I: The Idea of Society and its relation to the individual’, U: *Journal of Classical Sociology*, 2012, 12: 449-478.
2. Durkheim, E. ‘Dualism of Human Nature and its Social Conditions’, U: *Durkheimian Studies*, 11, 2005, 35-45. Dostupno na: www.academia.edu/3648469 (pristupljeno: 11. 04. 2013.).
3. Dirkem, E. (1972): O podeli društvenog rada (The Division of Labour in Society). Beograd: Prosveta.
4. Durkheim, E. (1995 [1912]): The Elementary Forms of Religious Life. New York: The Free Press.
5. Durkheim, E. (1999): Pravila sociološke metode (The Rules of Sociological Method). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
6. Frisby, D. (2002): Georg Simmel. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
7. Giddens, A. (1971): Capitalism and Modern Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Giddens, A. (1990): The Consequences of Modernity. Stanford, California: Stanford University Press.
9. Giddens, A. (1997): Durkheim. Fontana Modern Masters. London: Fontana Press.
10. Hart, R. J., McKinnon, A. ‘Sociological Epistemology: Durkheim’s Paradox and Dorothy E. Smith’s Actuality’, U: *Sociology*, 2010, Vol. 44 (6): 1038-1054.
11. Heidegger, M. ‘Hegelov pojam iskustva’ (‘Hegel’s Concept of Experience’). U: M. Heidegger (2000): Šumski putevi (Woodpaths). Beograd: ΠΛΑΤΩ.
12. Kalanj, R. (2005): Suvremenost klasične sociologije (Contemporaneity of Classical Sociology). Zagreb: Politička kultura.

13. Mouzelis, N. (1995): *Sociological Theory. What went wrong? Diagnosis and Remedies*. London and New York: Routledge.
14. Münch, R. (1994): *Sociological Theory. From the 1850s to the Present*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
15. Rawls, A. W. (2004): *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Smith, D. E. (1987): *The Everyday World As Problematic. A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
17. Smith, D. E. 'Response to Susan Mann and Lori Kelley', U: *Gender & Society*, 1997, 11: 819-821.
18. Smith, D. E. (2005): *Institutional Ethnography. A Sociology for People*. Oxford: AltaMira Press.
19. Veber. M. (1976): *Privreda i društvo (Economy and Society)*. tom I, Beograd: Prosveta.

izvorni znanstveni članak / original scientific article
 primljen / received: 10. 06. 2013.

UDK: 82.09

POETIKA OŽILJKA:
 „MJESTO GLASA“ U ARHITEKTURI TIJELA ODISEJEVE
 MAPE PUTOVANJA

Nina ALIHODŽIĆ – HADŽIALIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
 Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
 E-mail: nina.alihodzic@hadzialic.net

ABSTRACT

Na tragu postavki o kojima su pisali Max Horkheimer i Theodor Adorno (*Dijalektika prosvjetiteljstva*) u ekskursu naslovljenom *Odisej, ili mit i prosvjetiteljstvo*, govorim o svojevrsnoj viziji *nomadskog* identiteta kroz Odisejev *ožiljak* držeći ga metaforom kojom iniciram prepoznavanje „bolesti“ cjelokupnog Zapadnog mišljenja. Odisej kao *sin-boli* rastvara simboličku normu, jakog, cjelovitog univerzuma misli, gdje *put* označava kognitivne strukture i vrijednosti. Suprotno tome, Odisejeva lutanja su transformacija, ili pak, tranzicija prema „otvorenom moru“ *putovanja* „tjelesno posve slabog jastva koje tek zadobija samopouzdanje kroz mitove“. Slijedeći mišljenja, u kontekstu postkolonijalnog opravdanja, bitno je propitati prisutnost mita o Odiseju u konstrukciji svijeta u kojem živimo, učiniti testiranje u kojem se navedeni mit i ep koji ga „uzima“ za okosnicu, zapravo, „savršeno“ uklopio u filozofiju znanosti logičkog pozitivizma. Dakle, prestanak povjerenja u prosvjetiteljske, ideologijske moći dovodi do postepenog odvajanja romana od jasnih filozofskih dimenzija. Pretpostavljamo da se hermeneutički i komunikacijski *susret* u mitu o Odiseju realizira kroz motive *lutanja* i *tkanja* što potvrđuje postmodernizam gdje se fragmentiranost romaneskne strukture očitava kao svojevrsna „priprema za mit“.

Ključne riječi: dekonstrukcija, ideologija, književnost, mit, postmodernizam, prosvjetiteljstvo

THE POETICS OF SCAR: THE PLACE OF VOICE IN THE ARCHITECTURAL
 BODY OF THE ODYSSEUS' JOURNEY MAP

Based on the writings of Max Horkheimer and Theodor Adorno (*Dialectic of Enlightenment*) in the excursus *Odysseus or Myth and Enlightenment*, I talk about a certain vision of the nomadic identity, using Odysseus' scar as a metaphor which stands for recognition of „sickness“ of the Western thought. Odysseus, as the Son of Pain, deconstructs the symbolic norm of the powerful and homogeneous universe of thought, where *the path* marks cognitive structures and values. Contrary to that, Odysseus' wanderings represent transformation, or perhaps, transition toward the “open sea” of *journey* of a “completely weak bodily self that only gets its self-esteem through myths.” In the context of postcolonial justification, it is important to analyse the presence of the Odysseus myth in the construction of the world we live in, and conduct a test in which the mentioned myth and epic that “takes” it as its framework, indeed “perfectly” fit in the philosophy of logical positivism. Therefore, the decline of trust in ideological powers of Enlightenment brings to gradual separation of the novel from clear philosophical dimensions. We assume that hermeneutical and communicational encounter in the myth of Odysseus is implemented through the motive of *wandering* and *weaving*, what Postmodernism confirms with its fragmentation of the narrative structure which can be seen as a “preparation for the myth”.

Key words: deconstruction, ideology, literature, myth, Postmodernism, Enlightenment

1.0 Uvod

Činjenica je da je Erich Auerbach u knjizi naslovljenoj *Mimesis*, u uvodnom poglavlju *Odisejev ožiljak*, razmišljajući o načinima prikazivanja stvarnosti u zapadnoeuropskoj književnosti, primjetio da se kroz historiju književnosti pojavljuju dva osnovna stila koja određuju različite fikcionalnosti u prikazivanju stvarnosti. Auerbach piše o dva drevna impulsa u oblikovanju *moćnog svijeta* koji kroz stoljeća književnog stvaranja variraju moduse i konstitutivno utiču na evropsku prezentaciju stvarnosti. Dva različita umjetnička stila svjedoče, zapravo o poimanju same stvarnosti, stoga Auerbach sugerira da je moguće samo analizirati Homerov svijet jer, prema kritičkom mišljenju, naprimjer u *Odiseji*, ništa se ne događa „nijemo“ – „nijedan govor nije toliko ispunjen strahom ili srdžbom da bi mu nedostajali instrumenti jezičko-logičkog rasporeda ili da bi ti instrumenti bili nesređeni“ (Auerbach, 1968, 10). Suprotno tome, nalazimo tzv. starozavjetni stil koji je razumljiv samo uz pomoć tumačenja, to je svijet višeslojan i otvoren za intezivna značenjska upisivanja.

Auerbach kada govori o „istoriji Odisejeva ožiljka“ jasno ocrtava Homerov stil unutar kojeg nigdje ne možemo otkriti fragmetarnost, pukotinu „neki zev, neki pogled u neispitane dubine“, jednostavno u osobnosti Homerovog stila nema mjesta za „subjektivističko-perspektivni postupak, koji stvara prednji plan i pozadinu“ na način da se sadašnjost otvara prema dubini prošlosti.

U knjizi *Dijalektika prosvjetiteljstva* Max Horkheimer i Theodor Adorno dodali su ekskurs naslovljen *Odisej, ili mit i prosvjetiteljstvo*. Njihovo stajalište proizilazi iz tvrdnje da je homerski tekst, temeljni tekst evropske građansko-zapadne civilizacije i da je kao takav postao civilizatorska epopeja, da je, zapravo „lukavi pojedinac, onaj homo oeconomicus na kojeg će ličiti svi razumni“, Odisej prototipski brodolomac čiji se put ka uspjehu povezuje kao prapricipi koji su konstituirali građansku svijest.

Uspoređujući Odiseja i Robinsona, Horkheimer i Adorno, dijagnosticiraju radikalno otuđenje kroz fenomen totalnosti i neprijateljskog odnosa prema svim „uljezima“ koji prijete umu samoodržanja kao „sreća na rubovima svijeta“. U tom smislu u *Odiseji* je jasna naglašenost „demoni koji čaraju“, iskušenja koja su predstavljena kao *orientalna zaslada* u nekolicini Odisejevih pustolovina. Tako da

mitske pošasti u čija područja Odisej zalazi, pretvaraju njegovo putovanje u lutanje koje se na trenutke pokorava prohtijevima iz pravremena. Epizode u kojima susreće slabosti racionalnog pregleda nad prostorom jastva, momenti u kojima se ne pokušava uzdati u svoje znanje i slobodno prepustiti čarobnjaštvu koje omamljuje njegova čula su simptomi razvlašćenja moći *puta* njegove logike.

Odisejev ožiljak - poetsko mjesto u teorijskom umu

Proces transformacije *puta* u *putovanje* je u lutanju usmjerenom ka povratku na *nomadsko razdoblje* što je u suprotnosti s nastanjenošću kojom je utemeljeno ljudsko otuđenje. Položaj bračnog kreveta koji je Odisej istesao u mladosti oko masline kao simbola posjeda i spola, zadovoljava prihvaćeni patrijarhalni poredak vrijednosti gdje se svrhovitost posvjedočuje, upravo kroz odricanje, gdje se samoodrživost ukroćuje mehanizmima odustajanja od ispunjenja u cilju gospodarenja nad sobom. Društvo kojim se prošireno reproducira osamljenost u hladnoći *ratia* je podjednako oslikano i kroz različita ženska otuđenja. Bilo da se susrećemo s „izdajom“ vezanom za očuvanje poretka života i posjeda u ime braka kao oblika kojim se ocrtava patrijarhalni sustav, ili suprotno tome, u homerskom prikazu začaranosti, također, svjedočimo o ženskom otuđenju koje se samo prividno uspostavlja kao komplementarno suprotno. Kirka i Kalipso kroz mitske moći, istovjetno kao i Penelopa kroz monogamski princip patrijarhalnog poretka vrijednosti, zapravo podržavaju zajedno princip posjeda i njemu se podrvgavaju. Na koncu, jasno je da čarobnice kao i Penelopa, ipak samo koriste muškom samoodržanju.

Međutim, u nepokolebljivom miru homerskog svijeta u smislu prepoznavanja prototipskog građansko-prosvjetiteljskog, racionalnog poretka koji biva uočen Odisejevom vrlinom mudrosti, lukavosti, istovremeno biva, kritičkom mišljenju rastvorena i jedna ne tako jasno prepoznatljiva „omaška“ u *tjelesnosti* organizacijske forme individualnosti. Usjek „homerskog izbavljenja“ leži upravo u mogućnosti prepoznavanja onoga o čemu Horkheimer i Adorno razmišljaju kada pišu da „time što se homerski duh laća mitova“, što ih „organizira“, on istovremeno dolazi u proturječje s njima.

Iz toga bi bilo najlakše izvesti zaključak priklanjajući se doslovnosti njihovih misli:

„Na primjeru epa, te povijesno-filozofijske protivnosti romana, pri kraju se pojavljuju karakteristike romana časnog kozmosa smisaonog homerskog svijeta razotkriva kao tvorevina uređujućeg razuma koji razara mit time što ga odsjaja u racionalnom poretku.“ (Horkheimer - Adorno, 1974, 57)

Međutim, čini se, da je Auerbach analizirajući odlomak iz XIX pjevanja *Odiseje*, i pored toga, kako na koncu tumači, Homerovo „tamno mjesto“ u logici pripovijedanja njegove priče, u smislu prekida dugačkom retrospekcijom, izostavio, zapravo, mogućnosti pomaka od fiksacije jasne analize ka potentnosti otvorenog tumačenja. Konačno, nameće se stanovita vrsta opsjednutosti o semantičkom polju toposa na Odisejevom tijelu, kao *graničnog* premoštenja između tijela i teksta.

Pozitivan smisao *susreta* može se pronaći u „obećanju“ dekonstruktivističke strategije čitanja izgradnje današnje civilizacije. Mišljenja sam, da je Homer upisom *reza* u Odisejevom tijelu, neprimjetno osiromašio arhitekturu cjelovitog tijela, „ubrizgavši“ smrtonosnu zaraženost usjekom u konstrukciju „strukturnog nasilja“ koje, uvijek rezultira cjelovitošću. Homer je motiviranošću *ožiljkom* formirao rastezljivost Odisejeva *puta* u *putovanje*. Principom „rastakanja priče“, učinio je *tijelo* prostorom za narativizaciju „očigledne“ *desupstancijalizacije tijela u boli*, tj. usjek na tijelu, poslužio mu je kao mjesto propusnosti između *vanjskog* i *unutarnjeg* tvoreći dinamiku istovremenosti vertikalnog i horizontalnog pretakanja iskust(a)va.

I, ne samo to, Homer je navedenim odlomkom *ugostio/udomaćio*, upravo onaj svjetonazor koji mu je Auerbach zamislio kao suprotnost. Naravno, Auerbach je, na koncu, prepoznao samostalnost i „punu prisutnost“ tzv. zagađenja Homerova stila u *priči* koja izrasta kroz „subjektivističko perspektivni postupak“, bivajući motivirana prednjim planom kroz „Odiseja“ i planom u pozadini, kroz „Sjećanje“. Otvaranjem *površine* prema *dubini*, Homeru, kako je primjetio Auerbach, nedostaju „instrumenti jezičko-logičkog rasporeda“, međutim, moram zapaziti, da je usprkos rečenom u analitičkom seciranju epa, u *Mimesisu*, izostavljena mogućnost sugestije da, zapravo, već kod Homera u *Odiseji* nastanjujemo Stvarnost *mogućeg svijeta* u opasnoj, prijetećoj blizini ambisa.

Jasno je da je iz navedenih riječi potpuno isključena mogućnost

propitivanja epa kroz tumačenje. Smatram to demonskim te(r!)oriziranjem jasnih klasifikacija u metodologiji tumačenja književnosti. Ep, kao i prozno ostvarenje koje ga je naslijedilo (roman), i ono koje mu je predthodilo (mit), iziskuje slobodu u kojoj bi se aktualizirala lična sklonost interpretatora. Ne može se smatrati pogrešnim pokušati čitati „Odisejev ožiljak“ kao poetsko mjesto u teorijskom umu.

Zgodno je primjetila Helen Cixous da rane mogu biti fatalne ali da s vremenom srastaju u ožiljke i da takvi ožiljci *pričaju priče*.

Brazgotina na „uređenoj“ površini Homerova stila je otvorila mjesto granične *propusnosti* poetskog jezika mišljenja. Odisej kao sin-boli je stvorenje osjetljivo na patnju, iako je Homer njegovim morarima „utisnuo“ obavezan „vosak u uši“. Odisej podnosi *bol* „čari samih trenutaka“, dakle, on je atipičan junak u odnosu na klasične mitove. Njegove avanture, zatočeništva kod čarobnica, susret sa sirenama - uprizoruju mnoga mjesta *skretnica* koja su bila na raspolaganju premoštenja *puta* u *putovanje* lišeno apolonijskih anestetičkih sredstava. U suočavanju s pulsirajućom životnosti *tjelesnog*, osjećajnog okvira, Odisej ulazi u „zabranjenu zemlju“ individualnosti. Stoga, Odisejeva *individualnost* izrasta u *bolnom usijecanju* polisemične, mobilnosti *otrova* koji kroz „ožiljak“ otvara pukotinu u nijemom prostoru epa. Protivničkom razlikovnom aktivnošću apolonijskog i dionizijskog u „ožiljku“ kao *simptomu* Homer je *Odisejom*, naslućujemo, nagovijestio „razigrani svijet karnevalskog društva“ koje teži beskonačnom dijalogu.

S tim u vezi, sugeriram da se sintaksa vladajućih vrijednosti povijesne poetike žanra tj. romana treba proširiti na teorijski ozdravljena mjesta tretirana u suprotnosti sa „starim filozofskim praznovjerjem da je svaka muzika muzika sirena“.

Analitičko tumačenje umjetnosti truje naš senzibilitet zagušljivom atmosferom koja, zapravo, osiromašuje i čini naš *dodir* s umjetnošću opustošenim prostorom teorijsko gramatičke pravilnosti. Umjesto „hladnog carstva“ znanstveno pojmovnog mišljenja u kojem se svaki trag *omamljenosti* erotikom semantičkih polja teksta, smatra neprihvatljivom čulnošću u hermeneutičkom poznatom i provjerljivom razmišljanju o umjetnosti, koju je sveukupna zapadnjačka svijest, do danas ostavila u granicama koje je postavila grčka teorija o umjetnosti kao mimesisu ili predstavljanju, uviđamo, na tragu suvremene problematike zabilježene u znanosti i umjetnosti 20. i 21.

stoljeća, da je na snazi dekonstrukcija tradicionalnih paradigmi i da se sve nekako završava u paradoksu. „Mit koji je napušten „odozgo“ vraća se „odozdo“, onog trenutka kada je prestao napor da se nađe ono što je temeljno“ (Solar, 2000, 103).

3.0 Radijalnost *tkanja*

Prepustivši se hrabro, „slijepim“ vodičima kroz transhistorijski razgovor o znanosti o književnosti, prihvatam poziciju Čitateljice koja znanstvena, općeprihvaćena gledišta, da znanost o kojoj je riječ, uostalom kao i svaka druga znanstvena disciplina, napreduje prema „istini“ na linearan način, vidim/osjetim netačnim i, na koncu, filozofski naivnim. Ukazala se zanimljiva, iako teorijski neartikulirana ideja, da bi povijest žanra (Roman) kroz Odisejev *ožiljak* shvaćen kao simptom kojim istovremeno bilježimo supostojanje procesa demitologizacije i remitologizacije, možda moglo sugerirati, istina, rizičan upad u poznatu povijesnu paradigmu žanra koja je izrasla na principu linearnosti „drvolikog mišljenja“.

Stajalište koje podrazumijeva etiku postkolonijalnog prostora beskonačne i neodmjerene liminalnosti „oslobađa“ koncepciju jasnih razgraničenja u književnoteorijskoj misli. S tim u vezi, grčki svijet i antička filozofija kao nasljedstvo velikih mislilaca počiva, s jedne strane na pojmovima identičnosti i neprotivječnosti, međutim, istovremeno navedeni pojmovi „mjerljivi“ su samo u iskustvu svojih suprotnosti. Stoga, na okosnici postkolonijalnog mišljenja zabilježeno je upozorenje kojim nas Michel Foucault u svojoj „teorijskoj apoteci“ ozdravljuje, sugerirajući da se najpodmuklija lukavstva *moći* nalaze, upravo, na onim *mjestima* gdje ih najmanje očekujemo.

Slijedeći primjer mišljenja, u kontekstu postkolonijalnog opravdanja, naslućujemo da je bitno propitati prisutnost mita o Odiseju u konstrukciji svijeta u kojem živimo, učiniti testiranje u kojem se navedeni mit i ep koji ga „uzima“ za okosnicu, zapravo, „savršeno“ uklopio u filozofiju znanosti logičkog pozitivizma.

Ako držimo da je *tijelo* „sinegdohalno za društveni sustav“, onda desupstancijalizacija *usjekom* u arhitekturi Odisejeva tijela, upozorava nas da razmislimo o sugestivnosti semantičke prevodljivosti *ožiljka* u grčkom svijetu harmonične neproturječnosti. Hermeneutička moguća *razgradnja* u Odisejevo tijelo upisuje *rez* kao metaforu, sugerirajući

semantičko širenje ovog toposa kroz metaforičko određenje *granice*, uvodeći problematiku propitivanja identiteta kroz „skandal prepoznavanja“.

Suvremena filozofska misao kao podloga književnog stvaranja konstituira mjesta *propusnosti* za književne likove koji su sami po sebi granične figure. U tom smislu, stanovita opsjednutost utvarama liminalnosti udomaćuje različite figure čudovišnog koje uhode teksturu našeg mišljenja. *Usjekom / brazgotinom / ožiljkom* u mapiranju oTjelovljene Misli, koncepcijom „škakljivog subjekta“, pokrivamo se zavodljivošću *mreže* kao propusno/zaštitničkog šatora koji čipkastom strukturom funkcionira kroz zaštitničku propusnost *praznine* kao gradivnog elementa *tkanja*, kroz proces *razvoja* koji kriterij evolucije čovjeka povezuje s motilnim radom u kojem razvoj finoće ruke svjedoči o deteritorijalizaciji zapadnoeuropskog mišljenja.

Nova poetska i duhovna dimenzija Penelopina rada, u transhistorijskom razgovoru, uvećana je, gigantizirana i oprostarena u „mustri“ dekonstruktivističke arhitekture mišljenja nomadskog identiteta. Onakvi kakvi je/smo, neodlučivi, škakljivi, podliježemo Aristotelovom *smijehu* karnevalizirajući demonizam teorijskog mišljenja kroz sugestiju da naprimjer *Odiseju* kao i njezinu mitsku okosnicu, dozvoljeno je čitati u svoj prepoznatljivoj svježini i životnosti, bogatstvu tema i stilova povijesti književnosti, čime je približavamo suvremenom razvoju filozofskih tema kroz književnoteorijsko *pričanje priča*. Kao semantička i estetička informacija *ožiljak* uslojava značenja u funkciji epizoda Lutanja, oblikujući time i radijalnost *tkanja* koje kroz penelopijadu danonoćne dekonstrukcije oblikuje *prazninu* kao *zakrivljeno* s(t)jecište postojanja. Homer je izašao izvan arhitekture linearnog pripovijedanja, otvorivši već tada prostor upisivanja subverzivnog mišljenja visokog modernizma! Prizivajući iskustvo umjetničkoznanstvenog književnog posla koji nas u *noći* drži budnima prelistavajući stranice Joyceova *Uliksa*, postajemo svjedoci u čitanju da „gdje ima dima, ima i vatre“.

Cilj književne aktivnosti u kojoj *otvaramo mjesto za Drugo/og* bilo u smislu invencije ili spoznaje, pronalazi *Tekst* kao izlazak, kao boravak Drugog u laboratorijskoj naravi književnog diskursa koji, kako je suditi prema graničnim literarnim ostvarenjima današnjice, nije u predstavljanju stvarnosti jer subjekt nema više (!) moć upravljanja radom jezika, on predstavlja *prazninu iskrivljene figure Cogita*.

Samim tim, *ono* osporava jednu od upotreba književnog jezika i to onu predstavljačku koju, danas, prepoznajemo kao vrstu nasilja starog koliko i sama zapadnjačka historija. Erogena zona tekstualnog tijela počinje tamo gdje postoji *usjek / raspor* - erotizacija teksta rođena je kroz sumnju u *puninu* ispražnjenu svojom prisutno / odsutnom *razlikom*.

„Lukavost se sastoji upravo u korištenju razlike. Hvata se za riječ da bi se promijenila stvar. Tako svijest potječe iz svoje intencije: u svojoj nevolji Odisej postaje svjestan dualizma time što doživljava da identična riječ može značiti različito. Budući da se u imenu Udeis može podmetnuti i junak i nitko, njemu uspijeva slomiti ukletost imena. (...) Iz formalizma mitskih imena i postavki koji, poput prirode ravnodušni, žele zapovijedati ljudima i poviješću, proizilazi nominalizam, prototip građanskog mišljenja. Lukavost samoodržanja živi od procesa koji se odvija između riječi i stvari. Dva proturječna Odisejeva čina prilikom susreta s Polifemom, njegova poslušnost i njegovo odricanje imena, ipak su jedno te isto. On se opredjeljuje za samog sebe time što se zatajuje kao da ga nema, spasava svoj život time što nestaje. Takvo je prilagođavanje mrtvome posredstvom jezika (...).“ (Horkheimer - Adorno, 1974, 73-74)

Platonovski dijalektički *logos* ostao je rob principa identiteta potiskujući iz kulture Drugo. Otkrivanje mogućnosti *pisma* kao rada u jeziku govori o nečemu što unutar filozofskog i lingvističkog načina mišljenja ispisuje *rizomsku strukuru beskonačnog tkanja*, gdje se konstituiraju prekid s reprezentacionim modelom cjelokupne „drvolike logike“ kao najstarije forme mišljenja. Prisvajaju se poetička načela koja, ovaj put ne pripadaju poretku *Dana*, dakle, vidljivog, saznatljivog i logičnog, već otvaraju višeznačan pogled na svijet koji se pretače, preklapa u različitim smjerovima. Derridina poetika gostoprimitva govori o ponovnoj afirmaciji poetike *Noći*.

„ (...) reč je o pokušaju da se približimo tišini oko koje je svaki diskurs uređen i koja je, na taj način, izražena figurom noći, uvek već upisana u jezik, u poredak dana – dakle u logiku, saznanje i mišljenje. Ono što Derrida u ovom slučaju čini jeste pravljenje kontura jedne nemoguće, nedozvoljene, i modernom subjektu

strane kartografije bliskosti i blizine; bliskosti koja se više ne razumeva kao suprotnost nečega što dolazi spolja, dakle, kao suprotnost nečega što nam se pojavljuje kao drugi i drugost kao stranac, ili napokon kao gost a koju to spoljašnje okružuje, već o bliskosti shvaćenoj kao onome što je „blisko bliskome“ – o tom nepodnošljivom vrtlogu intimnosti.. U tom smislu, Derridino preokretanje Dekartove maksime „mislim, dakle postojim“ koja se nalazi u samom temelju modernog mišljenja, u maksimu „mislim, dakle, mislim drugo“ – maksimu jezičkog, ontološkog, epistemološkog, etičkog, ekonomskog, ali i svakog drugog beskućništva i dislokacije – koja (...) otvara mogućnost jednog novog i drugačijeg razumevanja (...) u kome (...) dovesti do, činiti, preobražavati i proizvoditi predstavlja njegovo suštinsko određenje.“ (Blagojević, 2005, 225-226)

U 21. stoljeću živimo u sumraku logike koja je arhivirana u muzeju naše historije kroz „poluarhaični folklor *Binarnog konflikta*“. U ozračju de-polarizacije klasičnih antiteza kao *mogući orijentir možda* nam može poslužiti insistiranje na jasnijem uočavanju praznina, rezova, usjeka, pukotina, *OŽILJKA* svake vrste.

Zanimljivu igru riječi naslućujemo u Derridinoj frazi (*remains to come*) koja u doslovnom prijevodu otvara *tkanje* vrtoglave slobode prema ne(pre)poznatom ili prema *skandalu pre/poznavanja*. *Preobražaj modaliteta u predmet iskustva* oslobađa Mišljenje kroz mrežu čovjekove upletenosti u *dogadajnost „horizonta“* kao - m o ž d a m o g u ć e g! Time Derrida spaja riječi „ostati“ i „doći“, tako da „*ono što ostaje da dođe/bude*“. Na ovaj način otvorena perspektiva drugačijeg čitanja „Odisejeva ožiljka“, istovremeno pripada „predstavama“ paralelnih svijetova i dimenzija. Poetski prepad teorijskom umu u *stvarnoj mogućnosti* je, na isti način, kao što je i *mogućnosti u stvarnosti*. Razjedena i nesigurna stvarnost „čitanja“ toga *U* previše je krhka i nedorečena, da bih se usudila prepoznati je kao putanju u traganju za novim *putem* ali se kao *Mogućnost, Možda*, da primjeniti u *lutajućem putovanju*. Odisej se kao i svi junaci romana „*zadobija*“ tako što odbacuje samog sebe, u tom smislu „*labava efemerna sazdanost subjekta*“ u homerskom „*stupnju identičnosti jastva* je u takvoj mjeri funkcija neidentičnog, disociranih, neartikuliranih mitova, da se mora na njih oslanjati“ (Horkheimer - Adorno, 1974, 61).

4.0 Zaključak

Može se s pravom kazati da dolazimo do jedne posebne realnosti, koja nije obuhvaćena verifikacijom kroz dualitet istinitog/lažnog, već je uistinu oblik liminalnog mišljenja u kojem niti jedna *granica* nije čvrsta. Kao produkt takvog mišljenja javlja se svojevrsno uništenje, razaranje romana ne zbog općeprihvaćenog mišljenja da se radi o napuštanju konvencije takozvanog oponašanja zbilje, već je, zapravo riječ o promijenjenoj koncepciji znanja. Prestanak povjerenja u prosvjetiteljske, ideologijske moći sadržane u ideji napretka i razvoja, dovele su do postepenog odvajanja romana od „filozofskih dimenzija“ kojima se u suštini i razlikovao od mita. Jasno je da su te unutarnje dimenzije razorile i vanjski oblik romana, pa se ova književna vrsta u doba postmodernog mišljenja, zapravo približava mitu kao svojoj „prijetećoj sudbini“. Međutim, roman postmodernizma svojom ulančanom strukturom doživio je kraj kroz istovremenu rehabilitaciju u supostojanju dva oprečna procesa.

Postmodernistička narativna strategija se oslanja na dvostrukost svijeta u kojem istovremeno obitavaju procesi demitologizacije i remitologizacije. Struktura *mogućeg svijeta* pretvorena je u „nešto poput „matrice“ mogućih čvorišta značenja“. Prema zapažanjima Milivoja Solara, ta „matrica“ je, zapravo „mreža“ koja čini mitsku strukturu. Roman postmodernizma je struktura labavo povezanih fragmenata koji se mogu samo „proširivati“ a nikako „produbljivati“. U tom smislu, odbačena je svaka mogućnost povjerenja u racionalno i cjelovito znanje o čovjeku i svijetu, i upravo zbog toga, djela postmoderne proze dopuštaju, svojom strukturom, beskonačne varijacije. Kultura mišljenja u kojoj je tematizirano ponovno i drugačije čitanje intelektualne historije apsorbira svako iskustvo koje se udaljava iz „misije“ logocentrizma. S tim u vezi, dovodimo u pitanje standardnu metodologija različitih znanstvenih disciplina, gdje se takorekući same discipline decentriraju poetskim pristupom.

Kroz hermeneutički i komunikacijski pristup simboličkim sugestijama u mitu o Odiseju moguće je prepoznati „povratak u budućnost“ kroz odsustvo metanaracije. „Usitnjavanje diskursa“, odnosno, dokidanjem osnovnih postavki pripovijedanja muške mitske svijesti koja je izrodila tradicionalnu sliku mišljenja svojevrsne zapadnjačke simboličke forme, koja se artikulira u linearnosti

kroz atribute junačkog i izvanjskog, suprostavljen je princip ženskog arhetipa. Kroz Penelopu ostvaren je arhetipski princip koji ima vezu s unutarnjim i privatnim. Epizodama lutanja u kojima je zamjetno odsustvo izuzetne važnosti na nivou zajedničke, kolektivne vrijednosti, uprizzoruje se stanovita dekonstrukcija moralnih vrijednosti mitskog svijeta, privlačeći tako u svijet arhaičnih vrijednosti aktualizaciju etičkog sustava, stanovitog pogleda na svijet, koji za svoje simboličko značenje može „pozajmiti“ nehijerahijsku strukturu *umrežavanja*.

Tako da se, pretpostavimo, hermeneutički i komunikacijski *suret* u mitu o Odiseju realizira kroz motive *lutanja* i *tkanja*, gdje se otvara misaoni prostor koji nastanjuje postmoderna proza s strukturalnom fragmentiranošću kao svojevrsnom „pripremom za mit“. Prema riječima Milivoja Solara, karektiristike mita su u tome što se on ne razvija „horizontalno, „prema naprijed“; on se razvija vertikalno i horizontalno (...) on postupno može obuhvaćati samo sve širi semantički i zbiljski prostor“ i kao takav, zapravo, korespondira s postupcima permutacije i transformacije svojstvene postmodernističkoj prozi. Roman koji odustaje od strukture koja u načelu mora dovesti svojom linearnošću, ulančanog pripovijedanja, do „konačne spoznaje“, suprostavljen je narativni univerzum pripovijedanja koje nalikuju „mreži“ ili „tkanju“ koje nema jasne obrise, a time niti granice.

Pustolovine koje Odisej doživljava su skretanja s *puta* logike ka prostranstvima „otvorenog mora“ *putovanja*: „Lutanje od Troje do Itake put je tjelesno posve slabog jastva koje tek zadobija samopouzdanje kroz mitove.“ (Horkheimer - Adorno, 1974, 60). Prema tome, zanimljivo je premašiti okvire dosadašnjih analiza i tumačenja mita o Odiseju, tražeći tragove priče o komunikaciji čovjeka sa sopstvenom s(a)viješću u dosluhu s „pjevom sirena“ utišavajući um.

„Umjetnost je u mitskom svijetu prethodila filozofiji, a od novog vijeka do ovog što nazivamo suvremenim dobom, znanost je uspostavila svoju apsolutnu vladavinu nad svakim drugim jezikom mišljenja. Nije stoga začudo što se paradoks našeg vremena ogleda u tome da se suvremene znanosti u istraživanju posljednje tajne stvaranja svemira i postanka života ne služe matematičkim simbolima i formulama, već hibridnim jezikom-pismom umjetnosti i filozofije u obrazlaganju svojih pretpostavki i teorijskih rješenja. Analogija i metafora služe misaonoj operaciji strukt-

uralne igre s mitskim jezikom ukazivanja i znamenovanja na ono posljednje i prvo, na ono tajnovito i istodobno otvoreno.“ (Paić, 2011, 286 – 287)

Odisejev *ožiljak* može izrasti u metaforu suvremenog iskustva svijeta gdje se *putovanje* mjeri prema intezitetu *lutanja*. Skoro da možemo govoriti o svojevrsnoj viziji *nomadskog* identiteta jer je Odisej kao *sin-boli* moguća sugestivna dekonstrukcija kojom rastvaramo simboličku normu jakog, cjelovitog mentalnog univerzuma. Kognitivne strukture i vrijednosti ovog mita oblikuju iskustvo prošlosti, sadašnjosti i budućnosti „opisujući“ nemoć našeg uma kojim već stoljećima, mislimo - kanonski prepoznajemo svijet determiniran „ukočenom geometrijom“ *nacrta*. Na tragu priznavanja te nemoći, svjedoci smo da ona „od Odisejevog sretno-nesretnog susreta sa si-renama, sve su pjesme bolesne i cjelukupna je muzika Zapada zaokupljena besmisлом pjevanja u civilizaciji“ (Horkheimer - Adorno, 1974, 73) koja traga za „ispravnim“ načinom da se na umjetničko bezazlen način prepusti čarima „slabe misli“.

BIBLIOGRAFIJA

1. Auerbach, E. *‘Mimesis. Prikazivanje stvarnosti u zapadnoj književnosti’* (Mimesis. The Presentation of Reality in Western Literature) U: M. Solar (ur.) (1979): Moderna teorija romana (Modern Theory of the Novel). Beograd: Nolit.
2. Barthes, R. (1971). Književnost / Mitologija / semiologija (Literature / Mythology / Semiology). Beograd : Nolit.
3. Baudrillard, J. (1991). Simbolička razmena i smrt (Smybolic Exchange and Death) Gornji Milanovac : Dečje novine.
4. Beker, M. (1988): Suvremene književne teorije (Contemporary Literary Theories). Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
5. Biti, V. (ur.) (1992): Bahtin i drugi (Bakhtin and Others). Zagreb : Naklada MD.

6. Biti, V. (ur.) (2002). Politika i etika pripovijedanja (Politics and Ethics of Narration). Zagreb : Hrvatska sveučilišna naklada.
7. Biti, V. (2000). Strano tijelo pripovijesti: etičko – politička granica identiteta (Foreign Body of Narration: ethical-political boundaries of Identity). Zagreb : Hrvatska sveučilišna naklada.
8. Blagojević, J. *‘Mislim, dakle, mislim drugo’* (I Think Therefore I Think the Other) U: P. Bojanić (ur.) (2005): Glas i pismo : Žak Derrida u odjecima (The Voice and the Writing – Jacques Derrida in Echoes). Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, (Beograd : „Filip Višnjić).
9. Bojanić, P. (ur.) (2005). Glas i pismo : Žak Derrida u odjecima (The Voice and the Writing – Jacques Derrida in Echoes). Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, (Beograd : „Filip Višnjić).
10. Bojanović, K. (ur.) (2011): Slike mišljenja Žil Deleza (Gilles Deleuze’s Images of thinking). Podgorica : Društvo filozofa Crne gore.
11. Brink, A. (1998): The Novell: Language and Narative from Cervantes to Calvino. New York: New York University Press.
12. Burger, H. (2001): Sfere ljudskog: Kant, Hegel i suvremene diskusije (Spheres of Human: Kant, Hegel and Contemporary Discusions). Zagreb : Prometej.
13. Butler, J. (2001): Tela koja nešto znače : o diskurzivnim granicama „pola“ (Bodies that Matter: On the discursive limits of „sex“). Beograd : Samizdat. 2001.
14. Culler, J. (1991). O dekonstrukciji : teorija i kritika poslije strukturalizma (On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism). Zagreb : Globus.
15. Čačinović – Puhovski, N. *‘Postmodernizam kao paradoksalni izum’* (Postmodernism as a Paradoxical Invention). U: I. Kuvačić, Flego, G. (1986): Postmoderna : nova epoha ili zabluda (Postmodernism: A New Epoch or a Ilussion). Zagreb: Naprijed.

16. Derrida, J. (2007). Pisanje i razlika (Writing and Difference). Sarajevo : Šahinpašić.
17. Derida, Ž. (2001). Politike prijateljstva (Politics of Friendship) Beograd : Beogradski krug.
18. Derrida, J. (1996). Povijest laži (History of the Lie). Sarajevo: Međunarodni centar za mir.
19. Eagleton, T. (1997). Iluzije postmodernizma (Ilussions of Postmodernism). Novi Sad : Svetovi.
20. Foucault, M. (1971). Riječi i stvari : arheologija humanističkih nauka (Words and Things: An Archaeology of Human Sciences). Beograd : Nolit.
21. Foucault, Michel. (1994). Znanje i moć (Knowledge and Power). Zagreb : Globus.
22. Frank, M. (1994). Kazivo i nekazivo : studije o njemačko – francuskoj hermeneutici i teoriji teksta (Zagreb : Naklada MD.
23. Gluščević, Z. 'Mit, književnost i otuđenje' (Myth, Literature and Alienation). U: M. Solar (ur.) (1979): Moderna teorija romana (Modern Theory of the Novel). Beograd: Nolit.
24. Hall, S. 'Introduction: who needs identity'. U: S. Hall, P. du Gay (eds.) (1996): Questions of Cultural Identity. London
25. Horkheimer, M., Adorno, T. (1974): Dijalektika prosvjetiteljstva (Dialectic of Enlightenment). Sarajevo: Veselin Masleša.
26. Kompanjon, A. (2001): Demon teorije (The Demon of the Theory) Novi Sad : Svetovi.
27. Kuvačić, I., Flego, G. (ur.) (1986): Postmoderna: nova epoha ili zabluda (Postmodernism: A New Epoch or a Illussion). Zagreb: Naprijed.
28. Lacan, J. (1983):. Spisi (Ecrits). Beograd : Prosveta
29. Lacan, J. (1986). XI Seminar : Četiri temeljna pojma psihoanalize (The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis). Zagreb : Naprijed.

30. Levinas, E. (2006). Totalitet i beskonačnost (Totality and Infinity). Beograd : NK Jasen.
31. Lipovecki, Ž. (1987). Doba praznine: ogledi o suvremenom individualizmu. (The Age of Emptiness: Essays on Contemporary Individualism). Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
32. Noris, K. (1990). Dekonstrukcija : kraj metafizike i novo mišljenje od Ničea do Derride (The end of Metaphysics and the new thinking: from Nietzsche to Derrida). Beograd : Nolit.
33. Oraić – Tolić, D. (2005): Muška moderna i ženska postmoderna (Male modernity and Female Postmodernity). Zagreb : Naklada Ljevak.
34. Paić, Ž. (2005): Politika identiteta: kultura kao nova ideologija (Politics of Identity: Culture as a New Ideology). Zagreb: Antibarbarus.
35. Paić, Ž. 'Tijelo-slika kao događaj: Deleuze i vibracije suvremene umjetnosti' (The Body-Image as an Event: Deleuze and Vibrations of Contemporary Art). U: K. Bojanović (ur.) (2011): Slike mišljenja Žil Deleza (Gilles Deleuze's Images of Thinking). Podgorica: Društvo filozofa Crne gore.
36. Ricoeur, P. (2004). Sopstvo kao drugi (Oneself as Another). Beograd : Jasen.
37. Solar, M. (1998). Edipova braća i sinovi : o mitskoj svijesti i mitskom jeziku (Oedipus' brothers and sons: on mythic consciousness and mythic language) . Zagreb : Naprijed.
38. Solar, M. (2000): Granice znanosti o književnosti; izabrani ogledi (The Limits of Sceince of Literature; Selected Essays) Zagreb : Naklada Pavičić.
39. Supek, R. (1996): Modernizam i postmodernizam : proturječan čovjek kao utemeljenje (Modernism and Postmodernism: A Contradictory Man as a Foundation). Zagreb : Antibarbarus.

40. Šarčević, A. (2007). *Filozofija i znanost, povijest i kritika, fenomenologija samoiskustva, kriza vremena (Philosophy and Science, History and Critique, Phenomenology of a Self-Experience, The Crisis of Time)*. Sarajevo : Connectum.
41. Taylor, C. (2000). *Prizivanje građanskog društva (Invoking Civil Society)*. Beograd : Beogradski krug.
42. Vlasisavljević, U. (2003). *Merleau-Pontyjeva semiotika percepcije : fenomenološki put u dekonstrukciju (Merleau-Ponty's semiotics of perception. The phenomenological Way into Deconstruction)*. Sarajevo.
43. Žižek, S. (1996). *Metastaze uživanja (The Metastases of Enjoyment)*. Beograd : Biblioteka XX vek.
44. Žižek, S. (2006). *Škakljivi subjekt: odsutno središte političke ontologije (The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology)*. Sarajevo:Šahinpašić.

izvorni znanstveni članak /original scientific article
primljen / received: 12. 04. 2013.

UDK: 341.4 : 343 (497.6)

SUPREMACIJA MEĐUNARODNOG KRIVIČNOG PRAVA NAD DOMAĆIM PRAVOM BIH: TEORIJA I PRAKSA NA PRIMJERU MEĐUNARODNOG SUDA U HAAGU

Adnan FOČO

Fakultet za javnu upravu u Sarajevu
Patriotske lige 41, 71000 Sarajevo
E-mail: adnan.foco@gmail.com

ABSTRACT

U radu analiziram karakteristike međunarodnog krivičnog prava kao dijela međunarodnog javnog prava i kao specifične istraživačke discipline, te karakteristike odnosa između međunarodnog krivičnog prava i krivičnog prava u Bosni i Hercegovini. Rad problematizira historijsko-juridičku poziciju međunarodnog krivičnog prava preko debata o njegovim teorijskom i političkom statusu, te praktičnim implikacijama i efikasnostima ove vrste pravnog sistema, što je predmet posebne analize preko kompleksnog načina funkcioniranja Međunarodnog suda u Haagu. S druge strane analizira se karakter dominirajućeg utjecaja međunarodnog krivičnog prava na strukturu i pravno funkcioniranje bosanskohercegovačkog krivičnog zakona i, generalno, složenog domaćeg pravnog sistema. Teza rada je da unatoč pravnoj heteronomnosti i redistributivnosti krivično-pravne legislative međunarodno krivično pravo postoji, te da je u fundamentalnom odnosu sa međunarodnim krivičnim sistemom kao ambijentu koordiniranja i koherentnog funkcioniranja krivično-pravnih normi na globalnom nivou.

Cljučne riječi: krivično pravo, međunarodno pravo, krivični zakon, krivične norme, Dejtonski mirovi sporazum

SUPREMACY OF THE INTERNATIONAL CRIMINAL LAW OVER THE DOMESTIC LAW OF BOSNIA AND HERZEGOVINA: THEORY AND PRACTICE IN CASE OF THE INTERNATIONAL COURT IN THE HAGUE

In this paper, I analyse the characteristics of the international criminal law as a part of the public international law and as a specific research discipline, as well as the characteristics of the relationship between the international criminal law and the criminal law in Bosnia and Herzegovina. This paper reviews the historical-judicial position of the international criminal law through the debate on its theoretical and political status, and the practical implications and effectiveness of this type of legal system, which is the subject of analysis about the complex ways the International Tribunal in The Hague is functioning. On the other hand, the character of the dominant influence of the international criminal law on the legal structure is discussed, as well as functioning of the criminal law of Bosnia and Herzegovina and, in general, of the complex domestic legal system. The paper's thesis is that despite the legal heteronomy and the redistributive criminal justice legislation, international criminal law exists, and that it is in the fundamental relationship with the international criminal justice system as an ambient of coordination and coherent functioning of the criminal legal norms at the global level.

Keywords: criminal law, international law, penal code, criminal norms, the Dayton Peace Agreement

1.0 Uvod

Krivično pravo je u svojoj suštini državno pravo, jer iza njega stoji monopol države, a tako je i sa Krivičnim pravom BiH. Stoga bismo mogli reći da u BiH postoji krivično pravo na nivou države, iako ga čini skup zakona koji su doneseni, i koji se provode u okviru njena dva entiteta i Distriktu Brčko. U suštini, zakoni oba entiteta i Distrikta zajedno sa Krivičnim zakonom BiH čine u jedinstveno Krivično zakonodavstvo BiH. Za naše prilike je to bitnije i važnije od nekih drugih zemalja jer se radi o složenim nadležnostima koje su povjerene entitetima i što su ovlasti centralnih organa države BiH u odnosu na druge pravne organe alocirane po strukturalno heteronomnim dijelovima vrlo reducirane. Pored te naznake i ograničenja krivično-pravno zakonodavstvo kao jedinstven sistem ima za građane BiH veliko značenje jer se pomoću pravnih normi i procesa koji se pred sudovima vode ima dalekosežno značenje kako za vladavinu prava tako i za pomirenje naroda i izlazak iz stanja društvene neodgovornosti za počinjena djela u toku rata na prostorima BiH.

Nije samo BiH složen oblik državnog uređenja i redistribuiranosti krivično pravne legislative. To je specifičnost i mnogih drugih zemalja, poput SAD, Švajcarske, Njemačke, Austrije, koje takođe imaju složenu zakonodavnu regulativu. Većina zemalja nema jedinstveno, na jedan i u okviru jednog propisa ili pak nivoa vlasti, uređenu krivičnopravnu oblast.

Nepostojanje unificiranog načina uređivanja krivično pravne oblasti i razina na kojima se ona donose i primjenjuju u pravnoj teoriji razvilo je i dvije koncepcije ili dva pravca koji smatraju da se teško može govoriti o međunarodnom krivičnom pravu kad ono nije jedinstveno i unificirano u jednom broju zemalja i njihovoj pravnoj praksi. Drugi krug ili druga grupa teoretičara smatra da nije važna pravna unifikacija već načelo koje u bitnome uspostavlja sistem krivičnog prava kao univerzalnog i obavezujućeg za sve zemlje, koje ista krivična djela smatraju i tretiraju na načelima univerzalnih vrijednosti a time i odgovornosti.

Ovaj rad će nastojati argumentirati u korist teze da postoji međunarodno krivično pravo, jer takvom konceptu teži sve veći broj obavezujućih načela i rezolucija Ujedinjenih nacija kao i unifikacija pravne legislative od strane Evropske zajednice.

S druge strane, rad će biti usmjeren i ka afirmiranju stavova o komparabilnom i kompatibilnom odnosu između bosanskohercegovačkog i međunarodnog krivičnog prava, prvenstveno u njihovim teorijskim i aplikativnim kompetencijama preveniranja kriminaliteta. U Dejtonskom sporazumu i drugim međunarodnim sporazumima utvrđeno je, da Međunarodno krivično pravo ima prednost nad domaćim krivičnim pravom i to je, rekli bi smo, velika novina u odnosu na druge ustave i pravne sisteme.

Da bismo razumjeli ove postavke nužno je da pobliže naznačimo Ustavne norme posvećene ulozi države BiH i njenim nadležnostima u sferi uređivanja i izvođenja pravnog poretka.

2.0 Ustavno ustrojstvo Bosne i Hercegovine

Bosna i Hercegovina je Dejtonskim mirovnim sporazumom uspostavljena kao država sa dva entiteta i sa veoma složenom pravnom strukturom i komplikavnim nadležnostima. Ono što je posebna karakteristika Bosne i Hercegovine jeste da je Dejtonski mirovni sporazum u suštini i njen ustav, kojim se utvrđuju državnopravno uređenje i nadležnosti, te struktura vlasti i njena razdioba, ne samo u okviru zakonodavne izvršne i sudske, već prije svega nadležnosti između države Bosne i Hercegovine i njenih entiteta. Ustavne preambule ili načela predstavljaju značajan napredak u formalno pravnom ali i suštinskom odnosu procesa demokratizacije društva. Ona polaze od temeljnih principa kojima se uspostavljaju ustavnopravna načela poštivanja ljudskih prava i demokratski sistem vlasti. U preambuli se veoma jasno ističe da se poredak i sistem koji se izvodi kroz konkretne odredbe Ustava oslanjaju na poštovanje ljudskog dostojanstva, slobode i jednakosti, da su njegove odredbe posvećene miru, pravdi, toleranciji i pomirenju, da demokratski organi vlasti i pravične procedure najbolje stvaraju miroljubive odnose unutar pluralističkog društva.

S tim u vezi preambula ustava Bosne i Hercegoviner kaže:

“U želji da podstaknu opšte blagostanje i ekonomski razvoj kroz zaštitu privatnog vlasništva i unapređenje tržišne privrede, Vođeni ciljevima i načelima Povelje Ujedinjenih naroda, Opredijeljeni za suverenitet, teritorijalni integritet i političku nezavisnost Bosne i Hercegovine u skladu sa međunarodnim pravom, Odlučni da osiguraju puno poštovanje međunarodnog humanitarnog prava, Inspirisani

Univerzalnom Deklaracijom o ljudskim pravima, Međunarodnim paktovima o građanskim i političkim pravima, odnosno o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima, i Deklaracijom o pravima lica koja pripadaju nacionalnim ili etničkim, vjerskim i jezičkim manjinama, kao i drugim instrumentima ljudskih prava.” (www. Ustav Bosne i Hercegovine)

Daljim Ustavnim odredbama se izvode i ustavno pravno uspostavljaju načela tako da je Bosna i Hercegovina definirana kao demokratska država koja funkcioniše u skladu sa zakonom i na osnovu slobodnih i demokratskih izbora.

U svom sastavu i teritorijalnoj organizaciji Bosna i Hercegovina se sastoji od dva entiteta: Federacije Bosne i Hercegovine i Republike Srpske.

Ovu Ustavnu odredbu smo naveli iz više razloga, prvi je što se iz navedenih načela izvodi i određuje sama priroda i karakter važenja Krivičnog prava, drugi razlog je što je ratom i stradanjem stanovništva Bosne i Hercegovine došlo do velike migracije i što je demografska slika nakon potpisivanja Dejtonskog sporazuma velikim dijelom izmjenjena, i treći se ogleda u činjenici da je veliki dio stanovništva izvan zemlje i što su u međuvremenu stekli razne statuse u zemljama gdje su azilanti, izbjeglice ili borave po raznim drugim osnovama.

U članu br. 2 Ustava Bosne i Hercegovine jasno su uspostavljeni međunarodni pravni standardi tako što se prava i slobode predviđene u Evropskoj konvenciji za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i u njenim protokolima se direktno primjenjuju u Bosni i Hercegovini. Dakle Ustav navedenu Konvenciju prihvata kao sastavni dio Ustavnog sistema i kao obavezu na kojoj se temelje dalje pravne norme. Čak se u navedenom članu izričito navodi da Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda ima prioritet nad svim ostalim zakonima.

Naveli smo samo nekoliko načela koji su Ustavom uspostavljeni a koja se odnose na prava i slobode građana. To je nužno da bismo razumjeli primjenu konkretnih odredbi koje se odnose na mnogobrojne oblasti društvenog života i uspostavu pravnog sistema na novim demokratskim osnovama. Poznato je u teoriji da su pravne norme važne i valjane koliko se u praksi provode. Zato je pitanje implementacije veoma važno pitanje i od njega zavisi karakter vlasti, ali i validnost pravnih normi a time i sam poredak i poštivanja ljudskih prava.

3.0 Osnovne karakteristike krivičnog prava Bosne i Hercegovine i međunarodnog krivičnog prava

Da bismo napravili komparaciju i uočili bitne odlike međuzavisnosti i odnosa između međunarodnog i bosanskohercegovačkog krivičnog prava, nužno je da prethodno sagledamo kako se definira i određuje krivično pravo kao takvo i šta pod tim pojmom podrazumijeva pravna teorija i društvena praksa.

Krivično pravo se najčešće određuje ili definira kao sistem zakonskih pravnih propisa kojima se određuju krivična djela i krivične sankcije, kao i osnovni uslovi za primjenu krivičnih sankcija prema učiniocima krivičnih djela u cilju zaštite ličnih sloboda i prava čovjeka, te drugih prava i društvenih vrijednosti zagarantovanih i zaštićenih Ustavom BiH i međunarodnim pravom. Ono predstavlja onaj dio pravnog sistema čija je osnovna funkcija zaštita društva od kriminaliteta, obezbjeđivanje uslova za zajednički život ljudi u društvu organizovanom u državi kao najvišem obliku društvene organizacije. Da bi se ta funkcija ostvarila, krivičnim pravom se određuje koja ljudska ponašanja predstavljaju krivična djela, koje krivične sankcije i pod kojim uslovima se mogu primjenjivati prema učiniocima takvih djela. Krivično pravo sadrži materijalni i formalni elemenat, koji se pojedinačnim zakonom uređuje a u društvenoj teoriji pojmovno i sadržajno razrađuje i određuje. Materijalni elemenat, tj. sadržinu krivičnog prava čini određivanje krivičnog djela, krivične odgovornosti i krivične sankcije u cilju ostvarenja zaštite. Formalni elemenat se ogleda u tome što se i krivična djela i krivične sankcije, kao i uslovi za njihovu primjenu mogu određivati samo zakonom, što znači da je krivično pravo zakonsko pravo i najčešće usklađeno sa međunarodnim normama koje važe za sve zemlje koje imaju demokratski poredak i sistem vlasti. Materijalna karakteristika krivičnog prava sastoji se u njegovoj funkciji zaštite najznačajnijih društvenih dobara i vrijednosti određene države. Ta zaštita se ostvaruje propisivanjem, izricanjem i izvršavanjem sankcija koje imaju prinudni karakter, a koje se primjenjuju prema učiniteljima krivičnih djela kojima se povređuju ili ugrožavaju zaštićene vrijednosti¹.

U pravnoj teoriji krivično pravo se dijeli na: domaće i među-

¹ O ovim teorijskim stajalištima pogledati u: Srzentić, N., Stajić, A., Lazarević Lj. (1997): Krivično pravo - opšti deo. Beograd: Savremena administracija.

narodno. Izvori domaćeg krivičnog prava su: domaći krivični zakoni (KZ BiH, KZ RS, KZ FBiH, KZ Distrikt Brčko), a izvori međunarodnog krivičnog prava su: međunarodni pravni akti (Statut Haškog tribunala, Statuti tribunala za: Ruandu, Siera Leone, Istočni Timur, Irak...). U pravnoj teoriji za domaće krivično pravo se upotrebljava termin nacionalno pravo ili nacionalno zakonodavstvo.

3.1 Međunarodno krivično pravo

Danas se u krivično-pravnoj literaturi postavlja pitanje da li uopće postoji međunarodno krivično pravo. Jedna grupa teoretičara tvrdi da je domaće krivično pravo dovoljno i da ne postoji potreba definirati i uspostavljati međunarodno krivično pravo, dok druga grupa tvrdi da međunarodno krivično pravo postoji i da je ono, ne samo u povijesti već i u sadašnjosti uspostavljeno i omogućilo da se mnoga djela i akti na jedinstven način tretiraju u krivično pravnoj praksi kako pojedinih zemalja tako i u primjeni međunarodnih institucija, pa čak i posbnih sudova. Zato se pitanje međunarodnog krivičnog prava ograničava na pitanje prostornog važenja. Kada se spomene pojam međunarodno krivično pravo s pravom se postavlja pitanje na koje se zemlje odnose i kakvu snagu imaju međunarodni propisi, ko ih realizira i sprovodi.

U literaturi je pored međunarodnog krivičnog prava poznat i pojam međudržavnog ili supranacionalnog krivičnog prava. Ovaj pojam označava skup pravnih propisa koji određuju međunarodna krivična djela, i ako bi naziv po mišljenju prof. Balića međudržavno krivično pravo bolje odgovarao današnjem stepenu razvitka krivičnog prava (Balić, 2008, 15). Većina autora danas pod pojmom međunarodnog krivičnog prava podrazumijeva skup pravnih pravila ustanovljenih od Organizacije ujedinjenih nacija ili od ugovora između država kojima se određuju međunarodna krivična djela i odgovornost učinilaca tih djela. Pod međunarodnim krivičnim pravom se podrazumijeva skup pravnih normi ustanovljenih od međunarodne zajednice ili ugovorom između država kojima se napadi na međunarodne odnose, izraženi u narušavanju mira ili u povredama čovječnosti u miru i ratu, kao i napadi na druge vrijednosti koje su od značaja za cjelokupno čovječanstvo, određuju kao međunarodna krivična djela i kojima se određuje odgovornost učinilaca tih djela. S obzirom na tendenciju razvitka međunarodnog krivičnog prava, koja je ispoljena

posljednjih decenija može se pretpostaviti dalje proširivanje sadržine međunarodnog krivičnog prava. S obzirom na unifikaciju krivičnih djela u mnogim zemljama postavilo se pitanje unifikacije krivičnog zakonodavstva. U krivično pravnoj praksi se najčešće pod međunarodnim krivičnim djelima, bez obzira kojim su aktom ustanovljena, ubrajaju narušavanje mira, povrede čovječnosti u miru i ratu, kao i napadi na druge vrijednosti koje su od značaja za čovječanstvo u cjelini. Ovo su opća načela i djela koja svaka država prihvata i zato imaju snagu međunarodnog krivičnog zakonodavstva. U dosadašnjem periodu više se insistiralo da neka društveno opasna djela koja imaju međunarodni karakter budu utvrđena kao kažnjiva u svim zemljama, nego što je govoreno o jednom kompleksnom međunarodnom krivičnom pravu. U takva djela prvenstveno spadaju ratni zločin, zločin genocida i neka krivična djela protiv međunarodnih odnosa. Načela međunarodnog krivičnog prava i pitanje unifikacije krivičnog prava doprinijela bi jedinstvenom odnosu prema krivičnim djelima za sve građane i njihove države. To je ideja koja se afirmira u teorijskom modelu uspostave jedinstvenog ili međunarodnog krivičnog prava i čemu teži Evropski integracijski prostor. Ta ideja po mišljenju prof. Balića do sada nije mogla biti realizovana zbog razlika u društveno-ekonomskim uređenjima i u pravnim sistemima pojedinih država. Danas se sve manje govori o jednom kompleksnom međunarodnom krivičnom pravu, a više se insistira na tome da neka društveno-opasna djela koja imaju međunarodni karakter budu utvrđena kao kažnjiva djela u svim zemljama. To su u prvom redu ratni zločini, zločin genocida i neka krivična djela protiv međunarodnih odnosa.

U pravnoj teoriji postoji rašireno mišljenje da razvoj međunarodnog krivičnog prava počinje sa završetkom Drugog svjetskog rata. Tada se ozbiljno postavilo pitanje krivične odgovornosti agresorskih država i njihovih funkcionera, te vojnih komandanata za rat i zločine počinjene u njemu. Istina, ta ideja nije nova i nije nastala nakon završetka Drugog svjetskog rata; ta ideja je bila prisutna i nakon završetka Prvog svjetskog rata. U cilju privođenja licu pravde zločinaca i odgovornih osoba za zločine i genocid nakon drugog svjetskog rata potpisan je Sporazum savezničkih sila 8. avgusta 1945 godine kojim je ustanovljen Međunarodni vojni sud za suđenje ratnim zločincima iz Drugog svjetskog rata "čija krivična djela nemaju nikakvu posebnu geografsku opredjeljenost, i to bez obzira da li su oni biti optuženi

pojedinačno ili kao članovi organizacije ili grupe ili u oba svojstva” (član 1. Sporazuma). Sporazumu je bio priložen Statut Međunarodnog vojnog suda kojim su bili određeni sastav, nadležnosti i funkcija Suda. Rezolucijom Generalne skupštine Ujedinjenih naroda od 11. 12. 1946.godine potvrđena su načela međunarodnog Vojnog suda i usvojen Statut. Ti akti se danas uzimaju kao osnova međunarodnog krivičnog prava. Zločini protiv mira i ratni zločini uglavnom su bili predviđeni u Haškim i Ženevskim konvencijama iz (1907. i 1929. godine). Zločini protiv čovječnosti su prvi put predviđeni kao međunarodni delikti tek Statutom i presudom Njrnberškog suda. Određujući zločine protiv čovječnosti, Statut je dao elemente posebnog zločina, nazvanog genocidom. Genocid je definiran kao istrebljenje rasnih i nacionalnih grupa, protiv civilnog stanovništva određenih okupiranih oblasti, a u cilju da se unište određene rase i klase stanovništva i nacionalne, rasne ili religijske grupe, naročito Jevreja, Poljaka, Cigana i drugih (Ibid., 17).

Statutom Međunarodnog vojnog suda su zločini bili razvrstani u tri kategorije, i to; a) zločin protiv mira (planiranje, pripremanje, započinjanje ili vođenje agresorskog rata ili rata kojim se krše međunarodni ugovori, sporazumi, ili garancije, ili učestvovanje u nekom zajedničkom planu ili zavjeri za izvršenje ma kog gore navedenog djela); b) ratni zločin (povreda ratnih zakona ratnih običaja kao što su ubistvo, zlostavljanje ili odvođenje na prinudni rad ili za bilo koji drugi cilj civilnog stanovništva okupirane teritorije, ubistva ili zlostavljanje ratnih zarobljenika ili lica na moru, ubijanje talaca, pljačkanje javne i privatne imovine, namjerno razaranje gradova, varoši ili sela, ili puštanje neopravdano vojnim potrebama); c) zločin protiv čovječnosti (ubistvo, istrebljenje, porobljavanje, deportacija, i ostala nečovječna djela izvršena protiv bilo kog civilnog stanovništva prije ili za vrijeme trajanja rata ili proganjanja na političkoj, rasnoj ili vjerskoj osnovi u izvršenju, ili u vezi s bilo kojim zločinom koji spada u nadležnost Suda bez obzira da li se time vrše ili ne vrše povrede zakona one zemlje gdje su zločini izvršeni.

Navedeni Statut je značajan i po tom što je njime uspostavljeno načelo o nadmoćnosti međunarodnog prava nad nacionalnim pravom, kao i načela o individualnoj odgovornosti po međunarodnom pravu, odnosno o pojedincu kao subjektu međunarodnog prava.

4.0 Sporovi o nadmoćnosti i postojanju Međunarodnog krivičnog prava

Danas se u pravnoj teoriji vode ozbiljne rasprave o tome, da li postoji Međunarodno krivično pravo. Na te sporove posebno je ukazao i prezentirao prof.dr.Antonio Casseze prvi predsjednik Haškog tribunala u djelu *Međunarodno krivično pravo*. On ukazuje da znastvenici orijentirani ka negiranju strukturalnih karakteristika međunarodnog krivičnog prava svogu argumentaciju izvode iz formalne jurističke činjenice da pojmovno i sadržinski međunarodno krivično pravo predstavlja samo funkcionalni dio međunarodnog javnog prava, te da ne postoji međunarodni krivični zakon niti međunarodni krivični zakon o postupku. (Kaseze, 2005).

Suprotno njima druga grupa znastvenika među kojima su Hasan Balić, Hasan Bakalović, Aleksandar Stajić, Amber Twice, Milan Baptuš, i drugi, tvrde da je Međunarodno krivično pravo steklo status samostalne naučne discipline. Osim toga postoje institucije koje već sada kreiraju međunarodno krivično pravosuđe. To su u početku bili ad-hoc sudovi, a danas već imamo i stalni Međunarodni sud sa sjedištem u Haagu. Dakle, nedostatak Međunarodnog krivičnog zakona nadoknađuju statuti i pravila procedure i dokazivanja ovih sudova načelo *Nullum crimen, sine lege*, je vladajuće načelo i u domaćem i međunarodnom krivičnom pravu na što je posebno upozorio Antonio Kaseze. (Ibid., 47).

Ovo načelo, vodi porijeklo iz latinskog jezika, u prijevodu znači da nema krivičnog djela, ako nije propisano zakonom, pošto nema još uvijek međunarodnog zakona samim time se ta djela i nemogu tretirati kao krivična. Međunarodno krivično pravo je preuzelo ovaj institut iz domaćeg krivičnog prava i kao takvo ga primjenjuje i na domaćoj i na međunarodnoj razini. Time se održava autoritet međunarodnog krivičnog prava. Ovaj institut ili supsidijarnost potvrđuje postojanje, ali i povezanost domaćeg i međunarodnog krivičnog prava.

Ako analiziramo institute međunarodnog krivičnog prava koji su stari više stotina godina poput gore navednog načela, poput načela krivične odgovornosti (dolus, culpa), vidjet će se da su “mens rea i actus rea”, kao izrazi za krivičnu odgovornost u anglo-saksonskom pravu u stvari nit povezivanja domaćeg i međunarodnog krivičnog prava.

Danas se smatra da nema ozbiljnog razloga da se ospori teza o postojanju međunarodnog krivičnog prava, bez obzira na to što nema unaprijed jasno definiranih sankcija, pogotovu ako se radi o odnosima između država. Države jesu pravna lica, ali je krivična odgovornost u pravilu individualna. Odgovornost može imati samo fizičko lice npr. za zločin, za koje se tvrdilo da ju je počinila SRJ, pred Haškim tribunalom nije optužena SRJ, nego njen šef Slobodan Milošević. Istina ni ta optužba nije dovedena do kraja, jer je u toku suđenja optuženi umro, te je u skladu sa pravnim propisima Suda postupak obustavljen.

Krivično pravo je javno, državno pravo, jer ne postoji međunarodno privatno pravo, ne postoji ni privatni sud, niti privatni zatvor. Samo država raspolaze prinudom (vojska, policija), ako se sve ovo prenese na teren međunarodnog krivičnog prava vidjet će se da međunarodno pravo ima monopol i na zatvore i sudove, dakle funkcionalno gledano međunarodna zajednica ima svoje međunarodno pravo.

Iz svega ovog se može izvesti zaključak da su u pravu oni teoretičari koji smatraju da postoji međunarodno krivično pravo.

Između domaćeg i međunarodnog krivičnog prava postoji bliska i čvrsta veza. Ovo zbog toga što se i jedno i drugo pravo bavi pitanjem krivičnih djela. Krivično djelo i po jednom i po drugom pravu je društveno opasano djelo koje može izvršiti fizičko lice, bilo kao pojedinac, ili bilo udruženo u zločinačku organizaciju. Dakle i jedno i drugo pravo poznaje institut izvršilaštva sa izvršilaštva i saučesništva. Najnovije presude međunarodnih sudova čini se da su proširile pojam saučesništvo u domaćem krivičnom pravu. Presude Haškog tribunala su pojam “zločinački poduhvat” proširile i kao takva kvalifikacija djela je prihvaćena i u domaćem krivičnom zakonodavstvu. U našem domaćem zakonodavstvu nije postojao pojam zločinačkog poduhvata i kao takva radnja i djelo je sada prihvaćeno i institucionalizirano u našem krivičnom zakonodavstvu. Iz navedenog instituta i sudske prakse vidljivo je da se i jedno i drugo i međunarodno i domaće pravo naslanjaju jedno na drugo. Međutim kad dođe do kolizije ili sukoba pravnih kvalifikacija ova dva prava, prednost ima međunarodno krivično pravo.

5.0 Zaključak

Na osnovu ovog malog poređenja i pregleda primjene načela i prakse domaćeg i međunarodnog krivičnog prava jasno se vidi da postoji međunarodno krivično pravo, ne samo kao naučna, već i aplikativna disciplina čije se norme primjenjuju i u domaćem krivičnom pravnom procesu. Takva praksa i pravno iskustvo, kao što smo pokazali, ima svoju historiju koja seže u historiju ratovanja i državnih sukoba, ali ima i svoju sadašnjost i budućnost.

Teorijski sporovi, pa i osporavanja nekih autora o validnosti i snazi Međunarodnog krivičnog prava i njegova inkorporiranost u domaće zakonodavstvo ili njegova usklađenost ostaje i dalje u sferi rasprava pa i različitih pristupa. Ova pitanja su svakako i dalje interesantna za istraživanje i proučavanje o ovoj temi. Praktična strana interesovanja jeste efikasnost domaćeg i međunarodnog krivičnog prava. Ključno pitanje koje traži odgovor jeste: da li međunarodno krivično pravo sputava efikasnost nacionalnog krivičnog prava? Rad Haškog tribunala i enormno dugo vođenje krivičnog postupka u pojedinim predmetima (Milošević, Karadžić) zahtjeva kritičku analizu međunarodnog krivičnog prava i njegov uticaj na razvodnjavanje domaćeg krivičnog prava i uopšte domaćeg krivičnog pravnog sistema.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ackerman, J. E., O' Sullivan, E. (2002): Praksa i procedura Međunarodnog krivičnog tribunala za bivšu Jugoslaviju: sa odabranim materijalima Međunarodnog krivičnog tribunala za Ruandu (Practice and Procedure of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia: With Selected Materials from the International Criminal Tribunal for Rwanda). Sarajevo: Fond Otvoreno društvo BiH.
2. Balić, H. (2002): Bosanska kataklizma: studija slučaja Foča (The Bosnian Cataclysm: Foča Case Study). Sarajevo: Magistrat.
3. Balić, H. (2008): Krivično pravo 1 i 2 (Criminal Law 1-2). Kiseljak: Pravni fakultet.
4. Birdsall, A. (2006): The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia-Towards a More Just Order? *Peace Conflict & Development, Vol 8, January 2006* Dostupno na: www.peacestudiesjournal.org.uk (datum pristupa: 10. Septembar 2011).
5. Čegnić A., Težina genocida u svjetlu progona i istrebljivanja kao zločina protiv čovječnosti (The Gravity of Genocide in light of Persecution and Extermination as a Crimes against Humanity). Dostupno na: http://www.okobih.ba/files/docs/Amir_Cengic (datum pristupa: 15. 12. 2012.).
6. Haški tribunal III, Osnovna dokumenta (The Hague Tribunal III, Basic Legal Documents). (2001), Beograd: Fond za humanitarno pravo.
7. Josipović.I., Grapac .D. Novoselec.P., (2001):Stalni međunarodni kazneni sud (Permanent International Criminal Court). Narodne novine Zagreb: Hrvatski pravni centar.
8. Josipović, I. (2007): Ratni zločini, priručnik za praćenje suđenja (War crimes, A Handbook for Trial Monitoring). Osijek: Centar za mir, nenasilje i ljudska prava.

9. Kaseze, A. (2005): Međunarodno krivično pravo (International Criminal Law). Beograd: Centar za ljudska prava.
10. Nielsen C.A., 'Međunarodno kazneno pravo i povijest- Uvod u istraživački projekat'(International Criminal Law and History-An Introduction to Research Project). *Politička misao*,2009/46.,br.4,2009, str.67-75.
11. Petrović, B., Jovašević, D. (2010): Međunarodno krivično pravo (International Criminal Law). Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu.
12. Srzentić, N., Stajić, A., Lazarević Lj. (1997): Krivično pravo - opšti deo (Criminal Law – A General Part) Beograd: Savremena administracija.
13. Šarčević, E. (1996): Ustav i politika (The Constitution and Politics). Ljubljana: Tiskarna omladinska knjiga.
14. Tomašević, G. Međunarodno pravo i kazneni postupak (International Law and Criminal Procedure). Dostupno na http://www.vus.hr/uploads/file/zbornik/rad_goran_tomasevic.pdf (datum pristupa 19. 09. 2011.)
15. Updated Statute of the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia. Dostupno na: www.icty.org (datum pristupa: 12. 09. 2011.)
16. Zlatarić B. (1979): Međunarodno krivično pravo (International Criminal Law). Zagreb: Informator.

MJESTO SUSRETA IZMEĐU DELEUZE I HUSSERLA? O (BEZ)LIČNOSTI TRANSCENDENTALNOG

Denis Džanić

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: denisdzanic@yahoo.com

ABSTRACT

Na samom početku *Bečkog predavanja* Husserl govori o razlici između prirodnonaučne medicine i onoga što naziva „takozvanim prirodnim vidarstvom“, pritom dajući jasnu prednost ovom prvom. Filozofiju shvata kao aktivnost koja je suštinski suprotstavljena naivnom empirizmu ili naturalizmu, te koja je, *qua* intencionalna fenomenologija, usmjerena na zadobivanje duha kao „područja sistematskog iskustva i nauke.“ S druge strane, Deleuze filozofiju zamišlja kao neku vrstu „opšte dermatologije ili umjetnosti površina.“ Ova formulacija kao da priziva Deleuzev poznati pojam *plana imanencije*, te tako, čini se, predstavlja antitezu husserlovskoj koncepciji nauke koja je zasnovana na apriornim pojmovima i idealnim istinama. Međutim, smatram da bi ovakva priprosta interpretacija bila ne samo pogrešna, nego bi podrazumijevala i krivo tumačenje kako Husserlove kasne genetičke fenomenologije, tako i Deleuzeovog shvatanja onoga što on naziva *transcendentalnim empirizmom*, ili radikalnim empirizmom. Fokusirajući se prvenstveno na Deleuzeovo djelo *Logika smisla*, kao i na neke od Husserlovih kasnijih tekstova, pokušat ću među njima pronaći sličnost u pojmu transcendentnog polja za koje se, da bi ovakva argumentacija bila uspješna, mora pokazati da je suštinski bezlično. U ovom radu tvrdim da već kod Husserla možemo pronaći dovoljno dokaza za teoriju o postojanju bezličnog transcendentnog polja.

Ključne riječi: fenomenologija, plan imanencije, transcendentalni empirizam, transcendentalno polje, smisao

A MEETING PLACE BETWEEN DELEUZE AND HUSSERL? ON THE NOTION OF THE (IM)PERSONALITY OF THE TRANSCENDENTAL

At the very beginning of his Vienna Lecture, Husserl speaks of the opposition between scientific medicine, and what he calls „the lore of the so-called nature cure“, clearly favouring the former. He sees philosophy as inherently opposed to naïve empiricism or naturalism, and, *qua* intentional phenomenology, directed at attaining the spirit as „a field of systematic experience and science.“ Deleuze, on the other hand, conceives philosophy as a sort of „a general dermatology or art of surfaces.“ This formulation seems to echo Deleuze’s famous concept of *the plane of immanence*, and would, therefore, seem to be the exact antithesis of a Husserlian conception of science which rests on *a priori* concepts and ideal truths. However, I consider that this simplistic interpretation would not only be wrong, but also falsifying and misrepresentative in respect to both Husserl’s late genetic phenomenology and Deleuze’s understanding of what he himself calls *transcendental empiricism*, or radical empiricism. By primarily focusing on Deleuze’s *The Logic of Sense*, as well as on a selection of Husserl’s later texts, I will try to find the common ground between them in the notion of the transcendental field, which, in order for this argumentation to work, needs to be shown as essentially impersonal. I argue that it is already in Husserl that we can find a reasonable case for an impersonal transcendental field.

Key words: phenomenology, plane of immanence, transcendental empiricism, the transcendental field, sense

1.0 Uvod

Ciljevi i zahtjevi postavljeni pred ovaj rad skromni su i parcijalni: ne samo zato što se, već na pragu ove teme, suočavamo s već postojećom tekstualnom građom gotovo nepreglednih proporcija, koje nikakva kompresija ne bi mogla uklopiti u gabarite jednog teksta, nego, još važnije, zato što se čini da sama priroda Deleuzeovog i Husserlovog mišljenja sadrži jedan specifično holistički prizvuk. Kakva je priroda ovog holizma kojem, na paradoksalan način, pokušavamo i možemo prići samo fragmentarno? Njegove konture iscrtane su, kako ćemo pokušati pokazati, pomoću radikalnog mišljenja *geneze* i *genetičnosti* iskustva. Riječ je, dakle, o tome da se pokaže kako, kad govorimo o Husserlu i Deleuzeu, postoji dvostruki kontinuitet: genetički kontinuitet ili procesualnost iskustva, s jedne strane, te unutrašnji, logički kontinuitet između husserlovskog i deleuzovskog mišljenja kontinuiteta geneze. Ispitati da li je ova dubinska korespondencija između njihovih pozicija i sama kućište jedne geneze, ovaj put misaone: to bi mogla biti jedna formulacija osnovnog cilja ovog rada. Drugim riječima, odgovoriti na pitanje: koliki je Deleuzov dug Husserlu? Ali, počnimo s mjerom opreza, – koja ne mora nužno biti znak slabosti, već bi mogla biti odavanje priznanja kritičkoj budnosti – te naglasimo kako mogući odgovor na pitanje koje smo markirali kao centralno treba poslužiti ne kao *uvod u*, već kao *poziv na* stalno i opetovano iščitavanje i vraćanje tekstovima koji su klasični upravo zato što ne zastarijevaju, tj. uvijek iznova otvaraju prostor za vlastito djelovanje. Uostalom, to je i Deleuzeov nalog: umjesto tumačenja, iščitavanje. Tekstovi ne znače, oni funkcionišu. Poput mašina koje nešto proizvode, te se s vremena na vrijeme i kvare, tako je i čitalac koji pristupa tekstu rukovalac koji njime proizvodi neki smisao. Da li taj smisao funkcioniše uveliko ovisi o vještini rukovaoca, ali i kvalitetu mašine/teksta. U nastavku ćemo pokušati pokazati zašto je, za Deleuzea, Husserl tako važan proizvođač filozofskih mašina, tj. zašto se njegovi proizvodi pojavljuju kao preduslov za svaku daljnju filozofsku proizvodnju.

Ovo ćemo pokušati ostvariti na dva plana: prvo ćemo, na opštem planu, pokušati pokazati zašto smatramo da Deleuzeo i Husserlovo shvatanje filozofije dijele mnoštvo zajedničkih i srodnih motiva, a potom ćemo, nakon što ustanovimo njihovo preplitanje u

pojmu geneze, ispitati konstitutivnu važnost ovog pojma za njihove filozofske projekte. Pritom ih nećemo razdvajati, nego ćemo se truditi da pratimo Husserlovu i Deleuzeovu misao u njihovom preplitanju i presijecanju. Opšta teza za koju ćemo pokušati ispitati jednu moguću argumentaciju je da se Deleuzova filozofija u ključnim momentima vlastite izgradnje oslanja na motive razvijene upravo kod Husserla.

2.0 Postavljanje scene: otkriće transcendentnog polja i bezlična konstitucija

Možda i više nego u slučaju većine drugih autora, kad govorimo o Deleuzeu i Husserlu, postoji opasnost da ih pretvorimo u "Deleuzea" i "Husserla", tj. da njihova imena transformišemo u označitelje čije je označeno unaprijed fiksirano unutar nekog sistema značenjâ i vrednosnih sudova, sistema kakav bi, npr., mogla biti historija filozofije. Tako bi označitelju "Husserl" mogle biti dodijeljene odrednice poput "začetnik fenomenološkog pokreta", "posljednji metafizičar", "mislilac transcendentne subjektivnosti" ili "transcendentni idealist", dok bi se iza označitelja "Deleuze" mogli skrivati "postmodernist/poststrukturalist", "filozof rizoma", "mislilac shizoanalize" ili čak "anti-Edipovac". I, mada bi svaka od ovih odrednica, kao i mnoštvo drugih koje nismo spomenuli, u nekoj mjeri doista mogla polagati pravo na barem djelimičnu tačnost, čini se da bismo pristajanjem na bilo koju od njih mnogo više skrivali nego otkrivali o pojedinom filozofu, tj. njegovoj filozofiji. Oslanjajući se na kvazi-hermeneutički, ili čak anti-hermeneutički pristup tekstu koji zagovaraju Deleuze i Guattari¹, mogli bismo reći da bi ovo "nasilje označitelja", koje filozofiju pretvara u historiju filozofije, tj., preciznije, u filozofsku doksografiju, jeste sušta suprotnost istinskom *bavljenju* filozofijom, koje podrazumijeva neprestano stvaranje i mobilnost pojmova. Historija filozofije, dakle, kao – osifikacija mišljenja. Umjesto historije filozofije kao agensa moći i ugnjetača u filozofiji i samom mišljenju (Delez, 2009, 23), neophodno je izvjesno oslobađanje filozofije kao mjesta, polja ili plana proizvodnje pojmova. Pa ipak, veoma je važno napomenuti kako ovo predloženo napuštanje historije filozofije za Deleuzea ne podrazumijeva nikakvo radikalno negiranje povijesnosti

¹ Pogledati, npr., u: Deleuze, G. & Guattari, F. (1975): *Kafka - Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.

filozofije. Naprotiv: upravo zato što se „filozofija . . . uvek sastoji iz osmišljavanja pojmova“, a ovo osmišljavanje ili proizvodnja pojmova jeste i historijski (jer uvijek počinje i odvija se u nekom vremenskom kontekstu) i povijesni (jer i pojmovi imaju vlastite, unutrašnje genealogije) proces, Deleuze će ustvrditi kako historija filozofije ima svoje mjesto i u filozofski kreativnom mišljenju.

Ali, ovo mjesto je, možda to možemo reći, izmješteno – ono više ne obećava, poput nekog totalnog plana (kinematografski vokabular nipošto nije slučajnost u Deleuzeovom opusu), neku vrstu *pogleda odsvakud* koji je oduvijek bio obećanje filozofije. Nasuprot tome, riječ je o perspektivi koja je nužno samo parcijalna, ograničena, posredna. Zato kod Deleuzea čitamo da „istorija filozofije ne sme ponavljati šta je jedan filozof rekao, nego mora reći šta je prećutno uzimao za dato, šta nije rekao, i šta je od toga ipak prisutno u onom što je rekao.“ (Delez, 2010, 199) Prema tome, budući da želimo govoriti o Deleuzeu i Husserlu, čini se da smo prisiljeni prihvatiti upravo ovaj nalog, te u njihovom mišljenju tražiti ono što je otvoreno, pokretljivo, intenzivno ili nedovršeno; samo takav početak nam osigurava dovoljno dobro polazište, jer, ukoliko ova anti-hermeneutika zakaže, neizbježno će se iskristalisati neko fiksirano značenje, ali kad bismo unaprijed pošli od nekog značenja (naprimjer, od historijski već tradiranih predstava o njihovim filozofemima), postojala bi šansa da zauvijek ostanemo slijepi za neku potencijalnost mišljenja. U ovom slučaju, skicirat ćemo jedno ispitivanje važnosti koju fenomenološko nasljeđe ima za Deleuzea, a koje će se ujedno ispostaviti kao ispitivanje nekih potencijalnosti Husserlove filozofije. Ipak, ovo početno usmjerenje, koje u jednom smislu doista jeste metodološka odluka (a metodološka odluka je uvijek, kako to primjećuje Derrida, ujedno i izvjesna metafizička odluka i obaveza), ni samo nije lišeno izvjesnih pretpostavki. U ovom radu, naša pretpostavka: imamo razloga da Husserla² čitamo kao prvog deleuzovca, ili, mnogo bolje, da Deleuzea

² Ali, znamo da bi Deleuze odmah dodao da ne postoji ‘‘Husserl’’ *tout court* – bilo bi ludo, promašeno, i nemoguće ponašati se, govoriti, i pisati kao da sve sadržaje tako bogatog djela, u istom trenutku, možemo pripisati jednom imenu. Možda možemo govoriti tek o nekim dijelovima Husserlovog djela, pokojem spisu, ponekom predavanju ili komentaru. Možda se, upravo s ciljem parcijalizacije kojoj sad težimo kao anti-hermeneutičkom idealu, ipak možemo prikloniti jednom tradicionalnom rješenju i napomenuti kako govorimo o ‘‘kasnom Husserlu’’? Ne

čitamo kao odanog husserlovca, i to možda čak i ponajviše upravo u onim trenucima u kojima Deleuze kao da uspostavlja najveću distancu između sebe i Husserla.

Motivacija ili argumentacija u pozadini ove pretpostavke, međutim, ne samo da nije samorazumljiva ili očigledna, nego, upravo suprotno, čini se kako imamo posve opravdane razloge da povjerujemo u upravo suprotnu tezu: da Deleuzeovu filozofiju karakteriše posve radikalna raskid sa svim onim filozofskim tradicijama koje u najširem smislu riječi možemo nazvati klasičnim, a koje su naročito važne i praktično nezaobilazne bile upravo u onom mjesno-vremenskom kontekstu u kojem je on svoju karijeru započeo i vodio. Uostalom, ne kaže li nam to i sam autor, kad priznaje vlastiti potpuni nedostatak interesa i za egzistencijalizam i za fenomenologiju, kao i za sve varijacije tih tema koje bi mogle biti obuhvaćene u, za to vrijeme, magičnom trokutu Marx-Freud-Saussure? (Delez, 2009, 22-4) Pa ipak, možda bi ova ocjena bila isuviše ishitrena, a naročito imamo li u vidu da je upravo Deleuzeova filozofija ta koja dovodi u pitanje klasično shvatanje po kojem je pretpostavljena autorova intencija jedini relevantni i legitimni organizacioni i interpretativni princip. Umjesto toga, dakle, trebali bismo pitati da li njegova filozofija funkcioniše kao eksplikacija husserlovske fenomenologije, te zašto. Utoliko smo prisiljeni da vrlo ozbiljno shvatimo Joea Hughesa kad kaže da „nije dovoljno Deleuzea prozvati antifenomenološki nastrojenim zato što se u osnovi geneze ne nalazi nikakva apsolutna svijest ili zato što kod njega nema nikakve teorije intencionalnosti“, te da, prema tome, „i nije toliko važno da li ćemo Deleuzeovu filozofiju nazvati ‘fenomenologijom’.“ (Hughes, 2008, 19) Srodnost između Husserla i Deleuzea, čiji smisao postepeno pokušavamo izgraditi, Hughes će prepoznati prvenstveno u činjenici da Deleuzeova filozofija, čak i kroz sve transformacije i neprestana obogaćivanja vlastitog vokabulara, uvijek ostaje unutar koordinatnog sistema iscrtanog putem dva temeljna fenomenološka pojma koji taj

možemo se ovdje baviti razlozima zbog kojih smatramo da bi takvo rješenje samo umnožilo poteškoće pristupa ovom filozofu čija je zaostavština tako važna upravo za njegove francuske nasljednike koji su nazivno najdalji od ‘‘izvornog’’ smisla fenomenologije, te zašto smatramo da je ipak neophodno usvojiti tezu, mada modificiranu, o kontinuitetu Husserlovog opusa. Čini se da je, na ograničenom prostoru jednog teksta, najbolje, i da najviše odgovara deleuzovskom duhu, čitaoca pošteđjeti ovih propedeutičkih napomena.

status mogu zahvaliti prvenstveno proslavljenom Finkovom (a od strane Husserla odobrenom) tekstu *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls*. Riječ o pojmovima *redukcije* i *konstitucije*.³ Mada njihovo značenje tek trebamo rasvijetliti, već sad možemo reći da, ukoliko doista možemo opravdano tvrditi da se Deleuzeova filozofija odvija u ključu ova dva pojma, imamo sasvim dovoljan razlog da je iščitavamo kao filozofiju koju karakteriše odanost onim uvidima i impulsima koje pronalazimo već kod Husserla. Tome ćemo se vratiti u nastavku. Sad, međutim, ukažimo na još jedan momenat koji je od presudne važnosti za naš pokušaj istinskog dovođenja ove dvojice filozofa u istu ravan, momenat kojem, po našem znanju, dosad nije ukazana odgovarajuća pažnja u obimnoj recepciji ove dvojice autora.

Teza da je fenomenologija, a naročito Husserlova, izvršila djelimični uticaj na Deleuzea nipošto nije nova. Štaviše, uzevši u obzir francusku akademsku scenu tog vremena, ona je gotovo trizizam, tj. potpuna očiglednost koja praktično nije vrijedna ni spomena. Pa ipak, posljedice ovog uticaja nisu ni izbliza tako očigledne. Mogli bismo izdvojiti dva pokušaja objašnjenja: s jedne strane, postoji tendencija da se bilo kakav pozitivan uticaj Husserla naprosto negira, te da ga se svrsta u grupu onih mislilaca Jednog protiv kojih je deleuzovska filozofija, koja se u ovakvim slučajevima najčešće shvata kao samonikla, i usmjerena; tako, naprimjer, u jednoj recentnoj studiji čitamo da je „Deleuzeova filozofija označila radikalni raskid s dominantnom poslijeratnom fenomenološkom tradicijom u Francuskoj.“ (Somers-Hall, 2012, 1) S druge strane, nešto objektivniji pristup, kakav danas pronalazimo kod većine interpretatora i kritičara, priznaje da su deleuzovske određene teme, prvenstveno problematika geneze i konstitucije smisla, zastupljene već i kod Husserla, s tim što se odmah

³ Riječ je o činjenici koja bi, sasvim nevezano uz Deleuzea, mogla i trebala biti zanimljiva svakom proučavaocu Husserlove filozofije: da se svi pojmovi iz gusto istkane konceptualne mreže fenomenologije, poput intencionalnosti, čiste logike, aktova, svijesti, kategorijalnih opažaja, životnog svijeta, noeze i noeme itd. mogu na neki način podvesti pod redukciju i genezu ili svesti na njih. I, dok je značaj pojma redukcije itekako jasan već i u najelementarnijim prikazima fenomenologije, zastupljenost konstitucije bi doista mogla djelovati iznenađujuće. Čini se, dakle, da jedno temporalno, ne-strukturalno ili ne-supstancijalno iščitavanje husserlovske fenomenologije, kao njezin najdublji smisao, prethodi čak i francuskoj recepciji, koja se obično prihvata kao ishodišna tačka za neki oblik postfenomenologije.

naglašava da ih Deleuze značajno transformiše i obrađuje u skladu s vlastitim teorijskim postavkama. U tom pogledu, njegova pozicija bi se najčešće karakterisala kao radikalizacija fenomenologije, ali radikalizacija koja bi i dalje podrazumijevala i značajan odmak. I ova perspektiva, mada naklonjenija priznavanju fenomenološkog nasljeđa kod Deleuzea, uglavnom potencira radikalnu različitost i nespojivost njegove pozicije s Husserlovom. Pritom se, dakako, kao osnovni i nepremostivi kamen spoticanja ističu njihove navodno potpuno kontradiktorne teorije subjekta. Smatramo da oba ova pristupa, koji su posljedica različitih, ali jednako dogmatskih čitanja, treba odbaciti kao neadekvatne, zato što promašuju, odnosno iznevjeruju ono što bismo mogli nazvati osnovnim smislom Husserlovog i Deleuzovog mišljenja. Ovaj smisao prepoznamo, prije svega, u pokušaju *radikalno novog promišljanja same filozofije*, iz kojeg potom možemo slijediti sve ostale konsekvence njihovih filozofema. Ovo promišljanje se doista odigrava kao jedno specifično novo *zasnivanje*, čija se radikalnost ogleda u tome što, između ostalog, podrazumijeva temeljitu promjenu i unutar pojma same radikalnosti. Pokušajmo to pojasniti. Tvrdimo, dakle, da, prije svih ostalih konkretnih problema, prvenstveno postoji dubinska korespondencija između Husserlove i Deleuzove ideje filozofije i njezine zadaće, a da su ostale sličnosti, uključujući i problematiku geneze i smisla, zapravo posljedica ove osnovne podudarnosti – ne tek problemi koji se eksterno pridodaju jednoj i drugoj filozofiji (pa se desi da primijetimo njihovo presijecanje ili podudarnost), nego odgovori na impulse same te filozofije. Ovakva teza doista može djelovati začuđujuće, jer ističe upravo onaj momenat u kojem se čini da je jaz između Husserla i Deleuzea najveći. Uzevši u obzir da tradicionalna interpretacija Husserla smješta u jedan generalno aristotelovsko-sistematski okvir po kojem bi filozofija bila shvaćena kao znanost svih znanosti, tj. kao put u ontološko korito u koje su smještene sve regionalne ontologije ostalih znanosti, čini se da njegova zamisao fenomenologije kao prve filozofije, ili filozofije uopšte, stoji u oštrm kontrastu s Deleuzom, koji se žestoko protivi upravo takvoj koncepciji filozofije. Znamo da on filozofiji jasno poriče bilo kakvu ulogu univerzalnog kontemplativnog, reflektivnog ili komunikativnog medijuma, tj. poriče upravo ono što bismo mogli nazvati tradicionalnom slikom mišljenja filozofije. Tako u Šta je filozofija? čitamo:

„Filozofija ne kontemplira, ne reflektira, niti komunicira, mada mora stvoriti pojmove za ove radnje ili afekte. Kontemplacija, refleksija, i komunikacija nisu discipline već mašine za konstituciju Univerzalija u svim disciplinama. Univerzalije kontemplacije, a potom i refleksije, su poput dviju iluzija kroz koje je filozofija već prošla u svom snu o dominaciji nad drugim disciplinama (objektivni idealizam i subjektivni idealizam), a filozofija sebi ne pomaže ni time što se predstavlja kao neka nova Atina tako što se oslanja na Univerzalije komunikacije koje bi trebale osigurati pravila za neko imaginarno vladanje nad tržištima i medijima (intersubjektivni idealizam). Svako stvaranje je singularno, a pojam, kao ono što filozofija istinski stvara, uvijek je singularitet. Prvi princip filozofije jeste da Univerzalije ništa ne objašnjavaju, već njih same treba objasniti.“ (Deleuze & Guattari, 1991, 12)⁴

Filozofija kao mjesto proizvodnje ili konstitucije univerzalija upravo je suprotstavljena uobičajenoj slici fenomenologije zaokupljene iznalaženjem najboljih metoda za zaticanje idealnih formi, biti, ili, najjednostavnije rečeno – apriornosti. Osim toga, znamo da se, tamo gdje opazimo prizvuke aristotelizma, negdje u blizini krije i opasnost heglovstva, a nije potrebno trošiti riječi na činjenicu da je Deleuzeov ključni filozofski protivnik upravo – Hegel. Ali, ove opaske, koje bi trebale ilustrirati nespojivost Husserla i Deleuzea, imaju težinu tek ako husserlovsku fenomenologiju shvatamo kao filozofiju koja samoostvarenje traži u zatvorenoj i samodovoljnoj strukturi, tj. filozofiji kao statičnom sistemu. I, mada ovo prevalirajuće tumačenje ovdje nipošto ne možemo ni ozbiljno uzdrmati, a kamoli opovrgnuti, ipak možemo ponuditi skicu jednog posve oprečnog iščitavanja čije funkcionisanje tek treba ispitati. Da bi nam to pošlo za rukom, moramo se okrenuti pojmu metafizike, koji, kao vrhovni pojmovni konstrukt filozofije, povratno određuje i sam plan na kojem nastaje. Kako metafizika funkcionira, tj. koju funkciju obnaša kod Husserla i Deleuzea?

Iz gore navedenog pasaža posve je jasno da Deleuze prema tradicionalno shvaćenoj filozofiji zauzima stav koji bismo u najširem smislu riječi mogli nazvati kritičkim. Time se on doista smješta unutar jedne šire tendencije mišljenja koja, mada ne isključivo francuska, jeste dobrim dijelom karakteristična upravo za milje francuske, a naročito pariške akademske scene, a koju bismo mogli nazvati

⁴ U nastavku teksta = QPh.

poststrukturalističkom ili, da se poslužimo Frankovim izrazom, novostrukturalističkom. Međutim, veoma je važno da primijetimo zašto Deleuze odstupa od poststrukturalističkog obrasca. Mada i njegovu filozofiju, najopštije rečeno, karakteriše otpor prema lyotardovskim *grands récits*, gdje bi paradigmatička velika naracija za Deleuzea bio reprezentacionalizam, ipak ga nipošto ne možemo svrstati u tabor “kritičara metafizike”, ali ni, također na tragu Heideggera, među one mislioce koji pokušavaju misliti “kraj filozofije”: „Nikada nisam mario za prevazilaženja metafizike ili smrt filozofije. Filozofija ima funkciju koja ostaje uvek aktuelna a to je stvaranje pojmova. Niko drugi ne može zauzeti njeno mesto.“ (Delez, 2010, 199) Ovakva srčana afirmacija filozofije i njezine uloge nam daje za pravo da govorimo o zbiljskom entuzijazmu kojem je najbliži možda upravo Husserl, kad o filozofiji shvaćenoj kao transcendentalna fenomenologija kaže, doduše u drugačijem kontekstu, da ona „mora neprestano ... vršiti svoju funkciju kao arhontska filozofija celokupnog čovečanstva.“ (Husserl, 1991, 256) Ali, kako shvatiti ovu arhontsku funkciju ili nezamjenjivost filozofije ako ne kao neku vrstu odavanja priznanja njezinoj fundirajućoj posebnosti u odnosu na druge oblasti ljudskog djelovanja? Nešto kasnije u istom intervjuu Deleuze kaže sljedeće:

„Stvaranje pojmova je konstrukcija neke oblasti na ravni, dodavanje jedne nove oblasti postojećim, istraživanje nove oblasti, ispunjavanje onoga što nedostaje. Pojmovi su sastavi, amalgami linija, zakrivljenja. Ako novi pojmovi treba da se uvode sve vreme, to je zbog toga što ravan imanencije mora da se konstruiše oblast po oblast, da se konstruiše lokalno, prelazanjem od jedne tačke na drugu.“ (Delez, 2010, 214)

Pojmovi su uvijek rješenja, ili pokušaji rješenja određenih problema koji izniču na određenim planovima, horizontima ljudske aktivnosti. Budući da je filozofija ta koja proizvodi pojmove, ona je ta koja, barem u početku, uspostavlja i planove. Riječ je o nekoj vrsti paradoksa: pojmovi podrazumijevaju postojanje planova, na njih naliježu, ali istovremeno, ti planovi su nezamislivi kao potpune praznine, oni uvijek već pretpostavljaju da je izmišljen ili konstruisan barem jedan pra-pojam (Naprimjer, nije nam nezamisliva interpretacija po kojoj bi Platon bio praotac ili utemeljitelj filozofije, ali da bi je postavio

na njezin plan, da bi je prikazao kao sebi imanentnu, morao je prvo izmisliti pojam ideje. No, već to konstruisanje bilo je plod filozofije.). Činjenica da se ravan imanencije, kako kaže Deleuze, konstruiše oblast po oblast, i to formiranjem pojmova, tj. činjenica da svaki plan, da bi artikulisao svoje probleme (koje kasnije možda više i neće rješavati pojmovima nego nečim drugim – funkcijama, linijama, blokovima slike-vremena, itd.), ipak morao operisati nekim pojmom, možda nas ipak upućuje na to da filozofija jeste po nečemu posebna i primarna u odnosu na druge oblasti, aktivnosti, ili, u krajnoj liniji, znanosti. Ona je, naime, u stanju da misli *sâm plan imanencije*, ono što bismo, ako bi nam bilo dopušteno da ga tradicionalno-filozofski tako imenujemo, možda mogli nazvati prapočetkom. Ali, riječ je upravo o tome da ga ne smijemo imenovati, jer time pokušavamo nemoguće: pojmiti ono što izmiče i prethodi svakoj konceptualizaciji. Misliti apsolutnu transcendentalnost imanencije značilo bi, fenomenološkim rječnikom, misliti apsolutni horizont iskustva. Međutim, još uvijek nismo u poziciji da shvatimo šta se pod time podrazumijeva, te ćemo se transcendentalnosti i imanenciji vratiti u nastavku. Sad se, međutim, možemo približiti tački iz koje će nam konvergencija Deleuzeovog i Husserlovog mišljenja postati jasnija.

Već smo vidjeli da, za Deleuzea, odnos partikularno-univerzalno zapravo nije zagonetka: neophodni su prvo pojmovi, kao singulariteti (makar oni, zahvaljujući svojoj fraktalnoj prirodi, i sami bili konglomerati jednostavnijih pojmova), koji potom, recimo pod imenima Kontemplacije ili Refleksije, proizvode neke univerzalije koje druge oblasti djelovanja mogu potom preuzeti ili čak svojatati. Utoliko filozofiju možemo shvatiti, ako već ne kao uvid u meta-fiziku, a onda svakako kao uvid u meta-univerzalnost. Ali, filozofija kao diskurs o singularnostima ili pred-univerzalijama – šta to znači? Kakav je to plan koji bi filozofija morala nastaniti da bi mogla zauzeti tu tačku gledanja, tačku koja je možda po prvi put u historiji filozofije definisana kao povlaštena? Jer, tradicionalna filozofija (a pod tim uvijek podrazumijevamo neku vrstu platonizma) nas uči da se znanje, tj. spoznaja istine, krije upravo u onom univerzalnom. Idealna filozofija bila bi, prema tome, ona koja bi sve univerzalije uspjela, u konačnici, svesti na jedan princip ili prapočetak. Ono što François Laruelle naziva „filozofskom halucinacijom o Jednom“ (Laruelle, 2010, 177) zapravo je simptom filozofske bolesti koja se zove platonizam. Njegova osnov-

na karakteristika je neprestana težnja da se ono što je najrealnije, ili najimanentnije, konceptualizira i imenuje. Imenovati, međutim, znači udaljiti se od te imanencije, od njezine čiste horizontalnosti. Konceptualizacija imanencije, kao osnovni zahvat tradicionalne filozofije, zapravo uvijek predstavlja bijeg u transcendenciju, u vertikalnost neke piramide čija bi najviša tačka bila sam Princip, ili Jedno. Ali, ovaj bijeg u visinu, u nebo, zapravo je najveća iluzija filozofije. Kako nas upozorava Deleuze, pojmovi nemaju svoj raj. (QPh, 11) Oduprijeti se ovom platonizmu, dakle, znači uporno se držati imanencije u svojoj njezinoj horizontalnosti, a to znači – boraviti na mjestu ili ravni gdje se pojmovi *proizvode*, te svjedočiti toj proizvodnji. Drugim riječima, filozof je taj koji zapravo mora biti najsvjesniji samog procesa konstitucije, tj. *geneze* znanja: pojmovima se može služiti svako, ali samo ih je filozof mogao vidjeti na „proizvodnoj traci“. Utoliko nam postaje jasnije zašto upravo filozofija jeste mjesto proizvodnje pojmova: zato što su filozofi prijatelji mudrosti i znanja u pravom smislu te riječi – oni su prijatelji koji se s mudroču družu tokom cijelog njezinog života. Naspram mudraca, koji već operišu nekim formiranim znanjem, filozof suštinski prihvata nedovršenost i procesualnost znanja kojim raspolaže. Ovo je za nas, koji pokušavamo Deleuzea iščitavati kao odanog husserlovca, ključno mjesto, jer čini se da se on upravo u ovoj tački u potpunosti oslanja na otkriće potpune genetičnosti i otvorenosti smisla do kojeg je, u poznoj dobi i pred kraj karijere, došao upravo Husserl. Ovdje nam je naročito instruktivan njegov pozni tekst, ogled *O izvoru geometrije*. Tamo će Husserl, u pokušaju iznalaženja, ali i ispitivanju same mogućnosti iznalaženja onoga što on zove univerzalnim apriorijem povijesti, tj. eidosa povijesti koji nije ništa drugo nego sama povijesnost, otkriti da ta apriornost, kao struktura koja neprestano usmjerava i koja je uvijek, kao invarijantnost, pretpostavljena u svakom pa i fenomenološkom istraživanju, ipak za fenomenologa ne može biti ništa drugo do apsolutna geneza. Štaviše, ova invarijantna apriornost nikad ne može biti više od regulativne ideje u kantovskom smislu. Utoliko se čini da, ne iznevjeravajući duh, ali ni slovo Husserlovog teksta, možemo reći kako fenomenologija, prije svega, treba osvijetliti činjenicu da se svi mi, a naročito filozofi, nalazimo na polju koje karakterišu neprekidna fluidnost i transformacija – obrazovanje i ukalupljivanje smisla:

„Sada takođe možemo da kažemo: istorija od samog početka nije ništa drugo nego živo kretanje zajedništva i prožimanja izvornog formiranja smisla i sedimentiranja smisla. Šta god se iskustveno pokazalo kao sadašnji istorijski faktum, ili šta god istoričar pokazao kao faktum prošlosti, nužno ima svoju *unutrašnju strukturu smisla*; međutim, ono što je, pri tome, kao svakodnevno razumljivo utvrđeno od motivacionih sklopova, pogotovo ima svoje duboke, dalekosežne implikacije, koje treba ispitati, otkriti. Celokupna činjenička istorija ostaje u nerazumljivosti budući da – pošto uvek samo naivno pravolinijski zaključuje polazeći od činjenica – nikada ne tematizuje opšte tle smisla, na kome takvi zaključci u celini počivaju, nikada nije istražila onaj njemu svojstven, silovit strukturalni apriori.“ (Husserl, 1991, 292)

Sad smo na prekretnici – jer, ne čini li se da smo, pri spomenu „silovitog strukturalnog apriorija“, ponovo naišli na veliku poteškoću? Ukoliko ovaj strukturalni apriori treba tražiti u transcendentalnom konstituišućem subjektu, doista bismo mogli povjerovati u tezu o nespojivosti ove pozicije s Deleuzeovom. Uostalom, nije li već i Derrida pokazao da je upravo u ovoj tački husserlovska fenomenologija dovedena do tačke pucanja, budući da ne može izdržati vlastitu unutrašnju napetost između strukture i principa svih principa, s jedne strane, te genetičnosti, tj. povijesnosti smisla, s druge strane? Njegov prigovor bismo mogli skicirati ovako: konstitutivna slabost Husserlove fenomenologije je ta što ovu neobuzdanu i sveprotežnu genezu neprestano pokušava ograničiti, ograditi i u konačnici zatvoriti nekom apsolutnom i nepromjenjivom strukturom koja je, međutim, neostvariva – njezina funkcija je čisto formalna i regulativna, kao kantovska ideja; međutim, ne samo da je ova ideja suštinski inkompatibilna s principom svih principa⁵, tj. ne može udovoljiti njegovim strogim zahtjevima, već Husserl nikad nije samu ideju podvrgnuo fenomenološkoj analizi, te se u njegovu filozofiju, upravo putem kantovske

⁵ Vrijedi da ga se ovdje još jednom prisjetimo: „No, dosta o krivim teorijama. Nikoja zamisliva teorija ne može nas zbuniti glede *principa svih principa*: da je *svaki originarno dajući zor izvor opravdanosti spoznaje*, da se *sve* što nam se *originarno nudi u "intuiciji"* (takoreći u svojoj tjelesnoj zbiljnosti) *treba naprosto prihvatiti tako kako nam se daje*, ali također *samo u granicama, u kojima nam se tako daje*.“ (Husserl, 2007, 52)

ideje, infiltrira čitavo mnoštvo metafizičkih pretpostavki. Međutim, ove zamjerke zasnovane su na čvrstoj vjeri da je husserlovska fenomenologija nezamisliva bez transcendentalnog, utemeljujućeg subjekta. Uostalom, problem usaglašavanja strukture i geneze sa principom svih principa ima smisla samo ako se to usaglašavanje vrši u odnosu na neku svijest. Ali ako struktura i geneza ne bi bile *za* neku svijest, ili subjekat, već mu prethodile, onda bi nestao i taj problem. Sad već postaje sasvim jasno da govorimo o depotenciranju ili izmještanju uloge subjekta u fenomenologiji: pokušavamo zamisliti fenomenologiju koja se više ne bi shvatala kao transcendentalna egologija ili transcendentalni idealizam. Ali, šta preostaje nakon ove eliminacije, tj. degradiranja subjekta? Preostaje upravo ono što Husserl, u upravo navedenom pasažu, naziva „živim kretanjem i izvornim prožimanjem formiranja i sedimentiranja smisla“, tj., preostaje „opšte tlo smisla“ koje nije ništa drugo do jedno transcendentalno *polje*, očišćeno od bilo kakvog ličnog subjekta. Već je Sartre, u *Transcendenciji Ego-a*, pokazao kako bi se ovdje mogao kriti pravi, izvorni smisao fenomenologije. Ali, kako smo naglasili već na početku, mi i ne pokušavamo dosegnuti to zamišljeno Označeno „fenomenologije“ (Ne navodi li nas, uostalom, već i poznata opaska o fenomenološkom pokretu kao historijatu husserlovske hereze na pomisao kako takvo što možda i ne postoji?), već nas vodi isključivo motivacija da ispitamo da li bi takvo objašnjenje moglo funkcionisati u pokušaju približavanja deleuzovske filozofije fenomenologiji.

Sartre će ovo transcendentalno polje, a sad je već sasvim jasno da taj pojam treba dovesti u vezu s Deleuzeovim planom imanencije, nazvati sviješću kao nesupstancijalnim apsolutom (Sartre, 1966, 25), tj. transcendentalnom sviješću kao bezličnom spontanošću, *spontanéité impersonnelle* (Ibid., 79), u odnosu na koju se subjekat *qua* ego pojavljuje tek kao jedna od transcendencija. Međutim, zapravo nije važno da li ćemo ovo otkriće nazvati sviješću (mada se ne možemo složiti da je ono *nesupstancijalni* apsolut – upravo suprotno, postat će nam jasno da ovo polje jeste apsolutna, radikalna supstancijalnost), planom, ravni, ili poljem. Ono što je nama važno da primijetimo jeste da se u najvećim dubinama Husserlovog mišljenja nalazi potencijal da se transcendentalnost poveže s bezličnošću, što baca posve novo svjetlo na njegovu filozofiju, uglavnom nerazdruživo povezivanu s prevlašću subjekta, pa čak i sa solipsizmom. Uostalom, u jednom od najvažni-

jih djela posvećenih Husserlovoj zreloj, transcendentalnoj poziciji, u Ricœurovom komentaru *Ideja I*, pronalazimo sljedeću opasku:

„Ovdje se postavlja presudno pitanje: ako ličnost jeste momenat psihološke svijesti koja je *konstituisana u transcendenciji*, u kojem smislu još možemo reći da je apsolutna svijest i dalje neki Ego? U kojem smislu intersubjektivnost i dalje može ostati problem na nivou transcendentalnog? Ovo je jedan od najtežih problema transcendentalne fenomenologije.“ (Ricœur, 1996, 110)

Polako smo dospjeli do mjesta gdje se Deleuze i Husserl susreću: čini se da se Deleuzeova koncepcija filozofije, po kojoj ona ne samo da je mjesto proizvodnje pojmova, nego i povlaštena perspektiva za ispitivanje polja, ravni, ili plana koji tim pojmovima prethodi, tj. na kojem oni nastaju, a on će nas upozoriti da je „od presudne važnosti ne pomiješati plan imanencije s pojmovima koji ga nastanjuju“ (QPh, 42), uveliko oslanja na fenomenološko otkriće opšteg, horizontalnog, presubjekatskog tla smisla. Pitanje koje sada sebi postavljamo jeste: da li je i kako je moguće misliti ovaj plan imanencije, horizontalnu ravan nastanka smisla, ili transcendentalno polje? Smatramo da je, pri odgovoru na oba ova pitanja, Deleuzeov dug Husserlu nemjerljiv, iako ne uvijek eksplicitan. Zašto je genetička fenomenologija tako važna za ovaj pokušaj radikaliziranja filozofije u vidu neke vrste zakovanosti za horizontalnost?

2.1 Heterogeneza sistema putem događaja

Već smo naglasili da ćemo krunski dokaz za bliskost deleuzovske i husserlovske filozofije tražiti u specifičnoj vrsti metafizike koja je u njima pretpostavljena. Sad možemo to pojasniti: ova specifična metafizika izrasta iz njihovog shvatanja pojma geneze, tj. predmeta geneze. Naime, i u ovoj tački obojica doista stoje u suprotnosti sa filozofskom tradicijom čiji je ključni predstavnik Hegel, kad Husserl i Deleuze govore o genezi, *oni ne misle na genezu apsolutnog znanja, nego na genezu predmeta iskustva*, tj. *genezu objekta*. Ova transformacija unutar pojma geneze, osim što je prelazak s problematike subjekta na problematiku objekta, označava i transformaciju unutar pojma transcendentalnog: umjesto uobičajene, epistemološke tran-

scendentalnosti, oni govore o punopravno ontološkoj transcendentalnosti. Možda tek shvativši ovaj zaokret možemo istinski shvatiti i Finkovu poznatu ocjenu da fenomenologija pita o porijeklu svijeta. To bi Husserla doista činilo istinskim metafizičarem, u onom smislu u kojem on, u *Kartezijanskim meditacijama*, naglašava da fenomenologija nipošto ne isključuje metafiziku uopšte, već upravo suprotno, da se tek u fenomenologiji ispunjava pravi smisao prve filozofije. (Husserl, 1973, 166) I, mada je neosporno da su upravo *Kartezijanske meditacije* vrhunac transcendentalnogološke fenomenologije, ne smijemo zaboraviti da upravo tamo Husserl, sa značajnim i za njega nekarakterističnim ushićenjem, govori o otkriću jedne nove vrste apriornosti, *apriornosti konstitucije*, čije su ontološke posljedice nesagledive. (Ibid. 164) Ukoliko fenomenološko porijeklo svijeta ovisi o ovoj vrsti apriornosti, koja je, dakle, strukturisana kao geneza, imamo sasvim dovoljno razloga da vjerujemo kako bi i Deleuze potpisao takvu fenomenologiju. U veoma kratkom, ali neprocjenjivo važnom pismu-predgovoru kojim je obogatio jednu knjigu posvećenu vlastitom mišljenju, on piše sljedeće:

„Vjerujem u filozofiju kao sistem. Pojam sistema me odbija kad ga se poveže s koordinatama Identičnog, Istog i Analognog. Mislim da je Leibniz prvi koji sistem poistovjećuje s filozofijom. U onom smislu u kojem je on to učinio, slažem se. Tako da me se pitanja ‘prevladavanja filozofije’, ‘smrti filozofije’, nikad nisu ticala. Smatram se veoma klasičnim filozofom. Po meni, sistem ne treba samo da bude u jednoj stalnoj heterogenosti, on treba da bude jedna *heterogeneza*, što, čini mi se, nikad nije pokušano.“ (Deleuze u: Martin, 1993, 7)

Shvatanje filozofskog sistema kao jedne heterogeneze, dakle, ovisi o mogućnosti dostizanja tog prvog plana, čiste imanencije, koja nije ništa drugo nego bezlična transcendentalnost. Vidimo kako se pred nama polako obrazuje koncepcija filozofije koja je zajednička Husserlu i Deleuzeu, koncepcija koju smo na početku naveli kao ključ u našem pokušaju približavanja ove dvojice mislilaca: riječ je o tome da filozofija, i prije nego što formuliše vlastite zadatke (apodiktička deskripcija iskustva, proizvodnja pojmova, samoprevladavanje ili bilo šta drugo), sebi prvo rasvijetli vlastito tlo, podlogu na kojoj nastaje. U tom smislu, Husserlovo ili Deleuzeovo insistiranje

na držanju ovog transcendentnog plana doista je pitanje samozasnivanja filozofije. U ovom kontekstu nam je jako instruktivno da se prisjetimo onoga što o ovom samozasnivanju kaže Heidegger, doduše u odnosu na Nietzscheovu *Volju za moć* (ali, povremeno neočekivano iskrsavanje Nietzschea, kad govorimo o Deleuzeu, pa čak i Husserlu, uopšte nije slučajnost). Pitanje samozasnivanja filozofije, dakle, „tiče se činjenice da, šta god filozofija bila, te kako god ona postojala u nekom određenom trenutku, ona sebe definiše isključivo putem vlastitih termina; ali, također, da je takvo samoodređenje moguće samo ukoliko se filozofija uvijek već zasnivala.“ (Heidegger, 1979, 16) Plan imanencije, ili transcendentno polje, kojem se sad nastojimo približiti, treba, dakle, misliti kao mjesto na kojem se susreću filozofija i ne-filozofija, kao mjesto koje je uvijek već pretpostavljeno, ali dok kojeg je možda moguće doći tek nakon mukotrpnog filozofskog rada. Nešto slično nam kaže i Deleuze, kad upozorava da „ako filozofija počinje stvaranjem pojmova, plan imanencije onda treba shvatiti kao predfilozofski. On je pretpostavljen ne u načinu na koji bi se pojmovi mogli odnositi jedni na druge nego na način da sami pojmovi upućuju na nepojmovno razumijevanje.“ Ipak, nekoliko rečenica dalje saznajemo da „predfilozofski ovdje ne znači nešto što unaprijed postoji, već nešto što ne postoji van filozofije, mada ga filozofija pretpostavlja.“ (QPh, 43) Plan imanencije, dakle, pojavljuje se kao istinska transcendentnost.

Ali, kakav je ontološki status ove transcendentnosti kod Husserla i Deleuzea? Drugim riječima, kako nam valja shvatiti ovo bezlično predfilozofsko polje koje se ipak otkriva tek u filozofiji? Zasad smo ustanovili da on jeste topos smisla, koji se tek potom preobražava u pojmove. Ali, o kakvom ovdje smislu govorimo? Veoma nam je važno da upozorimo na sljedeće: kad Husserl i Deleuze govore o smislu, oni, barem primarno, nemaju na umu bilo kakvo lingvističko ili filozofsko-jezičko značenje ovog pojma. Smisao kod njih doista treba shvatiti prvenstveno u izvornom značenju riječi *Sinn* i *sens*, dakle kao specifičan iskustveni momenat neraskidivo povezan s čulnošću, mada, i ovo je veoma važno, ne izjednačen s njom. Ova činjenica nam svjedoči o tome da ćemo, govoreći o ovoj dvojici mislilaca, imati s posla s radikalno shvaćenim empirizmom, tj., s nekom vrstom *transcendentalnog empirizma*. Naravno, odmah primjećujemo da se ova odrednica kosi s uobičajenim određenjem Husserla kao transcen-

dentalnog idealiste. Ali, upravo tu i leži smisao zaokreta sa subjekta na objekat: fenomenologija je transcendentni idealizam samo zato što druga faza proslavljene fenomenološke metode redukcije, nakon transcendentne, jeste eidetska redukcija. Ako, međutim, transcendentna redukcija za sobom ne ostavlja nikakav fenomenološki talog u obliku subjekta, tj. Ego, onda nestaje i potreba za eidetskom redukcijom, čime idealistička dimenzija fenomenologije efektivno i sama biva precrtana ili stavljena u zagrade. Fenomenologija, tako, ostaje čisti, transcendentni empirizam. S ovim iščitavanjem na umu, posljednja rečenica teksta *Filozofija kao stroga znanost*, čija povlaštenost za Husserla nikad nije bila dovedena u pitanje, poprima posve novo značenje:

„Međutim, upravo u biti filozofije počiva, ukoliko se ona vraća na posljednje izvore, da se njen znanstveni rad kreće u sferama direktne intuicije, te je najveći korak koji ima da učini naše vrijeme, spoznati da se s filozofskom intuicijom u pravom smislu, s *fenomenološkim zahvaćanjem biti* otvara beskonačno polje rada i znanost koja bez ikakvih indirektno simbolizirajućih i matematizirajućih metoda, bez aparata zaključaka i dokaza, ipak stječe obilje najstrožih i za *svu* daljnju filozofiju odlučujućih spoznaja.“ (Husserl, 2003, 66-7)

Sad možemo ovaj pasaż iščitati i u skladu sa dosad rečenim, kao da nam Husserl tu govori da se filozofija mora vratiti na oblast pretpredikativnog iskustva, koje, ako je riječ o direktnoj intuiciji, mora ustupiti mjesto otkrivanju procesualnosti iskustva, od konstitucije objekta, preko obogaćivanja tog objekta smislom, do predikacije. Riječ je, dakle, o fenomenologiji konstitucije i smisla. „Vozilo“ ove konstitucije, kao što znamo, za Husserla su različite vrste sintezâ. Prema tome, budući da imamo posla s već spomenutom apriornošću konstitucije koja se odvija kroz neprekidne sintetičke tokove, a nipošto s idealitetima koji bi bili smješteni u nekom nebeskom carstvu, doista možemo reći da postoji značajna bliskost između onoga što Husserl ovdje naziva fenomenološkim zahvaćanjem biti i Deleuzeve težnje da tradicionalnu metafizičku preokupaciju bitima zamijeni bavljanjem događajima (*l'événement*). Utoliko, možemo reći da je preokretanje platonizma temeljna ideja i Husserlove i Deleuzeove filozofije, tako da, kad kod Deleuzea čitamo da „događaji jesu jedini idealiteti; te,

preokrenuti platonizam prvenstveno znači riješiti se biti i zamijeniti ih događajima shvaćenim kao izljevi singularitetâ“ (Deleuze, 1969, 69)⁶, ova sažeta formulacija filozofskog projekta može poslužiti i u Husserlovom slučaju. Budući da plan imanencije, ili transcendentalno polje, nije ništa drugo nego stalno-organizujući, anonimni kaos, jedno primordijalno ontološko mrežkanje u kojem ne postoje nikakve klasično metafizičke diferenciranosti poput subjekta i objekta, ili bitka, bića, i mišljenja, sve o čemu se doista može govoriti, a i to samo posredno, putem pojmova, jesu događaji. Zadaća ili put filozofije koje Husserlova filozofija maglovito iscrtava i otvara, a Deleuzeova filozofija eksplicitno prihvata, prema tome, pojavljuje se kao gotovo neostvariva težnja filozofije. „Događaj u registru čistih intenziteta, a to znači u gotovo neshvatljivoj nereferencijalnosti. Sva filozofija o kojoj ovdje govorimo nije ništa drugo do sasvim neizvjesni i riskantni pokušaj da se misli *događajnost događaja*.“ (Vlaisavljević, 2011, 92)

Vidjeli smo kako nas je jedno okvirno ispitivanje ili testiranje mogućnosti Deleuzeove filozofije, u cilju njezinog zbližavanja s Husserlovom fenomenologijom, dovelo do potrebe, ili čak nužnosti upućivanja na jednu specifičnu metafizičnost njihovih filozofskih projekata, metafizičnost koja se ogleda u pokušaju promišljanja ontološke heterogeneze. Ovakva heterogeneza iziskuje da se u nastavku nešto detaljnije pozabavimo već spomenutim pojmovima redukcije i konstitucije na koje nas je uputilo dosadašnje ispitivanje, a sve to u svrhu eventualnog osvjetljavanja teško dostupne transcendentalne neizdiferenciranosti koju smo prepoznali kao plan imanencije ili transcendentalno polje.

3.0 Logika smisla kao logika geneze

Kakav je, dakle, odnos između redukcije i konstitucije, te transcendentalnog polja i smisla, te, što nam je također važno, na koji način ovi elementi tvore hijazmu, ukrštanje Husserlovog i Deleuzeovog mišljenja? Ako bismo bili prisiljeni da već spomenuti Sartreov ogled o transcendenciji ego-a sumiramo u jednoj rečenici, mogli bismo reći da je njegov zadatak bio da pokaže kako fenomenološka redukcija, da bi bila vjerna samoj sebi, mora biti apsolutna, do te mjere da nakon nje ne ostaje ništa osim same konstitucije – drugim riječi-

⁶ U nastavku teksta = LS.

ma, da pokaže kako za konstituciju, suprotno uvriježenom, ali zapravo dogmatskom metafizičkom postulatu, nije potreban konstituent. Ovaj konstituent, dakako, nije ništa drugo do uvijek pretpostavljeni ego iz *ego cogito*. Utemeljujućem subjektu, prema tome, nije mjesto u fenomenologiji. Zapravo, ovaj zaključak, za koji Sartre tvrdi da nije ništa manje nego vraćanje fenomenologije na pravi put, može se shvatiti i kao radikalizacija fenomenološke ideje intencionalnosti, za koju će Merleau-Ponty i ustvrditi da je shvatljiva tek pomoću redukcije. (Merleau-Ponty, 1990, 16) Radikalizacija intencionalnosti ovdje bi podrazumijevala da se intencionalnost shvati kao osnovna ili najdublja odrednica svijesti do te mjere da, možemo to tako formulirati, izvrne svijest naopako, tj. pokaže kako ne postoji nikakva zamišljena interiornost svijesti koja bi se mogla smatrati nukleusom samog subjektiviteta – svijest je čista, bezlična eksteriornost u odnosu na čije *rasprskavanje-prema* sve drugo, uključujući i Ego, jeste transcendencija. Ovaj zaključak, koji husserlovsku fenomenologiju dovodi do samog ruba, ali joj istovremeno, čini se, ostaje posve vjeran, nipošto nije tek Sartreova idiosinkrazija. Doista, i Merleau-Ponty govori o preobraćanju fenomenalnog polja u transcendentalno polje (Ibid., 89), ali mnogo važniju, mada manje uočljivu opasku on će ponuditi nekoliko redaka ranije, kad o svom uvodnom ispitivanju klasičnih psiholoških predrasuda kaže kako je ono bilo nužno „ako nismo htjeli da se, kao refleksivna filozofija, odmah postavimo u transcendentalnu dimenziju koju bismo pretpostavljali kao vječno danu, i da propustimo *pravi problem konstitucije*.“ (Ibid., 88 – naglasio D.Dž.) Vidimo, dakle, kako je problematika koja nas ovdje zanima zapravo jedno nerazmrsivo čvorište redukcije, konstitucije (putem različitih tipova geneza), i transcendentalnog polja. Ali, mi smo transcendentalno polje već poistovijetili s deleuzovskim planom imanencije. Sad bismo mogli postaviti pitanje: čega je to imanencija, i kakve veze ona ima s redukcijom i konstitucijom? U eseju koji je posvećen upravo Deleuzovoj vezi s fenomenologijom, Lawlor će reći kako „kod Deleuzea nema većeg odavanja priznanja duga fenomenologiji nego što je njegova upotreba riječi ‘imanencija’. I kod Deleuzea i u fenomenologiji imanencija upućuje na transcendentalni (ali ne transcendentni) temelj.“ (Lawlor, 2012, 103) Utoliko se već spomenuto preokretanje platonizma može shvatiti kao redukcija (ali upravo ova apsolutna redukcija o kojoj govori Sartre, koju u primisli ima Mer-

leau-Ponty, ali koja je implicirana već kod kasnog Husserla) na imanenciju, tj. na plan imanencije.

Ali, naravno, za Deleuzea ova redukcija ne bi smjela biti fenomenološka. Ne samo zato što se on želi distancirati od husserlovskog predznaka, nego i zato što fenomenološka redukcija, barem u onom obliku u kojem je pronalazimo u ‘srednjoj fazi’ Husserlovog mišljenja, čiji je najpoznatiji izdanak knjiga *Ideje I*, zapravo jeste dvostruka redukcija: transcendentalna i eidetska. Za Deleuzea je ovaj redosljed nedopustiv: nikakvi idealiteti ne smiju preostati *nakon* transcendentalne redukcije, tj. redukcije na transcendentalno. Zato je njegova kritika Husserla, u svom najčišćem obliku sadržana u *Logici smisla*, upućena upravo Husserlu iz *Ideja I*. Ovoj kritici ćemo se još vratiti u nastavku. Međutim, čak i kad bismo, u Deleuzeovo ime, mogli prihvatiti da govorimo o nekoj vrsti redukcije, prisiljeni smo postaviti pitanje: dokle ona seže? Za Husserla, ‘školskog’ Husserla koji je meta Deleuzeovih kritika, ovog problema nema – redukcija traje dok ne dosegnemo samo dno, izvor i *Unterschicht* iskustva, transcendentalni subjekat, koji (ili *kojeg?*) prepoznajemo... kako? Odgovor bi možda bio: po apriornoj strukturi iskustva, dvostruko korelativnoj i četvorostruko polnoj. Zahvaljujući Deleuzovoj preokupaciji Husserlovim pojmom noeme, nema sumnje da je ovo odgovor koji je i on pretpostavio. Međutim, možda bi i za samog Husserla taj odgovor bio problematičan. Onaj drugi, kasni Husserl, koji je impliciran kod Deleuzea, koji nije ‘školski’, zasigurno bi se i sam našao u nepriključici pred pitanjem gdje redukcija staje. Kako, dakle, *prepoznati* taj plan imanencije, tamno i bezlično transcendentalno polje koje bi se možda najlakše moglo zamisliti kao neprestano, gotovo haotično, ili *haosmotično* kretanje pustinjanskog pijeska nošenog vjetrom? Pogotovo, kako zamisliti da iz ovog haosa nešto postaje ili biva konstituisano, a da pritom nema stvaraoaca ili konstituenta? Uostalom, upravo je težina ovog posljednjeg pitanja bila razlog zašto je filozofija morala pronaći pribježište u utemeljujućem subjektu. Do odgovora na ovo pitanje bismo mogli doći ako se još jednom pozovemo na Nietzschea, ovaj put na njegov izvorni tekst, jer čini se da upravo njegova radikalnost otvara prozor u ovaj bezdan događajâ, ovu, Sartreovim riječima, čudovišnu spontanost:

„Neka količina snage tačno odgovara istoj količini nagona, volje, delanja – štaviše, ona i nije ništa drugo do upravo to stremljenje, htenje, samo delanje, i jedino zbog zavodenja svojstvenog jeziku (i zbog u jeziku okamenjenih osnovnih zabluda uma), jeziku koji svako delanje shvata i pogrešno shvata kao uslovljeno nečim delujućim, nekim ‘subjektom’, ona može i drugačije da se pojavi. Kao što, naime, narod munju odvaja od njenog sevanja i ovo potonje uzima kao činjenje, kao delanje nekog subjekta koji se zove munja, isto tako narodni moral snagu razdvaja od ispoljavanja snage, kao da iza jakog čoveka postoji ravnodušan supstrat koji *može da bira* ili da snagu ispolji ili da je ne ispolji. Ali nema takvog supstrata; nikakvog ‘bića’ nema iza činjenja, delanja, postajanja; ‘učinilac’ je puka izmišljotina pridodata činjenju, – činjenje je sve.“ (Niče, 2011, §13, 193)

Dakle, spontano činjenje, kojeg je iluzija o činioocu tek epifenomen, je sve. Ovo činjenje, koje bismo mogli, na tragu Deleuzea, nazvati vrelom čistih intenzitetâ, nije ništa drugo nego neprestano događanje. Možemo odmah postaviti pitanje: postoji li analogon ovom događanju, samoj događajnosti, u Husserlovoj filozofiji? Korolar ovom pitanju bilo bi i sljedeće: ukoliko postoji, može li se govoriti o istinskom Husserlovom uticaju na Deleuzeovo mišljenje plana imanencije? Naš odgovor na oba navedena pitanja je potvrđan: promišljanje čiste događajnosti transcendentalnog polja/plana imanencije kod Husserla je zastupljeno kroz njegovo mišljenje *genetičnosti same geneze*, a konvergencija husserlovske geneze i deleuzovske događajnosti ostvaruje se u pojmu *smisla*. Šta podrazumijevamo pod genetičnošću geneze? Činjenicu da ni sama geneza kod Husserla nije jednoobrazna (drugim riječima, ako bi i bilo moguće isporučiti neki eidos geneze to bi morao biti iznutra-mijenjajući eidos), već da je ona mišljena kao kontinuirani proces u kojem *pasivna geneza* ustupa mjesto *aktivnoj* na putu ka konstituciji nekog smisla. Sad po prvi put možemo napraviti i strogo terminološko razlikovanje koje u jednoj opaski na kraju *Kartezijanskih meditacija* predlaže Roman Ingarden, razlikovanje koje, čini se, vrlo precizno odslikava prirodu fenomenološkog istraživanja koja je možda, u vrijeme *Kartezijanskih meditacija*, još uvijek bila nejasna i samom Husserlu: pojam konstitucije ćemo odsad koristiti isključivo u odnosu na smisao i ono što Husserl naziva *Sinngebung*, a geneza „bi bila proizvođenje same predmetnosti i ne bi imala niš-

ta zajedničkog sa spoznajom jednog predmeta i njegovim načinom datosti.“ (Ingarden, u: Husserl, 1975, 183) Sad vidimo zašto naše približavanje Husserla i Deleuzea zapravo ne može biti shvaćeno kao iznevjeravanje fenomenologije, nego samo kao premještanje statusa transcendentalnosti: nema nikakve napetosti ili kontradikcije između priznavanja konstitutivnosti subjekta i mišljenja presubjekatskog transcendentalnog polja jer je riječ o različitim slojevima iskustva. Drugim riječima, pasivne sinteze uzrokuju ili aktiviraju aktivne, putem kojih se obrazuje subjekat čija karakteristika jeste neprestano davanje smisla, tj. daljnje oblikovanje iskustva kroz konstituciju smisla. *Subjekt je proizvod sintezâ, a ne obratno.* Možda smo tek sad u poziciji da shvatimo zašto je već Husserl taj koji stiže na same granice ili rubove fenomenologije: zato što najdalekosežniji uvid fenomenologije jeste taj da ona u jednom momentu, “iza” subjekta za kojeg fenomeni jesu, prestaje biti fenomenologija i pretvara se u čistu transcendentalnu filozofiju koja više nije pogonjena fenomenima ili otkrivanjem statičnih, ahistorijskih biti već događajima. To bi bila temeljna razlika između husserlovskog i kantovskog transcendentalizma. U tom smislu smo u iskušenju da kažemo da ono što Deleuze naziva „leibnizovskom transcendentalnom filozofijom koja se ne oslanja na fenomen već na događaj“ (Deleuze, 1988, 163) doista jeste odrednica i Husserlove filozofije, te da je Husserl Deleuzeu u ovom smislu mnogo bliži nego što je to Francuz želio priznati.

Ovo objašnjenje je ujedno i način da objasnimo na prvi pogled začuđujuću činjenicu da se kasni Husserl, onaj koji je, po svim parametrima, posve zaokupljen genetičkom fenomenologijom, vraća temi koja ga je zaokupljala na samom početku karijere – logici. Naime, problematika koju nalazimo u *Formalnoj i transcendentalnoj logici*, kao i u *Iskustvu i sudu* potpuno je udaljena od statičke, deskriptivne fenomenologije. Štaviše, možemo reći da su ova djela, a naročito *Iskustvo i sud*, pokušaji jedne genealogije logike, tj. pokušaji da se logika ispiše kao geneza predmeta ili objekta.⁷ U tom smislu, fenom-

⁷ Nemojmo zaboraviti ni činjenicu da *Formalna i transcendentalna logika* nosi podnaslov *Pokušaj jedne kritike logičkog uma*. Ovo napominjemo naročito da bismo dodatno naglasili bliskost Husserla i Deleuzea. Naime, poznato je da je Kant jedan od najvažnijih sagovornika za Deleuzea. Štaviše, i njegova predavanja potvrđuju ovu važnost Kanta za njegov filozofski projekat. *Kritika moći suđenja* za njega je veoma važan izvor, naročito u svrhu razvijanja jedne potpune

enologija, koja je uvijek bila nerazdruživo vezana uz logiku te iz nje, štaviše, izniknula, zapravo je pokušaj, ali i sredstvo, da se misli pratio iskustva, subjekta, objekta, ali i filozofije uopšte. Genealogija je uvijek, na neki način, geologija:

„Ovo je vidljivo iz raširenosti geološkog vokabulara, ispunjenog pojmovima kao što su ‘sloj’, ‘sedimenti’, ‘teren’ i ‘podtlo’“. Husserl priznaje da se tek *sur le vif* ispitivanjem predteoretskih, pretpredikativnih, predjezičkih formacija značenja koje pripadaju sferi pasivnosti mogu razjasniti sinteze identifikacije koje su izražene u aktovima suđenja. Nastojanje da se osigura puno objašnjenje proizvodnje prosudbenih validnosti i njihovih kombinacija koje pronalazimo u kompleksnim teoretskim postignućima motiviše prelazak sa statičke ili deskriptivne (*beschreibende*) fenomenološke metode ka genetičkoj ili objašnjavačkoj (*erklärende*) metodi.“ (Biceaga, 2010, xiii)

Vidimo kako najveće dubine Husserlove fenomenologije zapravo kriju upravo onaj filozofski bezdan bezobličnosti, bijesa i sljepila o kojem govori Deleuze (LS, 130), bezdan u kojem se ukrštaju singularni događaji i geneza. To je podvojenost husserlovske filozofije, koja je osvjetljena tek njegovim kasnim spisima – čak i onda kad se čini da Husserl najviše odlazi u filozofsku vertikalnost ili transcencijiju, u svojoj logici, on ostaje na čistoj horizontalnosti transcendentalnog plana. Jer, šta je puni smisao jedne genealogije logike, ako ne pokazati da sud uvijek ovisi o iskustvu, i to iskustvu partikularnog. Bez obzira na povlaštenost suda u logičkoj hijerarhiji, ili možda upravo zahvaljujući toj povlaštenosti, Husserl pokazuje da mogućnost srastanja suda s nekom statičnom univerzalnošću jeste tek kasni proizvod jednog kompleksnog genetičkog procesa zasnovanog na iskustvu, zato što sud uvijek, u konačnici, intendira neki predmet, tj. objekat

varijante kritičizma, koja bi podrazumijevala iznošenje geneze predmeta svoje kritike. Na tragu Deleuzeove poznate rečenice da je Nietzscheova *Genealogija morala* zapravo bila pokušaj da se nanovo ispiše *Kritika čistog uma*, kod Hughesa ćemo pronaći misao da „je cjelokupna formalna struktura *Razlike i ponavljanja* modelirana po uzoru na *Kritiku čistog uma*, ali onako kako bi ona bila viđena iz perspektive *Kritike moći suđenja*.“ (Hughes, 2009, 3) Ovakvo shvatanje kritike ili kritičističkog projekta, ne samo kao deskripciju svog predmeta proučavanja, nego i kao iznošenje njegove geneze na vidjelo, pronalazimo i kod Husserla.

dat u pretpredikativnom iskustvu. Ali, ovu datost predmeta iskustva i samu treba shvatiti kao jedan proizvod, jer svaki predmet iskustva morao je biti sintetiziran kroz iskustvo. Prema tome, ako je i moguće neko iznalaženje biti ili eidosa predikativnog suda, koji je „centralna tema u genealogiji logike“, ono je omogućeno tek putem „istraživanja njegovog izvora.“ (Husserl, 1939, 1)⁸ Štaviše, ovo istraživanje, upozorava nas Husserl, ne smije biti shvaćeno naprosto kao uvid u formalnu apofantiku, jer ona je nezamisliva bez uvida u osnovne kategorije formalne ontologije, kao što su „predmet“, „svojstvo“, „odnos“ ili „mnoštvo“. Utoliko, on će dodati, razliku između formalne logike i ontologije treba shvatiti provizorno, više kao razliku u perspektivama nego posljedicu pripadanja različitim područjima [*Gebiete*]. (EU, 2) To je pravi razlog zašto se Husserlovo istraživanje ili objašnjavanje genealogije logike kreće i mora kretati unazad: polazeći od visoko izdiferenciranih domena znanja, tj. od onog stepena spoznaje u kojem postoje ne više samo čulne, već i idealne predmetnosti, on prelazi put procesualnosti te spoznaje unazad do one tačke u kojoj se, na samom dnu ili podtlu iskustva, logika i ontologija stapaju u primordijalnom vrenju događaja ili čistih činjenja u onom smislu u kojem smo već vidjeli kako Nietzsche govori o njima.

3.1 Smisao, propozicije, i geneza

Međutim, nismo izabrali upravo taj Nietzscheov citat iz *Genealogije morala* samo zato što plastično ilustrira rascijepljenost ili jaz između činjenja i činioaca, jaz za koji se vjerovalo da je nedopustiv i nezamisliv, nego i zato što Nietzsche tamo primjećuje, mada na letimičan način, još jednu veoma važnu stvar koja će i za Husserla i za Deleuza biti od presudne važnosti: suštinsku bliskost polja događajnosti i jezika, ili, još preciznije – događaja i suda. Ali, odmah moramo biti još precizniji i dodati: ne zapravo suda, nego neke njegove dimenzije koja je posrednik između prave predikacije koja dolazi tek na samom kraju geneze iskustva, te čiste čulnosti koja se i sama oslanja na izvjesni primarni poredak sačinjen od pasivnih i aktivnih geneza, tj. događaja. Tako kod Deleuza čitamo da „postoji suštinska veza između ovih događaja-učinaka i jezika, ili čak mogućnosti jezika: događajima je svojstveno da su izraženi ili da se mogu izraziti,

⁸ U nastavku teksta = EU.

da su izgovoreni ili da se mogu izgovoriti putem propozicija koje bi bile barem moguće.“ (LS, 22) Ali, mogućnost zahvatanja ove događajnosti nije karakteristika suda uopšte, upravo zato što je sud visoko sofisticirani spoznajni izdanak, kao što to prepoznaje već Husserl.⁹ Zato je Deleuzeu u početku važno da se distancira od uobičajenog logičkog shvatanja suda, tj. propozicije. Ovo distanciranje možemo shvatiti i kao modifikaciju unutar logičkih tradicija koje bismo u najgrubljim crtama mogli nazvati fregeovskom i peirceovskom (Charles S. Peirce), zato što Deleuze prvo raspoznaje tri klasične dimenzije suda – onu koju on naziva dezignativnom ili indikativnom, potom manifestnu, te signifikacijsku. To što Deleuze podrazumijeva pod dezignacijom (ili denotacijom) i signifikacijom bismo najlakše mogli shvatiti kao elemente analogne fregeovskom značenju [*Bedeutung*] i smislu [*Sinn*] – denotacija je, dakle, dimenzija koja sud povezuje s „nekim vanjskim stanjem stvari (*datum-om*)“ (Ibidem), a signifikacija bi se odnosila na „vezu riječi s *univerzalnim* ili *opštim* pojmovima, te na sintaksičke veze s implikacijama pojma.“ (LS, 24) Dimenzija manifestacije bi se, u ovoj trodijelnoj shemi suda, odnosila na aktivnu ulogu subjekta pri procesu prosuđivanja, tj. na „vezu propozicije i subjekta koji se izražava i govori.“ (LS, 23)

Ova shema, međutim, nije hijerarhijska, ona čini jedan krug unutar propozicije iz kojeg bi bilo nemoguće izaći pri husserlovskom pokušaju genealogije unazad, zato što tri nabrojana elementa međusobno upućuju jedni na druge. Pokušaj izrađivanja jedne genealogije iskustva, koji možemo nazvati i objašnjavačkom fenomenologijom geneze, ostao bi, prema tome, nemoguć, kad ne bi postojao četvrti element oko kojeg su prethodna tri grupisana. Taj element za Deleuza jeste *smisao*. Utoliko, dakle, njegova *Logika smisla* doista jeste izvjesna logika geneze. Kako shvatiti ovaj smisao?

Nužnost uvođenja ove četvrtog elementa suda, smisla, zapravo proizlazi iz istog razloga koji vodi Husserla u *Iskustvu i sudu*: pokušaja novog zasnivanja validnosti i istinitosti suda na nečemu izvornijem. Prema tome, ako imamo na umu ovo husserlovsko nastojanje, izvjesno denunciranje prethodno navedenih dimenzija suda zapravo

⁹ „Predmetna očiglednost je izvornija zato što je ona ta koja omogućuje očiglednost pri prosuđivanju, te pri pojašnjenju izvora predikativnog suda valja istražiti kako je očigledni predikativni akt suđenja izgrađen na predmetnoj očiglednosti; ovo valja učiniti prvo u odnosu na najprimitivnije čine predikativnog suđenja.“ (EU, 14)

treba shvatiti kao Deleuzovu kritiku tradicionalne filozofije i pokušaj radikalno novog započinjanja i zasnivanja filozofije, iz onog mjesta, ili na onom nivou, u kojem se logika, ontologija, i epistemologija preklapaju. Davanjem primata zasebnoj smisaonoj dimenziji suda, Deleuze nastoji da izbjegne tri tradicionalne pozicije: nekritički objektivizam (dezinativna dimenzija), subjektivni idealizam (signifikacijska dimenzija), kao i psihologizam, tj. naturalizovani subjektivizam (dimenzija manifestacije). Važnost smisla za deleuzovsko zasnivanje je nemjerljiva, jer upravo je smisao taj koji osigurava ono što Leonard Lawlor naziva *Deleuzovim 'principom svih principa' transcendentalne filozofije*: „temelj – smisao ili ono što je izraženo propozicijom ili rečenicom – ne smije biti shvaćen kao da postoji van onoga što je utemeljeno ili izraza; istovremeno, međutim, temelj ne smije nalikovati utemeljenom.“ (Lawlor, 2012, 106) To je odgovor na inherentnu paradoksalnost zasnivanja (ne zaboravimo da Husserlova fenomenologija neprestano pokušava odgovoriti na pitanje kako je moguće da subjekat istovremeno bude za svijet i u svijetu, što se može shvatiti kao preformulacija ove paradoksalnosti) koji nudi Deleuze. Prema tome, kad on kaže da „smisao, *ono izraženo u propoziciji*, ono inkorporealno što se nalazi na površini stvari, kompleksno i nesvodivo biće, jeste čisti događaj koji pripada propoziciji ili ovisi o njoj“ (LS, 30), riječ je o dvostrukom razračunavanju s tradicijom. S jedne strane, budući da smisao, kao novi temelj transcendentalne filozofije, jeste inherentni dio propozicije, za njega se ne može reći da je ikakva transcendencija, da pripada bilo kakvom platonskom „nebeskom carstvu“. S druge strane, budući da je smisao čista neutjeljivost, budući da on egzistira samo „na površini stvari“ kao nesvodiva kompleksnost, to znači da je on radikalno različit on svega onoga što zasniva, tj. on je potpuno *neutralan*. Tako kod Lawlora dalje čitamo da „ovaj „princip svih principa“ jeste princip imanencije. Temelj ne smije pripadati drugom svijetu, svijetu biti; on ne smije biti razdvojen od ovog svijeta; mora biti unutar njega, imanentan. Ali kao imanentan, on ne smije biti imanentan *bilo čemu drugom*, ni na čemu ne smije biti utemeljen, niti biti kopija nečega drugog.“ (Lawlor, 2012, 106) Ovako shvaćen smisao prethodi svim metafizičkim diferencijacijama poput bitak/biće, univerzalno/partikularno, subjekat/objekat, itd., tj. neutralan je u odnosu na njih.

Na ovom mjestu zapravo počinje Deleuzeova kritika Husserla.

Doista, on će postaviti pitanje nije li možda već Husserl taj koji otkriva neutralnost smisla putem svog otkrića *noeme*. Znamo da distinkcija između noeze i noeme, koja je uvijek paralelna s morfohiletičkom korelacijom, kod Husserla po prvi put biva formulisana u *Idejama I*, i da od te formulacije pa nadalje noema kod Husserla uvijek znači idealni intendirani smisao predmeta iskustva (mada se sama koncepcija predmeta iskustva donekle mijenja, u odnosu na (ne)postojanje predmetne jezgre u obliku nekog nepoznatog i iskustvu nedostižnog *X*-a – nećemo se ovdje detaljnije time baviti). U tom smislu, čini se da noema uistinu jeste čisti događaj u deleuzovskom smislu, čista neutralnost čija egzistencija (mada će Deleuze upozoriti da smisao zapravo ne egzistira već subzistira u propoziciji) ne ovisi o realnoj egzistenciji predmeta kojeg ipak, budući da predmet za nas jeste fenomen, uslovljava. Nema dileme, dakle, da se izgradnja Deleuzove pozicije na neki način mora odviti u odnosu na fenomenologiju. Zato njegovo pitanje da li upravo fenomenologija može biti ta rigorozna i radikalna znanost o događajima i površinskim učincima za kojom on traga (LS, 33) treba shvatiti kao lajtmotiv cjelokupne *Logike smisla*. Ukoliko smisao ne postoji van propozicije ali nije svodiv na nju, ukoliko je njegova „predmetnost“ doista radikalno različita od subjektivnih i objektivnih dimenzija propozicije, ali transcendentalna u odnosu na njih, ukoliko smisao jeste granica između propozicija i stvari, onda je neophodno, ako se želi distancirati od Husserla, pokazati kako kod Husserla ne postoji analogon ovako shvaćenom smislu koji zapravo jeste događaj – ali pod uslovom, upozorava nas Deleuze, da „događaj“ ovdje „*ne pobrkamo s njegovim prostorno-vremenskim ostvarenjem u nekom stanju stvari*.“ (LS, 34)

Međutim, ovdje nam se otvara prostor da kritikujemo Deleuzea, tj., preciznije, da kritikujemo njegov tretman Husserla u *Logici smisla*. Naime, njegovo bavljenje Husserlom ograničava se na letimični uvid u *Ideje I* i koncepciju noeme koju tamo pronalazimo. Tako on priznaje Husserlu otkriće noeme kao one neutralnosti što je izražena propozicijom. Međutim, čini se da Husserl nikako ne uspijeva očuvati horizontalni ili površinski karakter ove neutralnosti, već joj negira njezinu čistu imanentnost naknadnim zasnivanjem: prvo postulira noematsko jezgro koje je „posve neovisno od modaliteta svijesti i tetičkih svojstava propozicije, ali i posve različito od fizičkih kvaliteta predmeta shvaćenog kao realnog“ (LS, 117), ali potom ide i korak

dalje, te unutar ove jezgre stipulira postojanje neke nespoznatljive i tamne dimenzije koja „nije ništa drugo nego odnos samog smisla sa predmetom u njegovoj realnosti“ (LS, 118). Ovakva slojevitost smisla je za Deleuzea nedopustiva jer suštinski negira imanentnost smisla, uvodeći potrebu za transcendentnim subjektom koji će se ipak na kraju morati pojaviti kao konstituent koji, zahvaljujući svom prisnom odnosu sa noemom, garantuje nastanak ove stvarnosti/realnosti predmeta. Riječ je o tome, dakle, da se pretpostavka o transcendentnom subjektu kao izvoru geneze neprimjetno infiltrira u husserlovsko shvatanje noeme. Zato će Deleuze i ustvrditi da je husserlovska geneza samo opsjena. (Ibidem) Budući da se u samom srcu noeme nalazi njezin odnos sa predmetom, ispostavlja se da dimenzija partikularnog ostaje rezervisana za predmet, a da se noema, kod Husserla, prirodno shvata kao predikat koji ovu partikularnost vezuje s univerzalnošću. Ali, ovo se upravo protivi temeljnoj ideji o singularnosti događaja, a time i smisla. Prema tome, neutralnost smisla i njegova imanentnost, tj. neuslovljenost se gubi i ustupa mjesto klasičnom metafizičkom odnosu bliskosti između temelja i utemeljenog, zato što se za Husserla noema u konačnici ispostavlja kao garant identičnosti. Čini se, nastavlja Deleuze, da Husserl prema tome i samu genezu shvata kao proces zasnovan na logici pogonjenoj principom identičnosti, što je njegov način nivelisanja inherentne paradoksalnosti geneze. Čini se, drugim riječima, da je kod Husserla uvijek pretpostavljena kategorija mnijenja u obliku tradicionalnog *sensus communis*-a, a ova *doxa* na kraju neizbježno rekurira na *Urdoxa*, na pramnijenje za koje se ispostavlja da se nalazi u samom korijenu geneze. Ali time je Husserl, čini se, prekršio upravo deleuzovski princip svih principa: da temelj ili uslov mora biti radikalno različit od onog utemeljenog ili uslovljenog. Utoliko se njegovo otkriće noeme ispostavlja kao nedovoljno, jer ipak ne može izbjeći pretpostavku transcendentnog subjekta koji je izvor mnijenja i pramnijenja, kao i nosilac same mogućnosti prediciranja i univerzalnosti, kao najizvornije funkcije noeme. To je, dakle, sažeta Deleuzeova kritika Husserla koju pronalazimo u *Logici smisla*. Štaviše, u nastavku pronalazimo i njegov osvrt na Sartreov pokušaj „čišćenja“ ili oslobađanja transcendentnog polja, za koji smo već vidjeli da podrazumijeva bezličnost transcendentnog principa (mada zapravo ne smijemo reći „princip“ kad govorimo u deleuzovskom kontekstu). Ali, i ovaj osvrt je letimičan i, dodat ćemo,

na isti način promašuje bit. Deleuze će reći da, mada se Sartreovi prigovori kantovskoj koncepciji transcendentnog jedinstva apercepcije ili ličnom ego mogu smatrati sasvim dovoljnima, čak i presudnima, ni njegov rezultat – bezlična svijest kao čista spontanost – se ne može smatrati prihvatljivim, odnosno, koliko je nemoguće govoriti o nekom ego u polju transcendentnosti, „toliko je nemoguće za nju [transcendentnost] zadržati oblik svijesti, čak i ako ovu bezličnu svijest definišemo putem čistih intencionalnosti i čistih retencija, koje i dalje pretpostavljaju ishodišta individuacije.“ (LS, 128)

Smatramo da je ova Deleuzova kritika nedovoljna, iz dva razloga. S jedne strane, zadržati se na *Idejama I* znači opredijeliti se za kritiku onog djela koje predstavlja vrhunac Husserlove statičke transcendentne fenomenologije. Utoliko se ovo djelo iz 1913. ne može smatrati reprezentativnim za Husserlovu fenomenologiju u cjelini, a naročito imamo li u vidu da se on tek u poznoj fazi karijere posvećuje objašnjavačkoj, nasuprot deskriptivnoj fenomenologiji. Ovaj prelazak podrazumijeva i značajno produbljenje i usložnjavanje problematike geneze. S druge strane, čini se da Deleuze previđa razliku koju smo, na tragu Ingardena, izdvojili kao veoma važnu – razliku između geneze (predmeta) i konstitucije (smisla). U tom pogledu, zapravo možemo reći da Deleuzova kritika Husserla jeste kritika husserlovskog pojma konstitucije, a ne geneze, a mi upravo želimo pokazati da kasni Husserl u potpunosti otvara problematiku *geneze* koja prethodi konstituciji smisla. S tim na umu možemo reći da činjenica da Sartre transcendentno polje imenuje kao bezličnu svijest zapravo i nije bitna, ili da je u najgorem slučaju riječ o lošem imenovanju. Jedino što je važno jeste da se pokaže kako čistu intencionalnost treba shvatiti preko pasivnih i aktivnih geneza, a ako bi u Husserlovom djelu bilo razloga za takav zaključak, onda nikakvi centri ili ishodišta individuacije ne bi ni bili neophodni na tom transcendentnom planu.

Kroz ovaj rad, nit vodilja našeg ispitivanja bliskosti između Husserla i Deleuzea bili su pojmovi koje je Fink prepoznao kao određujuće za fenomenološki projekat, redukcija i konstitucija. Potom smo vidjeli kako konstitucija ustupa mjesto genezi, te smo tu prepoznali mogućnost za posve nesupstancijalno, neegološko, a ipak sasvim husserlovsko mišljenje transcendentnosti, a sad smo, čini se, u poziciji da dodatno produbimo ovaj uvid. Riječ je, naime, o tome da raspoznamo kako redukcija i geneza zapravo ne mogu biti shvaćene

kao dva različita pojma, od kojih bi jedan podrazumijevao fenomenološku metodu, a drugi predmet proučavanja. Naprotiv, čini se da mišljenje jednog pojma uvijek uključuje i mišljenje drugog, do te mjere da bismo mogli reći da radikalizacija jednog – a nastojanje kao radikalnom mišljenju je možda i glavna karakteristika husserlovske fenomenologije – nužno otkriva radikalnost drugog. Zapravo smo već vidjeli šta znači radikalizacija jednog i drugog pojma. U slučaju redukcije, riječ je bila o tome da se ona pokaže kao sveobuhvatna do te mjere da nakon nje ne ostaje ništa osim čiste, bezlične transcendentalnosti (motiv koji, kako smo istaknuli, nalazimo kod Husserla, ali i kod Merleau-Pontya, Sartrea, Ricœura), a u slučaju geneze, da ona podrazumijeva istinsku ontološku genezu predmeta spoznaje ali i spoznavajućeg subjekta. U oba slučaja, dakle, možemo reći da je u pitanju jedna fenomenološka kritika kantovske epistemologije *uslova*, tj. da fenomenologija pokušava pokazati da *de iure* pitanjima ipak moraju prethoditi pitanja *de facto*. Ali, o neizmjernej blizini redukcije i geneze možda i ponajbolje svjedoči činjenica da radikalizacija redukcije, kao ogledalo Husserlovog neprekidnog traganja za onim što bi bilo najizvornije, zapravo rezultira nečim što će Anne Montavont nazvati „dekonstrukcijom“ (*Abbau*) žive sadašnjosti“, dekonstrukcijom čiji zadatak posve nalikuje onome što možemo prepoznati i kao deleuzovski projekat: „Husserl neprestano i uvijek iznova započinje jedan poduhvat ‘dekonstrukcije’ koja treba da rasvijetli sferu apsolutnog bitka, apsolutne imanencije, posljednjeg izvora smisla i svake transcendencije.“ (Montavont, 1999, 211) Ali, ako ova dekonstrukcija, koja nije ništa drugo nego radikalizirana redukcija, podrazumijeva odlazak iza žive sadašnjosti (*lebendige Gegenwart*), tj. s onu stranu noetičko-noematske strukture iskustva, onda je riječ o potpunoj promjeni unutar fenomenološke paradigme transcendentalnosti: mjesto subjekta, tj. transcendentalnog ego, zauzima bezlični proces strujanja, intenziteta, sinteza, tj. događaja koji čine genezu subjekta, tj. monade (jer, na svojim najnižim stepenima, geneza subjekta uveliko prethodi formiranju empirijskog subjekta koji bi mogao biti predmet izučavanja za psihologiju). Ovo nije mjesto na kojem se možemo baviti beskrajno zanimljivim i teškim problemom metafizičkog i ontološkog statusa života u Husserlovoj fenomenologiji, ali možemo naglasiti da ova „dekonstruktivistička“ dimenzija Husserlovog mišljenja, koja zapravo nije ništa drugo nego objašnjavačka ili genetička

fenomenologija, otvara prostor za posve novo promišljanje transcendentalnosti života koja više ne bi morala niti mogla izvirati iz subjekta. Upravo obratno. S tim u vezi, doista nije slučajnost što Deleuze, pred kraj svog života, piše tekst pod nazivom *Imanencija: život...* u kojem će eksplicitno reći da se transcendentalno polje „predstavlja kao čisto strujanje ne-subjektivne svesti, kao pre-refleksivna nelična svest, kvalitativno trajanje svesti bez jastva“, već će ustvrditi i da „odnos transcendentalnog polja sa svešču samo je odnos *de jure*.“ (Delez, 2011, 9) Drugim riječima, ni svijest, ni subjekat, ni objekat, nisu adekvatni načini da se misli čista transcendentalnost za koju će Deleuze potom ustvrditi da ona, kao čista imanentnost, zapravo i nije ništa drugo nego život, život kao neprestano događanje ili postajanje. Upravo na tom tragu, Husserl će u svojim predavanjima posvećenim pojmu pasivne sinteze reći kako

„svijest jeste neprekidno postajanje. Ali, ona nije puki slijed doživljaja [*Aufeinanderfolge von Erlebnissen*], neki protok u onom smislu u kojem zamišljamo objektivnu rijeku. Svijest je neprekidno postajanje u smislu neprekidnog konstituiranja predmetnosti koje čini jedan postepeni *progressus*. To je jedna povijest kojoj nema kraja. (. . .) Put radikalnog fenomenološkog istraživanja mora slijediti ovu stepenastu konstituciju, pronaći je i rasvijetliti.“ (Husserl, 1966, 218-9)

Mada se Husserl u ovim predavanjima iz 1920-ih ne pridržava predložene Ingardenove distinkcije između geneze i konstitucije, nema dileme kako on, kad govori o pasivnim i aktivnim sintezama, govori upravo o genezi predmetnosti, pa i same monade, a budući da pojava smisla predstavlja relativno kasni rezultat ove geneze, možemo ostati vjerni ovoj distinkciji i reći da donacija ili podarivanje smisla (*Sinngebung*) doista jeste konstitucija smisla, koja se odvija na širem planu geneze. Možda tek ovdje vidimo istinsku korespondenciju između Deleuzea i Husserla, kao i opravdanje za tezu da je, u svim presudnim momentima svoje filozofije, Deleuze zapravo fenomenolog čija je odanost Husserlu mnogo veća nego što bi se očekivalo. Naime, činjenica da Husserl, kad govori o paralelnoj genezi monade i predmeta, i dalje govori iz perspektive monade, kao fenomenolog za kojeg izvjesna povlaštenost subjektivnog u odnosu na objektivno ipak ne može biti dovedena u pitanje, moglo bi se činiti da je time

ipak iznevjeren deleuzovski zahtjev za potpunom bezličnošću plana imanencije. Međutim, mi znamo da Deleuze insistira upravo na tome da smisao jeste neodvojiv od propozicije, i da smisao kao događaj nipošto ne treba pomiješati s realnom aktualizacijom nekog stanja stvari. Ali, nije li to potvrda nužnosti fenomenološke redukcije: da se predmeti ne shvataju kao predmeti u svijetu, nego predmeti za svijest, tj. kao fenomeni, te da, prema tome, smisao ipak možemo zahvatiti tek na nekoj fenomenalnoj ravni, nakon što je izvršena transcendentalna redukcija? Podsjetimo: ova redukcija više ne bi podrazumijevala i eidetsku, i doista, ona više nije eidetska ni kod kasnog Husserla, te smisao prema tome može zadržati svoju potpunu singularnost. Čini se, dakle, da se u Husserlovom pojmu geneze putem sintezâ krije odgovor na zagonetku njegovog uticaja na Deleuzea. Ovdje možemo ponuditi samo veoma kratku skicu jedne ovakve geneze, skicu koja se možda može shvatiti, paradoksalno, kao eidos geneze.¹⁰

Put koji ova Husserlova paralelna geneza monade i predmetnosti mora proći je veoma dug prije nego što "okonča" u mogućnosti spoznaje zasnovane na predikativnim sudovima i konstituciji idealnih objektivnosti. On počinje jednom transcendentalnom estetikom koja podrazumijeva dvije vrste pasivne sinteze: vremensku i asocijativnu. Ova transcendentalna estetika još uvijek pripada sferi potpune anonimnosti ili bezličnosti, neizdiferenciranosti u odnosu na subjekat i objekat. Vremenska sinteza za Husserla označava sami početak geneze budući da vrijeme predstavlja opšti formalni okvir za čulnost, tj. receptivitet na utiske, time što ono okružuje svaki utisak, omogućuje horizont njegovog prije i poslije. (EU, 188) Međutim, budući da vremenska sinteza čini samo formalni okvir, njoj je neophodna nadopuna u obliku asocijativne sinteze koja će omogućiti elementarno diferenciranje, na osnovu homogenosti i heterogenosti, unutar spoznajnog materijala zaprimljenog putem čula. Asocijativne sinteze zapravo omogućavaju organizaciju *hylê*, i oblikovanje svih predmeta koji će se pojaviti kao korelat subjekta, kao njegov životni svijet. Ove

¹⁰ Razlog za ovu letimičnost prikaza nije samo u našoj ograničenosti prostorom, nego i u činjenici da nesumnjivo postoje stotine još uvijek neobjavljenih stranica Husserlovih rukopisa koje bi tek omogućile detaljniji uvid u fenomenološke analize geneze i konstitucije smisla. Čitaoca ipak možemo uputiti na Husserlova djela *Iskustvo i sud* i *Kriza* (naročito na tekstove u dodatku), za detaljniji uvid u ovu problematiku.

pasivne sinteze su, dakle, ontološki temelji na osnovu kojih predmeti zapravo mogu postati izvori afekcije za subjekat. Izvorno okruženje za ove afekcije, koje je još uvijek predlogičko, jeste *Lebenswelt*. Tek u njemu možemo govoriti o diferencijaciji subjekat/objekat budući da se oni sad pojavljuju unutar jednog široko postavljenog formalnog okvira za čulno iskustvo, na osnovu kojeg, kako smo već vidjeli, dalje može biti zasnovana logika koja vrhuni u predikativnom sudu. Ipak, za spoznajni proces se može reći da punopravno počinje tek u momentu u kojem se u subjektu na tlu životnog svijeta počinju odvijati aktivne sinteze. Štaviše, važnost aktivnih sinteza je tolika da možemo reći da tek one omogućuju nastanak subjekta u punopravnom epistemološkom, ali i psihološkom smislu, dakle subjekta kao spoznajuće jedinice kao ego. Razlog za to krije se u činjenici da upravo na planu aktivnih sinteza dolazi do pojavljivanja procesa konstitucije koja se, kako smo naglasili, uvijek odnosi na smisao. Ali, i sama mogućnost konstitucije mora nastati kao poodmakli proizvod opšte geneze o kojoj govorimo: kroz aktivnost subjekta prvo se, u procesu koji je kod Husserla poznat kao aprehenzija, sintetišu, tj. zaprimaju aspekti predmeta iskustva, da bi oni potom spontano bili shvaćeni kao cjeline. Pa ipak, mada ovaj kantovski momenat Husserlove genealogije/geneze iskustva (razumska moć pravila koja sintetiše afekcije u fenomenalne cjeline) izgleda kao reafirmacija nužnosti transcendentalnog jedinstva apercepcije, moramo istaknuti da čak i ove aktivne sinteze imaju svoju pasivnu podlogu, utoliko što aprehenzije ne započinju nikakvim impulsom koji izvire iz subjekta, nego upravo obratno, životni svijet se nadaje iskustvu i na taj način zapravo tvori ili konstruiše subjekat odozdo prema gore.

Tek u ovoj tački geneze eksplikacija ili shvatanje predmeta mora da se okrene konstituciji smisla, i ovo je momenat u kojem, napokon, možemo bez dileme ukazati na ogromni dug koji deleuzovsko mišljenje geneze ima prema Husserlovoj fenomenologiji. Naime, vidjeli smo da se cjelokupna Deleuzeova kritika oslanja na činjenicu da je noematski smisao kod Husserla shvaćen kao predikat, tj. da, unatoč svojoj navodnoj neutralnosti, ipak rekurira na pretpostavku logičkog identiteta, kao i na mogućnost predikacije kojoj bi, međutim, morao prethoditi. Ali, govoreći o genezi koja potom omogućuje konstituciju smisla, Husserl nas eksplicitno upozorava na ono što on zove dvostrukom konstitucijom smisla (*zweifache Sinnbildung*), koja zapravo po-

drazumijeva dva smisla pojma ‘smisao’, od kojih je samo jedan, i to onaj spoznajno kasniji, izvedeni, podložan deleuzovskoj kritici. Taj smisao bi se doista odnosio na determinacije koje bismo pridodavali jednom predmetu S , pa bi se onda njegov smisao odnosio na gomilanje predikata na dati predmet: $S\alpha$, $S\alpha\beta$, $S\alpha\beta\gamma$, itd., čime bi se predmet obogaćivao svojstvima koja mu kroz detaljniju i detaljniju spoznaju pridajemo. Međutim, ovom smislu zapravo prethodi, ali ne vremenski već transcendentalno, izvorniji smisao, onaj koji se odnosi na sâm ontološki supstrat ovog predmeta S . Utoliko, fenomenološko objašnjenje geneze predmeta ima za zadatak objašnjenje strukture ove dvostruke konstitucije smisla: „predmet kao supstrat” i “određenje α ...”; ono mora pokazati kako se ova konstitucija smisla ostvaruje kao proces koji napreduje odvojenim putanjama, ali kroz koji se neprekidno proteže jedno *jedinstvo podudaranja* [*Deckungseinheit*] – specifično jedinstvo podudaranja koje pripada isključivo ovim oblicima smisla.“ (EU, 127) Tek na osnovu ove dvostruke konstitucije ili izgradnje smisla, koja čini posljednju etapu unutar sfere receptivnosti, moguća je viša sfera iskustva, ona koja bi se odnosila na spoznaju u punopravnom smislu, tj. spoznaju zasnovanu na predikativnim sintezama koje će poslužiti kao temelj za svu daljnju izgradnju znanja. Predikativne sinteze su, po Husserlu, specifične i podrazumijevaju kvalitativni skok u genetičkom procesu iskustva zato što tek one omogućuju odmak od recipiranog predmeta, i prelazak na konstituciju idealnih predmetnosti. Ali, nama zapravo i nije važno kako se geneza dalje odvija. Ovdje nam je važno još samo da primijetimo kako smo, čini se, ipak uspjeli ostvariti svoj cilj: zbližavanje deleuzove i Husserlove pozicije do one tačke u kojoj se čini da one više nisu samo slične u odnosu na motive koje nagovještavaju, već u kojoj se istinski podudaraju. Naravno, ova teza ovdje može ostati tek ponuđena, a nipošto dokazana. Naznačili smo neke elemente koji bi mogli poslužiti pri detaljnijem razvijanju ove veoma bogate teme, a nekih se nismo ni dotakli (sličnosti između dvije forme vremena koje razvija Deleuze i transcendentalne estetike koju pronalazimo kod Husserla, npr.). Međutim, zahtjev za potpunim dokazom, bez ostatka, možda bi bio protivan i najdubljem idejnom movensu njihovih filozofema. Ne upozorava li nas upravo Husserl da fenomenološki posao jeste nedovršivo istraživanje i nastojanje, a ne pronalazimo li upravo kod Deleuzea opravdanje za paradoksalnu formulaciju da svaki monizam, zapravo,

može biti samo pluralizam? Uzevši ove stavove u obzir i ozbiljno ih prihvativši, nemamo li povoda da kažemo da filozofska mašina ili sklop Husserl/Deleuze funkcioniše besprijeekorno?

4.0 Zaključak

Počeli smo naše istraživanje s pretpostavkom da bi Deleuzovo mišljenje, u svojim ključnim odrednicama i presudnim momentima, moglo biti u potpunosti oslonjeno na fenomenološke impulse. Mada ovakva pretpostavka danas možda i nije toliko kontroverzna koliko je to mogla biti u vrijeme samog početka nastajanja ogromne kritičke literature posvećene Deleuzeu, naravno da ipak iziskuje dobre razloge i snažnu argumentaciju. S druge strane, mada se recepcija Husserlove fenomenologije raspršila u smjerovima koje sâm Husserl vjerovatno nije mogao ni zamisliti, nema dileme da izvjesna husserlovska ortodoksija ipak postoji, a ona sasvim sigurno ne bi pod svoje krilo prihvatila Deleuza. Pa ipak, pokazuje se da ova nespojivost i ne proizlazi toliko iz nepremostivog jaza između dvojice filozofa, koliko iz činjenice da su i jedan i drugi sad već toliko važni, da sa sobom nose i teret određenih fiksnih interpretacija koje su, u ovom slučaju, prepreka za naš pokušaj njihovog približavanja.

Teza da Deleuzova filozofija sadrži neke elemente fenomenologije nije nova, ali učinilo nam se da ona nije dovoljno razrađena i uvjerljiva ukoliko se oslanja isključivo na jukstapoziciju nekih zaključaka ili pitanja iz kojih bi se onda dalo zaključiti da Deleuze preuzima određene motive iz Husserla. Uostalom, tako postavljena teza zapravo ne bi govorila ništa, jer potpuno je normalno i očekivano da se filozofi oslanjaju (pa makar i, u poznatoj Deleuzovoj formulaciji, putem sodomije) na svoje prethodnike, pogotovo ako su ti prethodnici tako uticajni kao što je to bio, i za Deleuzea morao biti, Husserl. Zato smo se odlučili da krenemo od njihovih koncepcija filozofije i filozofskog ‘zanata’, u pokušaju da pokažemo kako sličnosti među njima nisu tek kontingencije ili baštinjenja istih velikih problema, već da proizlaze iz samog temelja njihovog mišljenja filozofije i njezine zadaće. Ukoliko se filozofija shvati kao aktivnost oslobađanja i pokušaj promišljanja apsolutnog horizonta iskustva, na kojem, kao na najširem planu, nastaju svi ostali problemski planovi i potencijalna rješenja unutar njih, onda se može reći da i za Husserla i Deleuzea filo-

zofija jeste pokušaj da se dosegne čista transcendentalnost. Utoliko se može reći da su obojica veoma klasični filozofi. Ali, oni prave iskorak iz metafizičke tradicije utoliko što ovu transcendentalnost pokušavaju misliti van svih dotad postojećih kategorija, tj. bez ikakvog upliva transcencije. Drugim riječima, filozofija kao mišljenje transcendentnosti u njezinoj potpunoj imanenciji.

Naravno, već i sam pokušaj da se ovo čisto transcendentalno polje naprosto konceptualizira značio bi poraz, tj. bijeg u vertikalnost ili transcenciju nekog pojma. Zato je i za jednog i za drugog važno da, odmotavajući procesualnost iskustva unazad, genealoški dođu do ovog nemislivog prapočetka. Ova obratna genealogija podrazumijeva kretanje od logički utemeljenog i visoko izdiferenciranog znanja sadržanog u sudovima i njihovim kombinacijama, prema uslovima i izvorima tih sudova, tj. predmetima. Ali, ni za Husserla ni za Deleuzea ovaj predmet nije naprosto zatečen (što bi bila objektivistička pozicija), niti konstruiran ili konstituiran od strane subjekta (subjektivno-idealistička pozicija), već sintetiziran istovremeno sa subjektom iskustva, u čistoj imanenciji transcendentalnog polja. Ovo polje se sastoji, utoliko, od čistih kretanja, intenziteta, tokova ili događaja čije konfiguracije i rekonfiguracije omogućavaju i subjekat i objekat. Objekat, tj. predmet se, međutim, nikad subjektu u aktivnom i svjesnom iskustvu ne pojavljuje kao realno egzistirajući predmet nego kao fenomen, fenomen čijim smislom subjekat operiše u daljnjoj spoznaji. Utoliko se pojam smisla pridodaje apsolutnoj redukciji (na plan imanencije, čistu transcendentalnost) i apsolutnoj genezi (nastanka čak i samog konstituenta, subjekta) kao posrednik između propozicionalnog znanja i čiste afekcije, tj. čini ono što Deleuze naziva poljem sekundarne organizacije. Ali, u drugom dijelu rada smo pokušali pokazati i da ovakvo shvatanje transcendentalnosti i njezinog odnosa sa smislom pronalazimo već kod "kasnog" Husserla, te da Deleuzeova kritika Husserla iz *Logike smisla* nije osnovana utoliko što Deleuze tamo zanemaruje činjenicu da se Husserlova filozofija značajno transformisala od *Ideja I* do njegovih kasnih spisa i predavanja. Na kraju smo, u vrlo kratkim crtama, ponudili jedan shematski prikaz fenomenologije geneze koji pronalazimo u Husserlovom djelu *Iskustvo i sud*, da bismo pokazali kako sva tri presudna pojma, redukcija, geneza i smisao, anticipiraju Deleuzeovu teoriju.

Ovakvi radovi, koji u istu ravan dovode dvojicu ili više mislilaca,

nikad nisu zahvalan posao zato što pretpostavljaju i na sebe preuzimaju mnogo više nego što istinski mogu pokazati i pružiti. Uvijek je tu prisutan izvjestan čin hermeneutčkog nasilja (ili nasilja prema hermeneutici) koji se ogleda u istrzanju probranih misaonih sklopova koje uvijek mora značiti i određeno iznevjeravanje tematike, barem u odnosu na ono što ostaje netaknuto i nerassvijetljeno. To je možda naročito slučaj sa dvojicom mislilaca čije svako djelo jeste i odavanje priznanja genetičnosti i razvoju mišljenja i teoretske pozicije. Zato smo se u ovom radu, potpuno svjesni ove poteškoće, nastojali držati tek nekolicine tekstova ove dvojice autora, tekstova za koje nam se učinilo da ponajbolje obuhvataju bit onoga što želimo reći. Da li smo time iznevjerili njihovu "izvornu intenciju" možda i nije toliko važno koliko otkriće da njihove intencije, samom svojom suštinom, zapravo pozivaju na neprestano iznevjeravanje, jer ne postoji pravi ili krivi smisao, nego samo – događaji smisla.

BIBLIOGRAFIJA

1. Biceaga, V. (2010): *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. London: Springer.
2. Deleuze, G. (1969): *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
3. Deleuze, G. (1988): *Le pli – Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.
4. Deleuze, G. & Guattari, F. (1991): *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Les Éditions de Minuit.
5. Deleuze, G.: *Lettre-préface*. U: Martin, J-C. (1993): *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
6. Delez, Ž. (2009): *Dijalozi (Dialogues)*. Beograd: Fedon.
7. Delez, Ž. (2010): *Pregovori (Negotiations)*. Loznica: Karpos.

8. Delez, Ž. 'Imanencija: život...' (Imenency: Life...). U: K. Bojanović, (ed.) (2011): *Slike mišljenja Žila Deleza (Gilles Deleuze's Images of Thinking)*. Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore.
9. Heidegger, M. (1979): *Nietzsche – The Will to Power as Art*. New York: HarperCollins Publishers.
10. Hughes, J. (2008): *Deleuze and the Genesis of Representation*. New York: Continuum.
11. Hughes, J. (2009): *Deleuze's Difference and Repetition – A Reader's Guide*. New York: Continuum.
12. Husserl, E. (1991): *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija (The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology)*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
13. Husserl, E. (1939): *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
14. Husserl, E. (1966): *Analysen zur passiven Synthesis*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
15. Husserl, E. (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff.
16. Husserl, E. (2003): *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave (Philosophy as a Strict Science and other essays)*. Zagreb: Naklada Ljevak.
17. Husserl, E. (2007): *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju (Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy)*. Zagreb: Naklada Breza.
18. Ingarden, R.: *Kritičke primjedbe (Critical Remarks)*. U: Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije I (Cartesian Meditations I)*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.

19. Laruelle, F. (2010): *Philosophies of Difference – A Critical Introduction to Non-philosophy*. New York: Continuum.
20. Lawlor, L. 'Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze'. U: D. Smith, H. Somers-Hall (eds.) (2012): *The Cambridge Companion to Gilles Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Merleau-Ponty, M. (1990): *Fenomenologija percepcije (Phenomenology of Perception)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
22. Montavont, A. (1999): *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
23. Niče, F. (2011): *S one strane dobra i zla, Genealogija morala (Beyond Good and Evil, On the Genealogy of Morality)*. Beograd: Dereta.
24. Ricœur, P. (1996): *A Key to Husserl's Ideas I*. Milwaukee: Marquette University Press.
25. Sartre, J-P. (1966): *La transcendance de l'Ego*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
26. Somers-Hall, H. (2012): *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation – Dialectics of Negation and Difference*. Albany: State University of New York Press.
27. Vlaisavljević, U. 'Misliti Zemlju nakon Husserla: Geofilozofija Deleuzea i Guattaria kao priručnik iz etnologije'. U: K. Bojanović (ed.) (2011): *Slike mišljenja Žila Deleza (Gilles Deleuze's Images of Thinking)*. Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore.

PEDOFILIJIA – TRI STUDIJE SLUČAJA

Amra Buturović

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
e – mail: amra_buturovic@hotmail.com

ABSTRACT

U svrhu ovog istraživanja provedene su tri studije slučaja osuđenika koji zbog produženog kaznenog djela bludnih radnji sa djecom služe kaznu u Kazneno – popravnom zavodu zatvorenog tipa u Zenici. Tokom osam mjeseci istraživač se sastajao sa posmatranicima, zamjenikom direktora zatvora, psihologom koji je zaposlen u zatvoru, socijalnim radnicima, odgajateljima i čuvarima. Iz ovih susreta proizilazi rad koji nastoji da sintetizira naučno – istraživačka saznanja iz područja parafilija (sa težištem na pedofiliji) sa konkretnim slučajevima.

Ključne riječi: bihevioralna terapija, farmakoterapija, incest, kastracija, parafilija, pedofilija, seksualni prestupnik, seksualno zlostavljanje, zlostavljači djece

PEDOPHILIA – THREE CASE STUDIES

For the purpose of this research, three case studies of convicts who are serving a sentence in the Penal – Correctional Institution in Zenica were carried out. Their crimes included continued criminal offenses concerning child molestation. During a period of eight months, the researcher has met the men she had been observing, deputy director of the prison, a psychologist, social workers, educators and keepers. The result of these encounters is a paper that tries to synthesize research results in the field of paraphilia (focusing on paedophilia) with specific cases.

Key words: behavioural therapy, child molesters, pharmacotherapy, incest, castration, paraphilia, paedophilia, sexual offenders, sexual abuse

1.0 Uvod

Izrazito kontroverzna sekcija Dijagnostičkog i statističkog priručnika za mentalne poremećaje (engl. DSM) odnosi se na područje seksualnih poremećaja, naročito na parafilije, koje spadaju u abnormalna seksualna ponašanja. Termin „*parafilija*“ je kombinacija starogrčkih riječi „*para*“, što znači izvan i „*philia*“, što znači ljubav ili prijateljstvo.

Parafilije su područje koje je još uvijek svojevrsni tabu, kako u opštoj populaciji tako i u naučnim krugovima. Ovi poremećaji predstavljaju stanja u kojima je seksualni poriv u svojoj osnovi potpuno drugačiji od seksualnog poriva kod drugih ljudi. Mada istraživanja pokazuju da parafilije imaju prevalenciju koja se ne bi smjela zanemariti i uzrokuju znatnu patnju u privatnom životu ali i u interakciji sa drugim ljudima, još uvijek postoji oklijevanje prilikom pristupanja istraživanju ove teme. Uzroci su brojni – kulturološke razlike u gledanju na problematiku ove vrste, predrasude, stigmatizacija, te teškoće razumijevanja devijantnih aspekata ljudske seksualnosti. Ipak, glavnu poteškoću u znanstvenom istraživanju predstavlja duboka ukorijenjenost u različite dimenzije moralnosti, što je dugo usporavalo akademske krugove da ovom području pristupe sa medicinskog stajališta koje uključuje važne komponente vezane za funkciju CNS-a, lučenje hormona i poremećaje u strukturi tkiva određenih dijelova mozga. Dakle, šta tačno znači kada neko ima „parafilicni poremećaj“? Taj se termin odnosi na nekoga ko ima seksualni poriv koji je drugačiji od norme, bilo to zbog vrste partnera koju parafilicar preferira ili zbog ponašanja koje on smatra seksualno privlačnim. U nekim slučajevima se taj pojam odnosi na stanje u kojem je seksualni poriv toliko jak i izražen da uzrokuje probleme u funkcioniranju (Berlin, 2005, 23).¹ Dvije najveće subgrupe osoba sa parafilijom su homoseksualni pedofili i egzibicionisti, mada u parafilicare ubrajamo također i kompulzivne voajere, seksualne sadiste, te seksualne mazo-histe (Firestone, 2010).

¹ *Parafilija* također može implicirati ne-većinske seksualne prakse bez da nužno podrazumijeva disfunkciju ili moralnu devijantnost. Razlika između normalnosti i abnormalnosti se u ovom slučaju može napraviti na osnovu statističke učestalosti, sociokulturalnih normi i biološke patologije. Ovi načini definiranja abnormalnog nisu nezavisni jedni od drugih i često nisu u međusobnoj suglasnosti.

Pedofilija - seksualna preferencija usmjerena prema djeci predpubertetske dobi – manifestira se kroz ponavljajuće misli, fantazije, potrebe, seksualna uzbuđenja ili ponašanje (DSM IV, 2000, 103). Riječ *pedofilija*² je izvedena iz grčkih riječij *philia* (ljubav) i *pedeiktos* (djeca). Važno je naglasiti da pedofilija nije sinonim za djela bludne radnje sa djecom koja su zakonom kažnjiva. Postoje pedofili koji nikada nisu imali seksualne odnose sa djecom, tj. nisu djelovali u skladu sa svojim preferencijama. Također su poznati slučajevi osoba koje su osuđene zbog bludnih radnji sa djecom i služe kaznu u zatvoru, a nisu dijagnosticirani pedofili. Takvi slučajevi mogu uključivati različite razloge kao što su generalno antisocijalne tendencije, visok seksualni nagon i trenutačno slabljenje inhibicija zbog upotrebe droga ili alkohola. Distinkcija između dijagnosticiranih pedofila i osoba osuđenih zbog seksualnog zlostavljanja djece je izrazito važna zbog toga što pedofili koji ne djeluju u skladu sa svojim fantazijama tj. nemaju odnose sa djecom, nepošteno bivaju stavljeni u kategoriju sa ljudima koji su to učinili. Ova podjela je također važna za programe intervencije jer postoji razlika između vjerovatnoće ponovnog seksualnog zlostavljanja djece kod osuđenih pedofila i osuđenih osoba koje su počinile bludne radnje sa djecom ali iz drugih, gore navedenih, razloga. Nakon ove podjele, važno je utvrditi da li se radi o jednoj od dvije vrste pedofila. Prvu skupinu čine tzv. ekskluzivni pedofili (osobe koje su privučene isključivo djecom određene dobi), dok drugu skupinu čine neekskluzivni pedofili (osobe koje su privučene i djecom i odraslima). Uprkos opšteprihvaćenom mišljenju da postoji samo jedna vrsta pedofila i da su svi privučeni djecom, istraživanja pokazuju da samo 7% ove populacije spada u ekskluzivnu skupinu (Abel i Harlow, 2001, 10).

² Pojam „*pedophilia erotica*“ je prvi put uveden od strane Richard von Kraft-Ebinga 1906. godine u njegovoj knjizi „*Psychopatia Sexualis*“, koja predstavlja pionirski rad u istraživanju devijantnih seksualnih ponašanja. U njoj najizraženijoj formi reflektuje ekskluzivno preferiranje djece predpubertetske dobi, koja ne pokazuju znakove sekundarnih seksualnih obilježja.

Dijagnostički kriteriji za 302.2 Pedofiliju prema DSM IV su sljedeći:

1. Tokom perioda od minimalno 6 mjeseci postoje rekurentne i intenzivne seksualno uzbuđujuće fantazije, seksualne potrebe ili ponašanja koja uključuju seksualnu aktivnost sa prepubertetskim djetetom ili djecom (općenito 13 godina ili mlađi).
2. Osoba je djelovala u skladu sa svojim potrebama ili je osoba zbog seksualnih potreba i fantazija doživjela značajnu nelagodu ili interpersonalne poteškoće.
3. Osoba ima najmanje 16 godina, i starija je od djeteta/djece najmanje pet godina.

Dijagnoza pedofilije se ne može dati pojedincu koji ima 16 godina a nalazi se u romantičnoj vezi koja uključuje seksualne radnje sa osobama koje imaju 12 ili 13 godina. Prilikom dijagnosticiranja važno je navesti da li pedofil preferira muški, ženski ili oba spola. Također je važno navesti da li se radi o incestu.

Manjina pedofila, koji također mogu biti klasificirani kao seksualni sadisti ili antisocijalne (psihopatske ličnosti), nanose ozbiljne tjelesne povrede objektu svoje strasti. Ipak, mnogi istraživači naglašavaju važnu razliku između osobe koja je samo pedofil i osobe koja pored pedofilije dodatno ima još neke od poremećaja ličnosti. Ta razlika se ogleda u činjenici da pedofili imaju cilj da „zaveđu“ dijete te da tim putem pribave seksualno zadovoljenje, dok osobe sa dodatnim poremećajima ličnosti (naročito psihopatskim i antisocijalnim) za cilj imaju fizičko povređivanje djeteta. Obično osjećaju privlačnost prema djeci određene dobi. Neki su privučeni djevojčicama, neki dječacima, dok druge privlači i jedan i drugi spol (Groth, 1982, 34).

Potrebno je izvršiti distinkciju između incesta i pedofilije. Incest se, prema definiciji događa među članovima iste porodice. Većina žrtava incesta je starija od objekata želje pedofila. Češći je slučaj da otac postane zainteresiran za svoju kćer (ili majka za sina) kada ona (ili on) počne fizički sazrijevati, dok je pedofil zainteresiran za dijete

baš zato što je ono seksualno nezrelo³. Jedan od ključnih problema prilikom definiranja pedofilije je određivanje kriterija za to koja je, prema zakonu određene države, gornja dobna granica da bismo nekoga mogli smatrati djetetom.

Pedofili su često kruto religiozni i moralistični. Većina njih je tokom života bila u braku. Obično poznaju djecu koju zlostavljaju; to su susjedi ili prijatelji porodice. Većina pokazuje potrebu da zaveđu dijete, da razviju odnos s njim, a taj odnos vremenom poprima takve karakteristike da dijete postane ovisno o zlostavljaču. Pedofil razvija komplikovane tehike koje mu omogućavaju da ostane u kontaktu sa djetetom, naročito ako se radi o zlostavljanju koje traje duži vremenski period. Te tehnike uključuju sticanje povjerenja majke, vjenčanje sa ženom koja ima dijete koje je privlačno za pedofila, razmjena djece sa drugim pedofilima, usvajanje djece iz nerazvijenih zemalja, te otmiče. Osim kada je riječ o sadistima, pedofil ima u vidu djetetove potrebe i njegova osjećanja, a sve u cilju razvijanja što boljeg odnosa sa njim. Taj odnos će mu omogućiti da ne bude prijavljen, da održi dugotrajan kontakt ali i da opravda svoje djelovanje tako što će reći da je i ono to željelo. Radi se o svojevrsnoj potrebi za moći koju pedofil ima, no ta potreba ne može biti zadovoljena u socijalnim i seksualnim interakcijama sa odraslim osobama. Većina pedofila se u kontaktu sa odraslim osobama osjeća inferiorno, te satisfakciju dobija kroz bludne radnje sa djetetom ali ponekad i samo kroz razgovor s njim. Klinička promatranja pokazuju da su oni niske socijalne zrelosti, niskog samopoštovanja i kontrole poriva, te slabih socijalnih vještina (Curnoe & Langevin, 2002, 33).

Opća je procjena da je između 10 i 15% djece i mlađih adolescenata barem jednom u životu bilo izloženo seksualnom zlostavljanju od strane odrasle osobe (Firestone, 2005, 3). Pretpostavlja se da je broj još veći, ali da zbog prirode problema često dolazi do zataškavanja. U našoj državi, ali i u svijetu općenito od 4% do 8% zatvorske populacije čine pedofili (FBI, 2005, KPD Zenica, 2010).

Određivanje prevalencije je izrazito teško zbog prirode poremeća-

³ Podaci istraživanja penilnim pletizmografom pokazuju da se muškarci koji zlostavljaju djecu s kojom nisu u srodstvu seksualno uzbuđuju na fotografije gole djece, dok muškarci koji zlostavljaju djecu unutar obitelji pokazuju veće penilno uzbuđenje na slike odraslih osoba suprotnog spola (Seto & Lalumiere, 2000, 56).

ja. Osobe sa ovom vrstom devijantnih seksualnih poriva imaju potrebu da negiraju, minimiziraju ili iskrivljuju stvarnost, većinom zbog straha od posljedica. Također, veliki problem predstavlja to što svi kliničari ne koriste istu definiciju. Blanchard (2005, 13) sugeriraju da je prevalencija oko 4%, ali obzirom da 27% odraslih žena i 16% odraslih muškaraca izvještava da su bili žrtve zlostavljanja u djetinjstvu, taj broj bi u stvarnosti mogao biti znatno veći. Većina istraživanja se vrši na području Sjeverne Amerike, zapadnog dijela Evrope i Australije, ali ova tema i dalje predstavlja tabu. U dijelovima svijeta gdje postoji drugačiji, manje strog pogled na ovu pojavu, nema istraživanja, npr. Mikronezija (Seto, 2006, 6).

2.0 Cilj, struktura i istraživački problemi

Ciljevi ovog istraživačkog rada su a) sticanje uvida u sadašnja saznanja o problemu pedofilije i b) pokušaj da se putem prikupljanja podataka i obradom studija slučaja osoba koje zbog bludnih radnji sa djecom služe kaznu u Kazneno-popravnom zavodu zatvorenog tipa u Zenici, izvrši ilustracija, provjera i uporedba sa savremenim saznanjima o pedofiliji. Tako definirani ciljevi usloveli su kompoziciju i strukturu napisanog. Rad je teorijskog tipa na osnovu pregleda savremene relevantne stručne i naučne literature. Čine ga dva dijela: pregledni, teorijski dio i empirijski dio. Prvi dio predstavlja pokušaj sintetiziranja savremenih saznanja o problemu pedofilije, a drugi dio je posvećen kliničkom prikazu odabranih slučajeva. S obzirom na postavljene ciljeve, problemi obrađeni u ovom radu mogu se podijeliti u dvije skupine⁴:

U prvu grupu spadaju zadaci preglednog teorijskog dijela, pa su obrađeni:

1. Problemi klasifikacije pedofilije u vezi sa postojećim kriterijima (npr. DSM IV); epidemiologija; etiologija; komorbiditet sa drugim poremećajima; odnos IQ-a i pedofilije.

⁴ U kompletnoj verziji rada se mogu naći elaboracije svih navedenih istraživačkih problema, no u svrhu skraćivanja istraživanja kako bi moglo biti objavljeno, autor rada se osvrnuo na samo neke aspekte prve skupine problema, dok je drugi dio tj. analiza sva tri slučaja detaljno prikazana.

2. Savremene metode proučavanja, utvrđivanja i dijagnostičiranja poremećaja.
3. Prikazi postojećih tretmana pedofilije, klinička iskustva i implikacije novijih istraživanja, te njihova efikasnost i eventualni nedostaci.

U drugu grupu obrađenih problema spadaju zadaci kliničkog dijela rada:

1. Sakupiti istorije slučaja osoba koje zbog bludnih radnji sa djecom služe kaznu u Kazneno-popravnom zavodu zatvorenog tipa u Zenici.
2. Provesti kliničke intervju, opažanja i primjenu psiholoških mjernih instrumenata sa osobama koje zbog bludnih radnji sa djecom služe kaznu u Kazneno-popravnom zavodu zatvorenog tipa u Zenici.
3. Izvršiti sintezu prikupljenih podataka dobivenih od stvarnih osoba koje služe kaznu u Kazneno-popravnom zavodu zatvorenog tipa u Zenici i uporediti tako dobivene rezultate sa stečenim uvidom u savremena saznanja o problemu pedofilije.

3.0 Savremene spoznaje o pedofiliji

U ovom dijelu ćemo podrobnije obratiti pažnju na adekvatnost taksonomije koja se koristi u Dijagnostičkom i statističkom priručniku za mentalne poremećaje, 4. izdanje (APA, 1994, 104) vezano za dijagnostičku kategoriju pedofilije. Problemi su višestruki. Ne postoji dovoljan broj empirijskih podataka o pouzdanosti i valjanosti ove dijagnoze. Nadalje, dijagnostički kriteriji DSM-a koriste konstrukte koje nije moguće verificirati i za koje ne postoje validna mjerila. Sve navedeno može dovesti do manjka dijagnostičke pouzdanosti i tačnosti. Ipak, najveći problem predstavljaju postojeći aspekti dijagnostičkih kriterija koji se odnose na *ego distoničnu seksualnu privlačnost*

prema djeci, koja spada u faktore iznimke. Faktori ekskluzije ili iznimke su prisutni kako u DSM IV priručniku, tako i u ICD 10, no empirijski podaci ne idu u prilog njihovoj vjerodostojnosti i tačnosti.

Seksualni interes je veoma teško izmjeriti na način da se dobiju podaci koji su potpuno tačni. Razlozi se kriju u činjenici da ovo područje obuhvata manifestacije koje su teško mjerljive kao što su seksualni nagon, uzbuđenje, fantazije itd. Kada pored toga uzmemo u obzir tendenciju pedofila da poriču ili minimiziraju svoje devijantne seksualne interese, samoizviješće ili instrumenti zasnovani na samoizviješću čiji je zadatak da mjere ovakve potrebe, imaju u najboljem slučaju upitnu tačnost (Abel, Becker, Mitterman, 1994, 44).

Marshall (1997, 300) tvrdi da DSM IV dijagnoza pedofilije već dugo vremena biva gotovo potpuno ignorisana od strane kliničara i istraživača. Postavlja se pitanje zašto, s obzirom na to da je: a) DSM općenito prihvaćen priručnik taksonomije koja se tiče mentalnih poremećaja od strane većine profesionalaca iz oblasti mentalnog zdravlja. Za mnoge probleme (npr. depresija, anksiozni poremećaj itd.) važi striktno držanje kriterija iz DSM-a; b) Jedna od najvažnijih funkcija DSM-a je da pruži standardnu definiciju za konstrukte koji su bivali definirani na različite načine. Postojanje standardne definicije se smatra ključnim u svakoj smisljenoj komunikaciji između stručnjaka; c) Mnogi kliničari i istraživači ne koriste čak ni pojam *pedofil* koji DSM IV priručnik predlaže, već se koriste drugim terminima – najčešće onim *zlostavljača djece*. Ova pojava dovodi do dodatnih poteškoća. Kao što je već ranije navedeno, potrebno je napraviti distinkciju između dijagnosticiranog pedofila i osobe koja je seksualno zlostavljala djecu⁵.

⁵ Postoje dvije bitne razlike: (1) Pedofil ima seksualnu preferenciju prema djeci, no ne mora nužno značiti da djeluje u skladu sa svojim potrebama. Neki pedofili uvijek ostanu isključivo na nivou fantaziranja i nikada ne zlostavljaju djecu. (2) Zlostavljač djece je osoba koja je osuđena zbog kaznenog djela bludnih radnji sa djetetom ili je sama priznala da je nekada počinila bludne radnje sa djetetom, ali ne mora nužno biti dijagnosticirani pedofil.

3.1. Poteškoće vezane za kriterij A

Kriterij A glasi: Tokom perioda od minimalno 6 mjeseci postoje rekurentne i intenzivne seksualno uzbuđujuće fantazije, seksualne potrebe ili ponašanja koja uključuju seksualnu aktivnost sa prepubertetskim djetetom ili djecom (općenito 13 godina ili mlađi).

Iz navedenog možemo zaključiti da u sebi sadrži konstrukte koji mogu ostaviti prostora za slobodnu interpretaciju kliničara, što nam govori o smanjenoj pouzdanosti i valjanosti ovog kriterija. Tako, na primjer, kliničar ima potpunu slobodu u procjenjivanju toga šta simptom klijenta čini *rekurentnim* i *intenzivnim*. Rekurentno podrazumijeva da se određena misao ili fantazija javlja više nego jednom, ali koliko puta više? Ne postoje specifikacije vezane za ovaj kriterij, tj. nije poznato koji je maksimum ili minimum javljanja seksualno uzbuđujućih fantazija potreban da bi se one mogle okarakterisati kao „rekurentne“. Ovakve nepreciznosti mogu dovesti do lažne pozitivne, ali i lažne negativne dijagnoze. Čak se postavlja pitanje važnosti uloge koju rekurentne misli i fantazije igraju u dijagnosticiranju. Prema Marshallu (1997, 299) istraživanje provedeno sa 760 dijagnosticiranih pedofila (dio je zatvorska populacija, a dio izvanzatvorska) pokazuje da nisu nađeni jasni dokazi o rekurentnim potrebama i fantazijama kod 60% izvanobiteljskih i kod 75% incestuoznih zlostavljača djece.

Koja razina intenziteta je potrebna da bi se ona uzela u obzir za dijagnostički kriterij? Štaviše, u ovom slučaju se može postaviti još fundamentalnije pitanje – na kojoj dimenziji mjerimo intenzitet fantazije i kojim metodama? Da li intenzivna fantazija podrazumijeva više slikovitosti, veći osjećaj realnosti ili nešto drugo? Da li to znači da osobi sa niskim seksualnim nagonima i manje intenzivnim i rekurentnim fantazijama o prepubescentnoj djeci ne može biti dijagnosticirana pedofilija?

Još jedan od problema vezanih za ovaj kriterij se odnosi na vremenski period od najmanje 6 mjeseci. DSM ne pruža nikakvo racionalno objašnjenje za upravo ovaj vremenski okvir. Nema potrebe da vremenski period potreban za ovu dijagnozu bude toliko proizvoljan. Dugo čekanje može biti izrazito štetno kako za individuu koja se procjenjuje, tako i za društvo općenito. Što se duže čeka dijagnoza, osoba duže čeka tretman i samim tim raste opasnost da će zlostavljati

djecu. Rješenje postojećeg problema bi moglo biti uvođenje subkategorija i podjela simptoma na rekurentne i pojedinačne epizode kao što je to npr. slučaj kod depresije.

3.2. Poteškoće vezane za kriterij B

Kriterij B glasi: *Osoba je djelovala u skladu sa svojim potrebama ili je osoba zbog seksualnih potreba i fantazija doživjela značajnu nelagodu ili poteškoće u interpersonalnim odnosima i drugim poljima funkcioniranja.*

Mnoge dvosmislenosti prisutne u kriteriju A nalazimo i u kriteriju B. Kriterij je previše neodređen, što može dovesti do toga da kliničar interpretira određene aspekte na svoj način. I ponovo, kao i kod kriterija A, validnost i ispravnost dijagnoze postaje upitna. Nejasno je šta „značajna nelagoda“ podrazumijeva. Ne postoje jasni kriteriji koji kliničaru mogu služiti kao smjernice prilikom procjenjivanja toga šta je blaga, a šta značajna nelagoda. Na primjer, šta ako klijent izvijesti kliničara da u proteklih 6 mjeseci ima rekurentne i intenzivne seksualne fantazije vezane za djecu predpubertetske dobi, ali ne osjeća nelagodu zbog toga? Da li to isključuje mogućnost davanja dijagnoze pedofilije? Šta ako je osoba imala jednu fantaziju vezanu za djecu, ali osjeća snažnu nelagodu zbog toga? Da li tada možemo dati dijagnozu? Odluka zavisi od kliničareve vlastite procjene, a ne od standardnih i specifičnih kriterija. Sama činjenica da osobu privlače djeca bi trebala biti dovoljna za dijagnosticiranje pedofilije. Da li osoba zbog toga osjeća značajnu nelagodu ili ne je potpuno irelevantno.

Nadalje, postavlja se pitanje šta se podrazumijeva pod „poteškoćama u interpersonalnom funkcioniranju“? Osoba bi trebala imati poteškoće u interpersonalnom funkcioniranju zbog činjenice da je seksualno privlače djeca, a ne odrasli. Moglo bi se protumačiti da je kriterij B uvijek zadovoljen. Čini se da je za osobu koju seksualno privlače djeca nemoguće imati interpersonalne odnose koji su funkcionalni, zbog prirode poremećaja i socijalnih normi.

Knight & Prentky (1990, 24) predlažu potpuno ukidanje kriterija B i reviziju kriterija A.

4.0. Metodologija

Struktura empirijskog dijela rada je konstruisana po principu kliničkog kvalitativnog istraživanja. U radu su izloženi podaci koji se mogu dobiti iz ovakve vrste istraživanja : 1) intervjui (uključuju podatke dobivene iz razgovora obavljenih ne samo sa ispitanicima, već i sa osobama koje imaju bliski kontakt sa njima, a to su psiholozi, socijalni radnici, odgajatelji i čuvari); 2) Opservacija, tj. opisi opaženih ponašanja, aktivnosti i interpersonalnih odnosa; 3) Različite vrste dokumenata, što podrazumijeva isječke iz dnevnika, razgovore snimljene na diktafon, crteže itd.

4.1. Sudionici

U istraživanju je prvobitno učestvovalo 15 osoba (N=15) koje služe kaznu u Kazneno-poprvanom zavodu zatvorenog tipa u Zenici zbog bludnjih radnji sa djecom, a nakon obavljenog razgovora sa svima, istraživač je proveo detaljne studije slučaja tri osobe (N=3). Odabrane osobe su odgovarale postavljenim kriterijima koji se odnose na neoštećenost moždanih funkcija, elokventnost, motiviranost za razgovore i sudjelovanje u istraživanju, te spremnost na to da razgovori budu snimani. Prvobitni uzorak čine pripadnici muškog spola u dobi od 36 do 74 godine, različitog ekonomskog i obrazovnog statusa i različite nacionalne pripadnosti.

4.2. Instrumentarij

U radu su primijenjen teorijski i klinički pristup; pored pregleda i sinteze saznaja o pedofiliji korišten je klinički intervju, opservacija, psihološki instrumenti i dostupni podaci koji su relevantni za studije slučaja. Korištena su dva projektivna testa, zbog toga što taj tip testova ima za cilj ispitati nesvjesne sadržaje kod osoba na kojima sa primjenjuje. Istraživač je pošao od pretpostavke da kod ispitanika sa dijagnozom pedofilije postoje mnoge emocije, sjećanja, motivi i razmišljanja koja su nesvjesna, tj. prikrivena. Stoga se primjena projektivnih testova učinila smislenom.

4.2.1. Klinički intervju

Predstavlja nezamjenjivo sredstvo opažanja i prikupljanja činjenica koje pomaže pri detaljnijem upoznavanju sa ispitanikom, sticanju uvida u anamnezu i eventualnu etiologiju poremećaja. Također, omogućava istraživaču da se upozna sa problemima ispitanika, ali i postavi temelj za odnos koji će omogućiti ispitaniku da bude što iskreniji u daljim susretima.

4.2.2. Test nedovršenih rečenica TNR

TNR ima široku primjenu. Može se upotrijebiti u dijagnostici psihogenih poremećaja ponašanja i ličnosti, za planiranje savjetovanja ili psihoterapije, u profesionalnoj orijentaciji i u organizacijskoj psihologiji. U svrhu ovog istraživanja se primjenio isključivo da bi pomogao istraživaču pri sticanju uvida u teme koje su ključne za ispitanika, a koje se odnose na četiri područja prilagodbe pojedinca: 1) prilagođenost porodici; 2) područje seksualnosti; 3) područje interpersonalnih odnosa; 4) područje doživljavanja i poimanja samog sebe.

4.2.3. Test PIE

Istraživaču su na raspolaganju stajali rezultati ovog testa koji je obavljen od strane stručnog tima zaposlenog u KP domu Zenica. Stručni tim radi na procjeni zatvorenika tokom prvih mjesec dana njihovog boravka u toj ustanovi, a test PIE (Profil Indeks Emocija) je jedan od standardnih testova koji se koristi u procesu procjene. Namijenjen je procjeni i dijagnosticiranju poremećaja ličnosti. Instrument je osmišljen tako da ispituje odnos između crta ličnosti i osnovnih emocija.

4.2.4. Minnesota Multiphasic Personality Inventory – 201 MMPI – 201

Predstavlja jedan od najčešće korištenih testova ličnosti. Minnesota multifazni inventar ličnosti - 201 (MMPI-201) je restandardizirani oblik originalnog MMPI-a i predstavlja empirijski utemeljen test za ispitivanje psihopatologije kod odraslih. MMPI-201 je standard

za objektivno mjerenje psihopatologije u nizu različitih situacija: na klinikama, u savjetovanju, pri dijagnosticiranju mentalnih poremećaja i odabiru odgovarajućeg tretmana. Koristi se u kliničke, savjetodavne i istraživačke svrhe. Namijenjen je: a) ispitivanju psihopatologije kod pacijenata kada su prisutni problemi lične i socijalne prilagodbe ili se sumnja na njihovo postojanje; b) otkrivanju odgovarajućeg tretmana i mogućih poteškoća na početku tretmana; c) ispitivanju simptoma socijalne i lične neprilagođenosti indikativne za psihološku disfunkciju. U ovom istraživanju upotrebljen je u svrhu identificiranja strukture ličnosti i eventualne patologije. Činjenica da u sebi sadrži skalu laži i da nudi mogućnost otkrivanja simulativne ili disimulativne prirode profila nije smatrana otežavajućom okolnošću. Istraživač je od početka pretpostavio javljanje različitih vrsta manipulacija zbog populacije sa kojom se radilo.

4.2.5. Test drvo

Ovaj test je projektni test ličnosti koji se u psihodijagnostici koristi radi jednostavnosti. Razvijen je 1952. godine od strane njemačkog psihologa Charlesa Kocha. Postavka je sasvim jasna: „Nacrtaj jedno drvo“. Na osnovu drveta koje ispitanik nacrtava procjenjuje se njegov odnos prema porodici, samom sebi, vlastitom djetinjstvu i prošlosti, pogled na budućnost, odnos prema drugima itd. Glavni nedostatak ovakve vrste testa je, kao i kod većine projektnih tehnika procjenjivanja, nemogućnost objektivnog davanja ocjena. Ne preporučuje se primjena na osobama sa nižim IQ-om, jer crtež obično bude nedovoljno razrađen. U ovom istraživanju je korišten jer pripada skupini projektnih tehnika. Istraživač smatra da je smislenije primjenjivati takvu vrstu testova na zatvorskoj populaciji. Testovi koji sadrže skale laži zbog tendencije simuliranja često bivaju kompromitirani. Stoga je korišten ovaj test koji ne sadrži kontrolne komponente.

4.2.6. NEO PI – R

NEO PI-R – Neuroticism Extraversion Openness Personal Inventory Revised (Costa and McCrae, 1992) je upitnik, tj. inventar ličnosti koji se koristi za procjenu stepena izraženosti bazičnih dimenzija i crta ličnosti, saglasno Petofaktorskom modelu, standardizovan

za našu populaciju (Knežević, Džamonja-Ignjatović i Đurić-Jočić, 2004). Kroz 240 ajtema mjeri 5 osnovnih faktora (domena) ličnosti koji podrazumevaju skupine različitih kognitivnih, afektivnih i bihevioralnih dimenzija koje mogu da se grupišu na različite načine.

4.3. Postupak

Nakon opredjeljenja za ovu temu istraživač je pregledao relevantnu stručnu i naučnu literaturu sa dva cilja. *Prvi* je bio sticanje što većeg uvida u problematiku, a *drugi* se odnosio na utvrđivanje najadekvatnijeg pristupa istraživanju uzimajući u obzir podneblje na kojem se provodi i resurse koji su na raspolaganju. Radi se o poremećaju koji je relativno rijedak u opštoj populaciji i sa sobom nosi svojevrsnu moralnu stigmju. Stoga je teško doći do većeg broja ispitanika spremnih za sudjelovanje u istraživanju. Na području Bosne i Hercegovine bi bilo izrazito teško provesti veliko istraživanje sa reprezentativnim uzorkom⁶.

Nakon određivanja teme i istraživačkog pristupa autor rada je poslao zahtjev Federalnom ministarstvu pravde, koje je zaduženo za davanje odobrenja ulaska u zatvorsko okruženje. Zahtjev je sadržao kratak opis ciljeva i svrhe provođenja istraživanja. Po dobivanju odobrenja od strane ministarstva, istraživač je kontaktirao upravu Kazneno-popravnog zavoda zatvorenog tipa u Zenici i dogovorio sastanak na kojem su prodiskutovana tehnička pitanja (ulazak u zatvor, kretanje unutar zatvora, oblačenje istraživača, odnos prema zatvorenicima, odnos prema čuvarima, brojnost zatvorenika, pitanje sigurnosti istraživača, pristupanje radu sa zatvorenicima, mjere opreza itd.)

Kada je taj dio završen, istraživač se upoznao sa stručnim timom koji radi na procjeni zatvorenika prilikom njihovog dolaska u ustanovu, a koji se sastoji od tri socijalna radnika i jedne psihologinje.

⁶ Iz navedenih, ali i mnogih drugih razloga (finansijska zahtjevnost provođenja istraživanja sa velikim uzorkom, vremenskih ograničenja, nedovoljnog broja istraživača potrebnih za opsežnije istraživanje, emocionalno opterećenje koje rad sa ovom populacijom podrazumijeva itd.), istraživač se odlučio za kvalitativni pristup radu koji se očituje u studijama slučaja. Da bi se razumjela problematika pedofili je potreban je interdisciplinarni pristup, a da bi se kompletirala slika poremećaja potrebno je dublje istražiti različite interpersonalne i intrapsihičke aspekte bolesti. Studija slučaja pruža mnogo opsežniji prikaz koji je potreban prilikom izučavanja ovakvih moralno upitnih tema.

Stručni tim je autoru rada dao na raspolaganje tzv. „lične listove zatvorenika“ koji su osuđeni zbog bludnih radnji sa djecom, kako bi ih on mogao pozvati i provesti prvo testiranje i klinički intervju sa njima. U saradnji sa timom autor je izvršio selekciju prikladnih instrumenata za procjenu. U svrhu ovog istraživanja je konstruisan upitnik sociodemografskih podataka. Neki rezultati su preuzeti od stručnog tima koji je procjenu proveo pri dolasku zatvorenika (kao što su rezultati testa inteligencije KOHS i testa PIE). Ostale testove je istraživač izabrao u dogovoru sa mentorom⁷. Svi autori su naveli da nije potrebno od njih tražiti pismenu dozvolu za korištenje ovih instrumenata. Po završetku sumiranja svih sugestija, instrumenti procjene su pripremljeni za primjenu i nalaze se u prilogu.

Nakon završetka faze pripreme istraživač je iz baze podataka zatvora na raspolaganje dobio lične listove svih osoba koje služe kaznu zbog bludnih radnji sa djecom (ukupno N=40). Njihovi odgajatelji, tj. osobe zadužene za svakog ponaosob su ih obavijestili o sastanku i poželjnosti prisustvovanja. Od četrdeset zatvorenika, na sastanak je došlo petnaest (N=15). Ispred prostorije je stajao čuvar. I u budućem radu su čuvari uvijek bili ispred vrata, nikad u prostoriji u kojoj se vršio razgovor. Kada su zatvorenici ušli u prostoriju data im je uputa o daljem toku rada.

U uvodnom predavljanju istraživač nije spomenuo svoje prezime iz sigurnosnih razloga. Ovdje i u budućem radu je korišten jednostavan jezik, bez upotrebe stručne terminologije, kako bi se razgovori prilagodili obrazovnom statusu ispitanika. Svi ispitanici su zatvoreni zbog bludnih radnji sa djecom. Neki od njih su dijagnostificirani pedofili, a neki ne. Autor rada je imao za cilj da prisutnim osobama da osjećaj mogućnosti ličnog izbora, obzirom na to da u zatvorskom okruženju rijetko kada imaju priliku činiti nešto po vlastitom nahođenju. Taj pristup se pokazao izrazito uspješnim i korisnim, jer je zatvorenicima dao osjećaj moći i oduzeo element prisile koji je čest u njihovim životima. Sve navedeno je doprinjelo tome da niti jedan zatvorenik nije izašao iz prostorije nakon predavljanja iako im je ponuđena ta mogućnost. Većina prisutnih ispitanika je bila raspoložena za rad i pokazala je spremnost za suradnju.

⁷ Instrumenti koji bi odgovarali zahtjevima ovakvog istraživanja nisu standardizirani na području Bosne i Hercegovine. Zbog ograničenog vremena i resursa istraživač se nije upustio u ogroman posao standardizacije.

Zatvorenici su im uručeni najprije TNR (25 minuta rada) i MMPI-201 (50 minuta rada). Dok su radili na MMPI-u, ispitani su vršili pregled odgovora sa TNR-a i zabilježio odgovore koji su bili čudni, neobični i interesantni. Oni su se koristili kao indikatori tema o kojima u daljem radu treba razgovarati i na kojima treba poraditi. Nakon izrade testa MMPI-201, sa svakim od zatvorenika se obavio kratki razgovor u trajanju od cca. 10 minuta.

Kada bi završili ispunjavanje testova i razgovor, rečeno im je da mogu otići i da će biti kontaktirani ukoliko se istraživač odluči za dalji rad s njima.

Po završavanju prvog susreta, izabrana su dva ispitanika koja su zadovoljila postavljene kriterije za provođenje studije slučaja⁸. Nakon odabira, počeli su sedmični sastanci. Istraživač je imao veliki interes za još jednog ispitanika sa kojim nije imao priliku obaviti razgovor u početnoj fazi rada jer je bio smješten u samicu. Njegov slučaj je od posebnog značaja jer je dijagnosticirani pedofil, a zbog nasilne prirode kaznenog djela služi mnogo višu kaznu od svih ostalih zatvorenika sa istom dijagnozom. Za kontakt s njim se trebala čekati posebna dozvola od zatvorske uprave, zbog toga što je po izlasku iz samice smješten u odjel za osobe opasne po sebe ili po okolinu. Rad sa njim je počeo mjesec dana i dvije sedmice kasnije i odvijao se u specijalnom odjelu u kojem je do daljnjeg boravio. Sa ostalim zatvorenici su se sastanci vršili u prostorijama koje stručni tim koristi za procjenu novih zatvorenika.

5.0. Rezultati i rasprava

U ovom dijelu će biti izloženi svi relevantni podaci o tri osobe osuđene zbog bludnih ranji sa djecom koje služe kaznu u Kazneno – popravnom zavodu zatvorenog tipa u Zenici. Informacije su prezentirane na način koji omogućava čitaocu da se upozna sa svakim pojedinačnim slučajem kroz prikaz prirode krivičnog djela, njegovih implikacija, rezultata dobivenih psihološkim testiranjem, razgovo-

⁸ Ti kriteriji su se odnosili na neoštećenost moždanih funkcija, posjedovanje osnovnih socijalnih i komunikacijskih vještina, završena osnovna ili srednja škola, razumljivost govora, spremnost za razgovor o razlozima dolaska u zatvor, spremnost na to da se razgovori snimaju, redovno sastajanje, te niska ili nepostojeća hostilnost i želja za ozljeđivanjem istraživača.

ra i istraživačevih opservacija. Nakon prikaza sve tri studije slučaja ponaosob, slijedi sumiranje saznanja stečenih u ovom radu.

Svi obavljene intervjui su bili nestrukturirani, a posmatranicima je bilo omogućeno da sa intervjuerom razgovaraju o onim temama koje oni lično smatraju relevantnim i važnim. Ponekad su se razgovoritali aktuelnih problema u zatvorskom okruženju, toka adaptacije, svakodnevnog života, odnosa sa porodicom i drugim zatvorenici, dok su češći predmeti razgovora bile misli klijenata vezane za krivično djelo, njihovi strahovi, fantazije, snovi i planovi za budućnost. Svaki od ispitanika je za sebe izabrao nadimak kojim ćemo ga zvati radi jednostavnosti i osiguravanja anonimnosti. Plašili su se da bi ih i preko inicijala neko mogao prepoznati jer su navedeni datumi i mjesta njihovog rođenja, kao i mjesta u kojima su počinili kaznena djela.

5.1. „Rizla“

„Ne razumijem zašto sam nekom interesantan. Ja sam jedan običan čovjek kao i svaki drugi. Najveća greška koju sam napravio je ta što sam se rodio. A i taj moj dolazak na svijet nije nešto o čemu sam se JA pitao. Život me baca, a ja se borim kako znam. Da ste vi preživjeli ono što sam ja preživio, možda biste sada sjedili iza rešetaka, a ja bi u ruci držao papir i olovku i vas izučavao ko' majmuna.“

Rođen 1952. godine u posavskom gradu u sjeveroistočnoj Bosni, gdje završava osnovnu školu vrlo dobrim uspjehom. Porodica je radnička, višečlana. Otac je završio osnovnu školu, bavio se sezonskim poslovima kako bi izdržavao porodicu, a majka je završila tri razreda osnovne škole i bila je domaćica. Ima četiri brata i jednu sestru. Otac umire prije rata, a majka 2010. godine. Otac je služio kaznu u trajanju od 13 godina zbog ubistva dvije osobe. Dva brata izvršavaju samoubistvo, jedan 2008. godine tako što se bacio pod voz, a drugi 2009. godine vješanjem.

Prema vlastitim navodima niko u porodici (osim oca) ne uzima drogu niti alkohol, a njemu nije ni poznato postojanje nekih značajnih psihijatrijskih smetnji prisutnih kod roditelja i bliže porodice. Veoma rano počinje sa ispoljavanjem neprilagođenog i antisocijalnog ponašanja. U trećem razredu osnovne škole počinje da se tuče sa starijom djecom, bježi iz škole, te ometa časove. Sa 17. godina biva upućen u Odgojno - popravni dom u Stocu u kojem prvo vodi tri godine.

Nikada se nije ženio. U vanbračnoj zajednici živi preko deset godina ali nije imao djecu. Prije rata živi sa roditeljima i sestrom, a nakon rata se nastanjuje na centralnoj deponiji u rodnom gradu gdje izrađuje kolibu od drveta, otpada i željeza. Nikada nije bio zaposlen. Tokom boravka na smetljištu preživljava od pomoći drugih ljudi koji mu donose hranu. Ima poteškoća sa kičmom, a 2001. godine ima infarkt miokarda. Tokom rata se priključuje HVO-u i biva ranjen u nadlakticu desne ruke, te zbog toga povremeno ima bolove. Ne konzumira drogu, samo cigarete i alkohol. Vjernik, često posjećuje vjerske objekte. Povremeno na deponiji skuplja željezo i prodaje ga kako bi preživio. Nije pokazivao nikakva upadljiva ponašanja sve do 2004. godine, kada oko sebe počinje da okuplja djecu. Policija i mještani počinju da više obraćaju pažnju na njega iz čega slijedi otkrivanje događaja sa smetljišta. Osuđen je zbog spolnog odnosa sa djetetom (čl. 207.st.1. KZF BiH), s tim da je i ranije osuđivan, između ostalog zbog narušavanje javnog reda i mira i oštećivanja tuđe imovine. Sadašnje krivično djelo je činio tokom dužeg vremenskog perioda između 2004. i 2009. godine. Izdržavanje kazne počinje 15. 09. 2010. godine. Na slobodu će biti pušten u septembru 2014. godine.

5.1.a) Presuda

Kriv je: što je tokom 2004. godine u drvenoj nastambini na centralnoj deponiji u Šamcu u cilju zadovoljavanja spolnog nagona tražio i primao seksualne usluge od malodobnog B.M. (14 godina u periodu zlostavljanja). Od djeteta je tražio da imaju analni odnos, a zauzvrat mu je ponudio 10 konvertibilnih maraka. Na ovu ponudu je B.M. pristao, ali ubrzo nakon pokušaja odustaje jer osjeća velike bolove. Nastavlja sa analnim odnosom, ali od malodobnog traži da ga oralno zadovolji, na šta je on pristao. Nakon završavanja čina dobiva unaprijed dogovorenu sumu novca. Dječak više puta odlazi kod njega, a između 2004. i 2006. godine, pored masturbiranja i oralnog zadovoljavanja stupa u analne odnose sa osuđenim. Posljednji odnos su imali krajem 2006. godine.

Tokom istrage, roditelji još trojice dječaka (1994; 1995; i 1993. godište) se javljaju istražiteljima. Imao je odnose i sa njima, a i oni su također primali novac kao kompenzaciju za seksualne usluge.

U završnoj riječi navodi: „*Ja nisam kriv! Meni kao starijem čov-*

jeku zaista nije do ovoga! Ovo je smicalica od strane mještana. Ja sam Bošnjak i njima to ovdje smeta. Oni se služe svim mogućim metodama da mene otjeraju sa deponije i iz grada jer im ja, moja pojava, moj život i moja nacionalnost ne odgovaraju. Moja prva pomisao ujutru se tiče toga šta ću ja pojesti i popiti, jer sam lošeg imovinskog stanja. Odakle meni pare da plaćam tu djecu? Kriv sam jedino zato što sam pomagao tim dječacima. Eto, vidite šta se desi kada želite da pomognete? Smjestite vam ovako nešto, i onda se morate pravdati za nešto što niste uradili! I da jesam kriv, a nisam, kazna je u svakom slučaju previsoka.“

Činjenica da Rizla nije bio nasilan, (tj. da svaki put kada bi djeca rekla da ih boli anus pri pokušaju snošaja nije insistirao, nije uzeta kao olakšavajuća okolnost).

5.1.b) Psihološka razmatranja o osuđenom (izvod iz ličnog lista zatvorenika)

Psihologinja zaposlena u KP domu Zenica, pri procjeni ovog zatvorenika koristi različite testove (MMPI-201, COHS, CI, AVLTI i test inteligencije), a u nalazu navodi sljedeće:

Kriminogena ličnost koja potiče iz višečlane porodice u kojoj je preovladavala neskladna atmosfera. Nepostojanje adekvatnog odgojnog usmjeravanja, te nizak nivo formalnog obrazovanja dovodi do maladaptivnog ponašanja još u ranoj dobi. Potvrdu o socijalnoj maladaptivnosti nalazimo u činjenici da je već u četvrtom i petom razredu osnovne škole počeo da izbjegava nastavu i pravi probleme, dezorganizirano provodi vrijeme. Družiti se sa osobama koje su sklone činjenju kriminalnih radnji, što dovodi do toga da se i on sam počinje baviti kriminalnim aktivnostima. U nastojanju da se sankcioniše asocijalno ponašanje izrečena mu je odgojna mjera tj. upućivanje u Odgojno- popravni dom u Stocu. Provedena mjera nema značajan uticaj na njegovo ponašanje. O njegovom vrijednosnom sistemu nam govori i podatak da je prije činjenja ovog produženog krivičnog djela, više puta kažnjavao. Mada posmatranik zauzima ispravan stav prema posmatraču, kontakt s njim se uspostavlja uz manje poteškoće zbog njegove projektivnosti i neobjektivnosti u pogledu na sebe i vlastite postupke. Testovnoj situaciji pristupa anksiozno, a ponuđene zadatke rješava uz pomoć posmatrača. Pravilno orijentisan u prostoru i

vremenu prema sebi i prema drugima. Pažnju adekvatno usmjerava i održava. Na planu formalnog i sadržajnog mišljenja nema uočljivih devijacija. Pamćenje je uredno i očuvano, kako za starije tako i za novije događaje. Na primijenjenom testu inteligencije ispitanik postiže rezultat koji ga svrstava u kategoriju prosječne inteligencije. Na planu ličnosti, na osnovu testova možemo zaključiti da je ovo ličnost kod koje su evidentne sve najznačajnije odlike disocijativnog poremećaja, praćenog sklonošću paranoidnim interpretacijama događaja iz okoline. Intelektualne sposobnosti osuđenog su u granicama prosjeka, a na planu ličnosti evidentni su znaci antisocijalnog poremećaja, ali i seksualna devijantnost. Prognoza ponašanja je nesigurna i veliku pažnju treba obratiti na međuljudske odnose. Preporučuje se kontroliranje njegovog statusa u grupi, a savjetodavni i preodgojni rad bi se trebao bazirati na podizanju nivoa njegove zrelosti i jačanju etičnosti. Potrebno je poraditi na konstruktivnijem pristupu vlastitom životu, te mu pomoći da razvije objektivniji i kritičniji stav prema samom sebi. Radna sposobnost mu je ograničena, može obavljati samo blaže fizičke poslove. Nema posjeta u zatvoru, a održava telefonski kontakt sa sestrom koja živi u Njemačkoj.

5.1.c) Nalaz psihijatra vještaka (izvod iz ličnog lista zatvorenika)

Pored osnovnih odlika navedenog poremećaja koji se ispoljava kroz njegovo neprihvatanje socijalnih normi ponašanja, nepodudarnost između ponašanja i socijalnih normi, emocionalnu nezrelost, loše prosuđivanje, sklonost impulsivnim i agresivnim reakcijama, uočavamo i nedostatak grižnje savjesti i stida, odsustvo osjećaja odgovornosti prema vlastitom i tuđem životu, te odsustvo dugoročnih planiranja. Konstatujem da je njegova teško izmijenjena ličnost nešto jednostavnije strukturirana. Kod posmatranika nisu evidentirane naznake trajne ili privremene duševne bolesti, privremenog duševnog poremećaja ili zaostalosti u duševnom razvoju. Prisutna seksualna devijantnost, tj. pedofilija, u ovom slučaju nije posljedica organskog psihosindroma, nego rezultat psihopatske izmijenjenosti njegove ličnosti, teške karakterne patologije, niza loših životnih iskustava i jakog upliva libida, ali i pojačanog agresivnog poriva.

5.1.d) Rezultati testova provedenih u svrhu istraživanja

Izražena hipohondrijaza (Hs) i paranoidnost (Pa), uz psihopatsku devijaciju (Pd) i shizoidnost (Sc). Dominiraju somatske (tjelesne) tegobe, uz sumanutosti i bizarnosti pretežno paranoidnog tipa. Dakle, za pretpostaviti je da ispitanik ima sumanute ideje povezane sa vlastitim tijelom, te je moguće (zbog izražene shizoidnosti) da ima problema sa "uspostavljanjem granice" između sebe (svog tijela) i okoline. Rezultati na kontrolnim skalama su unutar prihvatljivih granica (premda dio profila koji se odnosi na njih ima oblik obrnutog slova "V", karakterističnog za simulativni profil). S druge strane, visok rezultat na psihosteniji (Pt) i ispodprosječan na maniji (Ma) mogu ukazivati na opći pad energije i psihofizički umor.

5.1.e) Opservacije istraživača

Rizla je ljevoruk. Negira teže povrede glave tokom djetinjstva i adolescencije. Prvi kontakt ostvaren sa njim je bio početkom novembra 2010. godine. Tada je tek dva mjeseca bio u zatvoru zbog kaznenog djela bludnih radnji sa djecom. Adaptacija je, prema navodima odagajatelja i socijalnog radnika, prošla nešto jednostavnije obzirom na to da je Rizla „stari zatvorski vuk“, kako ga opisuje jedan od čuvara. Upoznavanje se odvijalo tokom inicijalnog intervjuja obavljenog sa njim i još 14 zatvorenika osuđenih zbog istih ili sličnih radnji.

Odaje dojam sumnjičavog i anksioznog čovjeka koji ispitnoj situaciji, ali i samom početnom razgovoru pristupa sa oprezom. Neurednog je i zapuštenog izgleda. Djeluje mnogo starije nego što zapravo jeste, što se može pripisati lošem socioekonomskom statusu i često prekomjernom konzumiranju alkohola. Uprkos upozorenjima od strane vaspitača, socijalnog radnika i psihologinje, vezanim za njegovu nesuradljivost i rigidnost, tokom prvog kontakta pokazuje spremnost za suradnju. Otpor i sumnjičavost su prisutni ali u znatno manjoj mjeri nego kod drugih ispitanika. Takav stav je doprinio njegovom odabiru za dalju suradnju.

Jezik korišten u razgovorima je veoma jednostavan, zbog obrazovnog statusa sugovornika, ali i istraživačeve vlastite procjene o koracima koje je potrebno preduzeti kako bi se ostvario odnos u kojem dominiraju poštovanje i povjerenje. U ovom slučaju nije korišten

konfrontacijski pristup. Uzimajući u obzir ličnost o kojoj se radi i prirodu kaznenog djela, procijenjeno je da bi takvo postupanje bilo kontraproduktivno. Humor i želja za razumijevanjem ispitanika su bili dva elementa koja su pružala osnovu suradnje u ovom slučaju.

Sastanci sa njim su provedeni jednom sedmično (prosječno u trajanju od 60 minuta), tokom osam mjeseci.

Od početka dozvoljava snimanje razgovora i tokom osam mjeseci rada u samo jednom intervjuu zahtijeva gašenje diktafona. Hronološki posmatrano, teme razgovora su se najprije ticale njegove adaptacije na trenutno okruženje u kojem se nalazi. Tri sedmice nakon toga, tj. na 4. sastanku počinje da priča o svom djetinjstvu i porodici u kojoj je odrastao. Proces otvaranja se odvija polako, uz povremeni otpor na određene teme. Otpor ostaje prisutan tokom cijelih 8 mjeseci s tim da jačina reagovanja na pitanja vezana za neugodne teme slabi. Tokom prva četiri mjeseca se uočava periodična hostilnost prema istraživaču u trenucima postavljanja pitanja na teme koje posmatranik smatra „neugodnim“ i „teškim“. Ipak, taj stav vremenom slabi i dolazi do tačke kada je Rizla u stanju da razgovara o svemu na miran način.

Još uvijek postoji otpor kada se postavi konkretno pitanje vezano za razlog njegovog dolaska u zatvor. Stoga istraživač procjenjuje da je povoljnije osvrnuti se na druge, također interesantne teme, kako bi se postavila osnova za više povjerenja. Rad sa zatvorenicima je sam po sebi težak zbog toga što rijetko žele da razgovaraju o kriminalnom djelu. U ovom slučaju težina uzroka izdržavanja kazne je još veća. Sa sobom nosi stigmatu i osuđivanje od strane sugovornika. Iz tih, ali i mnogih drugih razloga razgovaranje o djelu postaje izrazito teško. Sa Rizlom čak ni u posljednjim intervjuima nije došlo do priznavanja krivice.

Razgovori u posljednjim mjesecima su postajali intenzivniji i ticali su se seksualnih fantazija koje, prema vlastitim navodima, počinju u 11. godini života. Negira homoseksualnost. Tvrdi da je imao izrazito aktivan seksualni život sa različitim ženama, kako u mladosti tako i u periodu života u vanbračnoj zajednici. Također negira fantazije, snove i želje vezane za prepubescentnu djecu, ali iz navedenog možemo zaključiti da je Rizla neekskluzivni i neincestuozi homoseksualni pedofil, sa preferencijama koje se odnose na dječake u dobi od 10 do 14 godina.

Zadnji razgovor protiče mirno. Istraživač se zahvaljuje sugovorniku na suradnji i pozitivnom iskustvu koje je stekao tokom rada sa zatvorenikom. Zatvorenik uzvraća zahvale uz komentar: *“Hvala Vam gospođice. Vi ste meni, kako bi reko’, postavljali neugodna pitanja na ugodan način. Nekad je bilo naporno al’ mi je drago što sam se odlučio na ovo. Ako me ne prebace, dođite mi u posjetu, ali ponesite rakije, nema više besplatnih informacija!”*

5.2. „Zigi“

„Sinoć sam opet imao isti san. Noć je. Idem kroz šumu. Izgleda kao da lutam, ali ja zapravo tačno znam gdje ću da dođem. Ispred mene požar. Razne životinje bježe u mom smjeru. Iz plamena izlazi crni pas, vučijak. Stoji i gleda me. Osjećam da je to moja majka. Nekako osjećam da je to ona. Gleda me. Ne prestaje da me gleda. Odjednom iz mraka čujem sestrin glas. Govori mi da moram spavati sa psom, tim vučijakom crnim. Oklijevam, a ona mi prijete. Plačem dok to radim, ali moram jer znam da će me sestra ubiti ako to ne učinim. Pas progovora i ima glas moje majke. Govori mi da joj se sviđam, da me želi. Na kraju mi se obje smiju, a ja vrištim i bježim kroz šumu.“

Rođen 1964. godine. Osnovnu školu završava odličnim uspjehom. Ne nastavlja školovanje zbog loše socioekonomske situacije u višečlanoj, seoskoj porodici. Otac je bio zaposlen kao portir. Umire 1998. godine. Majka domaćica, umrla 2002. godine. Nema zanimanje. Nije oženjen, ali živi u vanbračnoj zajednici duže od pet godina. Iz te veze nema djece, ali ima jedno dijete sa bratičnom koju je silovao. Prema vlastitim navodima, služio je bivšu vojsku JNA. Zdravstveno stanje i radna sposobnost su mu zadovoljavajući. Sa porodicom održava telefonske kontakte, a u zavodu ga posjećuje sestra. Izražava spremnost za poštivanje pravila ponašanja.

Osuđen je za spolni odnos sa djetetom (čl. 207.st.1. KZFBiH), s tim da je i ranije osuđivan zbog krivičnog djela krađe. Izdržava kaznu od dvadeset godina. Početka kazne je 20.09. 2008. godine, a na slobodu treba izaći 08.02. 2028. godine.

5.2.a) Presuda

Kriv je: što je u ljeto 2007. godine u Zenici u svojoj kući, s ciljem zadovoljenja seksualnog nagona, iskoristio situaciju kada je u kući boravio sam sa kćerkom svoga brata. S.A. je rođena 1994. godine. Koristeći svoj autoritet koji je kod nje imao kao amidža i njenu dob (13 godina u periodu kaznenog djela) koja je činila psihofizički nemoćnom da pruži otpor, oborio je na pod, skinuo donji veš i nad njom izvršio spolni odnos usljed kojeg je djevojčica ostala trudna. Trudnoća je završena rađanjem ženskog djeteta, 2008. godine u Kantonalnoj bolnici u Zenici. Činjenica da je žrtva ostala u drugom stanju znatno doprinosi dužini kazne.

U završnoj riječi navodi: *“Sa ovom pameću koju sada imam vam ne mogu objasniti zašto sam počinio to krivično djelo, jer mi je to sve sada strano i ne mogu sam sebi da objasnim šta mi se tada desilo i što mi je to trebalo u životu. Ne mogu objasniti sebi, a kamo li da objasnim nekom drugom. Tada sam bio poprilično rastresen i nisam mogao da razmišljam bistro. Svega se sjećam nekako kroz maglu. Nikada neću sebi oprostiti, ali ni dozvoliti da se ponovo desi. Nisam se osjećao krivim u tom trenutku, jer sam tada bio zbunjen. Kao da to nisam bio ja, nego neko drugi. Ipak, grozno je to što sam učinio i sada osjećam veliku krivicu i odgovornost. Kazna je ipak prestroga, jer ja nikad prije nisam počinio krivično djelo, a kamo li da sam učinio ovako nešto. Do kraja života nemam namjeru činiti bilo kakva krivična djela, stoga mislim da bi me se bez problema moglo pustiti na slobodu.”*

Činjenica da je djevojčica ostala u drugom stanju se uzima kao otežavajuća okolnost. Iz tog razloga se od Zigija pravi primjer, te dobiva mnogo dužu kaznu od prosječne (npr. maksimalna kazna za ovakvo krivično djelo do tada je 9 godina).

5.2.b) Psihološka razmatranja o osuđenom (izvod iz ličnog lista zatvorenika)

Psihologinja zaposlena u KP domu Zenica pri procjeni ovog zatvorenika koristi različite testove (MMPI-201, COHS, CI i test inteligencije), a u nalazu navodi sljedeće:

Mada je posmatranik susretljiv i komunikativan, kontakt s njim se uspostavlja i održava uz manje poteškoće zbog njegove nekritičnosti i naglašene potrebe za prikazivanjem sebe u društveno prihvatljivom svjetlu. Testovnoj situaciji pristupa s oprezom i uz nešto duže vrijeme reagovanja. Uzročnike toga možemo naći u njegovom niskom obrazovnom statusu i testovnom neiskustvu. Nisu uočljiva odstupanja na planu mišljenja niti na planu orijentacije u prostoru i vremenu. Pažnju adekvatno usmjerava i održava. Devijacije nisu evidentne ni na formalnom ni na sadržajnom planu mišljenja. Na primijenjenom testu inteligencije ga možemo svrstati u kategoriju osoba sa inteligencijom koja je na donjoj granici prosječnosti. Sazrijevao je u nezadovoljavajućim porodičnim prilikama, što se negativno odrazilo na razvoj njegove ličnosti i njegovog ponašanja uopšte. Otac je njega, ali i ostale članove porodice psihofizički zlostavljao. Nije posjedovao adekvatan odgojni model ponašanja, što u kombinaciji sa nedovoljnim nivoom formalnog obrazovanja i lošim socioekonomskim prilikama dovodi do toga da pojačano upotrebljava alkohol. Analizom testovnog materijala, te uz pomoć informacija do kojih smo došli tokom kliničkog intervjua, zaključujemo da je ovo emocionalno nešto labilnija osoba, sklona čestim promjenama raspoloženja. Svemu tome doprinosi aktuelna situacija u kojoj se posmatranik nalazi. Kod njega je aktuelno prisutna anksiozno-depresivna simptomatologija, praćena somatskim poteškoćama. Ovo je osoba nešto prostije strukture ličnosti, kod koje su dominantni projekivni obrambeni mehanizmi. Stoga ova osoba nije sklona da osjeća krivicu zbog vlastitih postupaka, te odgovornima smatra ljude koji ga okružuju, a ne sebe. Socijalno neizgrađen i sklon neracionalnim načinima obrade stvarnosti. Sve navedeno, u kombinaciji sa niskim nivoom frustracione tolerancije, dovodi do neadekvatnog pristupa rješavanju problemskih situacija i adaptacije na okruženje. Zbog svega treba obratiti pažnju na njegovu adaptaciju u zatvorskom okruženju, jer njegova struktura ličnosti i priroda krivičnog djela u znatnoj mjeri mogu doprinijeti osudi od strane zatvorenika. Za pretpostaviti je da će doći do provokacija i konflikata. U razgovorima učestvuje, komunikativan. Poštuje pravila o kućnom redu. Predlažem da se pažnja obrati na prilagođavanje socijalnom okruženju i interpersonalnim odnosima u kolektivu u kojem zatvorenik boravi.

5.2.c) Rezultati testova provedenih u svrhu istraživanja

MMPI 202

U pitanju je mješavina simulativnog profila i profila Pa-Sc. Uzimajući u obzir da su najviši rezultati postignuti na depresivnosti (D), paranoidnosti (Pa) i shizoidnosti (Sc), možemo pretpostaviti da je ovdje riječ o nekom poremećaju koji se može okarakterisati kao psihoza (razumno je posumnjati na paranoidnu shizofreniju). Depresivnost je mogla nastati usljed specifičnih zatvorskih uvjeta, tj. moguće je da se radi o reaktivnoj depresiji. Da su rezultati na svim skalama bili otprilike podjednako visoki (ekstremni), moglo bi se pretpostaviti da ovaj ispitanik simulira patologiju ili da je slučaj o agravaciji. Međutim, na njegovom profilu se jasno vidi da je primaran psihotični poremećaj.

5.2.d) Opservacije istraživača

Zigi je ljevoruk. Negira teže povrede glave u djetinjstvu i adolescenciji. Prvi kontakt biva ostvaren početkom novembra 2010. godine. Tada je već nešto više od dvije godine izdržavao kaznu u zatvoru zbog kaznenog djela bludnih radnji sa djecom. Adaptacija je, prema navodima odagajatelja, prošla uz nešto veće poteškoće, kao što je bilo i očekivano. Njegov nizak nivo frustracione tolerancije i priroda krivičnog djela su doprinijeli provokacijama i maltretiranju od strane drugih zatvorenika. Po dolasku je bio u desetokrevetnoj sobi, u paviljonu gdje se nalaze zatvorenici sa problemima u ponašanju. U razgovorima često spominje taj period koji mu je izrazito teško pao. Tadašnji odgajatelj uviđa potrebu za premještanjem. Čim je zadovoljio potrebne kriterije koji se tiču higijene, marljivosti i poštivanja pravila, prebačen je u drugi paviljon, gdje je smješten u dvokrevetnu sobu. Tvrdi da se dobro slaže sa osuđenikom iz ćelije, ali i sa drugim osuđenicima iz paviljona. Kasnije, iz razgovora sa trenutnim odgajateljem, postaje jasno zašto u novom paviljonu nema problema u interpersonalnim odnosima i integraciji u grupu.

Upoznavanje se odvijalo tokom inicijalnog intervjua obavljenog sa njim i još 14 zatvorenika osuđenih zbog istih ili sličnih radnji.

Jedinstvenost slučaja, specifičnost fantazija i snova i zatvorenikova visoka motiviranost za suradnju predstavljaju glavne kriterije zbog

kojih se istraživač opredjeljuje za suradnju sa ovim posmatranikom.

Jezik korišten u razgovorima je veoma jednostavan, obzirom na obrazovni status sugovornika, ali i istraživačevu vlastitu procjenu o koracima koje je potrebno preduzeti kako bi se ostvario odnos u kojem dominira poštovanje i povjerenje. U ovom slučaju nije korišten konfrontacijski pristup. Uzimajući u obzir ličnost o kojoj se radi i prirodu kaznenog djela, procijenjeno je da bi takvo postupanje bilo kontraproduktivno. Prihvatanje zatvorenika i emocionalna podrška čine oslonac ovog odnosa.

Sastanci sa njim su obavljani jednom sedmično (prosječno u trajanju od 60 minuta, ponekad i duže obzirom na njegovu potrebu da sa nekim razgovara), tokom osam mjeseci.

Odaje dojam nesigurnog čovjeka, koji ispitnoj situaciji ali i samom početnom razgovoru pristupa sa anksioznošću. Urednog i njegovanog izgleda. Insistira da sastanci budu održani danima kada ne radi u livnici, kako bi mogao dolaziti „dotjeran i lijep“. Djeluje mnogo mlađe nego što zapravo jeste, što je čudno uzevši u obzir to da je dugo vremena prekomjerno konzumirao alkohol. Već od inicijalnog intervjua pokazuje visoku motiviranost za suradnju. Ovaj stav perzistira tokom idućih osam mjeseci. Ima izgrađene radne navike. Za to često dobiva pohvale od svojih nadređenih u livnici. Opisuje ga kao „dobrog, vrijednog i predanog radnika koji uvijek savjesno obavlja svoj posao“. Otpor i sumnjičavost gotovo nikako nisu uočljivi. Jedini izvor sumnje predstavlja pitanje: „Zašto vi baš sa mnom razgovarate?“. Ovo pitanje postavlja često, čak i u podmaklim fazama razgovora. Uzimajući u obzir informacije dobivene iz dosijea, psihološkog testiranja i mnogobrojnih intervjua, istraživač dolazi do zaključka da su razlozi postavljanja ovog pitanja kompleksniji nego što se na prvi pogled čine. Djeluje kao da posmatranik ima izraženu potrebu za prihvatanjem od strane drugih ljudi, pa tako i od istraživača. Razvija određenu vrstu ovisnosti o ispitivačevoj pažnji i zanimanju za njegove probleme. Zbog njegove projektivnosti, ljubaznost i iskrenu želju za razumijevanjem i pomaganjem, interpretira na gotovo romantičan način. Pitanje postavlja kako bi dobio željeni odgovor, a koji bi se ticao istraživačeve procjene da je zatvorenik vrijedna, dobra, važna i poželjna osoba.

Tokom rada sa zatvorenikom nije u potpunosti razjašnjen odnos između njega i bratove supruge, koja se nekoliko godina prije silovan-

ja djevojčice S.A. objesila na tavanu. Našao ju je Zigi, koji je potom obavijestio policiju. Često pominje da mu taj prizor ne izlazi iz glave. Zigi priča o optužbama od strane brata, u kojima ovaj tvrdi da je Zigi spavao s njom i da je nosila njegovo dijete. Navodno je to bio razlog samoubistva. Sa druge strane, zatvorenik tvrdi da se ubila zbog načina na koji se muž odnosio prema njoj (verbalna i fizička zlostavljanja su, prema njegovim navodima, bila česta u ovoj kući).

Centralne teme se tiču ispitanikovih bogatih fantazija i snova, koje su gotovo uvijek seksualne prirode, s tim da je uočljiva snažna cenzura. Želja za općenjem sa vlastitom majkom i sestrom je izražena u skoro svakom snu o kojem je bio spreman pričati, ali se očituje na način koji mu omogućava da zaštiti svoje viđenje sebe kao moralne i dobre osobe. Navedeno se može uočiti kroz to da incestuozni elementi uvijek bivaju nametnuti od strane drugog entiteta – ponekad je to životinja iz šume, ponekad biće iz vatre, a ponekad su majka i sestra te koje ga tjeraju na odnose s njima. U fantazijama sebe predstavlja kao nemoćnu žrtvu njihove požude. Na taj način štiti sebe, i pokušava sebe pokazati u moralno prihvatljivom svjetlu. Ovaj mehanizam odbrane koristi i u razgovoru vezanom za konkretno krivično djelo. Događaj tumači na način da tvrdi kako je spavao je sa S.A. ali na njeno insistiranje.

Uzimajući u obzir navedeno, možemo zaključiti da se radi o neekskluzivnom pedofilu heteroseksualnog opredjelenja. Pedofilske preferencije se odnose na djevojčice u dobi od 11 do 13 godina. U njegovom slučaju postoji jak upliv libida. Također su prisutne poteškoće na polju kontrolisanja i kanalisanja istog.

Konstantno razmišljanje o djelu, ali i odnosima u porodici (naročito sa majkom, bratom, bratovom suprugom dok je još bila živa, sestrom i bratičnom), zajedno sa njegovim osobinama ličnosti, vanjskom lokusu kontrole i okruženju u kojem se nalazi, dovode do opasnosti od reaktivne depresije. Rezultati na MMPI-u pokazuju agravaciju (sa razlogom ne koristimo izraz „simulaciju“ zbog težine njenih implikacija), što znači da kompletan rezultat moramo uzeti sa visokom dozom rezerve. Ipak, evidentno je da se u ovom slučaju radi o osobi sa znatnim psihičkim poteškoćama, kod koje je opasnost od depresije izražena. Istraživač također ne isključuje mogućnost da se radi o šizoidnom poremećaju ličnosti. Do ovog zaključka dolazi na osnovu testovnih rezultata, opservacije i činjenice da uz pedofiliju

često nailazimo na komorbidne poremećaje ličnosti.

Prilikom završnog intervjua, posmatranik iskazuje emocionalnu uznemirenost, i na završetak suradnje reaguje burno. To interpretira kao ličnu uvredu i kao „ostavljanje njega da se nosi sam sa svojim problemima“. Svaki pokušaj razuvjeravanja od strane istraživača biva bezuspješan. Posljednji sastanak se završava uz zatvorenikove riječi: *“Vi ste mene iskoristili i sada kad ste završili - idete. Idete kad mi najviše treba da sa Vama pričam! Sve sam Vam rekao, što nikom drugom nisam rekao, i kad ste dobili što ste htjeli, ostavljate me!”*

5.3 „El Mudžahedin“

„Nisam ja to Allaha mi uradio! U meni su bila dva džina, jedan muški a jedan ženski, pa su oni mene mučili i tjerali na razne stvari. Eto, to opet samo govori koliki sam ja vjernik jer su i Muhameda a.s. oni opsjedali.“

Rođen 1976. godine, ali nakon rata seli iz rodnog mjesta i odlazi u drugi grad, gdje živi u stanu sa šerijatski vjenčanom suprugom. Vehabija, trgovac, posjeduje prodavnicu mobitela. Majka i otac završili srednju školu. Završava trgovačku školu, a nakon rata polaže razliku razreda i upisuje Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Studira dvije godine, nakon čega odustaje. Otac, po zanimanju zidar, smrtno stradao 2008. padom sa skele, dok je bio angažovan u Hrvatskoj. Majka je bila domaćica. Ima još dva brata. Bračni i porodični odnosi su navodno uvijek bili dobri, negira upadljivo asocijalno ponašanje članova porodice. Ranije osuđivan uslovnom kaznom zbog krivičnog djela krađe. Niko osim njega nije sudski tretiran. Tokom rata je bio u vojnoj jedinici „El Mudžahedin“. 1994. godine zadobiva težu povredu karlice, nakon što biva ranjen gelerom. Oženio se 1994. godine, a iz tog braka ima troje djece.

Krivična djela pokušava opravdati vjerskim razlozima. Navodi da je bio opsjednut džinima i da se zbog toga ne sjeća šta je radio. Zbog opsjednutosti se nije javljao ljekarima nego vjerskim službenicima (hodžama). Ima poteškoće sa spavanjem. Tvrdi da ga i dalje opsjedaju džini, da mu se javljaju slike iz rata koje se tiču pogibije saboraca. Ne koristi nikakvu terapiju. Sa porodicom održava telefonske kontakte a u zatvoru ga posjećuju braća, amidže i tetka. Nisu isključene poteškoće

u oblasti međuljudskih odnosa, iako izražava želju za poštivanjem pravila ponašanja. Održava disciplinu jedno vrijeme, ali već nakon određenog perioda pokušava sa još četiri vehabije da napravi bombu koja bi mu omogućila da pobjegne iz zatvora. Na svu sreću, čuvari na vrijeme otkrivaju napravu. Nakon ovog pokušaja biva smješten u samicu, gdje provodi 31 dan. Ovo predstavlja rigoroznu mjeru koja za cilj ima sprečavanje budućih pokušaja bijega koji mogu dovesti do ozljeđivanja sebe i zatvorskog osoblja. Zbog agresivnih tendencija biva premješten u drugi paviljon u kojem su zatvorenici opasni za sebe ili za okolinu. Ovdje važe strožija pravila u odnosu na neke druge paviljone. Zatvorenici imaju mnogo manje mogućnosti da vrijeme provode u dvorištu. Većinom su u svojim jednokrevetnim ili dvokrevetnim ćelijama. Ovako strogi uslovi bi trebali biti motivator za uzorno ponašanje. Izdržavanje kazne započinje 27. 03. 2010. godine, a predviđeno je da na slobodu izađe 27. 03. 2032. godine, dakle izdržava kaznu u trajanju od 22 godine.

5.3.a) Presuda

Kriv je:

1. Što je od januara 2003. godine u mjestu Bočinje, kod Maglaja, u kući u kojoj je stanovao u bračnoj zajednici sa suprugom i njenom malodobnom kćerkom iz prvog braka, rođenom 1995. godine, s ciljem zadovoljavanja seksualnog nagona, na naročito okrutan način zloupotrebio autoritet i porodični status koji ima kao očuh, kao i nedovoljno razvijen psihofizički status djeteta od 8 godina, pa je uz prijetnju da će joj se nešto strašno dogoditi, nad istom više puta imao spolne odnose u porodičnoj kući u Tešnju, i u stanu u Maglaju. Iskorištavao je situacije kada nikoga ne bi bilo kući ili noću kada svi spavaju, te je šamarao i udarao šakama kada bi se protivila njegovim namjerama. Sve ovo je trajalo do druge polovine februara 2004. godine, kada se dijete povjerilo drugarici sa kojom se igralo.
2. Tačno utvrđenog dana u mjesecu septembru 2003. godine u Maglaju, prisilio maloljetnu B.M. rođenu 1992. godine (u tom periodu ima 11 godina) na spolni snošaj, tako što je u gradu

ugledao iz svog vozila, zaustavio vozilo i obratio joj se riječima:

“ Ulazi, nešto se strašno desilo! “. Djevojčica je, misleći da se desilo nešto njenoj sestri ili sestrični, sa čijom porodicom je optuženi bio dobar prijatelj, ušla u vozilo. Doveo je do stambenog objekta gdje se nalazi stan u kojem živi sa šerijatski vjenčanom suprugom. Na djevojčicino pitanje: “ Šta se desilo? “ odgovara: “ Izlazi iz auta ili ću te ja lično iz njega iznijeti. “ B.M. pokušava pobjeći, ali je on objema rukama hvata i drži dok vrišti. Jednom rukom je vukao za kosu govoreći joj da šuti, a drugom rukom otvorio vrata od zgrade, zatim i vrata od stana. Uvukao je u stan i zaključao vrata. Gurnuo je u spavaću sobu i na čelo joj stavio pištolj iz kojeg je izvadio okvir govoreći: “ Vidiš mala, pun je! Mogao bi biti ubrzo prazan ako ne uradiš ono što ti kažem! Nemoj da se sa mnom igraš! “. Ignorirao je njen plač i molbu da prestane, pa je bacio na krevet i sjeo joj na stomak. Ne obazirući se na njeno plakanje i vrištanje, skinuo joj je majicu, zadigao suknju, skinuo gaće i nad njom imao spolni odnos, nakon čega je legao na leđa, pa kad se djevojčica podigla i kada je vidio da krvari, povukao je natrag u ležeći položaj i nakon dvadesetak minuta ponovo nad njom izvršio spolni odnos. Sve do marta 2004. godine je ostvarivao nasilni spolni odnos na način da je pozivao telefonski da dođe u isti stan uz prijetnje da će „napraviti belaj ako ne dođe“.

3. Tačno utvrđenog dana početkom 2003. godine, pa sve do 2009. godine u Maglaju u stanu, koristio je situaciju kada je boravio sam sa malodobnim djetetom A.F. (9 godina u periodu djela) prikazivao video zapise pornografskog sadržaja, govoreći joj: “Gledaj, pa ćemo i mi ovako raditi. “
4. 08.03.2009. godine, svojim mobilnim aparatom marke „Samsung“ načinio 6 snimaka obnažene P.M. (u periodu snimanja ima 9 godina). Snimci su pornografskog sadržaja. Pohranio ih je u svom mobilnom aparatu.

Dakle, počinio je krivično djelo spolnog odnosa sa djetetom, produženo krivično djelo silovanja, upoznavanje djeteta sa pornografi-

jom, te iskorištavanja djece i maloljetnika u pornografske svrhe, sa četiri različite djevojčice.

5.3.b) Psihološka razmatranja o osuđenom (izvod iz ličnog lista zatvorenika)

Prilikom procjene korišteni su klinički intervju, uvod u dokumentaciju, CI i test inteligencije KOHS. Na osnovu dostupnih socio-anamnestičkih podataka zaključujem da je ovo osoba koja je sazrijevala u navodno odgovarajućim uslovima, što je pozitivno uticalo na razvoj njegove ličnosti i proces sazrijevanja. Tokom života, sve do činjenja ovog kaznenog djela, ne pokazuje nikakve antisocijalne ili asocijalne ispade. Mada isti u prilogu navodi da je bez poteškoća završio osnovnu i srednju školu, te osnovao porodicu i radni odnos, navedeno bi trebalo uzeti sa rezervom, radi njegove nestabilnosti i potpune nesamokritičnosti u pogledu na sebe i svoje postupke. Kontakt sa posmatranikom se uspostavlja i održava uz manje poteškoće zbog njegove naglašene nekritičnosti i izražene projektivnosti. Testovnoj situaciji pristupa odgovorno i samostalno. Pravilno je orijentisan u vremenu i prostoru, prema sebi i prema drugima. Pažnju adekvatno usmjerava i održava. Plan formalnog i sadržajnog mišljenja je uredan. Pamćenje je uredno i očuvano, kako za starije tako i za novije događaje. Na testu inteligencije postiže prosječan rezultat. Zbog potrebe za društvenim ugledom i priznanjem, tokom kliničkog intervjua konstantno ispoljava tendenciju ka prikazivanju sebe u socijalno boljem i poželjnijem svjetlu. Iako je rad sa ovom osobom zbog toga nešto otežan, možemo zaključiti da se ne uočavaju znaci trajne ili privremene duševne bolesti, privremene duševne poremećenosti ili zaostalosti u duševnom razvoju. Ono što je kod osuđenog aktuelno je to da je evidentirano prisustvo elemenata PTSP-a koji se javljaju kao posljedica brojnih ratnih traumatskih iskustava koje je doživio. Uočavamo simptome egocentričnosti, emocionalne nezrelosti, nedovoljnu internaliziranost etičkog kodeksa, te to da je nešto agresivniji u komunikaciji. Tokom kliničkog intervjua postaje jasno da su kod posmatranika prisutni poremećaji u nagonskoj sferi, tj. da ima pedofilske sklonosti koje se ogledaju u njegovoj potrebi da ima seksualne odnose sa djecom, što ne predstavlja psihopatologiju ličnosti već samo simptom. Mišljenje i intelektualne sposobnosti se nalaze u

graničnom prosjeku. Na planu ličnosti je uočljiva izopačenost seksualnog nagona, tj. pedofilija. Osuđeni negira upotrebu alkohola i droga. Mada isti verbalno izražava spremnost na saradnju i poštivanje pravila ponašanja u zavodu, imajući u vidu prirodu počinjenog kaznenog djela, predlažem obraćanje pažnje na integraciju u kolektiv i interpersonalne odnose. Nije sposoban za težak fizički rad niti za rad u kojem je potrebna veća količina koncentracije.

5.3.b) Rezultati testova provedenih u svrhu istraživanja

U slučaju ovog posmatranika, interpretaciji testovnog materijala treba pristupiti sa distance zbog zatvorenikove ustrajnost prilikom pokušaja da prikaže sebe u društveno i moralno boljem svjetlu. Djeluje kao da ulaže ogromne količine emocionalnog i kognitivnog napora kako bi održao pozitivnu sliku o sebi pred drugim ljudima, a u ovom slučaju naročito pred ispitivačem. Uočljiv je otpor u testovnim situacijama i svakoj pristupa sa velikim oprezom. Tokom intervjua je nešto opušteniji jer tada može da izlaže svoje viđenje koje je često u suprotnosti u odnosu na stvarne događaje.

5.3.c) Opservacije istraživača

El Mudžahedin je ljevoruk. Navodi da je zadobio povredu glave kada je imao devet godina. Tvrdi da se zimi igrao ispred kuće, okliznuo i udario glavom od stepenicu. Nakon što je odveden u bolnicu, konstatovano je da nema težih povreda, ali mu je površinska rana morala biti šivena. Pokazuje ožiljak sa lijeve strane cca. 8 cm. iznad uha. Neurednog izgleda, tjelesna higijena upitna, duga brada koja seže do grudi, pretio i nenjegovan. Prvi kontakt biva ostvaren krajem decembra 2010. godine, nešto više od mjesec dana kasnije u odnosu na ostala dva posmatranika. Uzrok kašnjenja je zatvorenikov pokušaj da napravi bombu koja bi mu omogućila bijeg, što je za posledicu imalo njegovo smještanje u samicu u trajanju od 30 dana. Tokom boravka u samici mu nije bilo dozvoljeno imati bilo kakvu interakciju sa vanjskim svijetom. Istraživač započinje kontakt sa njim petnaest dana nakon izlaska iz samice, kako bi mu se omogućilo da se adaptira na novo okruženje. Naime, po izlasku biva prebačen u paviljon koji je namijenjen za zatvorenike opasne po sebe i/ili okoli-

nu. Ovdje važe mnogo strožija pravila u odnosu na druge paviljone. Istraživač je pošao od pretpostavke da će zatvoreniku biti potreban duži period kako bi se prilagodio na novonastalo okruženje. Tvrdi da je od samog početka bio dobro prihvaćen i omiljen među zatvorenicima u prijašnjem, a i sadašnjem paviljonu. Kasnije, iz razgovora sa odgajateljem saznajemo da to baš i nije tačan iskaz. Interakcija s njim često liči na borbu za moć. Istraživač se u mnogim situacijama nije mogao suzdržati da pokaže svoje mišljenje o sugovorniku, što često rezultira verbalnim razmiricama. Ipak, niti u jednom slučaju nije došlo do pokušaja fizičkog povređivanja. Relevantna stručna i naučna literatura preporučuje da se izbjegava konfrontacijski pristup, no zbog istraživačevog nedostatka iskustva u radu sa ovakvim profilom ljudi i subjektivnog osjećaja odbojnosti prema sugovorniku, konfrontacija i konflikti su česti elementi odnosa. Zbog njegovog potpuno nekritičnog stava prema sebi i svojim postupcima i odbijanja da preuzme odgovornost za učinjeno, istraživač tokom suradnje osjeća snažnu potrebu za razbijanjem posmatranikovih deluzija.

Razlog zbog kojeg inicijalni intervju protiče u blago hostilnom maniru je taj što istraživač procjenjuje da nivo razgovora treba dovesti do tačke komunikacije koja nije obojena iskrivljenim vjerskim nazorima. Cilj je bio onemogućavanje sugovorniku da se krije iza vjerskih dogmi. Iz razgovora sa čuvarima i odgajateljem, osmišljena je strategija pristupa ovom zatvoreniku. Uz konsultovanje sa zatvorskim osobljem, došlo se do zaključka da se radi o osobi koja je naviknuta na pokornost od strane žena. Pretpostavka je bila da će konfrontacijski pristup biti produktivniji od nekonfrontacijskog, obzirom na to da bi izbjegavanje verbalnog sukoba shvatio kao povlađivanje i odobravanje. Ovo na prvi pogled može djelovati neprofesionalno, ali zapravo je temeljito elaborirana taktika pristupa osobi koja religioznost zloupotrebljava u svoje svrhe. Istraživač na momente reaguje rigorozno, kako bi smjer razgovora okrenuo na esencijalne stvari, one koje leže ispod površine zatvorenikove demagogije.

Tokom sedam mjeseci rada zatvorenik niti u jednom momentu ne dolazi do uvida ili bilo kakve naznake katarze. Uporno odbija preuzeti odgovornost za učinjeno. Samo u jednom intervjuu na trenutak pokazuje drugu sliku sebe kada nakratko gubi koncentraciju uloženu u kontrolisanje verbalne i neverbalne poruke, i sebe naziva „dobrim manipulatorom“. Simptome PTSP-a, prema mišljenju istraživača sim-

ulira. Za pretpostaviti je da na osnovu toga pokušava dobiti olakšice prilikom suđenja.

5.3.d) Uporedne analize slučajeva

Upoređeni su bruto rezultati ispitanika na svakom domenu petofaktorskog modela ličnosti sa prosječnim rezultatima dobivenim na normativnom uzorku u Srbiji (Knežević, Džamonja-Ignjatović i Đurić-Jočić, 2004). Referentna grupa se odnosila na muški dio uzorka, koji je činilo 236 ispitanika. U Tabeli 8 nalaze se bruto rezultati (X) osuđenih pedofila i pripadajuće z-vrijednosti (z).

Ispitanik	Neuroticizam	ekstraverzija	otvorenost	Saradljivost	Savjesnost
1. X	138	94	109	143	142
z	2.26	-.53	.00	1.62	.77
2. X	120	168	148	196	188
z	1.49	2.96	2.00	5.00	2.80
3. X	125	123	129	138	136
z	1.70	.84	1.03	1.30	.50

Tabela 1. Rezultati ispitanika na NEO-PI-R-u upoređeni sa populacijskim prosjekom za muški spol

Kao što možemo primijetiti, svi osuđeni pedofili imaju povišen neuroticizam (počev od drugog ispitanika, čiji je rezultat veći za oko jednu i pol standardnu devijaciju od prosjeka), do prvog ispitanika čiji rezultat pada između druge i treće standardne devijacije iznad prosjeka. Kada je u pitanju ekstraverzija, prvi i drugi ispitanik imaju rezultat unutar +/- 1SD od prosjeka, dok rezultat drugog ispitanika ukazuje da je on tipičan ekstravert ($z = 2.96$). Drugi i treći ispitanik su otvoreni za nova iskustva ($z_2 = 2.00$, $z_3 = 1.03$), dok prvi ispitanik na ovoj dimenziji ličnosti postiže prosječan rezultat. Sva tri ispitanika izvještavaju da su saradljiva (ugodna, prijateljski nastrojena, odnosno dobroćudna), s tim što drugi ispitanik postiže ekstremno visok rezultat ($z = 5.00$). Prvi i treći ispitanik na savjesnosti postižu rezultate nešto iznad prosjeka, dok drugi ispitanik postiže jako visok rezultat.

Ovdje treba uzeti u obzir da NEO-PI-R nema kontrolne skale, koje bi detektovale davanje socijalno poželjnih odgovora, odnosno disimulaciju. Dakle, za pretpostaviti je da je drugi ispitanik davao iz-

razito socijalno poželjne odgovore, s ciljem da se predstavi u boljem svjetlu. S druge strane, primjećujemo da svi ispitanici imaju povišene rezultate na neuroticizmu, što možemo interpretirati dvojako: a) kao karakteristiku ličnosti koja bi možda mogla biti povezana sa njihovom specifičnom patologijom, b) kao rezultat samog zatvoreničkog života, zbog kojeg se mogu javiti reakcije: frustriranosti, anksioznosti, depresivnosti i slično (što je sve karakteristično za neuroticizam).

Da sumiramo: postoje mnogobrojne različitosti ali i sličnosti u slučajevima koje smo izložili. Sva tri zatvorenika su ljevoruci. U dva slučaja govorimo o osobama sa prosječnom, a u jednom o osobi sa inteligencijom koja je na donjoj granici prosjeka. Dužina izdržavanja kazne je također različita: 4, 20 i 22 godine. Svi sugovornici potiču iz ruralnih, višečlanih porodica. U jednom slučaju se radi o osobi sa završenom osnovnom školom, u drugom sa završenom srednjom školom, a u trećem o osobi koja je odslušala dvije godine fakulteta. Predstavljanje sebe i osjećaj vlastite moralne odgovornosti variraju od slučaja do slučaja. Jedan sugovornik sebe ne predstavlja u društveno poželjnom svjetlu, tj. za sebe tvrdi da je antisocijalan i ne negira počinjena krivična djela, osim ovog za kojeg je optužen. Drugi zatvorenik za sebe tvrdi da je moralna osoba koja je podlegla svojim slabostima, ali se zbog toga kaje. U trećem slučaju se radi o čovjeku sa potpuno nerealnim percepcijama sebe i svijeta, koji odbija da prihvati odgovornost za djela. McKibben i Proulx (1994) u istraživanju dolaze do zaključka da osuđeni pedofili prilikom govora o učinjenom prolaze kroz dvije faze. Najprije slijedi pokušaj sakrivanja (što na brojnim mjestima u transkriptima možemo vidjeti), a onda slijedi demantovanje. Samo se u jednoj studiji slučaja uočava priznavanje kaznenog djela, ali uz njega slijede brojna opravdanja. Niti jedan od posmatranika nije bio svjestan činjenice da je učinio fizičku i psihičku štetu djetetu. Literatura potvrđuje ovo. Heim i Hursch (1979, 290) dolaze do zaključka da pedofili koji nisu podvrgnuti tretmanu, nisu u stanju shvatiti štetu koju čine. Također se pokazalo da prestupnici sa višim IQ-om imaju tendenciju ka priznavanju preferencija. U oba izložena slučaja kod kojih smo bili u mogućnosti da provedemo MMPI testiranje - a gdje je bilo prisutno negiranje ili opravdavanje - očitavamo povišenja na raznim skalama. Naravno, ne možemo sa sigurnošću reći zašto je do njih došlo. Načini na koje se posmatranici nose sa svakodnevnim životom u zatvorskom okruženju se također razlikuju. Odbi-

janje, provokacije i maltretiranja igraju važnu ulogu tokom boravka. Verbalna i fizička zlostavljanja kojima bivaju izloženi su okrutna i često ostavljaju dugotrajne posljedice na njihovo zdravstveno stanje (kako tjelesno, tako i mentalno). Sva tri zatvorenika tokom izdržavanja kazne nisu podvrgnuti psihološkom tretmanu, niti im je pružena bilo kakva vrta psihološke pomoći koja je, obzirom na anamnezu i uslove u kojima trenutno borave, prijeko potrebna.

6.0. Zaključak

Nakon izloženog, cjelinu ne možemo kompletirati dok sebi ne postavimo nekoliko pitanja: *Kako evaluirati nekoga u svrhu determinisanja da li postoji problem u njegovoj seksualnosti; kompulzija, neka vrsta aberacije koja se mora prepoznati i eventualno tretirati?*

Prvo moramo naglasiti da postoje mnogi ljudi koji se upuštaju u neprimjerena seksualna ponašanja, a da u njihovom slučaju nije prisutna kompulzija ili bilo kakva aberacija u seksualnom opredjeljenju. U mnogim slučajevima je problem odsustvo savjesnosti i osjećaja moralne odgovornosti. Treba razjasniti da svaka devijantna seksualna aktivnost nije odraz kompulzije ili nagona koji osobu navodi na takve stvari. Postoje četiri faktora koja trebamo uzeti u obzir prilikom evaluacije seksualnosti. Prvi se odnosi na vrste *ponašanja* koje ljudi smatraju ili ne smatraju seksualno poželjnim; drugi je vrsta *partnera* prema kojima osjećaju ili ne osjećaju privlačnosti; treći je *intenzitet seksualnog nagona*; posljednja, i možda jedna od najvažnijih komponenti (gledano sa stajališta spremnosti za podvrgavanje psihoterapiji u slučaju da je ona potrebna) je *stav* koji osoba ima prema vlastitoj seksualnosti. Ako seksualne želje koje je osoba iskusila nisu u konfliktu sa njihovim ličnim osjećajem moralnosti, onda je riječ o *egosintoničnim* željama. U suprotnosti, tj. ako postoji konflikt, govorimo o *egodistoničnim* željama.

U svijetu postoji više udruženih skupina pedofila. Jedna od najpoznatijih je NAMBLA (North American Man Boy Love Association), sa sjedištem u New Yorku. Oni navode da ne postoji ništa pogrešno u tome što osjećaju privlačnost prema djeci. Kod pripadnika ove organizacije ne postoji bilo kakva forma konflikta u ličnom osjećaju moralnosti. Smatraju da društvo treba promijeniti i preispitati

svoje vrijednosti, a ne oni. Sa druge strane, postoje osobe koje osjećaju snažnu patnju zbog izopačenosti svog seksualnog opredjeljenja i intenziteta nagona koji ih navodi na djelovanje u skladu sa svojim potrebama. Kao i kod drugih poremećaja, postoje varijacije u pogledu osobe na vlastiti problem. Bilo bi nepošteno sve dijagnosticirane pedofile staviti u istu kategoriju i reći da u njihovom slučaju ne postoji savjesnost. Mnogi kliničari koji rade sa ovim profilom ljudi navode da je emocionalna patnja zbog poremećaja čest element njihovih života.

Zašto mi kao društvo moramo razumjeti implikacije pedofilije za osobu koja boluje od nje, i zašto imamo odgovornost da pomognemo ovim ljudima kako bismo spriječili štetu koju mogu nanijeti?

Mnogi ljudi koji imaju probleme vezane za seksualnost ih u početku ne prepoznaju. Kada osjećaju snažnu žudnju za abnormalnim seksom, a udovoljavanje toj žudnji uzrokuje osjećaj ugone, onda imaju tendenciju ka poricanju i umanjivanju problema. To je način na koji naš um funkcionira – minimizira i brani se od neugode. Teško im je pogledati svoj odraz u ogledalu i reći: *“Ne bih smio činiti ono za čime tako jako žudim i što mi pruža veliki osjećaj zadovoljstva”*. Zbog toga moramo biti razumni i pružiti ovim osobama uvid u prirodu problema koji poriču. Drugi razlog koji društvu može pomoći prilikom razumijevanja parafilicara je snaga uticaja koji nešto toliko snažno, kao što je seksualni poriv, ima na ponašanje čovjeka. Ključno je da se zapitamo kakvu vrstu moći ima biološka potreba i kakav ona uticaj ima na ponašanje? Svi polazimo od pretpostavke da možemo učiniti sve, samo ako uložimo dovoljno truda. Kada ne bismo imali tu pretpostavku, zapali bismo u potpuni haos. Ako vjerujemo da ljudi nemaju snagu volje i da ne mogu kontrolirati svoje postupke, ne možemo držati jedni druge odgovornim za ono što činimo. Kako bismo pokazali upitnost snage volje, navest ćemo primjer problema vezanih za ishranu. U svijetu postoje milioni ljudi koji imaju poteškoća sa težinom i zbog toga pokušavaju promijeniti svoj način iskrane kroz razne vrste dijeta. Kada nešto tako jednostavno kao što je smanjenje svakodnevnog unosa hrane predstavlja poteškoću, pitam se na kakva iskušenja nailazi osoba koja se u potpunosti treba odreći onoga što joj njen seksualni poriv diktira? Tokom dijete sebi obećamo da nećemo jesti slatko. U tom trenutku zaista iskreno prilazimo toj namjeri. Nakon određenog vremena počnemo jesti čokoladu. Kajemo se zbog pojedenog reda, kažemo sebi „nikad više“, ali svi znamo da je

to daleko od istine. Patrick Carnes u svojoj knjizi „The sexual addict“ pravi analogiju između ovisnosti o hrani i ovisnosti o seksu. Tvrdi da su biološka potreba za hranom i biološka potreba za seksom u osnovi iste. Svaka od tih osnovnih potreba u nama postoji sa određenim razlogom. Jedemo da bismo preživjeli. Imamo seksualne nagone da bi ljudska rasa općenito mogla preživjeti. Ako ta snažna pokretačka snaga biva usmjerena u pogrešnom smjeru, tj. smjeru koji može direktno ili indirektno uzrokovati štetu po druge ako se djeluje u skladu s njim (djeca, oblačenje u žensku odjeću, mrtvac, itd.), snaga njenog uticaja ne biva umanjena. Nagon, bio on izopačen ili ne, uvijek ima istu potrebu i žudnju – da bude zadovoljen. Zbog toga pedofilima i parafilicarima općenito treba profesionalna pomoć kako ne bi došlo do štete. Imperativ društva, barem zapadnog, glasi: „Pronađite ih i stavite ih u zatvore!“ Lov na vještice!

U našoj državi je stanje nešto drugačije, naročito kada govorimo o vjerskim službenicima. Jak uticaj patrijarhata i muškog šovinizma često, naročito žensku djecu, drži odgovornom ako dođe do seksualnog zlostavljanja. Sjetimo se izjave jednog od vjerskih vođa u našoj državi, nakon što se saznalo da je vjerski službenik seksualno zlostavljao djevojčice: *“Jesi li ti njega ičim uzbudila?”* Istraživač nije ulazio dublje u tu problematiku, obzirom na to da bi za takav poduhvat bio potreban multidisciplinarni pristup, a to izlazi iz okvira ovog rada. Buduća istraživanja bi se trebala usmjeriti na detaljnije izučavanje pogleda bosanskohercegovačkog društva na izopačenost seksualnog nagona kod vjerskih službenika.

Glavni nedostatak rada je ujedno i njegova prednost – a to je veličina uzorka. Autor rada je pošao od pretpostavke da, obzirom na nedostatak istraživanja vezanih za ovu tematiku, postoji potreba za dubinskim pristupom, koji samo metoda kao što je studija slučaja može dati. Provođenje ovakve vrste istraživanja ima za cilj da iznese podatke koji će biti korisni u generisanju hipoteza za neka daljnja istraživanja koja bi mogla ukazati na sličnosti, razlike i specifičnosti ovih pojava na našem tlu.

Činjenica je da postoji velika potreba za ustanovom koja bi pružila utočište i pomoć ljudima sa poteškoćama u nagonskoj sferi. Njena funkcija bi bila višeznačna. Najprije bi pružala mogućnost prevencije zlostavljanja, na način da pomaže osobama sa pedofilskim sklonostima da se uključe u terapiju, kako ne bi djelovali u skladu sa

svojim potrebama. Također bi brinula za osuđenike nakon što izađu iz zatvora. Obavezni sastanci i kontakt pedofila sa psihologom, psihijatrom, terapeutom ili socijalnim radnikom bi omogućili kontrolu stanja svakog otpuštenog zatvorenika ponaosob, pružali bi mu potrebnu potporu i na taj način prevenirali dalja krivična djela.

Problemi koje pedofilija izaziva kod žrtava su brojni, kratkoročno i dugoročno gledano. Činjenica je da seksualno zlostavljanje ima razarajući učinak na osobe koje su mu bile izložene, ali je također činjenica da je pedofilija psihički poremećaj. Zbog toga tretman ne treba biti ograničen na mjere koje su zakonski predviđene, već i na mogućnost da osoba koja pati od ove bolesti, iskusi pozitivne efekte koje joj psihološki ili psihijatrijski tretman može pružiti. Ovdje se, nedvojbeno radi o psihičkom poremećaju, i kao takvog ga se prvenstveno treba i tretirati.

BIBLIOGRAFIJA

1. Abel, G.G., Becker, J.V., Harlow, M., Cunningham-Rathner, J., Rouleau, J.L., and Murphy, W.D. (2001). Self-Reported Sex Crimes of Nonincarcerated Paraphiliacs. U: *Journal of Interpersonal Violence*. (2001) 2(1): 3-25.
2. American Psychiatric Association (2000): Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Revised 4th ed. Washington, DC: American Psychiatric Association.
3. Berlin, L., Miller, L.L., Schram, D. and Milloy, C.D. (2007). The Special Sex Offender Sentencing Alternative: A Study of Decision-Making and Recidivism. Report to the Washington State legislature.
4. Berlin FS, Galbreath NW, Geary B, McGlone G. The use of actuarials at civil commitment hearings to predict the likelihood of future sexual violence. U: *Sex Abuse*. 2005;15:377-382.
5. Blanchard R, Barbaree HE. The strength of sexual arousal as a function of the age of the sex offender: comparisons among pedophiles, hebephiles, and teleiophiles. U: *Sex Abuse*. 2005;17:441-456.
6. Berlin FS, Galbreath NW, Geary B, McGlone G. The use of actuarials at civil commitment hearings to predict the likelihood of future sexual violence. U: *Sex Abuse*. 2005;15:377-382.
7. Curnoe S, Langevin R. Personality and deviant sexual fantasies: an examination of the MMPIs of sex offenders. U: *Journal of Clinical Psychology* 2002;58:803-815.
8. Firestone P, Bradford JM, Greenberg DM, Nunes KL. Differentiation of homicidal child molesters, nonhomicidal child molesters, and nonoffenders by phallometry. U: *American Journal of Psychiatry*. 2010;157:1847-1850.
9. Firestone P, Bradford JM, Greenberg DM, Nunes KL. Differentiation of homicidal child molesters, nonhomicidal child molesters, and nonoffenders by phallometry. U: *American Journal of Psychiatry*. 2005;157:1847-1850.

10. Fuller AK. Child molestation and pedophilia: an overview for the physician, Published correction appears in JAMA. 1989;261:2202]. *JAMA*. 1989;261:602-606.
11. Groth, A.N., Longo, R.E. and McFadin, J.B. (1982). .Undetected Recidivism Among Rapists and Child Molesters.U: *Crime and Delinquency*. 28: 450-458.
12. Heim, N. and Hirsch, C.J. (1979). .Castration for Sex Offenders: Treatment or Punishment? A Review and Critique of Recent European Literature. U: *Archives of Sexual Behavior*. 8(3): 281-304.
13. Marshall, W.L., Law, D.R., and Barbaree, H.E. (eds.). Handbook of Sexual Assault: Issues, Theories, and Treatment of the Offenders. Plenum Press, New York and London. pp. 1997. 297 - 310.
14. McKibben A, Proulx J, Lusignan R. Relationships between conflict, affect and deviant sexual behaviors in rapists and pedophiles. U: *Behav Research and Therapy* 1994;32:571-575.
15. Pithers WD. Process evaluation of a group therapy component designed to enhance sex offenders' empathy for sexual abuse survivors. U: *Behav Research and Therapy* 1994;32:565-570.
16. Seto MC, Lalumiere ML, Blanchard R. The discriminative validity of a phallometric test for pedophilic interests among adolescent sex offenders against children. U: *Psychological Assessment* 2000;12:319-327.

pregledni članak / review article
 primljen /received: 20. 04. 2013.

UDK: 82. 09

ČINJENICE I FIKCIJA U PRIKAZU ŽENSKOG TIJELA
 U ROMANIMA *NIGHTS AT THE CIRCUS* ANGELE CARTER
 I *SEXING THE CHERRY* I *WRITTEN ON THE BODY*
 JEANETTE WINTERSON

Erna GRČIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
 University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
 Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
 E-mail: erna.email@gmail.com

ABSTRACT

Romani *Nights at the Circus* Angele Carter i *Sexing the Cherry* i *Written on the Body* Jeanette Winterson oslanjaju se na izvjesne zajedničke narativne strategije i bave se vrlo sličnom tematikom. Ovaj rad sadrži kratko poređenje tri pomenuta romana u pogledu njihovih stilskih osobina, pri tome se bazira na kombinaciju magijskog realizma, pikaresknog stila, mitologije, historiografske metafikcije sa Bakhtinovom teorijom karnevala i grotesknog tijela, koje Carterova i Wintersonova koriste u svrhu razotkrivanja stereotipnih, društveno konstruiranih ideja o ženskom tijelu. Autorice koriste groteskna tijela svojih junakinja kao mjesto otpora i karnevalskog podrijetla nametnutih društvenih hijerarhija.

Ključne riječi: metafikcija, magijski realizam, pikarski stil, Mikhail Bakhtin, karneval, groteskno tijelo, žensko tijelo

THE FACT AND FICTION IN THE PORTRAYAL OF FEMALE BODY:
 ANGELA CARTER'S *NIGHTS AT THE CIRCUS* AND JEANETTE
 WINTERSON'S *SEXING THE CHERRY* AND *WRITTEN ON THE BODY*

The novels *Nights at the Circus* by Angela Carter and *Sexing the Cherry* and *Written on the Body* by Jeanette Winterson rely on common narrative tactics and deal with very similar subject matter. This paper contains a brief comparison of the three novels in terms of their stylistic qualities, focusing on Carter's and Winterson's combination of magic realism, the picaresque mode, mythology, and historiographic metafiction with Mikhail Bakhtin's theories of carnival and the grotesque body, with a common aim of unmasking the stereotypical socially constructed ideas regarding the female body. The two authors use the grotesque bodies of their heroines as a site of resistance to and carnivalesque overthrow of imposed social hierarchies.

Key words: metafiction, magic realism, the picaresque, Mikhail Bakhtin, carnival, grotesque body, female body,

1.0 Uvod

„Žena?“ pita Simone de Beauvoir (1956) na samom početku njene knjige *The Second Sex* (33). Žena je „maternica, ovarij; ona je žensko“ (de Beauvoir, 1956, 33). Ipak, da li je biologija sve što je potrebno da se definiše žena? Možda ženama može djelovati dovoljno da se uljuljkaju idejom da pripadaju „ljepšem spolu,“ da su biološki predodređene da budu nježne i brižne, ali to je zamka postavljena s ciljem držanja žena u stanju inertnosti. Mora se zaroniti dublje ispod površine da bi se shvatilo da su ženama, time što su postavljene pod stakleno zvono „ženstvenosti,“ uskraćena brojna životna zadovoljstva i iskustva, koja se ne mogu dobiti unutar granica vlastitog doma ili doživjeti posredno putem supruga i djece. Važno je uočiti razliku između spola i roda, između činjenice da je osoba rođena sa ženskim spolnim organima i toga da je ta osoba uslovljena da se ponaša u skladu sa društveno propisanim normama ženstvenog ponašanja. Termin „žensko“ ili „žena“ je vrlo opasan jer posjeduje moć da zarobi ženu unutar njenog spola. Posjedovanje ženskog tijela nosi posljedice, jer to tijelo mora da podnese teret izvjesnih društveno-kulturnih značenja, kategorizacija i očekivanja. Dihotomija muško-žensko omogućava da ovi pojmovi budu uzajamno određeni, tako da muško predstavlja normu, a žensko Drugoga. Od buđenja političkog feminizma u kasnom devetnaestom stoljeću, žene su pred ovakvu podjelu postavljale izazove. Djelovale su protiv društvenih sila koje su nastojale da ih smjeste unutar jedne ograničene kategorije i nametnu im propisan skup pravila tobožnjeg ženstvenog ponašanja. Književnost se koristila kao sredstvo za pobunu protiv kategorizacije i za oslobađanje ženskog tijela od ograničenja koje nameće falocentrično društvo. Brojne autorice, kao naprimjer, *Mary Wollstonecraft*, *Charlotte Brontë*, *Kate Chopin*, *Virginia Woolf* i mnoge druge, su ispaljivale riječi poput *strijela usmjerenih protiv naizgled neosvojive tvrđave patrijarhata. Predstavljajući snažnih ženskih likova i usredsređivanje na žensko tijelo je ostalo centralno mnogim autoricama, uključujući i izvjesne savremenije književnice kao što su Angela Carter i Jeanette Winterson.*

Romani Wintersonove i Carterove posjeduju mnoštvo zajedničkih stilskih osobina, jer obje autorice koriste složeni skup intertekstualnih referenci protkan fantastičnim i grotesknim elementima. Angela Carter je bila engleska književnica i novinarka, poznata po

djelima u kojima je obrađivala mitove, legende i bajke, pritom ih prožimajući humorom i erotikom. Oslanjala se na feminističke teorije, te se koristila pikaresknim stilom i magijskim realizmom. Svi ovi elementi su zastupljeni u romanu *Nights at the Circus* koji je objavljen 1984. godine kada je osvojio i James Tait Black Memorial Prize za fikciju. Ovdje Carterova priča o Sophie Fevvers, Novoj ženi sa kraja devetnaestog stoljeća, predstavljenoj u vidu krilate žene džina sa čudovišnim apetitom. Vrlo sličan ženski lik je stvorila Jeanette Winterson, još jedna britanska književnica poznata po svojim nekonvencionalnim i često vrlo komičnim romanima. U djelu *Sexing the Cherry* iz 1989. godine, Wintersonova koristi mješavinu stilova sličnu Carterovoj, i priča o avanturama Dog Woman, žene džina iz sedamnaestog stoljeća i njenog usvojenog sina koji se zove Jordan. Značajno je za primijetiti da su oba romana napisana u osamdesetim, u vremenu Margaret Tačer, konzervatizma, trećeg vala feminizma, dok su im radnje smještene u prošlosti, u doba društvenih promjena koje su se desile u vrijeme engleskog građanskog rata i u razdoblju *fin de siècle*. Nešto kasnije, 1992. godine, Wintersonova je objavila roman *Written on the Body*, koji se stilski poprilično razlikuje od dva prethodno pomenuta romana, ali ipak ono što im je zajedničko jeste žensko tijelo, rodne uloge, oslanjanje na postmoderne teorije, i upotreba pikarskih i grotesknih elemenata u prikazu glavnih junakinja.

Carterova i Wintersonova koriste slične pripovjedačke tehnike da bi se pozabavile onim što je njihova centralna tema: predstavljanje ženskog tijela, njegove uloge i funkcije unutar određenog književnog djela kao i u širem društveno-historijskom kontekstu. Glavni likovi njihovih romana su moćna, snažna, čudovišna ili hermafroditiska stvorenja, koja uživaju moć nad muškarcima u nizu različitih situacija. Carterova i Wintersonova koriste žensko tijelo kao teren za istraživanje, za pomjeranje granica propisanih rodni uloga i za testiranje sredstava za rušenje, prelaženje tih granica. One koriste i podrivaju mitove, legende i bajke falocentričnih društava, time podvlačeći ideju da su rodne uloge društveno stvoreni koncepti koji se mogu propitivati i podrivati. Ovaj članak sadrži kratko poređenje stilskih osobina obje autorice, i bavi se idejom i funkcijom čudovišnosti u prikazu ženskog tijela, sa naglaskom na ideje Mihaila Bakhtina o karnevalu i grotesknom tijelu, koje su u ovim romanima iskorištene u svrhu rušenja konvencionalnih društvenih i rodni hijerarhija.

2.0 Historiografija, metafikcija, magijski realizam i pikarski stil

Carterova i Wintersonova se oslanjaju na niz pripovjedačkih taktika koje koriste u svrhu destabiliziranja rodni kategorija kakve predstavljaju žena i muškarac, kao i hetero i homoseksualac. Istovremeno čitanje ova tri romana nam omogućava da slijedimo značajnu i trenutno aktuelnu debatu u feminističkoj književnoj kritici, naročito u feminističkoj historiografiji, gdje se fokus prebacio sa oslobađanja prethodno marginaliziranih ženskih iskustava na ispisivanje patrijarhalnih vrijednosti koje su dovele do takvih iskustava.

Raniji feministički historioografi su se vodili željom žena da se njihovo prisustvo i sudjelovanje u historijskim događajima prepoznaje i slavi. Međutim, to spašavanje potisnutih činjenica su ponovo u skorije vrijeme ispitali feministički kritičari poput Linde Anderson (1990), koja upozorava da postoji opasnost da žene na taj način ponovo ispišu svoje vlastito ugnjetavanje (134). Da bi se takvo prepisivanje izbjeglo, Andersonova poziva na preispitivanje ukorijenjenih kategorija kao što su žensko i muško, i podvlači značaj ispitivanja „navodno transparentne istinitosti pronađenih činjenica“ (Roessner, 2002, 103).

2.1 „Women’s Time“

Pitanje šta bi jedna takva historija trebala sadržavati i koje bi taktike trebalo koristiti nalazi se u središtu Kristevinog eseja „Women’s Time“, gdje ona identifikuje tri vala feminizma, od kojih svaki predstavlja izvjestan izazov za progresivnu linearnost tradicionalnih patrijarhalnih historija. Kristeva (1986) kaže da treći val feminizma, kojem priradaju romani Wintersonove i Carterove, kombinuje elemente prethodna dva vala i tako utjelovljuje i „uklapanje u historiju i temeljito odbijanje subjektivnih ograničenja koje nameće historijsko vrijeme“ (195). Ovakav stav zahtijeva propitivanje utvrđenih binarnih opozicija, pa je važno primijetiti da romani i Carterove i Wintersonove sadrže odlomke u kojima se one bave prirodom vremena i umjesto da rodne razlike prihvate kao nepobitnu činjenicu, one im daju izvjesnu historijsku perspektivu.

Vrlo značajan razlog da se romani Carterove i Wintersonove čitaju zajedno proizilazi iz njihovih izrazito feminističkih perspektiva,

posebno kada su u pitanju historiografske teme. Obje književnice pokušavaju da postave izazove pred rodne stereotipe koje tradicionalne historije podržavaju. Wintersonova tako smješta radnju *Sexing the Cherry* u vrijeme engleskog građanskog rata u 1640-im godinama, u periodu sukoba između pristalica parlamentarne stranke i rojalista, uspona i pada puritanaca, i restauracije monarhije u Engleskoj. S druge strane, Carterova (1985) se bavi onim što ona naziva „tinjajućim opuškom devetnaestog stoljeća, koji samo što nije zdrobljen u pepeljari historije,“ razdobljem *fin de siècle* kada su se tradicionalne društvene, moralne i umjetničke vrijednosti mijenjale (11). Obje autorice pokazuju historijsku perspektivu patrijarhalnih sila koje su oblikovale živote njihovih likova, i otkrivaju slučajne okolnosti koje utječu na formiranje navodno univerzalnih vrijednosti, uključujući i navodnu prirodnost heteroseksualnosti i muškog autoriteta, kao i ideje o ženskim ulogama (Roessner, 2002, 103).

2.2 Samorefleksivnost narativa

Veličanje želje i strasti je kod Wintersonove zasnovano na potpunom odbijanju patrijarhalne historije i njene linearnosti. U romanu *Sexing the Cherry* ona raspravlja o prirodi vremena i pri tom komentariše o odnosu vremena, historije i istine u duhu svog istraživanja posteinsteinske fizike, odakle zaključuje da je stvarnost samo „trik svjetlosti“ (Winterson, 1998, 102). Wintersonova dovodi u pitanje ono što se smatra historijskom stvarnošću tako što uspostavlja paralele između Jordana i Dog Woman iz sedamnaestog stoljeća i njihovih dvojnika iz dvadesetog stoljeća. Tako hemičarkina borba protiv zagađenja rijeke živom koju ispuštaju tvornice, odražava borbu Dog Woman protiv puritanaca odgovornih za ukidanje monarhije. Životni stilovi obje žene su nekonvencionalni te ih zbog toga njihovo društvo odbija i ismijava. Dog Woman je izopćena zbog svoje nadnaravne veličine i snage, a ekologinja zbog radikalnih feminističkih i političkih ideja. S druge strane, Jordan se, za vrijeme svojih filozofskih sanjarija i putovanja po bijelom svijetu, bavi i problemom subjektivnosti, pri čemu sugerije da je identitet višestruk, da predstavlja konglomerat različitih „ja“ za svakog lika (Makinen, 2005).

U romanu *Nights at the Circus*, likovi nikada ne mogu u potpunosti pobjeći od toka patrilinarnog historije, ali ipak mogu pred nje-

ga postavljati praktične prepreke koristeći Nelsonin sat sa likom Oca Vremena kojim manipulišu tokom Walserove noći u cirkusu. Osim toga, Carterova ispituje ideju stvarnosti od samog početka romana. Sam slogan Fevvers u kojem se postavlja pitanje da li je ona „istina ili fikcija“ raspiruje dilemu o tome da li je umjetnica na trapezu stvarno čudo, stvarna žena ptica, ili prevarant (Carter, 1985, 7). Tako što privlače pažnju na fiktivnost teksta i na sredstva pomoću kojih se on gradi, Wintersonova i Carterova podsjećaju čitaoca da je besmisleno razmišljati o stvarnosti nekog lika, jer je cjelokupna priča, zajedno sa svim njenim likovima, fiktivna. Književnice se poigravaju idejom samorefleksivnosti i fiktivnosti pripovijedanja, i pri tom ističu da i pojedinačni subjekat konstruiše samoga sebe.

2.3 Intertekstualnost

Naglasak koji stavljaju na tekstualnost i fiktivnost svojih romana omogućava Carterovoj i Wintersonovoj da propituju i podrivaju općeprihvaćene ideje o vremenu, historiji, samom pripovijedanju i, posebice, o rodnom identitetu. Romani *Nights at the Circus* i *Sexing the Cherry* smješteni su u prošlost i prikazuju određene stvarne historijske događaje i ličnosti u jednom drugačijem svjetlu. U *Written on the Body* narator naglašava vještačku prirodu pripovijedanja tako što tekst propliće drugim tekstovima i intertekstualnim referencama. Naprimjer, u romanu se pominje legenda o Kralju Arturu kada se narator, u svojoj želji da štiti Louise čak i ako to znači da žrtvuje samog sebe, upoređi sa Lancelotom i zaključi da „Louise možda jeste preraphaelovska ljepotica ali to ne čini mene srednjovjekovnim vite-zom“ (Winterson, 2001, 159). Također, Gail Right upozorava naratora da se ne može živjeti u romanu. On prevodi i čita rusku književnost pa mu Gail kaže da se usredsredi na stvarnost, jer „ovo nije Rat i mir dušo, ovo je Yorkshire“ (Winterson, 2001, 160). Narator uspostavlja vezu sa engleskom književnom tradicijom, ne samo putem legende o Kralju Arturu, nego i putem citata iz Shakespeareovih soneta, i putem Louiseine modifikacije Dickensove fraze koju ona koristi kada svoju baku zove „the Aged Pea“¹ (Winterson, 2001, 165). Ovakvi pri-

¹ U romanu *Velika očekivanja* Charlesa Dickensa, John Wemmick svog oca naziva „the Aged P“ što je skraćeno od „the Aged Parent“ („Ostarjeli roditelj“) i što se na engleskom jeziku čita /eɪdʒd pi:/, isto kao i „the Aged Pea“ („Ostarjeli grašak“) iz Wintersoninog romana, gdje Louise tako zove svoju baku koja voli da jede grašak.

povjedački skokovi privlače pažnju na metafizičku prirodu romana. Kao što se može zaključiti iz samog kraja *Written on the Body*, to je priča o priči, o mogućnosti da se ista priča prepriča iz drugačije perspektive i u drugačijem obliku.

Carterova se također oslanja na intertekstualnost sa vrlo jasnim ciljem. Fevvers možda jeste Cockney Venera, ali je ipak dobro načitan i upoznata sa značajnim ličnostima svoga doba, poput Alfreda Jarryja, francuskog književnika iz devetnaestog stoljeća. Značajno je što, u svom karnevalskom podvigu, Carterova često prelazi granicu između „visoke“ i „niske“ kulture, tako što naizmjenično priča o prostitutkama i ljudima iz cirkusa i pominje književna, umjetnička i muzička djela, poput Shakespeareovih drama, Bizetove opere *Carmen*, Mozartove *Figarove ženidbe*, Danteove *Božanstvene komedije*, Poeove „Annabel Lee“ i Byronove „So We'll Go No More a Roving“. Neke od ovih referenci služe za naglašavanje ideja o rodnim ulogama kao društvenim tvorevinama. Naprimjer, dok izražava svoju nadu u uspješnu budućnost za žene u dvadesetom stoljeću, Fevvers pominje *Kuću lutaka* Henrika Ibsena, jednu od prvih realističkih drama devetnaestog stoljeća u kojoj se u pitanje dovodi uloga žene u domaćinstvu. Vrlo kontroverzna u vrijeme premijere 1879. godine zbog svoje oštre kritike bračnih normi devetnaestog stoljeća, Ibsenova drama dobro služi da podupre Fevversine ideje o ženskom oslobođenju koje će se dogoditi u novom stoljeću kada će se „otvoriti vrata kuće lutaka, kada će bordeli izliti svoje zarobljenice, kada će kavezi, i oni pozlaćeni i drugi, širom svijeta, u svakoj zemlji, pustiti svoje zatvorenice“ (Carter, 1985, 285).

2.4 Magijski realizam

Usto, obje autorice upotrebljavaju magijski realizam da bi ojačale ideju o nepouzdanosti „objektivne“ stvarnosti. Termin magijski realizam (*Magischer Realismus*) je uveo njemački likovni kritičar Franz Roh, i u početku se on odnosio na njemačku slikarsku školu iz 1920-ih. 1927. godine Rohovo djelo o magijskom realizmu je prevedeno na španski jezik i tako je ušlo u „estetski rječnik“ Španije, Kariba i Latinske Amerike (Childs i Fowler, 2006, 134). Termin se tada koristio prvenstveno da opiše južnoamerički književni stil, zastupljen u djelima autora poput Gabriela Garcíje Márqueza i Jorge Luisa Borge-

sa, za koji su karakteristični miješanje i jukstapozicija realističnog i fantastičnog ili bizarnog, vješti vremenski skokovi, vijugave i čak poput labirinta zamršene pripovijesti i radnje, raznolika upotreba snova, mitova i bajki, ekspresionistički i čak nadrealistički opisi, tajna znanja, element iznenađenja ili naglog šoka, ono užasavajuće i neobjašnjivo (Cuddon, 1999, 488).

U romanima *Nights at the Circus* i *Sexing the Cherry* fantazmagorijski elementi su inkorporirani u realistični okvir romana. Fevversina krila i njena tvrdnja da se izlegla iz jajeta u korpi koju su pronašli na stanici Wapping, pored tekstualne upotrebe mita o Ledi i labudu i komične aluzije na *Važno je zvati se Ernest* Oscara Wildea, doprinosi i misterioznoj nadnaravnoj atmosferi Carterinog romana. Pored toga, krilata žena podsjeća na viktorijanski ideal prema kojem su žene anđeli u kući, ali i na anđela pobjede i osвете. Ona je istovremeno Venera i Nova žena koja se ne boji leta, što aludira na žensku seksualnu revoluciju, žensko ispunjenje i samoostvarenje. Kako je roman smješten na samom kraju devetnaestog stoljeća, Cockney Venera se može interpretirati i kao Carterina groteskna predstavica prvih feministkinja. Međutim, tokom cijelog romana Fevvers odbija da se izloži objektivizirajućem pogledu i da dozvoli da je posmatrači u potpunosti pročitaju kao simbol. Kao što Michael Sinowitz (2007) kaže, ona je „simbol koji uspije da nadmaši taj položaj i da pobjegne (...) ‘lovcima na simbole’“ (106).

Fevversine autobiografske priče predstavljaju još jedan primjer upotrebe magijskog realizma. One sadrže neobičnu mješavinu bajki, mitova, legendi i realističnih opisa. Ona svoju priču smješta u jedan obični bordel, gdje je svi prihvataju kako krilato čudo. Dok opisuje čudovišne žene Madame Schreck, ona ode korak dalje, jer su i one isto toliko nevjerovatne kao i ona sama, ali ih ona u svojoj priči snabdjeva prošlošću i budućnošću koje su čvrsto utemeljene u stvarnosti. Nakon što su zbog svojih natprirodnih osobina zajedno bile podvrgnute iskorištavanju i objektivizaciji, žene čudovišta pronalaze sreću ugnježdene u stvarnost, u ulozi slikarki ili sluškinja.

Carterova (1985) objašnjava upotrebu magijskog realizma na primjeru sibirskog šamana, za koga postoji samo „tanka margina (...) između stvarnog i nestvarnog“ (260). Za njega nema „kategorične razlike“ između onoga što vidi i onoga u što vjeruje (Carter, 1985,

260). Upravo ova razlika uzrokuje napetost u Fevversinoj publici dok se oni pitaju da li je ona istina ili fikcija. S druge strane, za ljude koji žive na Sibiru okruženi nesagledivim snježnim poljima, „nema razlike između činjenica i fikcije“, oni žive u nekoj vrsti magijskog realizma i veliki paradoks se ogleda u tome da je Walser, novinar koji je nastojao otkriti činjeničnu istinu o Fevvers, završio na mjestu „gdje činjenice, kao takve, ne postoje“ (Carter, 1985, 260). Zahvaljujući amneziji, potpunom zaboravljanju njegove potrage za činjenicama, Walseru je omogućeno da ponovo izgradi svoju ličnost na mjestu koje ne prepoznaje skoro nikakvu razliku između činjenica i fikcije. Tu se on konačno izliježe kao Novi muškarac, koji će se na kraju predati Fevvers, bez propitivanja njenog identiteta i njene stvarnosti.

Wintersonina upotreba magijskog realizma je, prema riječima Dominica Heada (2002), „mješavina svrsishodne fantazije i vjerovatnoće“ (103). Naprimjer, u romanu *Sexing the Cherry*, priča o Dog Woman i Jordanu ima za podlogu engleski građanski rat i njegove posljedice. Oni se sprijateljuju sa stvarnom historijskom ličnošću, Johnom Tradescantom Mlađim, koji podučava Jordana kako da kalemi i određuje spol trešnje. Jordan, bilo doslovice ili metaforički, putuje na mnoga čarobna mjesta. Dog Woman je stvorenje nadnaravne veličine i snage, koje je smješteno u vrlo realistično naslikan London iz sedamnaestog stoljeća. Međutim, kada predstavi Dog Woman kao alter ego ekologinje iz dvadesetog stoljeća, Wintersonova značajno podriva fantaziju tako što insistira na realističnoj interpretaciji savremenog ženskog lika, koji crpi snagu iz svojih sanjarija o Dog Woman. Slično, u *Written on the Body*, do propitivanja prirode stvarnosti dolazi na samom kraju, kada narator u mislima dozove Louisein lik dok razmišlja o prirodi sretnog završetka i počinje da uvlači čitaoca u svoju vlastitu fantaziju. Još jedan značajan element fantazije se pojavljuje kada narator promišlja mogućnost postojanja Virtualne stvarnosti i odbija mogućnost Virtualnog seksa dajući prednost „pravoj engleskoj livadi“ kao mjestu za romansu (Winterson, 2001, 97).

2.5 Pikarski stil

Uz uvrnuti humor, elemente gotike, fantazije i metafikcije, romani Carterove i Wintersonove također dijele i pikarski okvir koji se sastoji od labavo uvezanih epizoda, u kojima sa daje glas marginaliziranim, izopćenim ženskim likovima, i naglašava kako junakinje odlučno ruše konvencije vezane uz „pristojno žensko ponašanje“ (Martin, 1999, 194). Pikarski roman predstavlja rani vid romana koji je nastao u Španiji u šesnaestom stoljeću. Riječ „pícaro“ na španskom jeziku znači „skitnica, otpadnik, nevaljalac“, i tipična pikarska priča se bavi vratolomnim avanturama jednog nehajnog nevaljalca koji živi od svoje pameti i čija se narav skoro nimalo ne mijenja tokom dugog niza njegovih avantura (Abrams, 1999, 190-191). Pripovijest je inače u prvom licu i govori o avanturama nevaljalog junaka dok on luta unaokolo i doživljava različita iskustva među ljudima iz raznih društvenih klasa i profesija. Najpoznatiji primjer pikarskog romana u engleskoj književnosti jeste Fieldingov *Tom Jones* (1749), čiji je junak vanbračno dijete, nahoče, i usto poprilično amoralan. Pikarski roman je realističan, podijeljen na epizode, sastoji se od niza događaja koje uglavnom veže to što su se dogodili istoj osobi, i često ima satiričan cilj, gdje junak ismijava društvo u kojem živi (Abrams, 1999, 191).

Iz susreta *Dog Woman* i *Fevvers* sa ljudima iz različitih društvenih miljea postaje očito da njihova čudovišnost nije samo pitanje fizičke snage, nego da je povezana sa tim da li ljudi sa kojima se susreću staju na stranu tlačitelja ili potlačenih u globalnoj borbi za moć. Njih obje brane potlačene i marginalizirane. Koriste svoja moćna tijela da bi doprinijele zajednici, iako posljedice njihovih radnji mogu biti krvave, kao u slučaju ubilačkog podviga *Dog Woman* protiv puritanaca. Tokom borbe za preživljavanje, groteskne pikarske junakinje nauče šta moć zapravo znači: „nauče da ograniče moć koju drugi imaju nad njima i da koriste svoju vlastitu moć da usmjeravaju tok svoga života u smjeru koji same izaberu“ (Martin, 1999, 194). Tako *Fevvers* koristi svoje ženske moći da nadvlada Velikog vojvodu koji prijeteći da će je učiniti dijelom svoje zbirke, a potom odleti iz njegovog zamka. S druge strane, *Dog Woman* vlastoručno savlada puritanske stražare i spriječi da joj zapale kuću.

Uz sve to, pikarski stil je zastupljen u sva tri romana jer priča prati junake od jednog mjesta do drugoga. *Fevvers* i *Walser* putuju od Lon-

dona do Peterburga i na kraju do Sibira. U *Sexing the Cherry* Wintersonova (1998) predstavlja putovanja kao koncentrične krugove i tvrdi da se unutar svakog putovanja skriva još jedno drugo putovanje. *Dog Woman* ne putuje puno, ali zato *Jordan* putuje na mnoga mjesta, doslovno i u mašti. Štaviše, ovdje se cio život poredi sa putovanjem u kojem vrijeme, prostor i mjesto „nemaju značenja“ (Winterson, 1998, 80). U *Written on the Body* čitaoci se susreću sa pripovijesti u *ich* formi o avanturama nevaljalog, nevjernog, hermafroditkog naratora, koga prate iz Londona, u pokušaju bijega na selo u Yorkshire, i potom nazad u London. Narator odgovara definiciji pikarskog junaka zbog svojih mnogobrojnih veza sa muškarcima i udatim ženama, i zbog svog otpora prema ideji o skrašavanju sve dok ne sretne Louise.

2.6 Jezik i kliše

Roman *Written on the Body* je dobio mnoštvo pohvala upravo zbog jezika Jeanette Winterson, koji je okrenut protiv „pohabanog izraza, dosadne slike, klišea“ (Cokal, 2004, 16). I bespolni narator i njegova ljubavnica zaključuju da su kliše ti koji uzrokuju sve nevolje (Winterson, 2001, 10). Stapanjem naučnog sa estetskim diskursom, Wintersonova stvara jedan novi jezik za raspravu o tijelu i rodu, i tako pokazuje da su i same ideje o rodu, čak i one sa naučnom podlogom, puke ljudske tvorevine, te da se mogu razbiti poput stakla i da se od njih može napraviti nešto sasvim novo. Ovo ide ruku pod ruku sa njenim poimanjem ljubavi kao univerzalne vrijednosti koju se ne smije vezati društvenim okovima kakve predstavljaju rodne uloge. Jezik je jedno od sredstava kojim se predstavlja stvarnost percipirana čulima. Formule klišea za posljedicu imaju umrtvljivanje želje, ali i samog subjekta. Stoga Wintersonova u svojim romanima odbacuje klišee i sprovodi „erotsku reproprijaciju jezika“ (Front, 2009, 49). Pored toga, ona podriva stereotipne društvene uloge tako što svojim likovima dozvoljava da isprobaju mnoštvo različitih erotskih konfiguracija.

Narator razmišlja o tradicionalnim romantičnim formulama i svrstava ih među klišee. Prema Carolyn Allen (1996), fraze koje se koriste za opisivanje romantičnih veza postaju kliše zbog „kulturalnog ponavljanja koje proizvodi efekat istinosti“ jer ovakve fraze uče da je ono na što se one odnose vrijedno truda (68). Tako rečenica

„volim te“ predstavlja jedan od najčešće ponavljanih klišeja. Ona je „uvijek citat“ i „najneoriginalnija stvar“ koju neko može reći (Winterson, 2001, 9). Klišeji uzrokuju nevolje jer društvo očekuje da se oni slijede i jer se zadovoljavanje klišeja počelo smatrati mjerom uspjeha u ljubavi.

Pored toga, jedan od postmodernih problema zastupljen u djelu Jeanette Winterson jeste i revizija uloge i utjecaja naučnog i tehničkog jezika. Od osamnaestog stoljeća, kada je u doba prosvjetiteljstva naglasak stavljen na razum i empiriju, naučni i medicinski diskursi se koriste za prenošenje seksističkih ideologija kao i za odbranu i opravdavanje razlika u moći među ženama i muškarcima na osnovu njihovih bioloških razlika. Ova ideja je predstavljena i u romanu *Nights at the Circus*, gdje Rosencreutz održi impresivan govor protiv davanja prava glasa ženama zbog uvriježenog mišljenja da su žene od drugačijeg materijala nego muškarci, da su „skrojene od drugačije bale duhovnog platna, i da su isuviše čiste i ezoterične da bi zamarale svoje lijepe glavice *ovosvjetovnim* stvarima, kao što su Irsko pitanje i Burski rat“ (Carter, 1985, 78-79). Ovakav stav su u devetnaestom stoljeću podržavali medicinski znanstvenici, koji su tvrdili da zbog svoje krhke anatomije žene nisu sposobne za bilo šta drugo osim rađanja i odgajanja djece. Tako su i teorije o ženstvenosti Sigmunda Freuda kao i njegove ideje o tome da žene muškarcima zavide zbog posjedovanja penisa zasnovane na pretpostavci da su žene biološki inferiorne muškarcima, koja je uveliko doprinijela opravdavanju isključivanja žena iz sfere javnog života (Friedan, 1979, 106).

Stoga je važno obratiti pažnju na činjenicu da jedna od generičkih osobina naučnog i medicinskog diskursa jeste glas anonimnog, vjerovatno objektivnog autoriteta koji u ovom slučaju služi za prenošenje stereotipnih rodni osobina prilikom opisivanja tijela i tjelesnih procesa (Rubinson, 2001, 218). Takve ideje feministice često propituju i podrivaju. One razvijaju različita sredstva za dekonstrukciju naučnog diskursa, kao naprimjer putem primjene estetskog diskursa na nauku, što je uradila i Jeanette Winterson u romanu *Written on the Body*. Ovdje se ona bavi odnosima između jezika, pripovijedanja, autoriteta i moći u naučnim diskursima o tijelu. Ona se „suočava sa ograničenjima nauke kao diskursa o tijelima, kao grandioznog narativa o spašenju,“ kao nečega što spolne predrasude čini prirodnima (Rubinson, 2001, 219). Ona se pritom koristi dvjema osnovnim strategijama: her-

mafroditskim naratorom i mješavinom nekolicine diskursa pomoću kojih stvara novi jezik za predstavljanje tijela.

2.7 Mitologija: Demitologizacija patrijarhalnih mitova

Carterova i Wintersonova koriste različite izvore poput klasične mitologije, evropskog folklora, bajki, srednjevjekovnih basni ili pop kulture, kao i feminističkih i postmodernističkih književnih teorija. U eseju „Notes from the Frontline“ Carterova (1997) govori o vezi između njenog književnog stvaralaštva i mitologije ukazujući na to da se mitovi predstavljaju kao univerzalni i bezvremenski, ali ipak ih se ne bi smjelo posmatrati odvojeno od materijalnih prilika u kojima su nastali jer su oni „proizvodi ljudskog uma i odražavaju aspekte isključivo materijalnih praksi“ (38). Njihova pretpostavljena univerzalnost čini ih opasnima, jer su oni, prema Carterovoj (1997) „izvanredne laži kreirane da bi ljudima oduzele slobodu“ (38).

Stoga ona koristi mitove u svojim djelima, ali umjesto ponavljanja njihovih poruka, ona ih mijenja, i smatra da se bavi poslom „demitologiziranja“ (Carter, 1997, 38). Naprimjer, u romanu *Nights at the Circus* Olga Alexandrovna, jedna od ubojica iz panoptikuma Grofice P, se prisjeća „kako je njen muž sa slašću ponavljao stare ruske poslovice u kojima se hvali mlaćenje žena“ (Carter, 1985, 214). Na ovom primjeru se vidi kako se patrijarhalna mitologija koristi da bi se žene zarobile unutar institucije braka i kako se ideološkim folklorom ovjekovječuje patrijarhat. Odgovor Angele Carter na takvu upotrebu mitologije i folklora može se pronaći u njenim prerađenim verzijama izvjesnih mitova kojima se obnavljaju ideje o muškoj nadmoći nad ženama, kao što je to slučaj u mitu u kojem vrhovni bog Zeus siluje djevojku Ledu.

2.7.1 Leda i labud

Vrlo značajan mit oko kojeg se vrti radnja u *Nights at the Circus* jeste mit o Ledi i labudu, prema kojem se vrhovni bog Zeus pretvorio u labuda i prema nekim verzijama zaveo, a prema drugima silovao Ledu, koja je kasnije rodila Helenu. Mit se po prvi put pominje na samom početku romana gdje Fevvers tvrdi da se izlegla iz jajeta „baš kao Helena Trojanska“, i da je to čini direktnim potomkom

tog božanskog labuda (Carter, 1985, 7). Ovakvo prepisivanje mita omogućuje podrivanje rodni uloga jer su osobine labuda date ženi, ne muškarcu. Slika iz Nelsoninog bordela, koja je ostala ugravirana Fevvers na srcu jeste Titianova „Leda i labud“. Ona ovu sliku vidi kao mogući prikaz njenog začeca, pri čemu se „nebeska ptica u bijelom pernatom veličanstvu“ spustila na zapanjenu i uzbuđenu djevojku (Carter, 1985, 28). Ovdje se može uspostaviti paralela sa posljednjom scenom u romanu, gdje se Fevvers veličanstveno spušta na Walsera, zapanjenog njenim nagim tijelom, činjenicom da nema pupak, njenom ogromnom veličinom, i perjem na krilima koje dodiruje zidove sobe pri svakom njenom pokretu. Međutim, složenost Carterinog pre-rađenog mita ogleda se u njegovoj dvosmislenosti. Walser ne predstavlja samo Ledu, ipak se i on sam na kraju izleže „iz školjke neznanja pomoću kombinacije udarca u glavu i oštrog grča erotskog zanosa“ (Carter, 1985, 294). Stoga se on može povezati sa Ledom kada se suočava sa Fevversinom božanskom labudom nadmoći, ali je vezan i uz ptice, prvo putem cirkuske tačke gdje glumi kokošku, a potom i na osnovu ideje da se on izlegao da bude ravnopravan Fevvers, kao Novi muškarac za Novu ženu.

2.7.2 Lovkinja Artemida

Jeanette Winterson se također koristi grčkom mitologijom. Skoro na samom kraju romana *Sexing the Cherry* Fortunata priča priču o Artemidi, boginji lova, divljine i plodnosti. U romanu Artemida zavidi muškarcima na njihovoj „dugonogoj slobodi“ i želi da joj bude dozvoljeno da slobodno luta i lovi (Winterson, 1998, 131). Ona je upoznata sa prastarom podjelom na „junake i domaćice“ (131), koju ekologinja, savremeni alter ego Dog Woman, objašnjava time što muškarci samo žele „biti junaci“, dok žene od njih samo žele „da ostanu kod kuće i pomognu oko kućnih poslova i djece“ (Winterson, 1998, 127). Artemida ne želi biti domaćica i živjeti posredno putem supruga i djece. Ona želi svoje vlastite avanture. Stoga Wintersonova (1998) naglašava izreku „*Tertium non data*“, što znači da je treće isključeno, da čovjek može biti ili muškarac ili žena, ali ne nešto između, kao što je to žena koja uživa mušku slobodu. Artemidu i Dog Woman veže upravo njihova sloboda, sposobnost da love i ubijaju, kao i ljubav prema psima. Orion pokuša da Artemidu gurne u ulogu

domaćice kada pojede večeru koju je ona pripremila za sebe, kada je natjera da mu naloži vatru, kada je ne sluša dok ona priča o sebi i svojoj ljubavi prema zemlji, i konačno, kada je tjelesno nadjača, i tako je primora da pronađe svoju slobodu u njegovoj smrti, baš kao i žene ubojice u *Nights at the Circus*.

Razlika između domaćica i junaka ne dozvoljava da postoje junakinje. Ipak, sama ta razlika i ideja da žene ne mogu biti junaci je u sva tri romana dovedena u pitanje. U *Sexing the Cherry* hemičarka, koja istražuje zagađenje rijeke, i njen alter ego iz sedamnaestog stoljeća, Dog Woman koja se bori protiv puritanaca, se uklapaju u definiciju prema kojoj su junaci ljudi koji se „odriču udobnosti da bi štitili ono u što vjeruju ili da bi živjeli u opasnosti zbog zajedničkog dobra“ (Winterson, 1998, 138). Fevvers je stvarateljica, pripovjedačica i junakinja svoje priče. Ona kontroliše percepciju njenih gledalaca u romanu, kao i percepciju samih čitalaca romana. Sličan trik izvodi bespolni narator u *Written on the Body*, kada navodi čitaoca na pretpostavke zasnovane na konvencionalnim idejama o rodnim osobinama samo da bi ih razbio i natjerao čitaoca da formira nove ideje. Usto je on/a istovremeno pikarski antijunak i junak koji uči da se nosi sa ljubavlju i tugom.

2.7.3 Fevvers i Walser

Pored mita o Ledi i labudu, Carterova spominje protagoniste nekoliko drugih bajki i pripovijetki, međutim, ona se pri tom poigrava rodnim ulogama. Tako se Walser nađe u ulozi Uspavane ljepotice kada ga Olga i Vera pronađu onesviještenog nakon prevrtanja voza. Vera tada primijeti da „stare priče preporučuju poljubac kao lijek za uspavane ljepotice“, pa Olga probudi Walsera poljupcem u čelo (Carter, 1985, 222). Do obrtanja rodni uloga dolazi kada žene zauzmu aktivnu ulogu i brinu se o pasivnom Walseru. Njegova slabost je naglašena i amnezijom nastalom usljed udarca u glavu, zbog čega se Walser ponaša poput djeteta, u skladu sa stereotipnim određenjem žena kao „odrasle djece“ (de Beauvoir, 1956, 568). Ubrzo nakon ovog događaja, Walser se pronalazi u još jednoj popularnoj stereotipnoj ženskoj ulozi: Fevvers ga poistovjećuje sa Dulcinejom, prototipom dame u nevolji, dok samu sebe, zbog pikarske prirode svog života, Fevvers smatra ženskim Don Kihotom. Radnja romana se vrti oko

Fevversine volje i prava da živi po svojim pravilima i da ona bude ta koja će odabrati Walsera za partnera, što uveliko podsjeća na prava brojnih prinčeva iz bajki da odaberu pokorne, ljupke princeze za suprugu. Stoga su Walseru dodijeljene konvencionalne ženske osobine poput passivnosti, krhkosti i osjećajnosti, dok Fevvers otjelovljuje aktivni, konvencionalno muški princip.

2.7.4 Priča o dvanaest razigranih princeza

I roman *Sexing the Cherry* sadrži dijelove bajki, posebno u dijelovima gdje se pripovijedaju Jordanove avanture. Wintersonova obrađuje bajku Braće Grimm „Dvanaest razigranih princeza“ i pritom prikazuje i drugu stranu medalje. Ona podriva originalni sretni završetak tako što pokazuje da niti jedan od dvanaest brakova nije bio uspješan. Ova verzija bajke nudi primjere žena koje pronalaze sreću u vezama koje su alternativne heteroseksualnom braku. Wintersonova naglašava ideju sestrinstva, doslovnog i među svim ženama, i pritom slavi lezbijsku želju i strast kao i samo žensku zajednicu koja predstavlja sigurnu luku za sve žene.

3.0 Mikhail Bakhtin: Karneval i groteskno tijelo

Kao što prepliću različite književne stilove, mitologiju, folklor i mnoštvo drugih izvora da bi stvorile dinamičnu podlogu za svoje vlastite ideje, Carterova i Wintersonova se oslanjaju i na tradiciju karnevalske književnosti i korsite svijet karnevala kao pozadinu za prekoračivanje društveno nametnutih granica. Konvencije ne mogu obuhvatiti groteskne anatomije njihovih junakinja, koje pokazuju da su „pretjerane izbočine, naglasak na jelu i pražnjenju, često fizičko zlostavljanje u vidu tuče i komičnog ponižavanja sve elementi zajedničke percepcije ljudskog života“ (Morris, 2003, 195). U romanima *Nights at the Circus* i *Sexing the Cherry* Carterova i Wintersonova miješaju fantaziju i ironiju u svom portretu grotesknih junakinja kao pobjedonosnih žena. One potkopavaju stereotipe o ženskom tijelu koje nameće falocentrično društvo. Spektakularna tijela junakinja predstavljaju sredstvo za osnaživanje ženskog roda, a elementi karnevalske subverzije su tu kao izazov za društvene, posebno rodne, hijerarhije.

3.1 Karneval

Izvorno, karneval kod rimokatolika predstavlja gozbu pred početak korizme. Sam termin je izveden iz latinskog „*carnem levare*“, što znači „odreći se mesa“ jer meso tradicionalno nije dozvoljeno jesti u vrijeme korizme, pa je karneval predstavljao posljednju priliku kojom se moglo uživati u mesu prije Uskrsa (Cuddon, 1999). Međutim, festivali slični karnevalu su se održavali diljem Evrope mnogo prije širenja kršćanstva i mnogi od njih su potekli iz paganskih tradicija. Od samog početka, karneval je postao vrlo popularan i brzo se proširio u evropskim katoličkim zemljama. Narodu se veoma dopao jer su svi mogli učestvovati u zabavnim sadržajima i gozbi, dok je istovremeno zadržao i posebno značenje kakvo imaju vjerski praznici. Važno je primijetiti da su se još od rimskog doba karnevalske proslave dešavale u vrijeme smjene godišnjih doba, inače početkom proljeća, u vrijeme kada se slavi život i ponovno rađanje prirode. Uz sve to, karneval također predstavlja i vrijeme veselja, bančenja, gozbi, zabave i, vrlo značajno, vrijeme za simbolično rušenje vlasti.

Mikhail Bakhtin, ruski književni kritičar, filozof i semiotičar, koristi karnevalske ideje o ponovnom rađanju, gozbi i uzurpaciji društvenih hijerarhija kada u djelu *Dijaloška imaginacija* uvodi termin „karnevalizacija“ da bi opisao uvođenje karnevala u svakodnevnicu i njegov utjecaj na oblikovanje jezika i književnosti. Rani primjeri književnog karnevala mogu se naći u sokratskim dijalozima i menipejskoj satiri, što uključuje i parodiju i burlesku. Bakhtin razmatra subverzivnu moć karnevalskih elemenata u književnosti, koji remete autoritet i uvode alternative (Cuddon, 1999). Diskurs uvijek izražava određeni pogled na svijet, a za najranija društva bila je tipična „monoglosija, ili stabilan, ujedinjen jezik“ (Roberts, 2003, 248). Nasuprot tome, roman predstavlja najmlađi književni žanr, „jedini žanr koji je u razvoju i stoga odražava dublje, više suštinski, osjetljivije i brže, samu stvarnost za vrijeme njenog odvijanja“ (Bakhtin, 2004, 7). Najvažnija stilsko osobina romana proizilazi iz „aktivne poliglosije novog svijeta“, koja se odnosi na koegzistenciju većeg broja nacionalnih jezika u istom društvu (Bakhtin, 2004, 12). Heteroglosija se odnosi na konflikt između onoga što Bakhtin naziva „centripetalnim“ i „centrifugalnim“, odnosno „zvaničnim“ i „nezvaničnim“ diskursima unutar istog nacionalnog jezika (Roberts, 2003, 249). Prostor na ko-

jem se sukob između različitih glasova najjasnije očituje predstavlja moderni roman koji sadrži različite diskurse naratora i raznih likova. Naprimjer, u *Sexing the Cherry* Wintersonova priča priču iz perspektive i ženskih i muških likova iz sedamnaestog i dvadesetog stoljeća, dok u *Nights at the Circus* Carterova kombinuje glas sveznajućeg naratora sa glasom junakinje Fevvers. Najvažnije jeste da i Carterova i Wintersonova koriste heteroglosiju da bi u prvi plan stavile sukob između protivničkih društvenih sila. Pošto heteroglotski roman predstavlja subverziju i uzurpaciju dominantnog sociolektu društva, on je arhetip onoga što Bakhtin naziva „karnevaliziranom“ književnošću. Oslanja se na srednjovjekovnu karnevalsku inverziju struktura moći, na „parodično raskrinkavanje svega onoga što određeno društvo uzima za obiljno“, a naročito svega onoga čega se boji (Roberts, 2003, 250).

Karnevalizacija se manifestira kroz seriju „karnevalističkih činova“, koji dramatišu dvojne energije razaranja i obnavljanja unutar samog karnevala (Stoddart, 2007, 28). Angela Carter nudi primjer takvog karnevalističkog čina u *Nights at the Circus* gdje klaunovi, u sklopu tačke „Klaunov pogreb“, izvode komični ritual nasilne smrti koju slijedi ponovno rađanje. Ova scena se dešava u drugom dijelu romana u „Clown Alley.“ Glavnu ulogu igra kralj klaunova, Buffo Veliki, koji sjedi na poglavarском mjestu u sredini stola poput Isusa Krista na Da Vinčijevoj „Posljednjoj večeri,“ i tako doprinosi karnevalskom duhu ponovnog rađanja. On je zarobljen u začaranom krugu života i smrti koji se ponavljaju sa svakom novom izvedbom tačke. Prema Bakhtinu (1984a), primarni karnevalistički čin predstavlja lažno krunisanje, a zatim i svrgavanje kralja karnevala, još jedan ritual prisutan u nastupu klaunova, gdje Buffa proglašuje kraljem samo da bi kasnije bio svrgnut i da bi umro na pozornici. Pored ovoga, važno je uočiti još jedan primjer karnevalskog prevrata institucionalizovanih hijerarhija: svrgavanje patrijarhalnog „kralja“ porodice.

Olga Alexandrovna, koju je suprug često tukao, odlučila je da prekine mračni krug zlostavljanja tako što će zbaciti društveno utemeljenu mušku vladavinu u domaćinstvu počinivši „ženski regicid“ kralja domaćinstva (Toye, 2007, 486). Takav se primjer svrgavanja i uzurpacije društvene hijerarhije ne može smatrati beznačajnim, jer je za posljedicu imao Olgino zatvaranje, a potom i slobodu u potpuno ženskoj zajednici. Sličan karnevalski element se može prepoznati u

romanu *Sexing the Cherry*, gdje dolazi do doslovnog svrgavanja Kralja Charlesa I, kao i do doslovne uzurpacije i promjene društvenog poretka za vrijeme građanskog rata i uspostavljanja engleske republike. Osim toga, parodija ženskog regicida, koju prate groteskne i karnevaleskne orgije, se dogodi kada Dog Woman uzme pravdu u svoje ruke i u bordelu odrubi glave Propovjedniku Scroggsu i Susjedu Firebraceu.

Djelo koje bi moglo poslužiti kao predstavnik karnevalske književnosti u Engleskoj iz perioda renesanse jeste *Bartholomew Fair* Bena Jonsona, komedija u pet činova prvi put izvedena 1614. godine. Bartholomew Fair je bio londonski ljetni vašar, koji datira od dvanaestog stoljeća, a posljednji put je održan 1855. godine. Jonsonov *Fair* je mjesto gdje se susreću ljudi iz različitih društvenih klasa. To je mjesto podrijetva društvenih hijerarhija, gdje sudija Adam Overdo dolazi na tajnu misiju preobučen u skitnicu, pa ga Cokesov sluga, Humphrey Wasp, istuče jer pomisli da je on zapravo lopov. Vašar je mjesto iz mašte koje „obećava zadovoljenje želja,“ a štand na kojem Ursula prodaje pečenu svinjetinu predstavlja „simbolični centar vašara“ gdje oni koji dolaze u potrazi za užitkom zadovoljavaju svoje žudnje (Loxley, 2002, 84). To je mjesto na kojem se ruše granice i restrikcije, karnevalski prostor, koji je Mikhail Bakhtin objasnio na primjeru Rabelaisovog djela i srednjovjekovne evropske književnosti.

Karnevalska književnost se koristi elementima srednjovjekovne i savremene popularne svečanosti koja se postavlja nasuprot svih struktura i ograničenja jedne autoritativne, „zvanične“ kulture. Karnevalski svijet je okrenut naopačke, hijerarhije su preokrenute i granice srušene, ono zemaljsko i prolazno, poput seksualnog nagona ili apetita za hranom, je uzvišeno i postavljeno na mjesto onoga duhovnog i vječnog (Loxley, 2002, 85). Tijelo a ne duh zauzima središnje mjesto na karnevalu, dok je jezik karnevala kolokvijalan. Štaviše, vašar bi se trebao posmatrati kao jedan hibridni prostor, koji omogućava i poslovanje i pronalaženje zadovoljstva, što je otjelovljeno u liku Ursule, pri čemu se dramatišu prevazilaženje granica između različitih tijela, kao i između tijela i ostatka svijeta. Ona je zaista posrednik, ne samo u ulozi svodilje i posrednika između posjetilaca vašara i hrane, nego i u simboličnom djelovanju njenih tjelesnih procesa koji se konstantno smjenjuju između unutrašnjih i spoljašnjih. Pritom se istovremeno destabiliziraju granice između tijela, roda i društvenih

klasa (Stallybrass i White, 1986, 65). Odavde se može vidjeti koliko su duboko unutar engleske književne tradicije ugnježdjena djela Carterove i Wintersonove, koje se koriste svojom domaćom tradicijom karnevalske književnosti, gdje se žensko tijelo smješta u prvi plan još u ranom sedamnaestom stoljeću da bi se izvrgle ruglu društvene konvencije i hijerarhije. Ove dvije književnice, baš kao i sam Jonson, koriste zatvoreni, samoodrživi svijet karnevala kao osnovu za izražavanje subverzivnih ideja. One u prvi plan stavljaju groteskno žensko tijelo, kakvo imaju Ursula, Dog Woman, ili Fevvers, jer unutar samog karnevala groteskno tijelo otvara prostor za još jedan dodatni nivo subverzije.

3.2 Groteskno tijelo

U djelu *Rabelais and His World*, Mikhail Bakhtin objašnjava centralni estetski koncept grotesknog realizma, koji se zasniva na grotesknom tijelu. Na početku on kritikuje Rabelaisa zbog upotrebe grotesknog isključivo u negativnom ili satiričnom kontekstu i insistira na pozitivnim, regenerativnim silama prisutnim u Rabelaisovim grotesknim slikama (Dentith, 1996). Prema Bakhtinu (1984b), groteskno predstavlja pokušaj da se „potčine demonski aspekti svijeta“ pa stoga ima oslobađajući efekat (49). Groteskna slika odražava fenomen u transformaciji, u još nedovršenoj metamorfozi, između života i smrti, u rastu i nastajanju, zato je odlučujuća osobina groteskne slike upravo njena povezanost sa vremenom. Prve, primitivne groteskne slike su vezane uz cikluse i faze ljudskog života i promjene koje oni uzrokuju. Vremenom su se groteskne slike razvile, postale složenije, i počele uključivati društvene i historijske fenomene. Tako su groteskne slike, zbog povezanosti sa promjenama koje donosi vrijeme, postale sredstvo za umjetničko i ideološko izražavanje svijesti o historiji i historijskim promjenama (Bakhtin, 1984b). Međutim, sačuvale su svoju osobitu ambivalentnu i kontradiktornu prirodu koju je Bakhtin (1984b) opisao kao nešto „ružno, čudovišno, odvratno sa stanovišta ‘klasične’ estetike, to jeste, estetike onoga već gotovog i dovršenog“ (25). Prožete su novim historijskim smislom ali zadržavaju svoje „tradicionalne sadržaje: kopulaciju, trudnoću, rođenje, rast, starost, raspadanje, komadanje,“ što je suprotno klasičnim slikama završenog, kompletiranog čovjeka, pročišćenog od svih ožiljaka rođenja i razvo-

ja (Bakhtin, 1984b, 25).

I Carterova i Wintersonova obilato koriste groteskne slike prilikom prikazivanja tijela ženskih likova. Kao prikladni simboli mistične drugosti, žene se u postmodernoj prozi prečesto predstavljaju u vidu fragmentiranih subjekata bez materijalnih tijela. Takav prikaz odražava ustrajan, oslabljujući rodni stereotip koji žene predstavlja kao intuitivna, emotivna i neracionalna bića. U tim slučajevima strast nikada nije predstavljena prosto kao želja za ženskim tijelom, nego radije za simbolom mističnih osobina sa kojim se žensko tijelo stereotipno povezuje. Stvarno tijelo ovdje postaje „prepreka u potrazi za idealiziranim ljubavlju“ (Roessner, 2002, 109). Ženska tijela u romanima Carterove i Wintersonove su daleko o stereotipnih ideala, pa se groteskna priroda njihovih tijela može protumačiti kao njihov ustrajan otpor da budu oblikovane i objektivirane patrijarhalnim narativom.

Kao što Sara Martin (1999) kaže, u ovim romanima groteskno tijelo prati nešto „tajnovito i iskra perverznog veselja“ zajedno sa naglaskom na prostijim aspektima ljudskog tijela, koje Bakhtin smatra sastavnim dijelovima grotesknog prikaza (194). Naprimjer, miris Carterine Cockney Venere je daleko od božanstvenog i opisan je kao „teška mješavina parfema, znoja, šminke i sirovog gasa koji curi“ (Carter, 1985, 8). Ona se ne suzdržava od ispuštanja tjelesnih gasova, što popratni objašnjenjem da je „bolje vani nego unutra“ (Carter, 1985, 11). Ovo isto se može primijeniti i na Wintersoninu Dog Woman koja opisuje koliko mrzi da se kupa, i pritom opiše kako se za vrijeme ljetnih vrućina oznoji dovoljno da može „napuniti kantu“ i da ti njeni „vodopadi“ mogu sa sobom odnijeti „nebrojene uši i druga plašljiva stvorenja“ (Winterson, 1998, 21). U romanu *Written on the Body* tijelo Gail Right pokazuje znakove starenja i prejedanja. Louiseino od raka bolesno tijelo nosi biljege njene bolesti, kao i strije, ožiljke i, u njenoj unutrašnjosti, tragove njenih pobačaja. Njeno tijelo je senzualno, međutim, ono je i groteskno upravo zato što se konstantno mijenja, stvara nove krvne ćelije i bori se sa bolešću. Ono nikada nije potpuno završeno, i može imati sposobnost da proizvede još jedno tijelo, što sačinjava vrlo značajan aspekt bakhtinovskog grotesknog tijela.

4.0 Pisanje tijela: Simbolizam književnih čudovišta

Iz ovakvih romana se prepoznaje značaj tijela i problem njegovog predstavljanja i značenja koje mu se nameće. Čudovišno tijelo za autora uvijek predstavlja medij, kao što Daniel Punday (2002) kaže, „jedan od najtradicionalnijih načina kojim pisac može istraživati društvo putem tijela jeste pričanje priče o čudovištima“ (803). Dakle, književna čudovišta predstavljaju izazov homogenim osobinama društva, otkrivaju izvjesne tenzije i praznine koje su ispod prividno glatke površine i ukazuju na činjenicu da je ljudsko tijelo postalo tvorevina zasnovana na društvenim očekivanjima. Kako tema tjelesnog izgleda postaje sve više goruća, posebno od početka druge polovine dvadesetog stoljeća, čudovišta, koja predstavljaju odstupanje od društvenog standarda u izgledu, nastavljaju da inspirišu pisce i da privlače čitaoce. Usto, čudovišta u književnosti vrše i metafiktivnu funkciju, pri čemu naglašavaju fiktivnost narativa i omogućavaju autoru da istražuje sam proces pripovijedanja i pisanja. Njihovo prisustvo povlači pitanja vezana uz književni simbolizam tijela i njegovu vezu sa većim društvenim i političkim porukama romana.

Simbolizam književnih čudovišta se mijenjao tokom historije. Prije osamnaestog stoljeća, čudovište je najčešće smatrano „božanskim znakom“ koji nosi izvjesnu poruku, a sama interpretacija čudovišnosti je ovisila o poruci koju ona nosi (Punday, 2002, 804). U komentaru na Foucaultovo djelo o povijesti ludila, Chris Baldick kaže da u svijetu kojeg je stvorio razuman Bog, nakaza ili luđak moraju imati svrhu: da pokažu posljedice poroka, ludorije i nerazumnosti kao upozorenje griješnom čovječanstvu (Punday, 2002, 804). Čudovišnom tijelu je udahnuto značenje jer je ono smješteno unutar konteksta satkanog od tradicionalnih pretpostavki o tome šta je prirodno i šta je ljudsko. Stoga u djelu *Rabelais and His World* Bakhtin (1984b) govori o grotesknom tijelu kao o predstavniku života uopće i kaže da je ono „kosmičko i univerzalno“ (318). Ono „naglašava elemente zajedničke za cijeli kosmos: zemlju, vodu, vatru, zrak; ono je u neposrednoj vezi sa suncem, sa zvijezdama. Ono sadrži znakove zodijaka. Ono odražava kosmičku hijerarhiju. Ovo tijelo se može spojiti sa prirodnim pojavama, sa planinama, rijekama, morima, ostrvima i kontinentima. Ono može ispuniti cijeli univerzum“ (Bakhtin, 1984b, 318).

Bakhtin nadahnjuje groteskno tijelo mnoštvom mitskih i filozofskih značenja, što otvara prostor za brojna tumačenja. Međutim, on također primjećuje da se moderno tijelo tretira kao pojedinačni objekat čime se lišava veza sa filozofijom i mitologijom:

„U modernom prikazu pojedinačnog tijela, spolnom životu, jelu, piću i defekaciji je značajno promijenjeno značenje: oni su prebačeni na privatnu i psihološku razinu gdje njihova konotacija postaje uska i specifična, otrgnuta od direktne veze sa životom društva i od kosmičke cjeline. U ovoj novoj konotaciji oni više ne mogu nastaviti vršiti svoje prethodne psihološke funkcije“ (Bakhtin, 1984b, 321).

Ipak, pomoću ovakve transformacije grotesknom tijelu je omogućeno da vrši političke funkcije. Ono predstavlja vrlo učinkovito kritičko sredstvo jer spaja različite kulturne i društvene elemente unutar tijela čudovišta u svrhu ukazivanja na probleme unutar samog društva, kao što je pitanje uloge žena i njihovog položaja u društvenom poretku kojim se bave Carterova i Wintersonova.

4.1 Tijelo, rod i identitet

Postmoderna ideja o višestrukosti ličnosti može se povezati sa nestalnošću ličnosti i roda likova Jeanette Winterson i Angele Carter. Dijaloška priroda njihovih romana dozvoljava slobodu i fluidnost pojedinačnim likovima. Poput okalemljene trešnje i hermafroditskog naratora, ovi likovi posjeduju i ženske i muške osobine i često ih nazivaju čudovišnim jer prkose jasnoj klasifikaciji i povlače pitanja o tome šta zapravo čini rodni identitet. Sva tri romana su nesumnjivo polifona i u njima se čuju glasovi mnogobrojnih različitih tijela. Magijski realizam se ostvaruje na tankoj margini između stvarnosti i fantazije u predstavljanju ženskog tijela, što implicira da tijelo *per se* nije središnja tema, nego da je fokus prije na onome što se od tijela zahtijeva da predstavlja i znači. Tekst postaje karnevaliziran nakon što mu se udahne subverzivna moć usmjerena protiv društveno konstruisanih predrasuda o prirodi, značenju i ulozi ženskog tijela, kao i o njegovom mjestu unutar vještačke društvene hijerarhije.

Rodu je dodijeljeno značenje pa stoga i on daje značenje kada se

pripiše određenom tijelu. Kao što naslov romana Jeanette Winterson sugerira, značenje roda je napisano na tijelu, pa tako ono samo djeluje kao metafora za društvene ideje o njegovom značenju. Određivanje spola² je jedan čin, i postavlja se pitanje ko zapravo vrši ovaj čin? Ko ispisuje značenje na tijelu? Definicije rodnih uloga se vremenom mijenjaju, stoga i značenje koje se dodjeljuje tijelu ovisi o društvu i periodu u kojem to tijelo postoji. Iz ovoga slijedi da je proces određivanja roda vještački: dominantna ideologija izvjesnog društva nameće tijelu značenje, koje je uvjetovano različitim faktorima i može se propitivati. Kao što Wintersonova pokazuje, kod napisan na tijelu drugačije čitaju ljubavnici i ljudi koji ih promatraju. Dvoje ljubavnika su udubljeni jedno u drugo, i međusobno se čitaju dodirima, poput Brailleovog pisma, dok društvo negoduje. U jednom intervjuu Wintersonova kaže: „rod je jedan šablon, skup mogućnosti, nije kruta struktura i nikada ne bi trebao predstavljati zatvor. Mene zanima poigravanje rodom, a ne rodne uloge“ (Guardian, 2000). U skladu s tim, njeni se likovi poigravaju idejama o rodu. Hermafroditiski narator premašuje konvencije, primorava čitaoca da zatome mehanizme koji ih štite od svega nekonvencionalnog, da otkazu potragu za njenim ili njegovim rodnim identitetom i da se predaju samoj priči.

4.1.1 Okalemljena žena

U romanu *Sexing the Cherry* pomoću metafore o kalemljenju Wintersonova nudi živopisnu kritiku stereotipnih rodnih uloga. Hibridna treća vrsta koja nastaje kalemljenjem se može shvatiti kao predstavnik spolnih identiteta koji nisu izrazito heteroseksualni ili homoseksualni. Tako Wintersonova, osmišljavajući alternativne mogućnosti za spolni identitet, ulazi u postmodernističko podriivanje binarnih opozicija. Okalemljena trešnja je ženskoga roda. Ona predstavlja ženu koja stoji između stereotipnih muških i ženskih ideala. Poput Nove žene koju predstavlja Fevvers, okalemljena žena uživa mušku slobodu da bude junakinja i da sama bira svoj životni put. Ona je aktivna i nije joj uskraćeno zadovoljenje apetita.

² „Sexing“ iz naslova romana *Sexing the Cherry* Jeanette Winterson.

5.0 Zaključak

„Rod je početak, mjesto odakle se polazi, on nije sam cilj,“ kaže Jeanette Winterson (Guardian, 2000) čiji romani, *Sexing the Cherry* i *Written on the Body*, imaju isti cilj kao i *Nights at the Circus*, roman Angele Carter: da propitaju i destabiliziraju stereotipne ideje o rodu i seksualnosti slikovito opisujući nekonvencionalne likove i oslanjajući se na neobičnu mješavinu pripovjedačkih tehnika. Obje autorice koriste elemente pikarskog stila i magijskog realizma dok propituju prirodu stvarnosti i ideje o vremenu i historiji da bi prikazale drugačije perspektive i dale glas prethodno marginaliziranim ženskim likovima. One se koriste brojnim mitovima i pričama falocentričnih društava, koje uključuju u svoje romane u jednom prerađenom obliku, tako da oni podržavaju ideje o osnaživanju žena i o seksualnosti koja je alternativna heteroseksualnosti. Naglasak na alternativnim, grotesknim tjelesnim osobinama junakinja je zajednički za sva tri romana, u kojima se prije slavi nego što se osuđuje ekscentrični tjelesni izgled junakinja. Fevvers iz *Nights at the Circus* i Dog Woman iz *Sexing the Cherry* su primjeri bahtinovskog grotesknog tijela koje odstupa od klasičnog ideala ljepote. Carterova i Wintersonova pridaju značaj ženskom čudovišnom apetitu i snazi koju one pronalaze u zadovoljavanju svojih apetita, što ističe ključnu ulogu koji su apetit i jelo igrali u historiji stvaranja ideala ženstvenosti. Moć čudovišnih žena leži u njihovom učenju da kontrolišu svoje apetite i da ubiru plodove moći koja je ženama bila stoljećima uskraćivana.

U samom naslovu romana *Written on the Body*, Wintersonova otvoreno ukazuje na svoj pokušaj da spoji tekstualno sa tjelesnim. Narator pokušava da vrati Louise koristeći moć jezika, prizivajući, vrlo detaljno opisujući njeno tijelo i pridodajući mu sentimentalnu vrijednost. On govori o svim tragovima na tijelu, o ožiljcima, strijama, borama, kao o posebnom pismu, jezičkom kodu koji identifikuje izvjesnu osobu, i kojemu se usljed stalnih promjena na tijelu neprekidno dodaju novi simboli. Međutim, veza između tijela, jezika i pisanja se može analizirati i na jednom drugačijem, manje doslovnom nivou. Stapanje tijela i teksta je prisutno i u romanima *Sexing the Cherry* i *Nights at the Circus*, gdje autorice koriste groteskno žensko tijelo kao komad papira na kojem će izraziti svoje ideje. Ipak, mora se imati na umu da to nije prazan komad papira jer samo groteskno tijelo već sadrži veliki

subverzivni potencijal, koji je prepoznao i objasnio Mikhail Bakhtin. Čudovišno tijelo djeluje i kao izazov društvenoj homogenosti, tako što ukazuje na društvene anomalije, ali i kao književno sredstvo, koje piscu daje prostora za ispitivanje prirode samog pripovijedanja i za istraživanje problema vezanih uz prikazivanje navodno objektivne stvarnosti.

U *Written on the Body* Wintersonova daje detaljne opise ženskog tijela sa njihovim unutrašnjim i spoljašnjim promjenama koje sačinjavaju njegovu vječitu metamorfozu, jedan od najznačajnijih aspekata bahtinovskog grotesknog tijela, koji između ostalog uključuju i starenje, umiranje i raspadanje. Hermafroditiski narator žonglira idejama o rodu, navodeći čitaoce na pretpostavke samo da bi ih razočarao i natjerao da propitaju svoje vlastite ideje o rodnom identitetu. Wintersonova preuzima tijelo iz sterilnog medicinskog diskursa putem niza erotikom natopljenih opisa svih dijelova tijela i njihovih funkcija, pri čemu svaki od opisa djeluje kao odgovor na određeni tehnički opis. Ona odbacuje navodno objektivni klinički pogled na tijelo i naglašava individualnost tijela, grotesknu prirodu njegovih funkcija, kao i njegovu erotičnost.

Angela Carter naglašava značaj identiteta zasnovanog na „iskustvu tijela,“ bez kojeg feminizam kao politički pokret zasnovan na ženskoj solidarnosti ne bi opstao (Waugh, 2006, 195). Kako Germaine Greer u djelu *The Whole Woman* (2000) tvrdi, „ženino tijelo je ratište na kojem se ona bori za slobodu. Tlačenje se odvija putem njenog tijela, pri čemu se ona materijalizira, seksualizira, žrtvuje i onesposobljava“ (135). Zato književnice poput Carterove i Wintersonove koriste žensko tijelo kao svoje ratište, kao prostor za projekciju ideja, za iskazivanje i prevazilaženje tjeskobe koja se javlja kao posljedica nametanja dominantnih društvenih ideja o ženstvenosti. Ove književnice daju prioritet stvarnom tijelu, radije nego falocentričnoj ideologiji, tako što naglašavaju njegove prirodne apetite i funkcije do grotesknih razmjera. One osnažuju žensko tijelo i u doslovnom fizičkom smislu, ali i time što mu je omogućeno da stvara vlastiti identitet i da se odupire oblikovanju i kategorizaciji prema patrijarhalnim kriterijima. Usmjeravanjem pažnje na usta i njihovu aktivnost u zadovoljenju apetita, Carterova i Wintersonova zanemaruju stereotipnu predstavu žena kao pasivnih primalaca muške strasti i agresije. Groteskni elementi ovdje služe da podsjetite na one aspekte ljudskog života koje

dominantna kultura često nastoji sakriti, ignorisati i zatomiti, naročito na slikama idealiziranog i dehumaniziranog ženskog tijela. Naglašavanjem onog grotesknog, autorice naglašavaju i prirodnu, životinjsku stranu ljudske naravi kojom upravljaju nagoni, apetiti i instinkti. Štaviše, groteskne osobine su zajedničke za sva ljudska bića, one ih izjednačuju i podrivaju sve sisteme društvene hijerarhije.

Carterova i Wintersonova dovode u pitanje rodne uloge, pri čemu njihova djela crpe najviše snage iz elemenata karnevala. Različiti oblici karnevala predstavljaju dio brojnih folklornih tradicija širom svijeta. Carterova i Wintersonova se koriste engleskom tradicijom karnevala, i doslovnog i književnog, kakav je Jonsonov *Bartholomew Fair* u kojem je naglasak ponovo stavljen na tjelesnost i zadovoljavanje apetita na vašaru, mjestu gdje se utvrđene društvene vrijednosti osipaju i gdje predstavnici viših klasa napuštaju svoje uglađene manire i uživaju u onome što im nudi Ursula na svom štandu. Karneval može izazvati smijeh, koji sadrži veliki subverzivni potencijal prepoznat još u srednjem vijeku. Međutim, tu moramo zastati i zapitati se da li je savremena književnost samo preuzela karnevalski smijeh u njegovoj ulozi sigurnosnog ventila za ljudske jade? Da li karneval Angele Carter i Jeanette Winterson predstavlja još jedan primjer impotentne karnevalske pobune koja će se okončati spaljivanjem maski? Da li ova vrsta karnevala paradoksalno podržava dominantni poredak tako što samo dopušta ženama da stvarajući književna čudovišta daju oduška svojim tjeskobama? Ili su ovi romani tri vitke strijele koje rezuju i lome djeliće kamenih blokova patrijarhalne tvrdave?

Na samom kraju romana *Nights at the Circus* Fevvers se smije nakon što Walseru otkrije istinu o tome da li je ona zaista krilata djeвица, i njen smijeh obavije cijelu planetu. Ona je doslovno i metaforički na Walseru, koji je tokom cijelog romana bezuspješno pokušavao da je klasificira. Tako žensko tijelo djeluje kao mjesto otpora. Likovi Carterove i Wintersonove se opiru žrtvovanju, marginaliziranju i ušutkivanju tako što pripovijedaju svoje vlastite priče i tako gospodare određivanjem vlastitog identiteta. Hermafroditiski narator spaja ženske i muške osobine, uznemiruje čitaoce i inhibira njihove ideološki uslovljene reakcije. Fevvers vješto balansira na tankoj liniji između žene i čudovišta, održavajući napetost publike i čitalaca. *Dog Woman*, koja živi na marginama londonskog društva, odolijeva patrijarhalnom autoritetu puritanske Engleske iz sedamnaestog

stoljeća pomoću svoje zastrašujuće veličine i snage. Dok odolijevaju objektivirajućem pogledu posmatrača, junakinje ovih romana zauzimaju aktivnu, upravljačku ulogu, koja je tradicionalno rezervisana za muškarce. Čudovišne žene primoravaju čitaoca da formira nov, svjež, ideološki nezagađen pogled na žensko tijelo. Bez obzira na njihov fizički izgled, koji se počeo smatrati jednim od sastavnih dijelova njihovog identiteta, žene su, kao što je pokazano na primjeru junakinja ovih romana, daleko od bespomoćnih, neprivlačnih ili aseksualnih stvorenja. One se oslanjaju na prednosti svojih tijela, koja za njih nisu teret nego im omogućavaju da djeluju kao istinske junakinje u svome društvu. Posrednička uloga ženskog tijela u patrijarhatu je stavljena u prvi plan, samo da bi se ono potom iskoristilo kao mjesto otpora i karnevalskog prevrata u tom istom sistemu. „Oblik u kojem se ljudski lik izljeva je neizmjereno krhak,³ ali ipak posjeduje ogroman subverzivni potencijal koji se budi kada se tijelo povratu iz tog idealiziranog, dehumaniziranog oblika, i kada se predstave njegovi groteskni ali prirodni apetiti i metamorfoze, pri čemu se naglašava njegov potencijal da se regeneriše i da izrodi Nove žene i izliježe Nove muškarce (Carter, 1985, 61).

BIBLIOGRAFIJA

1. Abrams, M.H. (1999): *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Heinle & Heinle.
2. Allen, C. (1996): Jeanette Winterson. *The Erotics of Risk*. In *Following Djuna: Women Lovers and the Erotics of Loss*. Bloomington, Indiana: Indiana UP.
3. Anderson, L. (1990): *The Re-imagining of History in Contemporary Women's Fiction*. In *Plotting Change: Contemporary Women's Fiction*. London: Edward Arnold.
4. Bakhtin, M. 'Epic and Novel. U: M. Holquist' (ed.) (2004): *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*. Texas: University of Texas Press.
5. Bakhtin, M. (1984): *Problems of Dostoevsky's Poetics* (C. Emerson, ed.). London, Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. Bakhtin, M. (1984): *Rabelais and His World* (Hélène Iswolsky, Trans.) Bloomington: Indiana University Press.
7. Carter, A. (1985): *Nights at the Circus*. London: Pan Books.
8. Carter, A. 'Notes from the Frontline'. U: J. Uglow (ed.) (1997): *Shaking a Leg: Collected Writings by Angela Carter*. New York, London: Penguin Books.
9. Childs, P., & Fowler R. (2006): *The Routledge Dictionary of Literary Terms*. London, New York: Routledge.
10. Cuddon, J.A. (1999): *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London: Penguin Books.
11. De Beauvoir, S. (1956): *The Second Sex* (H.M. Parshley, Trans. & Ed.) London: Jonathan Cape.
12. Dentith, S. (1996): *Bakhtinian Thought: An Introductory Reader* (Simon Dentith, ed.) London, New York: Routledge.

3 Svi prevodi citata sa engleskog jezika u ovom članku su prevodi E. Grčić

13. Friedan, B. (1979): *The Feminine Mystique*. New York: Dell Publishing.
14. Greer, G. (2000): *The Whole Woman*. London: Anchor.
15. Guardian. 7 September 2000. Jeanette Winterson. <http://www.guardian.co.uk/news/2000> (pristupljeno 10. 01. 2013.).
16. Head, D. (2002): *The Cambridge Introduction to Modern British Fiction, 1950-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Kristeva, J. 'Women's Time'. U: T. Moi (Ed.) (1986): *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press.
18. Loxley, J. (2002): *The Complete Critical Guide to Ben Jonson*. London, New York: Routledge.
19. Makinen, M. (2005): *The Novels of Jeanette Winterson*. New York: Palgrave Macmillan.
20. Martin, S. 'The Power of Monstrous Women: Fay Weldon's *The Life and Loves of a She-Devil* (1983), Angela Carter's *Nights at the Circus* (1984) and Jeanette Winterson's *Sexing the Cherry* (1989)'. U: *Journal of Gender Studies*, 1999 / 8, 193-210.
21. Morris, P. (2003): *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*. London: Arnold.
22. Punday, D. 'Narrative Performance in the Contemporary Monster Story'. U: *Modern Language Review*, 2002 / 97, 803-820.
23. Roberts, G. 'A Glossary of Key Terms'. U: P. Morris (ed.) (2003): *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*. London: Arnold. Print.
24. Roessner, J. 'Writing a History of Difference: Jeanette Winterson's *Sexing the Cherry* and Angela Carter's *Wise Children*'. U: *College Literature*, 2002 / 29, 102-122.
25. Rubinson, G. J. 'Body Languages: Scientific and Esthetic Discourses in Jeanette Winterson's *Written on the Body*'. U: *Critique*, 2001, 218-232.

26. Sinowitz, M. 'The Benefits of Watching the Circus Animals Desert: Myth, Yeats and Patriarchy in Angela Carter's *Nights at the Circus*'. U: A. Heilmann & M. Llewellyn, (eds.) (2007): *Metafiction and Metahistory in Contemporary Women's Writing*. New York: Palgrave Macmillan.
27. Stallybrass, P. & White, A. (1986): *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen.
28. Stoddart, H. (2007): *Angela Carter's Nights at the Circus*. London, New York: Routledge.
29. Toye, M. E. 'Eating Their Way Out of Patriarchy: Consuming the Female Panopticon in Angela Carter's *Nights at the Circus*'. U: *Women's Studies*, 2007 / 36, 477-506.
30. Waugh, P. 'The Woman Writer and the Continuities of Feminism'. U: J. F. English (ed.) (2006): *A Concise Companion to Contemporary British Fiction*. Oxford: Blackwell Publishing.
31. Winterson, J. (1998): *Sexing the Cherry*. New York: Grove Press.
32. Winterson, J. (2001): *Written on the Body*. London: Random House Vintage.

HERMENEUTIKA POLITIČKOG HOLIZMA

Tomislav TADIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&h
E-mail: tomlslav.tadic@yahoo.com

ABSTRACT

U radu nastojim odrediti *hermeneutiku političkog holizma* kao jedno od mogućih teorijskih polazišta za razumijevanje statusa i smisla suvremenog društva i socijalne ontologije. Nastojim ukazati na razumijevanje *političkog* koje funkcionira kao kategorijal suvremenog društva te kao takav otvara prostor za novo promišljanje njegove socijalne funkcije. *Hermeneutika političkog holizma*, tematizira političko kao čistu formu, koja treba da funkcionira kao niz dispozitiva koji će biti u stanju prevladati rigidne antinomije klasične sociologije i voditi putovima nove socijalne ontologije.

Ključne riječi: hermeneutika političkog holizma, političko, politika, društvo, sociološki aprioritet, objektivnost.

HERMENEUTICS OF POLITICAL HOLISM

In this paper, I try to determine the *hermeneutics of political holism*, as one of the possible theoretical assumptions for understanding the status and meaning of the contemporary society and social ontology. I try to point out the understanding of the *political* which functions as a pillar of the contemporary society, and as such opens room for rethinking of its role as a social function. *Hermeneutics of political holism* explains the political as a pure form, which needs to function as a line of dispositives that will be able to overcome the rigid antinomies of classical sociology and lead towards the path of the new social ontology.

Key words: Hermeneutics of political holism, society, politically, politics, sociological apriority, objectivity

1.0 Uvod

U nastojanju da se dokuči i odgonetne smisao jednog fenomena najprije se mora krenuti od prostog pitanja temporalne prirode : *kada je fenomen pokazan kao istinit a samim time i problematičan?* Povijest filozofijskog mišljenja adekvatan je svjedok da ono što je pokazano kao problematično svakako može biti, te gotovo u pravilu i jeste samo ono što je istinito. U protivnom pitanje o istini uopće i ne bi bilo dovedeno u horizont filozofije. Filozofija tako za svoj zadatak ima da fenomene koji su prvi i posljednji dovede pred vidik pojmovnosti te da ih kao takve razmotri u njihovoj spekulativnoj osnovi. Bez obzira na genezu same znanosti za objektivnog posmatrača prosječnog intelekta filozofija uvijek predstavlja iscrpljivanje pojmova do njihovih krajnjih granica i vještinu da se ti pojmovi prenesu na konkretnu zbiljsku situaciju. U ovom smislu valja napomenuti na važnost *Heideggerove* teze da „fenomenologija ima zadaću da učini razumljivim polja stvari prije njihove znanstvene obrade, i tek na tome temelju onda i nju samu.“ (Heidegger, 2000, 2) Misliti pak fenomenološki znači *misлити reduktivno*, a u skladu sa *Huserllovom* krilaticom „k samim stvarima“. U ovom smislu valja najprije ukazati na važnost metode koja će biti korištena za svrhu izrade ovoga teksta, a to je nužno učiniti prije nego bilo što kažemo o samoj temi i svrsi ovoga rada. Metoda u ovom smislu predstavlja način na koji će jedan fenomen *biti iznešen na vidjelo* te upravo u tom kontekstu predstavlja *put* koji će voditi prema određenim saznanjima. Pitanje o metodi tako je svakako i pitanje o *spoznaji*, a upravo se *spoznaja* nameće kao početna i krajnja instanca svakog znanstvenog razmatranja. Spoznaja o kojoj će biti riječi jeste genetičke prirode i to uzeta sa aspekta povijesnosti određenih fenomena koje u daljem tekstu nastojimo konkretizirati.

Pitanja koja u ovom eseju nastojimo promisliti iz njihove fenomenološke, a to će reći suštinske osnove i perspektive, pitanja su koja se *tiču problema političkog i njegove manifestacije* u povijesno filozofijskom kontekstu. Intendirano kazujemo da je riječ o analizi koja upućuje na suštinu stvari (a u skladu sa prethodno kazanim) ono što je dovedeno pod svod filozofije ne može biti nesusštinsko te s toga i

neistinito¹. Najveću zaslugu ovakvom shvatanju *filozofskih problema* ili fundamentalnije rečeno *problema filozofije* dugujemo *Hegelu* čije svjedočanstvo iz *Predgovora za Fenomonologiju duha* ostaje krunski i neumorni svjedok onome što filozofijsko promišljanje u istinu jeste i uzeto u svojoj potencijalnosti treba da bude. *Hegel* kazuje da:

„filozofija ne posmatra nesusštinsku odredbu, već odredbu posmatra ukoliko je ona suštinska, njen elemenat i njena sadržina nije ono što je apstraktno ili nestvarno, već ono što je stvarno, ono što stavlja samo sebe i što živi u sebi, život u svome pojmu“ (Hegel, 1974, 26)

Političko dovedeno u filozofsku ekstazu u ovom smislu prestaje biti sadržaj proste rudimentarne svakodnevnice te postaje pojmovno i kao takvo konkretno te suštinski i sadržajno određeno. *Političko* dovedeno u *duh filozofskog* već kod Grka biva određeno kao *suštinsko* i to upravo u onom smislu da je ono sudište koje polaže dalekosežno pravo da definira sretan i dobar život. Upravo iz ovog posljednjeg razloga ono se i nameće kao centralna tema velikog dijela filozofiranja u staroj Grčkoj a koje (političko) prema *Platonu* mora da u sebi kao princip sintetizira epistemološke, metafizičke te etičke odredbe najvišega reda. Supsumiranje svih ovih odredbi pod jedan univerzalni princip jedan je oblik *političkog holizma* koji svoju snagu crpi iz logocentričnosti grčkoga svijeta.

Pitanje *političkog* u suvremenosti, prema shvatanju koje tvrdimo u ovom radu, treba biti tretirano u formi cjeline i kao takvo treba ga otvoriti za pokušaj razumijevanja. Pokušaj da se jedan partikularni politički fenomen dovede u stanje *razumljenoga iz sebe*, u novijoj literaturi, najjasnije nalazimo u ideji *hermeneutičkog komunizma*, zajedničkog projekta *Giannia Vattima* i *Santiaga Zabale*, a čija temeljna teza upravo počiva na ideji rekonstrukcije i destrukcije pojmovne

¹ *Franz Brentano* pokazuje da i fantazija ukoliko je dovedena u filozofski diskurs može imati te ima objektivni karakter. „Ovdje treba imati u vidu značenje fantazije, koja za *Brentana* ima prevashodno psihologijski karakter i dolazi iz realiteta života. Smisao istine i predstava koje mišljenje stvara, a koje u određenom kontekstu mogu imati istinosnu vrijednost, kod *Brentana* se jasno vezuje za značenja i odrednice realne zbilje. U tom smislu fantazija je, na izvjestan način, dopuna „tvrdom realitetu života“ i iz tog razloga zaslužuje, kako on kaže, »upotrebu kao znanstveni termin...“ (Arnautović, 2009, 76)

strukture jedne složene političke odrednice kao što je komunizam i njegova ideja. Ipak *Vattimo* i *Zabala* ukazuju, uprkos činjenici da analiziraju jedan određen društveni fenomen, na mogućnost razumijevanja ovog fenomena jedino ako se on promatra u cjelini ljudskoga postojanja. Namjera sa kojom se želi pokazati *smisao političkoga*, te njegovo povijesno-filozofijsko utemeljenje, u ovom radu jeste upravo da se dođe do pojmovnog stanja u kome se pokazuje da je upravo *političko* ono što povijesno-suštinski ispunjava cjelinu ljudskog postojanja.

„Kao što nećemo referirati na Sovjetski komunizam, nećemo referirati niti na hermeneutiku kao tradicionalnu tehniku interpretacije primjenjenu da se otkriju skrivena značenja biblijskih, pravnih ili literarnih tekstova. Nego hermeneutiku ćemo tretirati kao cjelinu egzistencije ljudskog bitka“ (*Vattimo, Zabala, 2011, 6*)

Hermeneutic Communism u svojoj artikulaciji ipak nije dosljedno izveden do kraja, a u korist čega odgovara činjenica da autori ostaju ograničeni na interpretaciju komunizma kao političkog fenomena, dok *cjelina ljudskog bitka* ostaje značajno zanemarena.

U XXI st. bilo bi suludo vjerovati da se *cjelina ljudskog bitka* uopće može objasniti bilo kojom znanstvenom (pri čemu je nakana autora *Hermeneutic Communism* sasvim realna) a pogotovo ne filozofskom idejom. U ovom smislu, važno je ukazati, da autori *Hermeneutic Communism* vide, i tu također ostaju nedosljedni, jedino kroz prizmu hermeneutičkog kruga. Mi pak nastojimo ukazati na strukturu koju nazivamo *hermeneutika političkog holizma* pri čemu ista označava *političko* uzeto kao eidos. Pokazat ćemo da pitanja *političkog* imaju smisla unutar humanističkih znanosti, te da su se kao takva i održala, jedino ako su uzeta u ovoj strukturi tj. ako su poopćena i kao takva razumljena. Ovo pak znači da se pitanje *političkog* mora ponovo postaviti u izvornom smislu sa izvornim značenjima i problemima. Drugim rječima kazano, ono mora biti postavljeno u povijesnom kontekstu i sa stanovišta povijesnih izvora.

Ovaj rad, uzimajući u obzir prethodno rečeno, imat će dvije tematske cjeline pri čemu će svaka u svom domenu nastojati rasvijetliti problematiku *političkog* i njegovu manifestaciju. Stajalište sa koga polazimo u interpretaciju fenomena *političkog* u povijesnom smis-

lu jeste *Platonovo određenje političkog i religijskog* sa posebnim akcentom na drugu, treću i šestu knjigu *Države* te V knjigu *Zakona* (posebno u 1.2 dijelu ovoga rada). U prvom dijelu rada ukazat ćemo na zasnivanje ideje *hermeneutike političkog holizma* kod Platona te njenu funkciju u pogledu religijskih stajališta. Drugi dio rada, eksplicirat će *Simmelovo* utemeljenje ideje društvenosti te u tom kontekstu razmotriti i funkciju političkog. Ukazat ćemo na metodološku važnost i ograničenja Simmelove sociologije a koja se ispostavljaju kao neophodna za razumijevanje teorije *hermeneutike političkog holizma*.

Ovaj rad, u pogledu svoje nakane, interpretirat će fenomen *političkog utemeljenja zbilje*, a koje artikulira u stalnom triangulatom odnosu društvo – politika – svijet. Pitanje političkog ovde se najprije uzima u svojoj spekulativnoj potencijalnosti i upravo zbog toga govorimo o *hermeneutici političkog holizma*. Sama ideja pak *političkog holizma* može biti shvaćena na dva načina.

Prvi način na koji govorimo o političkom holizmu jeste kontekst cjelovitosti politike u realnim socijalnim odnosima, a koji svoju manifestaciju ima u konkretnom institucionalnom obliku. Politički subjekti, posredstvom socijalnih institucija, suprotstavljaju svoje interese građanskom individualizmu. Ovaj oblik *političkog holizma* crpi svoje historijsko utemeljenje iz *Hobbesove teorije prirodnog prava* te *Machiavellijeve* utilitarističke konstrukcije političkog (sa krajnje pragmatičkim ishodom).

Drugi način na koji je moguće govoriti o *političkom holizmu* razmatra samu *ideju politike* razumljenu u totalitetu vlastite povijesne manifestacije. Ovaj način politiku promatra u njenoj problematskoj osnovi. Ideja politike (sa krajnjom konzekvencom u političkoj praksi) ovde se pokazuje kao sveprisutna te univerzalna konstanta koja je zajednička za bilo koje doba razvoja povijesnosti zapadnog čovjeka. Razmotrimo li povijest zapadnog mišljenja, pri tome uzimajući u obzir sve forme racionalnosti u njihovoj nestalnosti, moramo uočiti da niti jedno pitanje, više od pitanja o političkom, nije bilo u centru pažnje. Filozofski problemi, znanstvene teoreme i aksiome *sve* je u jednom trenutku problematski bivalo prevaziđeno, ipak pitanje o politici i njenoj funkciji, traje do danas. Teško da će danas netko kao centralnu hipotezu svog filozofskog nauka uzeti tvrdnju „biće jeste“. Teško da će suvremeni znanstvenik posegnuti za argumentima novovjekovnog fizičara. Ipak, pitanje koje se od antičke Grčke do suvremenih

zapadnih formi racionalnosti nametalo kao konstantno (u različitim oblicima sa istom suštinom) jeste pitanje o dobrom, moralnom, ili u širem kontekstu, pitanje o održivom životu. Pitanje i funkcija dobrog života ima istu vrijednost, mada nema istu manifestaciju određenu načinom na koji se život razumijeva, za stanovnika grčkog *polis*a i stanovnika suvremenog *metropolis*a (*Simmel*). Pitanje šta je dobar život, dakle, konstantno je i jednako, promjenjena je samo historijska prizma iz koje stanovnik *polis*a i stanovnik *metropolis*a vide život i njegova pitanja te forme problematiziranja. Na gore postavljeno pitanje, u duhu tradicionalne metafizike, moguće je odgovoriti jedino pod pretpostavkom *dobra po sebi* (ili barem jednog izvjesnog počela) koje je dovedeno u domenu političkog.

U četvrtoj knjizi *Zakona Platon* kazuje o položaju *grada-države*. To pitanje o toposu ljudskoga života staro je koliko i sam čovjek. Pitanje o načinu prebivanja čovjeka u određenoj okolini, uzajamnim inersubjektivnim odnosima koji čine suštinu zajedničkog života, pitanje je koje je upravo kod *Platona* dovedeno u horizont politike. Pitanje o *prebivanju* (u geopolitičkom smislu) samo je jedan od dokaza konstantnosti političkih problema uzetih u svojoj konkretnoj pojavnosti. Ista svrha ispunjava četvrtu knjigu *Zakona* i suvremene sveske iz oblasti sociologije grada, urbane sociologije itd. Ovakav način pristupa političkom bit će uzet u razmatranje prilikom šire eksplikacije ovoga fenomena. Upravo na ovakav način, a pokazali smo na konkretnom primjeru, politiku treba shvatiti kao *ideju* i kao takvu je pokušati problematski iskazati u njenoj cjelovitosti.

2.0 Platonovo određenje političkog i religijskog

Platonovo nastojanje da odredi smisao političkog vodi nas u bit metafizike. Iako se, razmatrano u školskom smislu, određenje politike kod *Platona* uzima jednostrano i s obzirom na ideju filozofa – vladara, u ovom radu pitanje politike kod *Platona* nastojat će se razmotriti iz njene metafizičke fundamentalnosti. U ovom kontekstu poglaviti moramo obratiti pažnju na VI knjigu *Države* te uviditi poziciju koju saznanje i znanje kao takvo ima unutar razmatranja ideje politike. Funkcija politike, prema Platonovom stajalištu, funkcija je koja se mora vezati za znanje po sebi, te s toga najprije moramo obratiti pažnju na način na koji se *političko* emanira iz suštine znanja po sebi.

Pitanje znanja za *Platona* uvijek je pitanje čega znanja s obzirom na njegovu ontološku potencijalnost. Znanje, u svim svojim formama, mora imati određenu prostornost u kojoj će se pojaviti kao *znanje o opštem i univerzalnom*. Ova odlika temeljno je ustrojstvo metafizičke biti mišljenja starih grka. Postaviti pitanje o saznanju, s obzirom na Platonovo interpretiranje istoga, znači biti u stalnoj harmoniji sa *idejom dobra*, a koje prema *Platonu* reprezentira samu suštastvenost opštosti.

Na koncu VI knjige *Države* *Platon* ukazuje na funkciju *ideje dobra* u pogledu svega ljudskoga saznanja. U ovom smislu fundamentalnost koju *ideja dobra* ima po sebi mora se uzeti kao problematična. Problematičnost *ideje dobra* ovde se mora uzeti s obzirom na pitanje o utemeljenju jednoga načela iz čega treba da se deducira totalitet zbiljnosti. *Platon* kazuje da:

„u stvarima koje se tiču saznanja, prisustvo dobra ne daje jedino to da budu saznate, nego upravo iz njega samog proishodi njihovo bivstvovanje (to einai) i njihova suština (ousia), a samo dobro nije suština, nego se po uzvišenosti i moći uzdiže iznad nje.“ (*Platon*, 1983, 509c)

Najprije valja kazati da funkciju „stvari koje se tiču saznanja“ prema *Platonu* ima sve ono što je postavljeno u postojanje i prema čemu se ljudski duh može odnositi u smislu da se o njemu može mentalno reflektirati. Saznato tako može biti sve ono što je stavljeno u rod umstvenog a što implicitno razumijeva i funkciju logičkog. Funkcija umnog i logičkog bitno je određena nužnošću da se opšte iskaže kao pojmovno, pri čemu se pretpostavlja da se stvari mogu svesti na ispravne/istinite i neispravne/neistinite². *Ideja dobra*, kao temeljna ideja ljudskoga duha, postavljena u ovaj kontekst u mnogo čemu je pokazana posredstvom metafore *optičkog* (pri čemu se metafora sunca u VII knjizi *Države* nameće kao dominantna).

Pod problemom jednog načela ovde, dakle, mislimo privilegi-

² „U Platonovo doba je, međutim, već toliko narastao ovaj svijet pojmova, a logosu je dato mjesto jednog roda bića, tako da je logistika, sada kao *dijalektika*, postala način razumijevanja kroz pojmove, kroz svijet pojmova, kroz jezik i njegove oblike na putu do spoznaje istine bitka bića. Tek na ovom putu postaju izdvojeni problemi filozofije logike, tj. *problemi ortonimije, ortologije i ortografije*.“ (Ibrulj, 1999, 46)

ranost koju ideja dobra ima u odnosu na sve ostale ideje. Ovaj problem najprije jeste vezan za pitanje metafizičke prirode a koje se može formulirati na način da se pokuša objasniti sintetička struktura *ideje dobra*. Pod sintetičkom strukturom ideje dobra mislimo najprije na jedinstvo najviših filozofskih principa (metafizički, epistemološki, etički, logički itd.) koji su supsumirani pod jedno ultimativno načelo – *ideju dobra*. Da bi došli do biti političkog kod *Platona* valja najprije pokušati objasniti način na koji se svo bivstvovanje emanira iz *ideje dobra*, a pri tome najprije odrediti način na koji *ideja dobra* (*Kant* bi rekao kao regulativni princip) određuje suštinu bivstvujućeg, u smislu da (1) biće naprosto jeste, i (2) suštinu same suštine u smislu *Aristotelesove* usiologije.

Pitanje *načela (arche)*, principijelno gledano, prvo je filozofsko pitanje. Njegova eksplikacija kod prvih „filozofa prirode“ usmjerena je prema dokučivanju onoga izvana. Pitanje o jednom principu kod *Platona* javlja se, dakle, u formi istraživanja i određivanja *ideje dobra*. Ontološka struktura ideje dobra, kao univerzalnog principa iz koga proizlazi svo bivstvovanje, podrazumijeva tako sveobuhvatnu narav totaliteta prirode. Nadalje se može tvrditi da *Platonovo* viđenje ideja, prema logičkom razvitku stvari, iziskuje distinkciju te svojevrstu aroganciju prema *osejtilnom*, pri tome uzimajući u obzir da ono što je eidetsko mora biti i pojmovno. Istina tako bitno prebiva kao istina pojma. *Aristoteles* tako u I knjizi *Metafizike* pokazuje i ukazuje na važnost distinkcije umnog i osjetilnog, a koju prema njegovoj predaji crpimo iz *Platonova* filozofskog aktiviteta. *Aristoteles* kazuje:

„Dočim kad se Sokrat pozabavio čudorednim pitanjima, a nimalo sveukupnom naravlju, te u tima tražio ono sveopće i prvi usmjerio svoje razmišljanje prema odredbama (definicijama), *Platon* se poveo za njim i pretpostavio kako se to ne tiče osjetnina, nego nekih drugih stvari, zbog toga što je ne moguće da postoji zajednička odredba neke od osjetnina jer se te uvijek mijenjaju. Tako je on takva od bića nazvao idejama (ιδέαι), dok su osjetnine mimo njih i sve se imenuju prema njima“ (*Aristotel*, 1988, 987 b5)

Funkcija pojmovnog saznanja, saznanja postignutoga posredstvom uma, glorificirana je u VI knjizi *Države* kojoj se sada moramo vratiti. U ontološkom smislu, govoreći na tragu ove distinkcije, kod

Platona se javlja strogi dualistički razdor koji svoju zbiljnost ima unutar odnosa umnog i požudnog djela ljudske duše³, a čiji disbalans dovodi do kolapsa svakog društva i države. Problem jednog načela postaje potpuniji ako se uzme da je početak i kraj sve (konkretne) spoznaje *ideje dobra*, koja se dostiže posredstvom dijalektike a po principima *logosa*. *Platon* ovo pitanje konkretizira sljedećim riječima:

„Onda tako shvati i ono što sam govorio o drugom području onoga što je umno, do kojeg može dospeti samo *logos*, i to uz pomoć dijalektike (to dialegesthai), ne upotrebljavajući hipoteze kao početke ili kao ono što je prvo, nego samo kao hipoteze, kao polazne tačke za napredovanje do onoga što je nehipotetičko, do pravog početka svih stvari. A kad *logos* dospe do tog početka, tada će – držeći se onog što iz njega sledi – silazeći krenuti natrag prema onome što je na drugom kraju ili na završetku. Pri tom se neće služiti ničim što je čulno, nego samo idejama kao takvim, radi ideja kao takvih, da bi na kraju opet došlo do ideje.“ (*Platon*, 1983, 519b)

Platon ovde jasno pokazuje da su sve ideje proistekle i emanirane iz *ideje dobra* te da su u njoj kao same *suštine* sadržane. To podrazumijeva da su u *ideji dobra*, kao sintetičkom principu, sadržani najviši oblici, kako zbiljnosti u formi osjetilnosti, tako i u rezultantama same umstvenosti. Ovo načelo *Platonu* je omogućilo da državu i politiku, kao jednu od njenih odrednica, izvede prema načelima *ideje dobra*. Jedinstvenost *ideje dobra*, u praktičnom smislu, rezultira holističkim određenjem države i politike, pri čemu se i sama politika javlja kao jedan od pristupa ideji dobra, ideja politike (ovoj u službi) pretpostavlja ono što nazivamo *hermeneutika političkog holizma* i njegovo historijsko utemeljenje.

2.1 Ljudska duša – struktura i geneza

Početak V knjige *Zakona* dovodi nas u problematiku odnosa ljudske duše i tijela. Ova se distinkcija nameće kao jedno od temeljnih polazišta za razumijevanje totaliteta filozofije politike i njene eksplikacije u staroj Grčkoj. Odnos duha i tijela, posebno s obzirom na *Pla-*

³ Složenost ovog odnosa tematiziramo u narednom dijelu ovoga rada.

tonovu filozofiju, ne treba trivijalizirati niti relativizirati nego ga treba postaviti u kontekst otvorenih značenja, spremnih za različite interpretativne strukture. Duša, uzeta prema određenju iz V knjige *Zakona*, reprezentira suštinu opštega a koja se (u svojoj opštosti) revelira posredstvom funkcije uma, a na čiju smo važnost ukazali u prethodnom poglavlju. Ovakav pristup funkciji ljudske duše, koja stoji u svojevrsnoj disanalogiji sa ontološkom statusom tijela, posebnu važnost ima za *Hegela* koji u *Predavanjima o historiji filozofije* kazuje:

„Iz toga se jasno vidi da Platon održava suštinu duše sasvim u onome što je opšte, i da njenu istinu i njeno biće ne stavlja u čulnu pojedinačnost, te da se kod njega besmrtnost duše ne može shvatiti u smislu predstave u kojem je mi shvatamo, naime kao besmrtnost neke pojedinačne stvari. Mada se i dalje javlja mit o tome da duša posle smrti boravi na nekoj sjajnijoj i divnijoj zemlji...“ (Hegel, 1970, 175)

Funkcija ljudske duše, prema *Hegelovoj* interpretaciji, funkcija je koja nas u krajnjoj instanci vodi ka pojmovnoj spoznaji. Suština ljudske duše tako se uzima u svojevrsnom transcendentnom smislu, pri čemu se misli na duh uzet gledajući *iz vana*, s onu stranu svega što *nastaje i nestaje* – svega što je u svojoj ontološkoj predestiniranosti određeno propadivim⁴ počelom. Ljudska duša u ovom smislu ima dva dijela (1) umni i (2) požudni⁵ pri čemu se odnos jednog prema drugom pojavljuje kao izuzetno problematičan. Odnos umnog i požudnog dijela ljudske duše kod *Platona* tako biva, razmatrano u širem smislu, izveden u skladu sa analogijom odnosa duha prema tijelu. Drugim riječima, onako kako um vodi požudni i voljni dio duše, tako duša u cjelosti na svojevrsan način vodi tijelo. Tijelo je prema *Platonovom* određenju definirano propadivim počelom te svoju egzistenciju zahvaljuje uprisutnjenju ljudske duše, a shodno tome i prisustvu uma, u njemu. Ljudska duša (kao prvenstveno ontološki princip) i um (kao

⁴ O besmrtnosti ljudske duše i propadivosti svega što ima tjelesno počelo *Platon* posebno govori u *Apologiji* (40 d), te *Fedonu* pri čemu je pitanje besmrtnosti ljudske duše dovedeno u kontekst rasprave o ontološkom statusu *smrti*.

⁵ Postoji i treći, *voljni*, dio ljudske duše a čiju strukturu u ovom radu nećemo razmatrati. Ovde se bavimo odnosom umnosti prema požudnosti u analogiji sa ontološkim dualizmom duha i tijela. U analogiji sa ljudskom dušom *Platon* izvodi „idealnu“ državu.

spoznajno – teorijski princip) u apsolutnom su ontološkom prvenstvu prema svemu što je propadivo a prije svega se misli na koncept tijela. Interesantno je ipak da *Platon* ovaj paradoks rješava specifičnom formom prestabiliranosti između koncepta duše i tijela. Ljudska duša tako ima spoznajne strukture koji čine njeno jedinstvo, a na što se posebno ukazuje na kraju VI knjige *Države*⁶.

Ukažimo sada na formulaciju odnosa duše i tijela u V knjizi *Zakona*. Mjesto koje ćemo sada citirati iz *Zakona* najbolje ukazuje na smisao gore navedenog odnosa.

„Ali od svega što nazivamo *svojim*, duša nas se najviše tiče (najbliža nam je), i ona je, posle bogova, ono što je u najvećoj meri božansko. Ono što je naše predstavlja dve vrste: jedno je jače i plemenitije i ono vlada; drugo je manje i slabije, i zato robuje. Među onim što je naše uvek treba više ceniti ono što vlada nego ono što služi kao rob. I kad kažem da posle bogova koji su gospodari, i posle onih bića koja njima pripadaju treba odmah na drugom mestu ceniti dušu, onda je taj moj savet tačan.“ (Platon, 2004, 726a)

Iz apsolutnog primata duše tako proizilaze sljedeće konsekvence. (1) Pitanje duše i njenog odnosa prema propadivim počelima suštinsko je za konstrukciju države i građanstva. (2) Sudbina građanstva, zbog ovog primata, vezana je za sudbinu polisa, čime je otvoreno pitanje *slobode građanina* u odnosu na *slobodu države*. Pojedinaac u sukobu sa državom. (3) Pitanje o statusu ljudske duše može se razmatrati u „subjektivističkom“ smislu, pri čemu se misli na potencijalni govor o spoznajnim moćima ljudskoga bitka. (4) Mogućnost definiranja ontološkog i epistemološkog prvenstva *uma* u odnosu na sve ostale konstituense ljudske duše. (5) Jedinstvo duše garancija je jedinstva *političkog*, pri čemu se znanja o ljudskoj duši implementiraju u državničke, političke i retoričke vještine.

Pet tačaka na koje smo ukazali čine bit konsekvenci koje proizilaze iz *Platonovog* učenja o ljudskoj duši. Hipoteze koje smo postavili imaju smisla samo ako se posmatraju cjelovito a ne razdvojeno jed-

⁶ Spoznajne strukture ljudske duše, u skladu sa VI knjigom *Države* jesu: (1) umovanje (2) razumijevanje (3) vjerovanje (4) nagađanje. Ove strukture *Platon* naziva „stanjima u duši“ (Platon, 1983, 511e) i zbog toga o duši možemo govoriti u epistemološkom smislu.

na od druge. U ovom smislu posebno je važna peta tačka koja kazuje o *jedinstvu političkog*. Upravo političko, konstruirano u analogiji sa ljudskom dušom, čini suštinu *političkog holizma*. *Političko* se u ovom smislu pojavljuje kao eidos koji se tiče konkretnog života i sudbine građana polisa. Ono je to (političko) koje treba da se u zbilji identificira sa idejom dobra, te kao takvo bude rezultat umskog i najviši kriterijum sretnog života unutar države.

Kada se naruši *harmonija duše*, koja je individualna i vezana za konkretnog građanina, narušava se i poredak države. Ova vrsta disbalansa za *Platona* apsolutno je neodrživa, a svaka država koja je konstruirana protiv načela ljudske duše, smatra se izopačenom. U ovoj analogiji⁷, ljudske duše i države, leži sav *Platonov* utopizam. U konkretnom smislu to znači da građanin koji se liši dostojanstva duše, koji ga na ovaj ili onaj način naruši, taj se implicitno lišava i dostojanstva države te istu dovodi pred potencijalnu propast. U ovom smislu treba razumjeti drugu tezu koju smo prethodno naveli, a koja govori o činjenici da su sudbine građana vezane za sudbinu polisa. Iz ovoga se vidi da je država refleksija, *Rorty* bi kazao *ogledalo*, ljudskoga duha i obratno. Pitanje slobode, sada postaje jasno, prema *Platonu* nikada nije pitanje *slobode građanina kao pojedinca*, nego je *sloboda* uvijek dovedena u kontekst *slobode države* i jedino kao takva može biti razumljena. Ne radi se o *slobodnoj državi*, nego se radi isključivo o *slobodi države*. Grčka svijest o građanstvu, nadalje, jeste svijest o zajedničkim sudbinama pojedinaca unutar države i kao takva reprezentuje svijest o sudbini polisa samog. Ljudska duša tako svoju *opštost* i *univerzalnost* (koju posebno potencira *Hegel*, a koju smo naveli na početku ovog pasusa) poprima i ostvaruje u liku države.

2.2 Filozofija – Religija – Politika

Sada razmotrimo odnos filozofije, religije i politike u svijetlu *Platonove* filozofije. Ovaj odnos je važno razmotriti zbog činjenice

⁷ Ova analogija sastoji se u sljedećem, te školske je prirode: Tri su dijela ljudske duše. Umski, Požudni i Voljni. Tri su staleža koja sačinjavaju državu. Trgovci, Čuvari te Vladari (filozofi). Prvi dio ljudske duše (požudni) odgovara statusu trgovaca, drugi dio (voljni) pripada čuvarima te treći (umni) pripada filozofima – vladarima. Zbog ovoga kazujemo da je *Platonova* idealna država izvedena u analogiji sa ljudskom dušom.

da se upravo tu pokazuje suština *političkog holizma*⁸. Ona je iskazana na način da su sve tri komponente, koje vode ka cjelovitosti države, kauzalno povezane i u specifičnom smislu dijalektički isposredovane. Ovo najprije treba shvatiti kao odnos koji pokazuje način na koji država u totalitetu može da opstoji. Bez ispravnog tumačenja ovog odnosa teško da se može razumjeti funkcionalna bit države, a koja će u pojmovnom smislu u *Novom vijeku*, voditi ka konstrukciji *suvereniteta*⁹ kao temeljne političke ideje. Ova ideja, funkcionalnog jedinstva političkih komponenata, koja će odigrati ključnu ulogu za Novovijekovnu filozofiju politike u pristanju utemeljena je kod *Platona* i to upravo u gore navedenom triangulatomnom odnosu. U povijesnom smislu ovaj triangulatomni odnos, kao možda niti jedan drugi, ispunjen je kontraverzama i imao je najkonkretniji uticaj na socijalni status građanstva. Varijacije ovog odnosa posebno su bitne ako se posmatraju u kontekstu srednjovijekovne i novovijekovne (modernističke) filozofije politike. Ipak u ovom radu se nećemo baviti historijom ovog odnosa, nego ćemo naše istraživanje usmjeriti na njegovo utemeljenje i formulaciju kod *Platona*.

II i III knjiga *Države* kazuju nam o rastajanju sa mitskom (μῦθος) strukturom svijeta i proglašavaju prelazak ka pojmovnoj (λόγος) deskripciji zbilje. Upravo ovaj obrat, u kome se *pojmovna spoznaja* (*Herakleitosa* istina λόγος-a) uzima kao temeljni kriterijum za raspoznavanje istine kao logičke i ontološke kategorije, temeljni je princip grčke filozofije od i nakon *Platona*, do danas. *Platonovo* formuliranje jednog oblika ateizma proizlazi najprije iz deskripcije božanstva kod *Homerosa*. U ovom kontekstu *Platon* i kazuje o nužnosti da se bogovi (božanstva), ako se kane zadržati kao participanti u konstituciji države, moraju prikazati kao moralni i dobri, jer jedino kao takvi svoju funkciju mogu ispuniti u *pravičnom* smislu.

⁸ Odnos *filozofija – religija – politika* treba razumjeti s obzirom na prethodno datu interpretaciju *Platona*, a ne posmatrati ga izolovano i zasebno.

⁹ Ideja *suvereniteta* u dobrom dijelu nastaje iz potrebe da vlast bude autonomna tj. da se političko razdvoji od svake vrste dogmatizma (pogotovo religijskog). Radi se, dakle, o utemeljenju „apsolutne i trajne vlasti“ (*Jean Bodin*) te vladavine uz pomoć *suverena*. Ova konstrukcija, prema *Bodinu*, u jednom smislu povlači *Platonovo* pitanje o odnosu sreće pojedinca prema sreći kolektiviteta. Odatle u izvjesnom smislu i potiče *Bodinovo* razumijevanje religije iz njene historijske utemeljenosti (što se na određen način vidi iz njegove analize nasljedne monarhije).

Ako prikazanje bogova pak bude suprotno ideji moralnosti, dobroti i pravičnosti, a što je učestao slučaj sa *Homerovom* deskripcijom istih, tada njihovo prisustvo u državi nije poželjno, jer će se i sami građani, pogotovo trgovački i vojnički stalež, povesti za djelima istih, te tako čitavu državu dovesti u disharmoniju i propast. Upravo je ovo razlog za *Platonovo* specifično strogo stajalište po pitanju, sada da kažemo, religije u širem smislu.

Konstatujmo da je, dakle, ovde u pitanju rastajanje sa mitskom strukturom svijeta (μῦθος) i njenom nezaobilazno važnom ulogom u antičkom filozofskom vokabularu. Važnost mita za metafiziku zapada, a napose za grčku sliku svijeta, jako precizno iskazuje *Eugen Fink* koji u *Osnovnim fenomenima ljudskog postojanja* kaže:

„Tako mit znači, kako se čini, jednu nad-ljudsku egzegzu našeg ljudskog postojanja; autoritet, koji sam nije čovek ali po znanju i uvidu beskrajno nadmašuje čoveka, postizao je, kako se kaže, kroz usta vidovnjaka, proroka i popova da se u apodiktičkoj formi razume kako stoji sa ljudskim životom, koji je cilj čoveku postavljen, i koji je njegov put.“ (Fink, 1984, 29)

Upravo je u drugoj polovini navedenog citata *Fink* naveo temeljni razlog zbog koga je bilo potrebno prekinuti sa tradicijom μῦθος-a. Tu se najprije misli na proročku funkciju mitova, u kojima je iskazana sva njihova nad-ljudskost, taj privilegirani status da apodiktički poznaju ljudski život bez da su prethodno o njemu pitali ili ga pokušali umski pojmiti. Ovde, dakle, leži bit religijskog sa stanovišta *Platonove* filozofije. Ona se najprije nalazi u tome da se zbilja i realitet počnu objašnjavati sa stanovišta kompleksnijeg i „mračnijeg“ vokabulara, pri čemu ono što je *ispred* uvijek ostaje neizvjesno i tajnovito, a skoro nikada ne polažući pravo na bilo kakav oblik apodiktičnosti. Da bi ovo bilo ostvareno u konkretnim ljudskim odnosima, pri čemu status filozofije zauzima bitnu tačku, moralo se kod *Platona* desiti distanciranje od mitske (religijske) strukture svijeta i prelazak ka novim oblicima racionaliteta. Religija tako svoju zbilju ima u μῦθος-u, a filozofija u λόγος-u. Sada ostaje pitanje u čemu i pod kojim se uslovima politika autonomno uklapa u raspravu o ovom odnosu.

Odgovor na ovo pitanje ponudit ćemo nešto kasnije. Sada razmotrimo zbog čega smo *Platonovo* stajalište o religiji, na početku ovog

pasusa, nazvali ateističkim. Najprije kažimo da ateizam koji vežemo za *Platona* nema bitne veze sa prosvjetiteljskom idejom ateizma, mada ju je načelno odredio. Funkcija koju ateizam zauzima kod *Platona* najprije je intelektualne, humanističke te na koncu pragmatičke prirode. On proističe najprije iz analize koju smo naveli u drugom poglavlju ovog dijela rada a koja se odnosi na pitanje dobrog života građana unutar polisa. Pitanje ateizma tako je direktno vezano za pitanje političkog statusa građanstva unutar države. Naime, prema *Platonovom* tvrdom stajalištu, ostvariti sreću građana unutar države moguće je jedino posredstvom *ispravnog prikazivanja bogova i božanstava* a što bi omogućilo da se građani idealno-tipski povedu primjerom samih bogova. Naime, ovde vidimo da se radi o svojevrsnoj cenzuri božanstava i božanskog, tako što se ono što je nepoznato i nadljudsko, izmješta u sferu logičkog i umskog a koje je jedino u stanju da državu deducira po principima *ideje dobra*. Ateizam, razumljen ovako, poprima pozitivan kontekst koji najtemeljnije konsekvence ima unutar istinske forme humanizma. Upravo je ovaj ideal bio vrhovni kriterijum filozofije politike u doba renesanse i humanizma, iz čega proističe, u širem smislu, stav o tome da se država zasnuje na principima slobode, građanstva (građanske slobode) i prirode, a ne religije i religijskih dogmi, čije uplitanje gotovo uvijek mora voditi u konfliktne situacije. Religija se s toga prema suvremenim sociološkim shvatanjima razlikuje od vjerovanja, čije je prisustvo (vjerovanja posredstvom religije) bitno određeno institucionalnom inkorporiranošću u državnim pitanjima. Ipak, konkretna formulacija ateističkog kod *Platona* najprije je intelektualne prirode. Ona direktno cilja i ide sa tendencijom da se svijet, uključujući tu i državu kao jedan od njegovih momenata, realizira u svojoj umskoj i logičkoj potenciji, bez pretenzije da bilo kakvo transcendentno odredi njegov tok. *Tok svijeta privilegirano je prepušten prezenciji uma*.

Platonova analiza religije (akcenat na II i III knjigu *Države*) tako je dovela do rastanka sa mitskom slikom svijeta¹⁰, te deklarirala razum i um za temeljni kriterijum odgovoran za ontološki status zbilje. U ovom smislu proističe i pitanje ljudske odgovornosti i krivice. Krivicu i odgovornost, sada za svo *djelovanje uma* uključujući i njegove posljedice, više ne snosi nikakva transcencija nego isključivo *sam*

¹⁰ U liku *intelektualnog ateizma*.

subjekat. Um određen specifičnim „darom“ da reflektira i uviđa zbilju, istu stalno vidi uzdrmano i poljuljano, te nikada ne počiva na apsolutno izvjesnim temeljima (niti um – niti zbilja). Tako religija, sada postaje izvjesno, nudi prve i posljednje odgovore na tajne svijeta. Ipak, za filozofiju, ovi odgovori nisu dovoljni pogotovo ako se tiču političkog realiteta. Ova konstatacija, u principu, povijesno je dokazana činjenica – i to najprije filozofska. Filozofija je na ovom tragu i dobila epitet „hladnokrvne“, „ateističke“ i (itd.) „heretičke“ znanosti. Ovaj tip ateizma, u određenom smislu, *Max Scheller* naziva *postulatornim ateizmom odgovornosti*. Njegova bit, prema *Schelleru*, određena je činjenicom da: „bog ne smije i ne treba egzistirati radi odgovornosti, slobode, - zadaće radi smisla ljudskog postojanja“ (Scheller, 1987, 149) Odgovornost, za posljedice *vlastitog* djelovanja, mora i može snositi samo ljudski um kao prva i posljednja instancija koja penetrira u bit zbilje.

Ipak, *Platonovo* određenje ateizma daleko je od radikalne prosvjetiteljske koncepcije istoga. Prije svega to se vidi u činjenici da *Platon* radikalno ne ukida božanstva i njihovo obožavanje, te o tome u strogom smislu i ne govori, nego se kazuje o pokušaju da se božanstva prikažu u najboljem svijetlu (posebno moralnom) te da kao takva budu dio države. *Brian Proffitt*, u prilog ovoj tezi, kaže: „Jer, u ona vremena, većina priča (i muzika i umjetnost) bili su direktno povezani sa bogovima. Postalo je neophodno da se cenzuriše obožavanje po svaku cijenu“ (Proffitt, 2001, 63) Upravo u ovoj tezi leži „mekša“ bit onoga što nazivamo *Platonov* ateizam. *Platonovo* učenje o religiji, shodno rečenome, ima najmanje tri konsekvence: 1) Prelazak od strukture $\mu\theta\omicron\varsigma$ -a ka strukturi $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -a. 2) Potenciranje na djelujućem subjektu, svijesnom vlastite odgovornosti prema sebi i svijetu. 3) *Platonovo* učenje o religiji ima humanističke intencije.

Sada se vraćamo pitanju o statusu političkog kako bismo upotunili raspravu o prethodno navedenom trihotomnom odnosu. Naime, postavili smo pitanje o tome kako se politika uklapa u raspravu o odnosu između filozofije i religije. Odgovor na ovo pitanje jeste u činjenici da je funkcija politike, u njenoj osnovi - pogotovo za Grke, sintetičke prirode. Politika tako obuhvata *smisao djelovanja po sebi* koji se pojavljuje u svim konkretnim životnim konstrukcijama i u bitnome ih određuje. Nadalje, postaviti pitanje o politici, znači u isto vrijeme odrediti ljudsko djelovanje u njegovom totalitetu, uključuju-

jući i njegovu etičku, ekonomsku, estetičku, metafizičku, religijsku i svaku drugu prirodu. Smisao politike i njenog definiranja kod *Platona* pak, najprije se ogleda u pitanju o jednom načelu (koje smo razradili u prvom poglavlju ovoga dijela rada), a koje treba da bude u konkretnim životnim relacijama objedinjeno i prikazano u formi politike. Na ovakav način interpretirano *političko*, otkriva nam bit odnosa koji smo nastojali rasvijetliti u ovom dijelu rada. Politika, u ovom smislu, postaje sredstvo konkretne ljudske djelatnosti a do koga se dolazi, kako smo na početku rada pokazali, iz njene metafizičke utemeljenosti i fundamentalnosti. *Hermeneutika političkog holizma*, koju prepoznajemo kod *Platona*, temelji se, dakle, u funkciji koju zauzima u pogledu konkretnog života građanstva unutar polisa, ali koja je bitno i jedino moguće utemeljena u metafizici. U ovom kontekstu, pitanje o problemu jednog načela, supstancijalno je vezano za status politike unutar *Platonove* filozofije, te je kao takvu definiše i uspostavlja na sigurne temelje.

3.0 Polazište za metodološko razumijevanje *hermeneutike političkog holizma* u formalističkoj sociologiji Georga Simmela

Ne treba olako shvatiti intenciju Georga Simmela da se društvo izvede prema načelima transcendentnog idealizma. Smatramo da je Simmel jedini klasični sociolog koji je shvatio važnost svakog nastojanja da se društvo i njegove zakonitosti objasne sa stajališta filozofske eksplikacije. Nije neutemeljeno stoga njegovo nastojanje da se dedukcija društva izvrši prema principima Kantove Kritike čistoga uma. Simmel smatra da se u sigurnu konstituciju društvenosti mora upustiti kroz ukazivanje na značaj te zasnivanje fundamentalnog Ja.

„Unutar sopstvene svesti mi vrlo jasno razlikujemo fundamentalnost onoga „ja“, pretpostavku svakog predstavljanja, koja nema udela u problematici njegovih sadržaja i koja nikad nije sasvim odstranjiva – i tih sadržaja koji se svojim pojavljivanjem i nestajanjem, svojom sumnjivošću i ispravljivošću, predstavljaju kao puki proizvodi one apsolutne i poslednje snage i egzistencije našeg duševnog bivstvovanja uopšte.“ (Simmel, 84, 2008)

Simmel ukazuje na spoznajnoteorijsku osnovu onoga što treba da proizađe iz Ja a koje je uzeto kao čista forma, a što je analogno

određenju *političkog* kako smo pokazali u Uvodu¹¹. Rezultat jedne ovakve dedukcije jeste određenje najopćijih principa i to tako da oni primarno počivaju na pragmatičnim temeljima. U ovom se aspektu Simmel distancira od Kanta. On načela Kantovih *Kritika* izmiče u prostor praktične djelatnosti, pa na taj način dolazi do principa temeljne nauke o društvu. Sociologija za Simmela svoje teorijsko uporište ima u subjektu, fundamentalnom Ja, koje je njen izvor i forma, a kao svoj sadržaj ona uzima samu socijalnu procesualnost.

„Puko je terminološko pitanje da li istraživanje ovih uslova procesa podruštvljavanja treba da se nazove saznanjoteorijskim ili ne, pošto tvorevine koje iz njih nastaju i koje su normirane njihovim formama nisu saznanja, već praktični procesi i stanja bivstvovanja“ (Simmel, 85, 2008)

Govori se dakle o društvu izvedenom iz principa transcendentnog Ja a čija se djelatnost vidi u praktičnim socijalnim procesima i njihovim zakonitostima. Simmel kako vidimo ostaje jednim dijelom u domeni spekulativnoga, i upravo ga kao takvo uzima za svoje ishodište. On nastoji da govori o „svesti o podruštvljavanju“ (Simmel, 2008) i njenim implikacijama. Iz ovoga razloga nadalje se postavlja pitanje o formama društvenosti a koje prema principima transcendentnog idealizma moraju biti općenite. Način iz koga Simmel razmatra forme društvenosti u analognom smislu odgovara načinu na koji mi želimo postaviti pitanje o političkom. Ovakva forma epistemološkog određenja društva i društvenosti Georga Simmela, sada u metodološkom smislu, treba da posluži kao organon hermeneutike političkog holizma, te na koncu dovede do određenja društva iz „nejednakih elemenata“ (Simmel, 94, 2008)

Simmel pokazuje da je odgovor na pitanje: kako je moguće društvo, jedino moguć pod pretpostavkom čistog principa i forme. Temeljno pitanje koje se ovde postavlja jeste analogno onome pitanju koje postavljaju Kant i Schelling u horizontu filozofije. Pitanje koje postavlja Simmel ne treba biti shvaćeno kao prosto ispitivanje mogućnosti i granica društva i društvenosti. Ono najprije treba da bude postavljeno u normativnom smislu i treba da glasi: *Pod kojim principima je moguća sociologija kao znanost te društvenost kao jedan od*

¹¹ Misli se na potenciju političkog da bude razumljeno kao eidetska struktura.

njenih aspekata? Odgovor na ovo pitanje u sažetom smislu iskazuje sam Simmel kazavši:

„da je društvenost oblik igre udruživanja i odnosi se prema sadržajno određenoj konkretnosti udruživanja kao što se umetnost odnosi prema stvarnosti. Ubrzo veliki problem udruživanja biva rešen na način koji je moguć jedino u društvenosti.“ (Simmel, 104, 2008)

Usudimo se da kažemo da je centralni pojam Simmelove sociologije pojam *mogućnosti*. Radi se samo o tome da se postavi pitanje kako je uopće nešto moguće, kako je moguće da imamo ikakvu spoznaju o društvu, društvenosti, pojedinačnosti, novcu, ekonomiji, prirodi itd. Upravo ova sposobnost da se postavi pitanje *o samoj mogućnosti* jeste ona transcendentalno fenomenološka tačka koja treba da se uzme i metodološko ishodište *hermeneutike političkog holizma*. Tu je sva analogija Kantovog prevladavanja metafizike, Heideggerove destrukcije tradicionalnosti te Simmelovog određenja društva i društvenosti. Zajedničko svemu i svima jeste samo sposobnost da se pita kako je nešto moguće baš u takvoj formi. Zašto se nešto pojavilo kao takvo, a ne kao drugo? Na koncu kakvo god ishodište da uzmemo nužno moramo završiti u pojmu mogućnosti a koji u svojoj osnovi na ovaj ili onaj način podrazumijeva pojam *razlike* u Bourdieuovskom smislu. Upravo na Simmelovom primjeru vidimo da se sve imanentno mora odrediti kroz razliku. Simmel pokazuje da se na temelju razlike transcendentnog i empiričkog Ja, društva i društvenosti, teorije i prakse vrši specifična fenomenološka redukcija Husserlovske tipa i dolazi do jednog znanja koje fundamentalno i formalno određeno. Fundamentalnost i formalnost socijalne spoznajne teorije ogleđa se u *ideji razlike i mogućnosti* po sebi. Upravo u ovom smislu govorimo o sponi između Simmelove formalističke sociologije i hermeneutike političkog holizma.

4.0 Objektivno jedinstvo holizma društvenog i političkog: sociološki aprioritet

Pitanje o sociološkom aprioritetu može se shvatiti kroz nekoliko pristupa. Uopćeno je mišljenje da sociologija polazi u razmatranje društva kao neposrednog a priori, kao činjenične pretpostavke koja naprosto postoji i u čiju egzistenciju ne možemo dvojiti¹². Simmel o sociološkom a priori govori tek kada je ustanovio *objektivno jedinstvo društva* „koje nema potrebu za u sebi obuhvaćenim posmatračem“ (Simmel, 83, 2008) *Predstava društva* se prema njegovom mišljenju odvija kao tok svijesti, kao niz čistih formi, koje se mogu ponaosob promatrati i koje imaju sposobnost samo(re)produkcije. Izvor društvenosti za formalističke sociologe tako nije i nikada ne može biti kolektivitet, nego je to uvijek individua čiji je prirok svijest i pojedinačno djelovanje, a čijim se umrežavanjem, tvori društvo. Simmel u ovom pogledu otvara pitanje o paradoksu sociološkog aprioriteta te iskazuje njegovu antinomičnost:

„Sociološki aprioritet će imati isto dvostruko značenje kao oni koji „čine mogućom“ prirodu: s jedne strane, oni će, manje ili više potpuno, određivati stvarne procese podružvljavanja kao funkcije ili energije duševnog toka. S druge strane, oni su idealne, logičke pretpostavke savršenog društva – koje u toj savršenosti nikada nije realizovano“ (Simmel, 85, 2008)

Za metodološke individualiste, pogotovo za formaliste, društvo nikada nije završen i realiziran proces. Ono je, baš kao i individua sa svojim duhovnim i fizičkim kapacitetima, uvijek nerealizirano. Cjelina *slike* društva sačinjena je iz djelova (individualiteta) koji su opet unutar sebe fragmentirani i nejasni, a njihovo pak društveno djelovanje usredsređeno je na idealno tipske konceptualizacije koje su povezane mehanizmom *političkog* a koji funkcionira kao vezivno tkivo i omogućava njihovu međudodnost.

Za Anthony Giddensa i Pierra Bourdieua temeljni zadatak sociologije (kao socijalne prakseologije) jeste pronalaženje vokabulara koji bi omogućio prevladavanje „pradavnih“ socioloških antinomija i

¹² Ovo je posebno istaknuto u simboličkom interakcionizmu kod G.H. Meada.

animoziteta, a koji su povijesno usidreni u specifičnom tematizovanju *izvornosti društvenog djelovanja*. Njihov doprinos sociologiji mogao bi se najjasnije iskazati sljedećim rječima:

„Poput Gidensa, osnovna intencija Burdijeovog rada tokom decenija bilo je nastojanje da se misli izvan, ili preko pojmovnih, filozofskih i disciplinarnih suprotnosti, da se izbegnu jednostranosti u teoriji i metodu, da se sintetizuju valjana saznanja bez obzira na „škole“ (Spasić, 285, 2001)

Za shvatanje *hermeneutike političkog holizma* neophodno je u posrednom smislu uzeti u razmatranje elemente *socijalne prakseologije*, a čiji je zadatak u najmanju ruku da objasni načine kroz koje je moguće prevladati gore pomenute antinomije. U *hermeneutici političkog holizma* važno je naglasiti njenu eidetsku ulogu, a koja se na specifičan način može izvesti u skladu sa Simmelovim razumijevanjem društva. Političko naime funkcionira kao spoznajno teorijski kategorijal a koji je fleksibilan do te mjere da u sebe može primiti sve sadržaje koji se u njega žele staviti. *Hermeneutika političkog holizma*, u teorijskom smislu, ne naklanja se s toga ni jednoj tradiciji na uštrb druge, ona želi da pokaže koliko je *političko po sebi* sposobno da oblikuje samo društvo.

U ovom pogledu, moramo reći, da suvremeno društvo, ali i sociologija kao nauka koja treba da objasni njegovu strukturu, mora funkcionirati na temelju a prioriteta koliko samog *društvenog* toliko i *političkog* a pri tome imajući u vidu da je to moguće isključivo sa stajališta holističke pozicije. Upravo se u ovoj poziciji pokazuje istinski značaj *refleksivne sociologije* koja od istraživača, autora i stvaraoaca traži stalnu refleksiju o vlastitom radu te konkretnim socijalnim zbivanjima koja utiču na tokove globalnog društva i pojavljuju se kao određujuća za stvaranje pojma *društvenog identiteta*.

Hermeneutika političkog holizma se, s jedne strane, pojavljuje kao čista forma koja je u stanju da (ne)legitimira političku praksu i da sve učini političkim problemom. U ovom pogledu posebno je važna analiza ekologije i njenog značaja za suvremeno društvo Ulricha Becka u *Pronalaženju političkog* koja se ne bez razloga pojavljuje kao prva studija (uvodni dijalog) u ovoj knjizi. Beck pokazuje načine na koje je pitanje ekologije postalo političkom situacijom. On kaže:

„Tu se može, u negativu, prepoznati stezanje čizme ekološke inkvizicije. Zatim ekološke krunice na ambalažama. To monaško mrmljanje o čistoći i ekološkom djevičanstvu, a svatko zna da je to najkupovnjija ljubav uopće...Čista kolektivna histerija. Ako danas bacite smeće u susjedov kontejner, već ste zločinac.“ (Beck, 35, 2001)

Objektivno jedinstvo holizma društvenog i političkog s toga tvori sociološki aprioritet neophodan za konstituciju i eksplikaciju društva. *Hermeneutika političkog holizma*, zbog ovoga, ima tri temeljna načela. Prvo načelo jeste da ona tvori eidetsku osnovu za društvenu reprodukciju, razumijevanje i djelovanje. U ovom pogledu se kao važno nameće Simmelovo metodološko polazište. Drugo načelo jeste omogućavanje sociološkog aprioriteta, a što podrazumijeva međuovisnost produkcije između mikro i makro društvenih struktura. U ovom smislu ona funkcionira kao vezivno tkivo koje treba da izbalansira i prevlada teorijske animozitete i antinomije. Zbog ovoga se posebno važnim ispostavlja razumijevanje *socijalne prakseologije* i njenih elemenata. Treće načelo utemeljeno je u povijesnosnom razumijevanju društvenosti a koje *hermeneutika političkog holizma* treba da obezbijedi. Ono funkcionira po principu stvaranja teorijskih mehanizama koji treba da dovedu, da se izrazimo pojmovima Maxa Webera, do ispravnog razumijevanja značenja društvenog djelovanja.

5.0 Zaključak

Pitanje koje bismo mogli postaviti, a na koje vjerovatno nećemo dobiti odgovor jeste, da li sociologija može napraviti mehanizme koji bi bili u stanju objasniti prirodu društva u cjelini. *Hermeneutika političkog holizma* prilog je onim teorijskim uvjerenjima koja tvrde, da je na gore postavljeno pitanje, moguće barem donekle afirmativno odgovoriti. U ovom radu bilo je neophodno koristiti mnoga polazišta, koja se na momente mogu činiti nepotrebna, ali bez kojih naprosto, barem u načelnom smislu, ne bismo mogli otvoriti diskusiju o razumijevanju *hermeneutike političkog holizma*.

Hermeneutika političkog holizma se između ostaloga ispostavlja i u horizont onih diskusija koje u načelnom smislu pokušavaju prevladati antinomije klasične sociologije. U ovom smislu ona se ne naklanja niti jednom klasičnom metodološkom polazištu, a pri tome

misleći na polazišta sačinjena iz strujanja koja teku od metodološkog individualizma ka metodološkom holizmu, shvaćenim u strogom smislu i značenju ovih pojmova. Nastojali smo pokazati da je za razumijevanje elemenata suvremene socijalne ontologije, najopćenitije rečeno, potrebna otvorenost za polivalentno, neodređeno ili za ono što Ulrich Beck u najmanju ruku zove *neupitnim*.

Beckova teza o suvremenom zapadnom društvu kao društvu „vojno prepolovljene demokratije“ (Beck, 2001), a koja se u njegovoj analizi *političkog* nemeće kao reziduum (usputna posljedica) moderne i konstitutivni element protumoderne (društva rizika) ne može se jednoznačno shvatiti. To najprije mislimo u smislu njegovog razumijevanja *političkog* kao konkretne prakse a čiji se značaj može razumiti u smislu latentnih funkcija. Ovdje je ponovo i posebno važna njegova analiza ekologije koja upravo na ovaj način, latentno i tako što se od njenog problema apstrahira, na specifičan način postaje jedna od značajnih problematika suvremenog društva. U ovom smislu odnos militarizma i demokracije tj. način na koji se vojna i demokratska načela uzajamno isključuju i ograničavaju (iako su prema njegovim riječima načelno kontradiktorna) predstavljaju specifičan oblik sociološkog relativizma a koji je sa stajališta *hermeneutike političkog holizma* u najmanju ruku nedopustiv. On je nedopustiv zbog toga što *hermeneutika političkog holizma* samo *političko* tematizira u njegovoj fenomenološkoj i eidetskoj potencijalnosti i zbog toga što bilo koji fenomen, ukoliko se od njega apstrahira ili ne, može postati politički problem a koji se kao takav (i takvi) javlja kao regulativni princip demokratskih načela.

Sa ovog stanovišta bilo je važno govoriti o povijesnim pretpostavkama *hermeneutike političkog holizma* a koje sežu sve do u Platonovo doba i u kojima vide svoje izvorište. Povijesnost *političkog* tako se ispostavlja kao daleko veći i složeniji problem, pogotovo u odnosu na ona mišljenja koja smatraju da je povijest *političkog* veza na za povijest nacionalnih država i njihove političke kodove. Pitanje o identitetu, kao konstitutivni postulat socijalne ontologije, daleko premašuje svaki relativizam i pokušaj da se u i o suvremenom društvu govori vokabularom „nacionalne politike“ ili „militarističke demokratije“. To podrazumijeva usmjerenost u globalizacijasko, ili ono što Giddens zove konceptom „praznog prostora“ a koje determinantno mijenja sociološku definiciju vremena i njegovo zbiljsko značenje.

BIBILOGRAFIJA

1. Aristotel: (1988): *Metafizika (Metaphysics)*. Zagreb: Globus.
2. Arnautović, Samir, (2009): *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne . (Transcendental Philosophy and the Determinants of the Modernity)*. Sarajevo-Zadar: F.D Theoria.
3. Beck, Ulrich, (2001): *Pronalaženje političkog: Prilog teoriji refleksivne modernizacije (The Reinvention of Politics: A Contribution to a Theory of Reflexive Modernization)* Zagreb. Naklada Jesenski i Turk.
4. Brian, Proffitt, (2004): *Plato Within Your Grasp*. Wiley Publishing, Inc.
5. Eugen, Fink, (1984): *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja (The Basic Phenomena of Human Existence)*. Beograd. NO-LIT
6. George, Klosko, (2006): *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford University Press.
7. Hegel, G.W.F, (1970): *Istorija filozofije II (History of Philosophy II)*. Beograd. Kultura
8. Hegel, G.W.F, (1974): *Fenomenologija duha (Phenomenology of Spirit)*. Beograd. BIGZ
9. Heidegger, Martin, (2000): *Prolegomena za povijest pojma vremena (History of the Concept of Time: Prolegomena)* . Zagreb. Demetra
10. Ibrulj, Nijaz, (1999): *Filozofija logike (Philosophy of logic)*. Sarajevo. Sarajevo Publishing.
11. Platon, (1983): *Država (The Republic)*. Beograd, BIGZ.
12. Platon, (2004): *Zakoni (Laws)*. Beograd, Dereta.
13. Simmel, Georg. *'Kako je moguće društvo' (How is Society Possible)*. U: D. Marinković (ur.) (2008): *Georg Zimel (1858 – 2008)*. Novi Sad: Mediterran Publishing, 81 – 98.
14. Spasić, Ivana, (2004): *Sociologija svakodnevnog života (Everyday Life Sociology)*. Beograd. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
15. Vattimo, Gianni, Zabala, Santiago, (2011): *Hermeneutic communism: From Heidegger to Marx*. New York. Columbia University Press.
16. Max, Scheller, (1987): *Položaj čovjeka u kozmosu (The Human Place in the Cosmos)*. Sarajevo. Veselin Masleša

Prijevodi / Translations

Manuel CASTELLS

KOMUNIKACIJA, MOĆ I PROTU-MOĆ U UMREŽENOM DRUŠTVU¹

Članak predstavlja skup utemeljenih hipoteza o uzajamnom utjecaju komunikacije i odnosa moći u tehnološkom kontekstu koji karakteriše umreženo društvo. Na osnovu izabranog korpusa literature iz oblasti komunikacije i brojnih studija i primjera, tvrdi se da su mediji postali socijalni prostor u kojem se odlučuje o moći. Ukazuje se na direktnu vezu između politike, medijske politike, politike skandala i krize političke legitimnosti u globalnoj perspektivi. Ističe se, također, da je razvoj interaktivnih, horizontalnih mreža komunikacije potakao uspon novih formi komunikacije, masovne samo-komunikacije putem Interneta i bežičnih komunikacijskih mreža. U ovakvim uvjetima, politika bunta i društveni pokreti mogu odlučnije da interveniraju u novom komunikacijskom prostoru. Međutim, korporacijski mediji i *mainstream* politika, također, su uložili u ovaj novi komunikacijski prostor. Kao rezultat ovih procesa, masovni mediji i horizontalne komunikacijske mreže konvergiraju. Konačni ishod ove evolucije je historijski pomak javne sfere od institucionalnog domena ka novom komunikacijskom prostoru.

Uvod: Stjecanje moći kroz oblikovanje uma

Kroz historiju, komunikacija i informacija bile su fundamentalni izvori moći i protumoći, dominacije i društvene promjene. To je zato što se fundamentalna borba u društvu odvijala kao borba za umove ljudi. Način na koji ljudi razmišljaju, određuje sudbinu normi i vrijednosti koje konstruiraju društva. Dok su prisila i strah kritički izvori putem kojih se nameće volja od dominantnih ka dominiranim, malo-brojni su institucionalni sistemi koji mogu potrajati ako se predominantno oslanjaju na puku represiju. Mučenje tijela je manje učinkovito od oblikovanja uma. Ako većina ljudi razmišlja na načine koji proturječe vrijednostima i normama institucionaliziranim u državi i

¹ Prevedeno iz: Castells, M. 'Communication, Power and Counter-Power in the Network Society'. U: *International Journal of Communication* 1 (2007), 238-266.

sadržanim u zakonima i regulativima, sistem će se u konačnici promijeniti.

Iako ne nužno kao ispunjenje nada koje gaje nosioci društvenih promjena. Ali promjene će se desiti. To će potrajati i iziskivati napor, veliki napor. Obzirom da komunikacija, naročito, podrštvljena komunikacija, koja egzistira u javnom području, podržava socijalnu produkciju značenja, borba ljudskog uma se u velikoj mjeri odvija u procesima komuniciranja.

Ovo naročito važi u umreženom društvu koje odlikuju prožimajuće komunikacijske mreže u multimodalnom hipertekstu. Doista, transformacija komunikacijske tehnologije u digitalnom dobu koja je u toku, proširuje doseg komunikacijskih medija na sve domene društvenog života u mreži koja je u isto vrijeme globalna i lokalna, generička i prilagođena kroz modalitete u stalnoj mijeni.

Kao rezultat toga, odnosi moći, koji konstituiraju temelje svih društava, kao i procesi koji osporavaju institucionalizirane odnose moći, sve su više oblikovani i određeni u komunikacijskom prostoru.

Pod pojmom moći podrazumijevam strukturalni kapacitet društvenih aktera da nametnu svoju volju drugim društvenim akterima. Svi institucionalni sistemi odražavaju odnose moći, kao i granice ovim odnosima moći koji su posredovani historijskim procesom dominacije i protudominacije. Stoga, također ću analizirati proces oblikovanja protu-moći, koju razumijevam kao sposobnost društvenih aktera da pružaju otpor i osporavaju odnose moći koji su institucionalizirani.

U stvari, odnosi moći su po prirodi stvari konfliktni, baš kao što su društva različita i kontradiktorna. Iz tog razloga, odnos između tehnologije, komunikacije i moći odražava suprotstavljene vrijednosti i interese, te uključuje pluralitet društvenih aktera u konfliktu.

I moć uspostavljenih autoriteta i subjekti pothvata protu-moći u današnje vrijeme djeluju u novom tehnološkom okviru; a ovo ima posljedice po moduse, sredstva i ciljeve njihove konfliktne prakse. U ovom članku ću predstaviti neke hipoteze o transformaciji ovog odnosa, kao rezultata nekoliko trendova koji su povezani, ali i nezavisni:

- nadmoćna uloga medijski posredovane politike i njena interakcija sa krizom političke legitimnosti u većini zemalja u svijetu;
- ključna uloga segmentiranih i prilagođenih masovih medija u produkciji kulture;
- nastanak novih formi komunikacije u vezi sa kulturom i teh-

nologijom umreženog društva koji su utemeljeni na horizontalnim mrežama komunikacije: koje nazivam masovnom samo-komunikacijom

- i korištenje jednosmjerne masovne komunikacije i masovne samo-komunikacije u odnosu između moći i protu-moći, u zvaničnoj politici, politici bunta i u novim manifestacijama društvenih pokreta.

Razumijevanje ove transformacije između komunikacije i moći mora se sagledati iz društvenog konteksta kojeg obilježava nekoliko glavnih trendova:

- a) Država, tradicionalno glavni izvor moći, pred velikim je izazovima širom svijeta:
 - globalizacije koja ograničava suvereno donošenje odluka
 - pritisci tržišta prema deregulaciji što umanjuje njen kapacitet za intervencijom
 - kriza političke legitimacije koja slabi njen uticaj nad građanima²
- b) Kulturne industrije i *biznis* medije karakterizira istovremeno koncentracija poslovanja i tržišna segmentacija, koja vodi ka pojačanoj oligopolističkoj konkurentnosti, prilagođenoj dostavljanju poruka, i vertikalnom umrežavanju multimedijalne industrije.³
- c) Širom svijeta, suprotnosti između komunalizma i individualizma definiraju kulturu društava, dok se istovremeno izgrađivanje identiteta odvija uz materijale naslijeđene iz historije i geografije i poduhvata ljudi. Kultura komunalizma vuče porijeklo iz religije, nacije, teritorijalnosti, etniciteta, roda i sredine.⁴ Kultura individualizma širi se poprimajući različite oblike.⁵

² (Beck, 2006; Castells, 2005, and Held & McGrew, 2007).

³ (Crouteau & Hoynes, 2006; Hesmondhalgh, 2007; and Klinenberg, 2007).

⁴ (Castells, 2004; and Ong, 2006)

⁵ (Barber, forthcoming; Touraine, 2006; and Wellman & Haythornwaite, 2002)

- kao tržištem potaknut kozumerizam
- kao novi obrazac društvenosti koji se bazira na umreženom individualizmu;
- kao želja za individualnom autonomijom koja se bazira na samo-definiranim životnim poduhvatima.

Uprkos ovakvoj kompleksnoj multidimenzionalnoj društvenoj evoluciji, odlučujući proces oblikovanja društva, kako individualno, tako i kolektivno, jeste zapravo dinamika odnosa moći. A odnosi moći, u našem društvenom i tehnološkom kontekstu, u velikoj mjeri ovise o procesu podruštvljene komunikacije na načine koje ću dalje analizirati redom.

Masovna komunikacija i medijske politike

Politika se temelji na socijaliziranoj komunikaciji, na kapacitetu da utiče na ljudski um. Osnovni kanal komunikacije između političkog sistema i građana je sistem mas-medija, prvenstveno, televizija.

Sve donedavno, a čak i sada u velikoj mjeri, mediji konstituiraju artikulirani sistem, u kojem obično štampa proizvodi izvornu informaciju, TV je širi masovnoj publici, a radio je prilagođava interakciji.⁶ U našem društvu, politika je primarno medijska politika. Djelovanje političkog sistema prilagođava se medijima na način da zadobije podršku, ili bar umanjiti odbojnost građana koji postaju konzumenti na političkom tržištu.⁷

Ovo, naravno, ne znači da je moć u rukama medija. Politički akteri provode značajan utjecaj na medije.⁸ U stvari, aktuelni 24-satni

⁶ (Bennett, 1990).

⁷ Mazzoleni referira na uvećan centralitet medijau italijanskoj politici kao "koper-nikansku revoluciju" u političkoj komunikaciji: "juče se sve vrtjelo oko strana-ka, danas se sve vrti oko i u prostoru medija (1995,p.308)". Vidi također Curran (2002) and Graber (2007).

⁸ Tako je Hallin (1986) u svojoj klasičnoj studiji o javnom mnijenju vezano za Vijet-namski rat, tvrdio da je velika većina američkih medija bila uglavnom nekritična o ratu,sve doTet ofenzive, 1968., a ovaj okret je bio" intimno povezan sa jedinstvom i jasnoćom same vlade, kao i sa stepenom konsenzusa u društvu u cjelini (str.213)." Na isti način, Mermin (1997) demistificira ideju da su mediji potaknuli odluku SAD-a da intervenira u Somaliji pokazujući da, iako su novinari naposljetku doni-

ciklus vijesti uvećava značaj političara na medije, budući da mediji moraju konstatno plasirati sadržaje.

To ne znači da publika prosto slijedi ono što mediji tvrde. Koncept aktivne publike je sada uvriježen u istraživanjima komunikacije. A mediji imaju vlastite unutrašnje kontrole u smislu njihovog kapaciteta da utječu na publiku, zbog toga što su oni prvenstveno biznis i moraju osvojiti publiku; oni su obično pluralnog i kompetitvnog karaktera; a moraju sačuvati kredibilitet pred svojim kompetitorima; i imaju neke untrašnje limite pri upravljanju informacijama koje prozila-ze iz profesionalizma novinara.⁹ S druge strane, treba imati na umu uspon ideološkog, militantnog novinarstva u svim zemljama (zapravo dobar model poslovanja u SAD je npr. Fox news ili u Španiji npr. El Mundo), kao i sve manju autonomiju novinara vis-à-vis njihovih kompanija, te ispreplitanje medijskih korporacija i vlada.¹⁰

Praksa koju Bennet (1990) naziva "indeksiranje", u kojem novi-nari i urednici limitiraju raspon političkih stavova i pitanja o kojima izvještavaju na one izražene u *mainstream* političkom establišmentu, potiče proces izvještavanja potaknut događajima.

Ipak, glavno pitanje nije o oblikovanju umova kroz eksplicitne poruke u medijima, već odsustvo određenih sadržaja u medijima. Ono što ne postoji u medijima, ne postoji ni u javnom umu, čak i ako je u fragmentima prisutno u individualnim umovima.¹¹ Dakle, politička poruka je nužno medijska poruka. I kad god se poruka poveza-na s politikom prenosi putem medija, ona mora biti formulirana u

jeli odluku da "pokrivaju" krizu, ključni medijski izvještaju na mrežnoj televiziji, prije da su nastali nakon, a ne prethodili posvećenosti zvaničnika Washington-a ovim pitanjima.Vidi takođe: Entman (2003) koji nudi dokaze da teoriju "kaskadne aktivacije", u kojoj medijsko oblikovanje (*framing*) aktivira političke odluke elite i obratno.

⁹ Hallin and Mancini (2004) nude model medijskih sistema na osnovu istraživanja u 18 država.

¹⁰ Tumber and Webster (2006) istražuju tenzije između nacionalizma, novinarstva, globalizacije i ratovanja, i opisuju kako nacionalne države mogu i ne mogu upra-vljati izmijenjenom dinamikom moći.

¹¹ U skladu sa Thompsonovom (2005) analizom posredovane vidljivosti.

specifičnom jeziku medija. Najčešće je to jezik televizije.¹²

Potreba da se poruka formatira u svoju medijsku formu ima značajne implikacije, kao što je utvrđeno kroz dugu tradiciju u istraživanjima komunikacije.¹³ Nije u potpunosti tačno da je medij poruka, empirijski gledano, ali svakako ima suštinski utjecaj na formu i učinak poruke.

Dakle, ukratko, mediji nisu u posjedu moći, ali oni konstituiraju najvećim dijelom prostor u kojem se moć određuje.

U našem društvu, politika ovisi o medijskoj politici. Jezik medija ima svoja pravila. Izgrađen je većinom oko slika, ne nužno vizuelnih, ali slika.

Najsnažnija poruka je jednostavna poruka pridružena slici. A najjednostavnija poruka u politici je ljudsko lice. Medijska politika vodi ka personalizaciji politike na lidere koji se mogu prikladno prodati na političkom tržištu.

Ne treba trivijalizirati i svoditi sve na boju kravate i izraz lica. Riječ je o simboličkom utjelovljenju poruke povjerenja u osobu, u

¹² The Pew Research Center (2006a) dokumentira činjenicu da je televizija i dalje dominantan izvor vijesti u Americi. U stvari, porast broja ljudi koji vijesti traže online se značajno usporio od 2000. god. Istraživanje iz 2006. pokazuje da je 57% imalo pristup TV-u "juče" (u poređenju sa 56% u 2000. i 60% u 2004) radi vijesti u poređenju sa 23% ispitanika koji pristupaju internetu (u poređenju sa 24% u 2004). Dalje, ljudi ne samo da imaju tendenciju da češće pristupaju televiziji radi vijesti i informacija, nego oni provode više vremena konzumirajući je. Samo 9% onih koji radi vijesti pristupaju internet-u provedu pola sata ili više online gledajući vijesti (Pew Research Center, 2006a, str. 2). Obrasci korištenja vijesti, naravno variraju zavisno od starosti i ova razlika u ponašanju ima važne konotacije za ulogu interneta u odnosu na televiziju u budućnosti: 30% starosne dobi od 18-24 godina redovno traži vijesti online (do 1% od 2000) u poređenju sa 42% starosne dobi od 25-29 godina (do 11% od 2000), 47% starosne dobi od 30-34 godina (do 17% od 2000), 37% starosne dobi od 35-49 godina (do 12% od 2000), i 31% starosne dobi od 50-64 godina (do 12% od 2000) (Ibid.). Ipak, uočen je veći pristup internetu radi vijesti oko kampanja tokom izbornih perioda (još uvijek oko 20%). Postizborno, istraživanje Pew Internet & American Life Project-a širom zemlje pokazuje da se populacija koja prati političke vijesti online uvećala dramatično od 18% američke populacije u 2000. do 29% u 2004. Upečatljivo je i povećanje u broju onih koji navode internet kao jedan od svojih primarnih izvora vijesti o predsjedničkoj kampanji: 11% registriranih birača kaže da je internet bio glavni izvor političkih vijesti u 2000., a 18% njih je reklo isto u 2004. (Raine, Horrigan & Cornfield, 2005). A ipak, televizija je dalje primarni izvor.

¹³ Vidi na primjer: Norris i Sanders (2003)

njen karakter, stoga slika projicira njegov karakter.¹⁴

Značaj personaliziranja politike vezan je uz evoluciju izborne politike, koju obično određuju nezavisni ili neodlučni glasači koji donose prevagu, između lijevog i desnog centra u svakoj zemlji. Na taj način, usprkos suštinskim razlikama između kandidata u većini zemalja, programi i obećanja kroje se prema centru i neodlučnim biračima, često putem istih kompanija koje vode političke kampanje i konsultanata za politički marketing čije usluge koriste naizmjenično sve političke struje.¹⁵ Međutim, ono što je važnije od političke marketinške tehnike i krojenja političkih platform, jesu vrijednosti koje se povezuju sa različitim kandidatima i izvode pomoću njih.

Kao što tvrdi George Lakoff, "problemi su stvarni, kao i činjenice, ali problematika je također, simbol vrijednosti i pouzdanosti. Učinkovite kampanje moraju iskomunicirati vrijednosti kandidata i simbolički koristiti tematska područja kao pokazatelje njihovih moralnih vrijednosti i njihove pouzdanosti."¹⁶ Građani ne čitaju kandidatske platforme. Oni se oslanjaju na medijske izvještaje o kandidatovoj poziciji; i na kraju njihova glasačka odluka je u funkciji povjerenja koje polažu u određenog kandidata. Stoga, karakter, kakav je portretiran u medijima, postaje ključni element; jer vrijednosti, što je važno većini ljudi, su utjelovljene u osobnosti kandidata. Političari su lica politike.

Ako su kredibilitet, povjerenje i karakter postali ključni faktori u odlučivanju političkog ishoda, destrukcija kredibiliteta i napad na karakter postaju najsnažnije političko oružje. S obzirom da sve partije posežu za njim, one moraju i napraviti zalihe municije za ovu borbu. Kao posljedica toga, širi se tržište posrednika koji pronalaze štetne informacije o oponentima, manipulirajući informacijama ili prosto fabricirajući informacije za tu svrhu. Štaviše, medijska politika je skupa i legalna sredstva finansiranja stranaka su nedovoljna da plate sve reklame, agencije za istraživanje javnog mnijenja, kontaktne centre, konsultante, i drugo.

Prema tome, bez obzira kakva bila moralnost individualnih političara, politički posrednici su na prodaju lobistima koji posjeduju

¹⁴ Za više analiza o parasocijalnoj interakciji vidi Giles (2002).

¹⁵ (Farrell, Kolodny & Medvic, 2001; Jamieson, 1996; and Thurber & Nelson 2000).

¹⁶ (Lakoff, 2006, str.7)

različite nivoe moralnosti. Ovakva je praksa čak i u evropskim zemljama u kojima je finansiranje politike javno i regulirano, jer stranke nalaze načine da zaobiđu kontrole donacija koje primaju od neprijavljenih donatora. Ovi fondovi se koriste za diskretne oblike političke kampanje, kao što je plaćanje potkuzivača i onih koji plasiraju informacije. Tako da nije teško pronaći prestupe i štetne materijalne za većinu stranaka i kandidata. S obzirom da je rijetkost da su lični životi bez mrlja, i s obzirom na tendenciju ljudi, osobito muškaraca, da se hvale i budu indiskretni, lični grijesi i politička korupcija čine moćan koktel intriga i tračeva koji su dnevna građa medijske politike.

Stoga, medijska politika, i personaliziranje politike dovode do politike skandala, kao što su analizirali teoretičari i istraživači, Thompson (2000), Tumber i Waisboard (2004), Esser i Hartung (2004), Libes i Blum-Kulka (2004), Lawrence i Bennett (2001), i Williams i Delli Carpini (2004) da pomenem samo neke.

Politici skandala se pripisuje obaranje velikog broja političara, vlada, čak i režima širom svijeta, kao što pokazuje kompilacija globalne scene politike skandala i političkih kriza, autorice Amelie Arsenault.

Medijska politika, politika skandala i kriza političke legitimnosti

Politika skandala ima dvije vrste učinka na politički sistem. Prvo, ona može utjecati na proces izbora i odlučivanje tako što slabi kredibilitet onih koji su izloženi skandalima. Međutim, ovaj učinak varira u svom utjecaju. Ponekad zasićenost prljavom politikom u javnom umu provocira reakciju indiferencije u javnosti. U drugim slučajevima, javnost postaje tako cinična da za sve političare ima nizak nivo poštovanja, i shodno tome bira među nemoralnima one koji su najbliži njihovim interesima. Također, ljudi ponekad smatraju izlaganje neprikladnog ponašanja dobrom zabavom, dok istovremeno iz toga ne izvlače političke implikacije. Ovo je, čini se, proces kojim se može objasniti visok nivo popularnosti Clinton-a na kraju njegovog predsjedničkog mandata, sudeći prema *rejting* podacima, usprkos njegovom televizijski prenošenom aktu laganja naciji.¹⁷

Interesantno istraživanje Renshon-a (2002) ukazuje da je drugo-

¹⁷ (Williams & Delli Carpini, 2004)

razredni učinak niskog morala imao za posljedicu donošenje dodatnih glasova u izborima 2000.godine, kandidatu G.W. Bush-u, kandidatu koji se doimao, u to vrijeme, principijelnijim nego prethodna administracija.

Postoji i druga vrsta učinka politike skandala, koja ima trajne posljedice na demokratsku praksu. S obzirom da svi rade nešto pogrešno, i postoji sveopći trend negativne kampanje, građani sve političare svrstavaju u isti koš, jer oni imaju nepovjerenje prema izbornim obećanjima, strankama i političkim liderima.¹⁸ Kriza političke legitimnosti u većem dijelu svijeta ne može se isključivo, ni u kom slučaju, pripisati politici skandala ili medijskoj politici. Ipak, skandalu su u najmanju ruku, najvjerovatnije, odlučujući faktor koji povlači kratkoročne političke promjene i dugoročno ukorjenjuje skepticizam vis-à-vis formalne politike.¹⁹

Čini se da tempo i forma medijske politike stimuliraju nepovjerenje prema demokratskim procesima.²⁰ Za ovo ne treba kriv-

¹⁸ Treisman (1997) koristeći podatke iz World Values Survey ustanovio je odnos između spoznaja o korupciji i niskih nivoa povjerenja u politički sistem. Novije studije opažaju sličan trend.

Npr. Chang and Chu (2006) došli su do sličnih rezultata u azijskom slučaju (Japan, Tajland, Filipini, Tajvan, i Južna Koreja). Koristeći se podacima prikupljenim u 16 zemalja Zapadne i Istočne Evrope, Anderson i Tverdova (2003) otkrili su da građani u korumpiranim zemljama izražavaju niže nivoe političkog povjerenja. Slično tome, koristeći podatke istraživanja iz 4 zemlje Latinske Amerike, Seligson (2002) otkriva da izloženost korupciji uzajamno povezana sa erozijom u vjerovanje u politički sistem i interpersonalno povjerenje. U stvari, saznanje o korupciji nije isto što i skandal, ali je sirovina iz koje se fabriciraju skandali.

¹⁹ Ovdje se radi o pitanju kauzalnosti: da li je korupcija ili spoznaja o njoj veća u društvima koja su nepovjerljiva ili ljudi imaju tendenciju da imaju manje povjerenja kada spoznaju da je korupcija visoka. Kako god, Treisman (2000) i Uslander (2004) su samo neki od znanstvenika koji su našli više dokaza za drugu tvrdnju.

²⁰ Postoje različita viđenja o tome da li politika skandala direktno utiče na ponašanje birača. Ipak, anketa koju je u SAD-u proveo *Pew Research Center for the People and Press* u martu 2006. dokumentirala je činjenicu da vijesti o korupciji imaju utjecaj na ponašanje birača, iako ne nužno na političku orijentaciju. Šezdesetdevet posto onih koji su pratili medijske izvještaje o korupciji i skandalima u Kongresu vjerovali su da bi većina izabranih članova Kongresa trebala biti izabrana tokom izbora u jesen 2006., u odnosu na 36% onih koji su vrlo malo ili nikako pratili medije.

Ovaj trend je još više primjetan u *Independent voters* (kritička snaga u američkoj

iti medije, jer su politički akteri i njihovi konsultanti mnogo češće izvori curenja štetnih informacija. Uz to, mediji su prostor stvaranja moći, a ne izvori posjedovanja moći. U svakom slučaju, opažamo široko rasprostranjenu krizu političke legitimnosti u praktično svim zemljama, izuzev Skandinavije.

Sudeći prema anketama UN sekretarijata i Svjetskog ekonomskog foruma provedenim tokom 2000. i 2002., dvije trećine građana svijeta vjeruje da njihovom zemljom ne vlada volja naroda, s tim da je procentualno izraženo u SAD taj postotak 59% a u EU 61%. Nedavna istraživanja Eurobarometra, UNDP Studije o demokraciji u Latinskoj Americi, World Values Survey, različita istraživanja Gallup-a, Field Instituta, Pew Instituta u SAD-u, upućuju na značajan nivo nepovjerenja građana vis-à-vis političara, političkih stranaka, parlamenata, i u manjoj mjeri vlada.²¹ Ovaj rezultat djelimično objašnjava zašto

politici): 77% članova koji su pomno pratili medijske skandale misle da za većinu predstavnika u Kongresu trebati negativno glasati u 2006.

(Pew Center for the People and the Press, 2006b). Druge studije su ilustrirale kako politika skandala može biti povezana sa povjerenjem u politički system u cjelosti, ali ne na odluku kako birači glasaju za njihovog određenog predstavnika. Zapravo, jasno je da je politika skandala izmijenila i formu i metod političke i novinarske prakse (Tumber & Waisboard, 2004; Thompson, 2002; and Williams & Delli Carpini, 2004)

²¹ Anketa *GlobeScan*-a koju je naručio *World Economic Forum (WEF)* u 2005. otkrila je opadajuće nivoe povjerenja u svakoj zemlji u kojoj je provedena, izuzev Rusije, u razne institucije (NVO, UN, nacionalne vlade, globalne korporacije i nacionalne korporacije). U samo 6 od 16 zemalja za koje su podaci bili dostupni, građani su iskazali više povjerenja, nego nepovjerenja u njihove nacionalne vlade (*GlobeScan/WEF*, 2006);

Prema istraživanju iz 2005. *Gallup International Voice of the People* koju je također naručio *WEF*, 61% ispitanika smatralo je političare nepoštenim. (*Gallup/WEF*, 2006);

Prema posljednjem istraživanju Eurobarometer-a samo 33% ispitanih evropljana imaju povjerenje u nacionalne vlade, a 39% njih imaju povjerenje u parlament. (2006, p. 25). I povjerenje u institucije EU generalno nastavlja opadati. (Eurobarometer 2006, p. 72); Prema podacima *Pew Research Center for the People and the Press*, 65% Amerikanaca reklo je da imaju povjerenje u vladu samo ponekad ili nikad. (2006b, p. 11); Posljednji izvještaj *Latinobarometro* pokazuje blagi pad povjerenja između 2002 i 2005. Međutim, napravljen je jasan rez između povjerenja u vladine institucije i povjerenja u elite. Povjerenje u vlade općenito je veće, ali povjerenje u elite je u blagom porastu dok se povjerenje u vladu u blagom opadanju. Npr. u svjetlu skandala oko (bivšeg predsjednika Brazila op. prev.) Lula, povjerenje u vladine institucije opalo je sa 20% na 47%, ali je on zadržao podršku

većina ljudi imaju tendenciju da glasaju protiv, prije nego, za, birajući manje zlo, ili zašto se okreću trećoj stranci ili marginalnim kandidatima koji se obično vode živopisnim predstavljanjem u medijima koje čine dobre snimke ili vijest vrijedna pažnje, otvarajući tako vrata demagoškoj politici.²² Ipak, nepovjerenje u sistem se ne može poistovjetiti sa depolitizacijom.²³

Veliki broj studija, uključujući i *World Value Survey*, ukazuje da mnogi građani vjeruju da mogu utjecati na svijet uz mobilizaciju.²⁴

preko polovine stanovništva (*Latinobarometro*, 2005, p. 10).

Vidi još: Dalton (2004), Dalton (2005), i Inglehart i Catterberg (2002) za analize podataka *World Values Survey* o nivou povjerenja u vlade.

²² Koristeći podatke različitih izbornih istraživanja širom svijeta, Dalton (2004) dokumentira ozbiljan pad privrženosti strankama u zemljama širom svijeta. Novi Zeland pokazuje najveći pad u privrženosti (33%), a prati ga Irska sa 32%. Druge zemlje u kojima je primjetan pad uključuju: SAD (17%), Japan (22%), Francuska (19%), i Njemačka (10%). Podaci Eurobarometer-a objavljeni u junu 2006. pokazuju da samo 19% uzorka stanovništva ima povjerenje u svoje političke partije; *Transparency International Global Corruption Barometer* otkriva da se u istraživanju u 62 zemlje, političke stranke smatraju najkorumpiranijim insitucija u društvu. (*Transparency International*, 2006, str. 3).

²³ Dalton (2005) koristi podatke iz komparativne studije izbornih sistema (*Comparative Study of Electoral Systems*) i predstavlja argument da Amerikanci i uopće građani širom svijeta ostaju angažirani u politici: "zašto su ranije analize – isključujući onu *Tocqueville*-a, propustile kontinuiranu participatornu prirodu Amerikanaca? Mišljenja smo da je razlog djelomično u promjenljivoj prirodi participacije u SAD-u. Ovi faktori koji su najlakši za izračunati – odaziv u nacionalnim izborima i formalna članstva u velikim nacionalnim asocijacijama – pokazuju opadajući nivo aktivnosti." Drugim riječima, društvena i politička mobilizacija ostaje značajna, i u SAD-u i svijetu generalno, za razliku od učešća u građanskim udruženjima i odazivu na izbore.

²⁴ Prema izvještaju iz 2005., *Center for the Digital Future Report: 2005-e*, 39,8% (od 27,3% u prethodnoj studiji) internet korisnika vjeruje da "prelazak na *online*, daje ljudima više političke moći". A, 61,7% svih ispitanika (onih koji koriste i ne koriste Internet) vjeruje da je prelazak na *online* "postao važan za političke kampanje" (2005, p. 102)." Castells, Tubella, Sancho, Diaz de Isla, i Wellman (2003) u istraživanjima sa 3000 osoba, predstavnika katalonske populacije, otkrili su da dok je samo 1% bilo uključeno u aktivnosti političkih stranaka, a većina ih je iskazala nepovjerenje prema strankama i vladama, jedna trećina je bila uključena u udruženja i pokrete različitih vrsta, a preko 70% njih je mislilo da mogu "utjecati na svijet" vlastitim društvenim mobilizacijama.

Oni jednostavno ne misle da mogu djelovati u okvirima uobičajene politike. Stoga, u ovom trenutku provođenja analize, razmotriću okret ka pojavi procesa protu-moći povezanih sa društvenim pokretima i društvenom mobilizacijom.

Međutim, svaka politička intervencija u javnom prostoru zahtijeva prisutnost u medijskom prostoru. A s obzirom da medijski prostor u velikoj mjeri oblikuju *biznisi* i vlade koji postavljaju političke parametre u smislu formalnog političkog sistema, uprkos njihovoj pluralnosti, uspon politika bunta ne može biti odvojen od pojave nove vrste medijskog prostora: prostora koji je kreiran oko procesa masovne samo-komunikacije.

Uspion masovne samo-komunikacije

Širenje interneta, mobilnih komunikacija, digitalnih medija i različitih alata društvenog softvera potaknuli su razvoj horizontalnih mreža interaktivne komunikacije koja spaja lokalno i globalno u određenom vremenu. Komunikacijski sistem industrijskog društva bio je centriran oko masovnih medija, i imao karakteristike masovne distribucije jednosmjernih poruka od jednog ka mnogima. Komunikacijski temelj umreženog društva je globalna mreža horizontalnih komunikacijskih podmreža koja uključuje multimodalnu razmjenu interaktivnih poruka od mnoštva ka mnogima, sinhronih i asihronih. Naravno, Internet je stara tehnologija razvijena još 1969. godine.

Ali tek u posljednoj dekadi je dosegnula cijeli svijet i sada premašuje broj od 1 milijarde korisnika.²⁵ Mobilna komunikacija je u ekspanziji i doseže do preko 2 milijarde pretplatnika mobilne telefonije u 2006. za razliku od 16 miliona zabilježenih 1991. godine.²⁶ Tako da, sve i da uračunamo diferencijalnu difuziju u zemljama u razvoju i siromašnim regionima, vrlo visok postotak stanovništva planete ima pristup mobilnim komunikacijama, čak i u područjima gdje nema električne energije, ali postoji neka vrsta pokrivenosti i punjači

²⁵ *The Pew Global Attitudes Project* (2006a) dokumentovao je značajna povećanja korištenja internet u svim zemljama (zapadnim i drugim) u kojima su dostupna historijska poređenja; *The Center for the Digital Future* (2005) izvještava o sličnim trendovima u SAD-u.

²⁶ Current Aktuelna statistika dostupna je na *International Telecommunications Union (ITU)*, <http://www.itu.int>.

mobilnih telefona pune se preko bicikla koji generira struju. Wifi i wimax mreže pomažu uspostavljanju umreženih zajednica. Konvergencija interneta i mobilnih telekomunikacija i postepena difuzija *broadband* kapaciteta, komunikacijska moć interneta se distribuira u sve sfere društvenog života, kao što su električne mreže i električni pogon distribuira energiju u industrijskom društvu.²⁷

Opredjeljujući se za nove forme komunikacije, ljudi su izgradili vlastite sisteme masovne komunikacije, putem SMS-a, bloga, vloga, digitalnih datoteka, wiki web stranica i sličnog.²⁸

Dijeljenje datoteka i p2p (*peer to peer*) mreža čine mogućim cirkulaciju i reformatiranje bilo kojeg digitalno formatiranog sadržaja. Od oktobra 2006.g., Technorati je registrovao 57.3 miliona blogova, u odnosu na 26 miliona u januaru. U prosjeku 75 000 blogova je kreirano svaki dan. To je 1.2 miliona objava dnevno, ili oko 50 000 ažuriranja bloga svaki sat. Mnogi blogeri održavaju svoj blog redovno: uprkos uobičajenom vjerovanju, 55% blogera i dalje objavljuju, čak i 3 mjeseca nakon što su kreirali blog.²⁹ Uz to, prema Technorati, blogosfera u 2006-oj bila je 60 puta veća nego u 2003, i udvostručuje se svakih 6 mjeseci. To je višejezički i međunarodni komunikacijski prostor, gdje je engleski jezik, koji je bio dominantan u ranim fazama razvoja bloga, do marta 2006. činio manje od trećine objava na blogu, dok je japanski jezik obuhvatao 37%, engleski 31% i kineski (15%). Španski, talijanski, ruski, francuski, portugalski, holandski, njemački i vjerovatno korejski jezik, dolaze sljedeći na listi u broju objava.³⁰

Većina blogova je personalizirana. Prema Pew Internet & American Life Project, 52% blogera tvrdi da pišu većinom za sebe, dok 32% njih održavaju blog za svoju publiku.³¹ Dakle, u određenoj mjeri,

²⁷ Vidi npr.: Castells, Qui, Fernandez-Ardevol, i Sey (2006) i Castells (Ed, 2004). Međutim, dok su neki nivoi povezanosti sve više dostupni svuda, difuzija *broadband* povezanosti ostaje nejednaka duž tradicionalnih linija nejednakosti: uz prihode, geografija (urbanih/ruralnih lokacija), rasa/etnicitet, gender, nivo obrazovanja i starost ostaju značajni prediktori *broadband* internetskog pristupa i nivoa vještine. Vidi npr. Tolbert i Mossberger (2006).

²⁸ (De Rosnay & Faily, 2006; Gillmor, 2004; Drezner & Farrell, 2004; and Cerezo, 2006).

²⁹ Pristup podacima 22.10. 2006 na www.technorati.com/about.

³⁰ (Sifry, 2006).

³¹ Također, prema istom Pew istraživanju svega 11% novih blogova su politički (Lenhart & Fox, 2006, str. ii-iii).

dobar dio korisnika ove forme masovne samo-komunikacije je bliži „elektronskom autizmu“, nego stvarnoj komunikaciji. Ipak, bilo koja objava na internetu, bez obzira na namjeru njenog autora, postaje boca koja plovi u okeanu globalnih komunikacija, poruka prikladna za primjem i ponovnu obradu na neočekivane načine. Štaviše, RSS objave omogućavaju integraciju i povezivanje sadržaja na svakom mjestu.

Neke verzije Nelsonovskog Xanadu projekta su sada obrazovane u formi globalnog multimodalnog hipertexta. Ovo uključuje: FM radio stanice uz odašiljače male snage; TV ulične mreže; ekspanziju mobilnih telefona; nisko budžetne produkcijske i distribucijske kapacitete digitalnog video i audio materijala; nelinearne kompjuterske sisteme video montaže kojima u prilog ide pad cijena memorijskog prostora.

Ključni razvoj čine: povećana difuzija IPTV-a, p2p video prijenosa, vlog-ova (blog koji uključuje video) i nalet društvenih softverskih programa koji su učinili mogućim procvat online zajednica i MMOGS-a (masovne online igre za više igrača). Govorimo o rastućoj upotrebi ovih horizontalnih mreža komunikacije u području masovnih komunikacija. Zasižno, *mainstream* mediji koriste blogove i interaktivne mreže da distribuiraju svoj sadržaj i stupaju u interakciju sa svojom publikom, mijenjajući vertikalne i horizontalne komunikacijske moduse. Ali također, postoji mnoštvo primjera da se tradicionalni mediji, kao što su kablovska TV, pune sadržajem autonomnih produkcija koje koriste digitalne kapacitete da produciraju i distribuiraju. U SAD-u, jedan od najpoznatijih primjera ove vrste, jeste Al Gore-ov Current TV kanal, na kojem se sadržaj koji potiče od korisnika profesionalno montira, i čini jednu trećinu ukupnog sadržaja stanice.³² Internetski informativni mediji, kao što su Jinbonet i Ohmy vijesti u Koreji ili Vilaweb u Barseloni, postaju pouzdani i inovativni izvori informacija masovnih razmjera.³³

³² *Current TV* je takođe dostupna preko *DirectTV*, *TimeWarner*, i *Comcast* u SAD-u (kroz kablovske pakete), a britanska verzija pokrenuta je preko *BSkyB* u Velikoj Britaniji. *Current* također, ima dogovore sa *Google*-om da ažurira pretrage svaki sat i ugovor da obezbjeđuje sadržaj za 4 *broadband* kanala sa *Yahoo* videom (vidi: <http://video.yahoo.com/currenttv>).

³³ Jinbonet je progresivna medijska mreža u Sjevernoj Koreji, i predstavlja primarni instrument za južnokorejsko građansko društvo i komunikaciju društvenih pokreta. S druge strane, OhMy News se premjestio prema političkom centru i tradicionalnoj, vertikalnoj informativnoj strukturi organizacije. Kim and Hamilton (2006) predstavili su analizu OhMy vijesti ilustrirajući kako se repliciraju mnoge konzumerističke prakse *mainstream* informativnih publikacija, iako se OhMy predstavlja kao alternativni glas društvenog aktivizma.

Ipak, povećana interakcija između horizontalnih i vertikalnih mreža komunikacije ne znači da *mainstream* mediji preuzimaju nove, autonomne forme generiranja i distribuiranja sadržaja. To znači da se odvija kontradiktoran proces koji rađa stvarnost novih medija čiji će obrisi i učinak u konačnici biti određen nizom političkih i poslovnih borbi oko moći, dok se vlasnici telekomunikacijskih mreža već pozicioniraju da bi vršili kontrolu pristupa i prometa u korist svojih poslovnih partnera i odabranih korisnika.

Rastući interes korporativnih medija za forme komunikacije bazirane na internetu je zapravo refleksija *uspona nove forme podružljene komunikacije: masovne samo-komunikacije*. Komunikacija je masovna, jer ima potencijalni doseg do globalne publike kroz p2p mreže i internet konekciju. Ona je multimodalna, jer je digitalizacija sadržaja i naprednih društvenih softvera, često zasnovanim na *open source*-u i može se *download*-ovati besplatno i omogućuje reformatiranje gotovo svakog sadržaja u skoro svakom obliku; a sve više se distribuira preko bežičnih mreža. *Ona je samo-generirana u sadržaju, prema sebi upućena u odašiljanju, i samo-izabrana u prijemu mnogih koji komuniciraju sa mnogima*.

Mi smo zaista u novom komunikacijskom carstvu i najzad u novom mediju, čiji glavni oslonac čine kompjuterske mreže, čiji je jezik digitalan, i čiji su pošiljalci globalno distribuirani i globalno interaktivni. Istina, medij, čak i medij revolucionaran kao ovaj, ne određuje sadržaj i učinak svojih poruka. Ali čini mogućom bezgraničnu raznolikost i u velikom dijelu autonomne izvore većine komunikacijskih tokova koji konstruiraju i rekonstruiraju svaki sekund globalne i lokalne produkcije značenja u javnom umu.

Masovna samo-komunikacija i protu-moć

Pod terminom protu-moć podrazumijevam kapacitet društvenih aktera da osporavaju i eventualno promjene odnose moći institucionalizirane u društvu. U svim znanim društvima, protumoć egzistira u različitim formama i u promjenjivom intenzitetu, kao jedan od prirodnih zakona društva, potvrđen kroz historiju; dokazuje da gdje god ima dominacije, postoji otpor dominaciji, bilo političke, kulturne, ekonomske, psihološke ili druge prirode. U posljednjih nekoliko godina, uporedo sa sve većom krizom političkog legitimiteta, svjedoci smo

uspona društvenih pokreta u većini svijeta, u različitim oblicima i sa oštro suprotstavljenim sistemima vrijednosti i vjerovanja, koji su štaviše, suprotstavljeni onome što se često definira kao globalni kapitalizam.³⁴ Mnogi, također, osporavaju patrijarhalizam u ime prava žena, djece i seksualnih manjina, i protive se produktivizmu u odbranu holističke vizije prirodnog okruženja kao alternativnog načina života.

Identitet, bilo da je religijski, etnički, teritorijalni ili nacionalni, u većem dijelu svijeta, postao je izvor značenja i inspiracije alternativnim projektima društvene organizacije i izgradnje institucija. Veoma često, društveni pokreti i politika bunta reafirmiraju tradicionalne vrijednosti i forme, npr. religiju, patrijarhalnu porodicu ili naciju, za koje osjećaju da su iznevjerene u praksi, unatoč tome što su urezane u temelje institucija. Drugim riječima, društveni pokreti mogu biti progresivni ili reakcionarni ili samo alternativni bez pridjeva. Ali u svakom slučaju, oni predstavljaju svrsishodno kolektivno djelovanje koje cilja na promjenu vrijednosti i interesa institucionalizovanih u društvu, što se svodi na promjenu odnosa moći.³⁵

Društveni pokreti su trajna obilježja društva. Ali, oni prisvajaju vrijednosti i uzimaju organizacijsku formu koja je specifična za vrstu društva u kojem se pojavljuju. Dakle, postoji mnogo kulturne i političke raznolikosti u svijetu. Istovremeno, zbog toga što su odnosi moći danas struktuirani u globalnoj mreži i odigravaju se u području podruštvljene komunikacije, društveni pokreti također, djeluju u okviru ove globalne mrežne strukture i ulaze u borbu nad umovima intervenišući u globalnom komunikacijskom procesu. Oni razmišljaju lokalno, ukorijenjeni u svom društvu, i djeluju globalno, suprotstavljajući se moći tamo gdje se nalaze oni koji je posjeduju, u globalnim mrežama moći i u komunikacijskoj sferi.³⁶

Pojava masovne samo-komunikacije nudi izvanredan medij za društvene pokrete i buntovne pojedince da mogu izgraditi autonomiju i suočiti se sa institucijama društva pod njihovim uslovima i oko njihovih projekata. Naravno, društveni pokreti nisu prouzrokovani tehnologijom, ali koriste tehnologiju. Tehnologija, s druge strane, nije

³⁴ (Keck & Sikkink, 1998; O'Brien, Goetz, Scholte, & Williams, 2000; Kaldor, 2003; Juris, 2004; i Amoore, ed., 2005).

³⁵ (Castells, 2004).

³⁶ (Juris, 2004; Couldry i Curran, eds., 2003).

prosto instrument, ona je medij, ona je društvena konstrukcija sa svojim implikacijama. Štaviše, razvoj tehnologije za samo-komunikaciju je isto tako proizvod naše kulture, kulture koja naglašava individualnu autonomiju, i samo-izgradnju projekta društvenog aktera. U stvari, moje vlastite empirijske studije o korištenju interneta u katalonskom društvu pokazuju da što je više pojedinac posvećen projektu autonomije (lične, profesionalne, socio-političke, komunikativne), on više koristi internet. I u vremenskom slijedu, što više on/ona koristi internet, postaje autonomniji/a u odnosu na društvena pravila i institucije.³⁷

Na temelju ove kulturne i tehnološke paradigme, društveni pokreti informacijskog doba, i novi oblici političke mobilizacije naširoko koriste sredstva masovne samo-komunikacije, iako isto tako interveniraju prema *mainstream* masovnim medijima pokušavajući da utiču na javno mnijenje u cjelosti. Nakon istraživanja o komunikacijskim praksama društvenih pokreta širom svijeta koje smo proveli sa Sasha Constanza-Chock, čini se da se novi pokreti i novi oblici politike bunta bez sredstava i načina masovne samo-komunikacije, ne bi mogli ni zamisliti. Naravno, historija komunikacijskog aktivizma je duga, a društveni pokreti nisu čekali internet konekciju da bi se borili za svoje ciljeve koristeći svaki raspoloživi komunikacijski medij.³⁸

Ipak, nova sredstva digitalne komunikacije trenutno konstituiraju njihov najodlučniji organizacijski oblik, u jasnom raskidu sa tradicionalnim formama organizacije stranaka, sindikata i udruženja industrijskog društva, premda se ovi društveni akteri razvijaju prema novom organizacijskom modelu izgrađenom oko umrežene komunikacije. Za nove društvene pokrete, internet pruža bitnu platformu za raspravu, njihovo sredstvo djelovanja na ljudski um, i u konačnici služi kao njihovo najmoćnije političko oružje.

Ali društveni pokreti ne postoje samo na internetu. Lokalne radio i TV stanice, autonomne grupe video producenata i distributera, p2p mreže, blogovi i digitalne datoteke čine šaroliku interaktivnu mrežu koja povezuje pokret sa samim sobom, povezuje društvene aktere sa

³⁷ (Castells, Tubella et al, 2003; Castells, Tubella et al, 2004).

³⁸ Za teorijski i historijski pregled društvenih pokreta u komunikaciji, vidi npr. Downing (2001). Ovdje također, referiram na rasprave na *International Workshop on Horizontal Networks of Communication*, skupa koji je organizirao Annenberg Research Network on International Communication, u Annenberg Center for Communication, University of Southern California, Los Angeles, u oktobru, 6-7, 2006.

društvom u cjelini, i djeluje na čitav domen kulturnih manifestacija. Dalje, pokreti u svojoj širokoj raznolikosti, također su ukorijenjeni u lokalnom životu, i u interakciji licem-u-lice. I kada djeluju, oni se mobiliziraju na određenim mjestima, često odražavajući mjesta institucija moći, kao kada osporavaju sastanke WTO, IMF-a ili G8 grupe na lokacijama održavanja sastanaka.³⁹ Kako slijedi, prostor novih društvenih pokreta digitalnog doba nije virtualni prostor, to je kombinacija prostora tokova i prostora mjesta, kao što sam davno pokušao da argumentiram u generalnoj analizi umreženog društva.⁴⁰

Društveni pokreti izbjegavaju ograničavanje u fragmentiranom prostoru mjesta i osvajaju globalni prostor tokova, ne virtualizirajući se do nestanka i čuvajući svoje lokalno iskustvo i odredišno mjesto svoje borbe kao materijalni temelj krajnjeg cilja: restoraciju značenja u novom prostoru/vremenu naše egzistencije, sačinjene od oba toka, mjesta i njihove interakcije. To je izgradnja mreže značenja, naspram mreže instrumentalnosti.

Ovu analizu podržava veliki broj novijih društvenih trendova kao što su:

- Postojanje globalnih pokreta protiv korporativne globalizacije na Internetu, u mreži komunikacije oko Indymedia-e i njenih pridruženih mreža, kao formi informacije, organizacije, debate i planiranja akcija.⁴¹ Ali isto tako, upotrebe simboličkog, direktnog djelovanja protiv instanci moći da bi se utjecalo na *mainstream* medije i putem njih na *mainstream* javno mnijenje.

³⁹ Sve se ovo dešava iako akteri različitih pokreta imaju različite nivoe pristupa naprednim komunikacijskim mrežama. Na primjer, Burch, León, i Tamayo (2004) dokumentiraju kako su *campesino* i domaće organizacije u Latinskoj Americi povezane, ali prvenstveno *e-mailom*. Nadalje, njihovo korištenje je često ograničeno na vođe pokreta na nacionalnom ili regionalnom nivou.

⁴⁰ (Castells, 2000).

⁴¹ Akademska studija online vijesti do sada je, uglavnom, ignorirala Indymediu, što je neobično obzirom da je promet na mrežnim stranicama Indymedia u 2006. približan onome najbolje rangiranom u SAD-u, političkom blogu DailyKos. Postojeće publikacije o Indymedia-i uključuju radove Kidd-a (2003); Downing-a (2003); i Juris-a (2004).

Indymedia se oslanja na globalnu mrežu posvećenih reportera, koji nekada plaćaju svojom životom, kao u slučaju Brad Will-a, američkog Indymedia reportera koga su upucali i ubili meksički napadači u službi guvernera Ulises Ruiz-a, dok je snimao video o nasilnoj represiji *grassroots* aktivista u gradu Oaxaca, 28. oktobra 2006.

- Uspostavljanje autonomnih komunikacijskih mreža da bi se osporavala moć globalizovane medijske industrije i medija koje kontrolišu vlade i *biznisi*. Kao što je to bio slučaj u Italiji sa piratskim radio stanicama i uličnom televizijom (npr. Tele Orfeo), čiji su sadržaj činili audiovizuelni materijali sa p2p mreža i RSS objave, kako bi se suprotstavilo monopolu Berlusconi-ja nad privatnim i javnim televizijskim mrežama. Ili širenje televizije aktivističkog susjedstva kao što je Zalea TV u Parizu, Okupem les Ones u Barceloni, TV Piquetera u Buenos Aires-u, i brojna slična iskustva širom svijeta.⁴²
- Razvoj autonomnih formi političkog organiziranja u političkim kampanjama, uključujući prikupljanje sredstava i mobilizaciju dobrovoljaca da izađu na glasanje, kao u primjeru američkih predsjedničkih predizbora u kampanji Howard Dean-a tokom 2003-2004 koju smo poslije toga analizirali sa Araba Sey.⁴³ Inicijative Dean-ovih pristalica kao što je korištenje MeetUp-a dokazuju sposobnosti mreža afiniteta da iskoriste internet i prevedu virtualni afinitet u fizičku blizinu, i u djelovanje zajednice⁴⁴. Istina, poraz Howard Dean-a u prvom krugu pokazao je snagu tradicionalne medijske politike *vis-à-vis* krhke forme mobilizacije putem interneta. Ali, ne bismo trebali ekstrapolirati previše iz ograničenog iskustva u kojem druge varijable, ograničenja samog kandidata, kao i briga oko terorizma u zemlji koja je u ratu, značajno otežavaju odluku birača.
- Širenje trenutne političke mobilizacije putem mobilnih telefona, koja se oslanja na Internet, mijenja politički krajolik. Postaje sve teže vladama da sakrivaju ili manipuliraju informacijama. Manipulacijske zavjere se odmah prepoznaju i mnoštvo "posmatrača" ih osporava, dok se na debatu i mobilizaciju poziva hiljade ljudi, bez centralne koordinacije, ali

⁴² O'Connor (2004), Opel (2004), Soley (1999), Tyson (1999), i Ward (2004) uz druge dokumentirali su dugu historiju uloge piratskih u slobodnih radio stanica u društvenim pokretima. Postoji neakademski rad o slobodnim TV stanicama, vidi članak "Telestreet Movement" u: *Web of Struggles* (2006)

⁴³ (Sey & Castells 2004)

⁴⁴ Za detaljan upućen opis ovih procesa vidi: Trippi (2004)

sa zajedničkom namjerom; često se fokusirajući na zahtjevanje ili primoravanje na ostavke vlade ili vladinih zvaničnika. Zajedno sa istraživačima Mireia Fernandez, Jack Qiu, i Araba Sey, analizirali smo skorašnja iskustva mobilizacije širom svijeta od Koreje do Filipina, Tajland-a, Nepala i Ekvadora, Ukrajine, Francuske, i došli do rezultata, negdje čak dramatičnih kao što je poticaj izbornog poraza premijera Aznar-a u Španiji, 14. marta 2004., nakon pokušaja da manipulira javnim mnijenjem, iznoseći neistine oko odgovornih za tragični masakr u Madridu koji se desio 11. marta, što ga je unazadilo u posljednoj minuti, a sve zahvaljujući spontanoj mobilizaciji španske mladeži naoružanoj mobilnim telefonima. Ali ovo nije tehnološki učinak, već sposobnost mrežne tehnologije da horizontalno distribuira poruke, koje odjekuju sa javnom svijješću na pouzdane načine.⁴⁵ U decembru 2005. godine održana je prva Mobile Active konferencija u Kanadi, i okupila aktiviste iz cijelog svijeta da podjele iskustva, vještine, alate i taktike na novom pejzažu društveno-političkog aktivizma.⁴⁶

Formiraju se istraživačke mreže djelovanja, kao Our Media/Nuestro@s Medios, da bi se širili alati, istraživanja; i da bi novi društveni pokreti informacijskog doba stvarali ideje.⁴⁷

⁴⁵ (Castells, Fernandez-Ardevol, Qui, & Sey, 2004).

⁴⁶ Vidi <http://www.mobileactive.org>. Skorašnji razvoj u kojem društveni pokreti koriste mobilne telefone, uključuje poboljšanu mogućnost telefona da kreira i prenosi i druge sadržaje pored SMS-a. Fotografije visoke kvalitete i video mogućnosti u najnovijoj generaciji mobilnih telefona dovelo je do nekoliko *software-skih* oruđa koji omogućuju ljudima da objavljuju slike, audio i video sa mobilizacija direktno na *web* stranice društvenih pokreta.

⁴⁷ Vidi <http://www.ourmedianet.org>.

Velika konvergencija: odnosi moći u novom komunikacijskom prostoru

Distinkcija između masovnih medija i masovne samo-komunikacije ima analitičku vrijednost, ali pod uslovom da dodaje da su u komunikacijskoj praksi dva modela komunikacije u interakciji, dok komunikacijske tehnologije konvergiraju. Medijski *biznisi* ciljaju na svoje pozicioniranje u komunikacijskom carstvu koje je posredovano internetom; *mainstream* mediji uspostavljaju direktne veze sa horizontalnim mrežama komunikacije i sa svojim korisnicima, tako da postaju manje jednosmjerni u svojim komunikacijskim tokovima, dok neumorno motre blogosferu da bi izabrali teme i pitanja od potencijalnog interesa njihovoj publici; akteri koji teže društvenim promjenama često koriste internet platformu kao način da utječu na *agendu* informiranja u *mainstream* medijima; a političke elite, preko cijelog političkog spektra, sve više koriste načine i sredstva masovne samo-komunikacije, zbog toga što je njena fleksibilnost, trenutačnost i nesputani kapacitet da širi bilo kakav materijal od naročite važnosti za praksu medijske politike u stvarnom vremenu (*real time*). Stoga, studij transformacije odnosa moći u novom komunikacijskom prostoru mora razmotriti interakciju između političkih aktera, društvenih aktera i medijskog *biznisa*, kako u masovnim medijima, tako i umreženim medijima, kao i unutrašnju vezu između različitih medija koja se ubrzano artikulira u rekonfiguriranom medijskom sistemu. Ilustriraću ovakav razvoj uz pomoć primjera, uz pokušaj da naznačim analitički smisao proučavanih trendova oslanjajući se na doprinose komunikacijskih znanstvenika.

Strategije *biznis* medija

Najočitiji dokaz da korporativni mediji preusmjeravaju svoje strategije prema internet su njihove investicije. Na primjer, u 2006. godini NewsCorp (medijski konglomerat pod vodstvom Rupert Murdoch-a) kupio je MySpace, mrežu virtualnih zajednica i ličnih stranica koje su do sredine 2006. godine imale preko 100 miliona stranice i 77 miliona pretplatnika. Na sastanku dioničara NewsCorp-a u 20. oktobra 2006. godine Murdoch je izvjestio o okretu kompanije prema internetu: “za neke u *biznisu* tradicionalnih medija ovo su stresna vreme-

na. Ali za nas, ovo je odlično vrijeme. Tehnologija nas oslobađa starih ograničenja, smanjuje ključne troškove, olakšava pristup novim klijentima i tržištima, i uvećava izbore koje možemo ponuditi".⁴⁸ Međutim, strategija NewsCorp-a uključuje razumijevanje novih pravila igre. Ključ uspješnog integriranja MySpace-a u ukupnu NewsCorp strategiju, je dozvoliti MySpace zajednicama da ostanu slobodne, da uspostavljaju vlastita pravila i na taj način zaista stvaraju nove forme izražavanja i komunikacije. Privlačenjem miliona ljudi na MySpace, NewsCorp zadobija veliki potencijal tržišta reklama. Ali ovaj potencijal treba biti korišten sa oprezom, tako da se korisnici osjećaju kao kod kuće, kao što se njihovi roditelji osjećaju dok konzumiraju reklame na televizijskim mrežama u privatnosti svoje dnevne sobe.

Dokle god NewsCorp ne spriječava već uspostavljeni obrazac prilagođavanja (*customizability*) koji je prvobitno učinio MySpace popularnim, korisnici će prihvatiti komercijalizaciju njihovog online prostora.⁴⁹ Drugi primjeri velikih poslovnih dogovora koji sjedinjuju stare i nove medije, bilo kupovinom ili obezbjeđivanjem sadržaja, uključuju slučaj Google-ove kupovine You Tube-a u oktobru 2006. za 1.6 milijardi dolara. Za vrijeme kupovine, You Tube je imao vrlo malu ili nikakvu dobit, ali njegov potencijal za reklame bio ključni faktor privlačnosti za Google. U vrijeme nakon kupovine korporacije su pohrlile na You Tube. Na primjer, Burger King je lansirao vlastiti kanal na You Tube; Warner Music je nedavno sklopio ugovor da nudi muzičke spotove preko You Tube-a uz ubačene reklame; a NBC, koji je ranije digao optužbu da bi primorao You Tube da ukloni material as autorskim pravima, nedavno je potpisao veliki promotivni ugovor sa You Tube. Microsoft razvija vlastitu verziju; a Kazaa i EBay razvijaju projekat Venice, servis za dijeljenje video materijala izgrađen na p2p tehnologiji, umjesto *streaming videa*.⁵⁰

⁴⁸ (Murdoch, 2006).

⁴⁹ (Boyd, 2006a; and Newman, 2006); Rupert Murdoch iznosi svoju internet strategiju u nedavnom intervjuu u *Wired Magazine* (Reiss, 2006).

⁵⁰ Brojni su drugi primjeri u kojima su *mainstream* mediji i internet kompanije u potrazi za kapitalizacijom uspjeha *start-up* društvenih komunikacijskih mreža baziranih na internetu. *Yahoo* je nedavno kupio Flickr.com (stranicu za fotografije), *Del.icio.us.com* (društvenu stranicu za označavanje –*bookmarking*), a zainteresiran je i za Digg.com (hibrid društvenog označavanja –*bookmarking*/servis za sakupljanje vijesti).

Korporativno ulaganje u You Tube i nastojanja da se ove mreže kotroliraju finansijski, također pomaže da se obezbijedi kontinuirani uspjeh *mainstream* medija. Sada kad You Tube ima finansijsku potporu Google-a, medijski konglomerati mogu praviti pritisak da se ukloni sadržaj sa autorskim pravima (ranije je You Tube imao vrlo malo imovine, tako da ga nisu mogli tužiti). Slično tome, MySpace je sada mjesto gdje NewsCorp može dobavljati i reklamirati svoje filmove, televizijske programe, i druge sadržaje. Također, ABC i druge *mainstream* stanice se sada prilagođavaju trendu konvergencije tako što *streaming* (emitovanje putem interneta) svog televizijskog sadržaja nude besplatno, online sa ubačenim reklamama.

Ipak, ovaj process konsolidacije mrežnih stranica oko nekoliko korporacija nije neizbježan. Postoje dokazi o malim i u manjoj mjeri komercijalnim mrežama koje postaju sve popularnije, pa se mladi ljudi premještaju sa većih mreža kao što je MySpace (gdje je prikupljanje najviše prijatelja /poznatika prethodno bio trend) ka manjim više elitističkim mrežama koje nisu lako dostupne ili se teže lociraju (što je najvažnije, roditeljima koji ih pokušavaju nadgledati)⁵¹

Primjetna je koegzistencija i povezanost *mainstream* medija, medija u vlasništvu korporacija i autonomnih internet stranica. U stvari, mrežni servisi mogu uvećati moć tradicionalnih medija. Na primjer, Digg (trenutno na 24.mjestu po popularnosti na mreži) može pomoći da članci objavljeni na FoxNews.com ili web stranici New York Times-a imaju bolji *rejting* na pretraživačima. Iz razloga što je demografija Digg-a skoro u cijelosti mobilna i muška (ključna ciljna grupa reklama) nekoliko većih kompanija su je pokušale kupiti u toku pisanja ovog rada.⁵²

Slično tome, Facebook je upravo postigao ugovor sa *mainstream* informativnim kućama kao što je New York Times ili Washington Post da pruži novu uslugu korisnicima koja omogućuje da lako povežu i istaknu članke i fotografije sa ovih stranica na svojim ličnim stranicama.

Glavni razlog postojanosti relativno autonomnih stranica društvenog umrežavanja, bez obzira na njihove veze sa novim medijs-

⁵¹ (Boyd 2006a; i Boyd 2006b).

⁵² Digg je informativni servis koji održavaju korisnici – postavljaju vijesti i linkove. Drugi korisnici glasaju, neke vijesti naglašavajući na stranici, a druge umanjuju *rejting* jer su manje interesantne ili irelevantne (Lacy & Hempel 2006).

ko-korporativnim strategijama je autentična priroda ovih usluga društvenog umrežavanja, koja je, čini se, presudna. Na primjer, AOL je pokušao pokrenuti rivala stranici Digg, tako što je ponudio 1000 dolara za 50 najaktivnijih korisnika koji učestvuju u njihovoj verziji. To nije uspjelo.

Korisnici žele da vjeruju svojim prostorima društvenosti i osjećaju ličnu vezu sa svojim stranicama. Nadalje, "cool faktor", odnosno kulturna konstrukcija društvenog prostora prema ukusu korisnika je suštinska. Kompanije koje se pokušavaju pozicionirati na ovom novomedijskom tržištu *brendiraju* webstranice koje kupuju veoma diskretno, ili nikako, tako da korisnici, dok su izloženi novim reklamama, neće u potpunosti biti svjesni da koriste korporativni proizvod i manje su šanse da će se premjestiti drugdje.

Dakle, čini se da je bolja poslovna strategija za stare medijske kompanije da kupuju inovativne usluge umrežavanja, prije nego da ih pokreću.

Rezultat toga je da umjesto razdvajanja između starih i novih medija, odnosno apsorpcije potonjeg od strane prethodnog, možemo zapaziti njihovo umrežavanje.

Izborna politika u doba multimodalnog interneta

U tradicionalnoj teoriji političke komunikacije, politički utjecaj kroz medije je većinom određen interakcijom između političkih elita (u njihovoj pluralnosti) i profesionalnih novinara. Mediji djeluju kao "vratari" informacijskih tokova koji oblikuju javno mnijenje.⁵³ Elihu Katz (1997) je naglasio transformaciju medijskog okruženja kroz fragmentaciju publike, i povećanu kontrolu koju nove komunikacijske tehnologije pružaju medijskim konzumentima.

Rastuća uloga online, multimodalnog društvenog umrežavanja ubrzava ovu transformaciju. Prema Williams i Delli Carpini (2004), novo medijsko okruženje narušava tradicionalni "jednoosni sistem" političkog utjecaja i stvara fluid "višeosne" moći na tri načina: (1) Ekspanzija politički relevantnih medija i nejasnoća između vijesti i zabave dovela je do borbe unutar samih medija za ulogu autoritativnog "vratara" skandala. (2) Ekspanzija medija i pomak ka 24-časovnom ciklusu vijesti kreirali su nove prilike za političke aktere koji

⁵³ (Peterson, 1956; Iyengar, 1994)

su alternativa *mainstream*-u da utječu na postavljanje (*setting*) i oblikovanje (*framing*) političkog dnevnog reda (kao u slučaju Matt Drudge-a koji je zaobišao *mainstream* medije preko Drudge Report online web stranice i započeo Monica Lewinski skandal koji su CBS i drugi mediji zataškavali skoro dvije sedmice). Dvadesetčetvorosatni kablovski informativni mediji sada ne samo da prikupljaju vijesti što je brže moguće, nego ih ubrzano i emituju, što učinkovito eliminira ulogu urednika u procesu proizvodnje vijesti. I (3) ovo izmijenjeno medijsko okruženje je stvorilo nove prilike i zamke za publiku koja ulazi i interpretira politički svijet. Prema, Williams i Delli Carpini uspon mobilnih telefona, video igara, *ipod*-a i drugih novih tehnologija je dokinuo dvojnost medija i ostatka svakodnevnog života na kojoj je veći dio političke komunikacije počivao. U skladu sa ovom analizom, promatranje nedavnih trendova pokazuje da se politička upotreba interneta povećala širenjem *broadband*-a, i sve većeg prodora društvenog umrežavanja na internetu.⁵⁴

Ponekad je cilj političkih aktera u korištenju interneta da zaobiđu medije i brzo distribuiraju poruku. U većini slučajeva svrha je isprovocirati medijsko eksponiranje, slanjem poruke ili slike u nadi da će ih mediji odabrati. Izbori za Kongres, 2006. godine bili su obilježeni iznenadnom eksplozijom korištenja novih medija od strane kandidata, stranaka i grupa za pritisak preko čitavog političkog spektra.

Oštra polarizacija zemlje oko rata u Iraku i oko pitanja društvenih vrijednosti koincidirali su sa generalizacijom mreža masovne samo-komunikacije. Kako slijedi, kampanja je obilježila prekretnicu u formama medijske politike u SAD-u i vjerovatno u svijetu u cjelini. Brojni političari, (prije svega kongresmen Nancy Pelosi) objavio je video na YouTube-u i postavio stranice na MySpace.⁵⁵

⁵⁴ (Sey & Castells, 2004)

⁵⁵ (Cassidy, July 11, 2006). Mnogobrojni su primjeri o tome kako političari koriste YouTube ili kao poziciju platformu ili kao oružje protiv svog oponenta s različitim stepenom uspjeha. Npr. u UK, lider konzervativaca David Cameron je pokrenuo vlastiti vlog pod nazivom WebCameron (www.webcameron.org.uk) uvezan preko YouTube-a u kojem govori o novoj platformi konzervativaca dok obavlja svakodnevne poslove kao pranje suđa ili čuva svoju bebu. U prvoj polovini oktobra 2006., član Parlamenta ispred stranke laburista Sion Simon postavio je parodiju WebCameron-a na YouTube. Nakon što je Guardian objavio priču broj pregleda videa parodije porastao je sa 250 na 50 000 za manje od 24 sata. (Sweeney, Oct. 13, 2006). U drugoj polovini oktobra pojavila se još jedna anonimna

Također, političke agencije sve više upotrebljavaju ove mreže – koristeći ih kao alate – naročito za politiku skandala. Uobičajena praksa sastoji se u slanju tragača da bace sjenu na protivničke javne nastupe, snimajući njegove riječi i geste, u nadi da će dobiti štetan video koji se odmah postavlja na popularne web stranice. Postalo je uobičajeno da se na YouTube ili slične stranice postavljaju neugodni video isječci protivnika, a ponekad postižu i izravni udari na ciljanog kandidata.⁵⁶ Politika novih medija pokazuje nevjerovatnu sposobnost da inovira, prateći korake kulture društvenog umrežavanja koje svakodnevno iznova otkrivaju korisnici web-a.

Na primjer, u oktobru 2006. politički stratezi u SAD-u su pokrenuli HotSoup.com, online zajednicu koja omogućuje korisnici-

parodijska stranica www.webcameron.org. Stranica je povezana sa parodijama na Youtube, a njena misija je da "traži i izlaže plitku, neiskrenu politiku imidža, David-a Cameron-a". U drugom primjeru političke upotrebe YouTubea, u Minnesoti, E – demokracija je bila domaćin prvoj ikad održanoj isključivo *online*, guvernerskoj raspravi na YouTubeu između 9-19 oktobra, 2006. Svi kandidati su učestvovali putem video *streaming*-a i pozvani su da raspravljaju o četiri glavne teme, a zatim odgovore na 10 pitanja koje su postavili građani. Građani su potom pozvani da komentarišu njihove izjave ili putem SMS poruka, video odgovora ili objave komentara (vidi <http://www.e-democracy.org/edebatemn06/>).

⁵⁶ Najpoznatiji slučaj "YouTube politike" uključivao je objavu videa u koje Senator iz Virginia-e George Allen govori čovjeku indijanskog porijekla "Poželimo dobrodošlicu Macaci (rasistički termin, majmun) ovdje. Dobrodošli u Ameriku". Video je pokrenuo sveopći skandal u *mainstream* medijima i olakšao ispitivanje njegove rasističke prošlosti. U još jednom primjeru, republikanski kandidat za Kongres Floride Tramm Hudson izgubio je preliminarne izbore nakon videa koji je postavljen na redstate.com (blog i stranica za umrežavanje republikanaca). U videu je rekao: "Znam iz vlastitog iskustva da crnci nisu najbolji plivači ili čak i ne znaju da plivaju". Video je postavljenu četvrtak, postao glavna vijest u lokalnim medijima u petak, a u utorak nekada nepoznat Tramm Hudson postao je predmet ismijavanja na TV-u u emisiji The Daily Show. (CBS.com, September 26, 2006); YouTube politika mogla bi također imati implikacije po transnacionalnu politiku. Npr. kratki isječak George W. Bush u kojem masira ramena njemačkoj kancelarki Angeli Merkel izvorno prikazan na ruskoj televiziji, vjerovatno bi ostao izvan medijske sfere. Ipak, kada je isječak postavljen na YouTube postao je međunarodna vijest. Od oktobra 2006, ukoliko pretražujete termine Bush i Merkel, YouTube video je prvi na listi. Zaista, YouTube nije samo američki fenomen. Prema internet analitičarima iz ComScore-a, u julu 2006, YouTube je obezbijedio skoro 3 milijarde videa širom svijeta, od toga manje od jedne četvrtine na lokacije u SAD-u. U prosjeku, na dnevnoj bazi za jedan mjesec obezbjeđeno je 96 miliona videa širom svijeta, a 21 milion u SAD-u.

ma da kreiraju profile, objavljuju poruke i postavljaju slike. Prva naslovna stranica je predstavila pet panelista koji su iznijeli stavove o jednom problemu. Osnivači HotSoup.com su bivši Clinton-ov sekretar za štampu Joe Lockhart i Matthew Dowd, glavni strateg Bush-ove predsjedničke kampanje, 2004.godine, u značajnom pokušaju političkih profesionalaca da "jašu tigra" politike YouTube-a.

MSNBC nedavno je potpisao partnerski dogovor sa HotSoup koji uključuje stvaranje umreženog političkog foruma, gdje korisnici mogu debatirati o pitanjima i o redovnim nastupima HotSoup panelista u programima MSNBC-a. U još jednoj pojavi migracije medijske politike u društveni prostor Internet-a, MySpace.com je postavio registar birača u sedmicama pred izbore 2006.godine.⁵⁷ Sveukupno, izborne kampanje su postale, koristeći termin Philip Howard-a (2006), "hipermedijske kampanje", čime se mijenja dinamika, oblik i sadržaj medijske politike.

Grassroots politika i novi mediji

Bennett (2003) je identificirao promjene koje omogućuju nove medijske tehnologije u carstvu političke komunikacije. Napisao je: "masovni mediji se snažno bore sa izmjenjenim standardima "vratarstva" zbog interaktivnog sadržaja koji stvara sama publika. Dok sadržaj kojim upravljaju konzumenti napreduje izvan *chat*-ova i anketa na klik, nastaju nove mogućnosti za visoko kvalitetne političke informacije koje su uređene više demokratski, a manje prema elitnim standardima. Tehnološki iskusni aktivisti izrađuju *software* koji omogućuje automatizirano i demokratsko objavljivanje i uređivanje. Obični ljudi su osnaženi da izvještavaju o vlastitim političkim iskustvima, pridržavajući se visokih standarda kvaliteta informacije i vrijednosti zajednice.

Dugoročno, ovi trendovi možda su najrevolucionarniji aspekti novomedijskog okruženja.⁵⁸ Međutim, ako postoji takva revolucija, ona može doći u neočekivanim oblicima, i ne mora nužno poštivati visoke standarde kvalitete informacija. Novomedijska politika stvara nove političke trikove. Tako je, prema Pew Internet i American Life projektu, najčešće političko korištenje Interneta od strane građana u

⁵⁷ Vidi <http://www.myspace.com/declareyourself>

⁵⁸ (Bennett 2003, str. 35)

potrazi za informacijama o kandidatima o kojima malo znaju. Blogeri i djelatnici u kampanjama su odgovorili na ovaj trend pomoću Google bombardiranja - blogeri su pokrenuli česte napade da bi izmijenili rezultate pretrage riječi povezujući politička pitanja sa osuđujućim ključnim riječima.

Na primjer, u 2002. Blogeri su objavili brojne veze između biografije George W. Bush-a i pretrage termina "bijedan neuspjeh", a Tony Blair je sada indeksiran rječju "lažov". U SAD-u tokom 2006. godine, autor seks kolumne je pokrenuo Google bombu protiv javno iznošene homofobije senatora Rick Santorum-a, pozivajući druge blogere da koriste novu definiciju riječi Santorum koja se odnosi na homoseksualni seks. Pretraga riječi santorum sada za rezultat ima pojavu nekoliko visoko rangiranih web stranica o homoseksualnosti i seksualnoj devijaciji. U Francuskoj, grupe koje se protive DADV-SI zakonu o autorskim pravima, koji je predložio ministar Renaud Donnedieu de Vabres, montirali su kampanju Google bombardiranja povezujući zakon sa *ministre blanchisseur* ("ministar pranja") i članom o osudi Donnedieu de Vabres-a za pranje novca.

Iako podaci iz anketa pokazuju da su *mainstream* i korporativne web stranice najposjećenije – Google bombardiranje se u ishodu bori protiv ovakvog trenda mijenjajući percepciju, ako ne i stvarnost najvažnijih vijesti i pogleda dostupnih web korisnicima. Drugi izraz ove nove forme alternativne info-politike je korištenje obmanjujućih web stranica: na primjer whitehouse.org je humoristična web stranica protiv Bush-a.

Whitehouse.com je bila pornografska stranica sve dok Klintonova Bijela kuća nije poduzela pravne radnje.⁵⁹

U širem smislu, brojne studije, uključujući i onu Shah et.al. (2005) pronašle su čvrste dokaze o tome da korištenje interneta omogućuje građanski angažman.

⁵⁹ Vidi Greenfield (2006) za opis planova političkih blogera da koriste Google bombe tokom izbora u novembru 2006. i Lizza (20. avgust, 2006) za novinarske analize o YouTube politici.

Uzajamni utjecaj političkih aktera u novom komunikacijskom carstvu

Prethodno predstavljena zapažanja ilustriraju uzajamni utjecaj *biznisa*, političkih aktera i *grassroots* aktivista u novim formama komunikacije, koji se sve više vezuju za tradicionalne masovne medije. Ipak, odvija se dvostruki process konvergencije: tehnološke i političke. Svi politički akteri su prisutni i u masovnim medijima, kao i u mrežama masovne samo-komunikacije, i svi su usmjereni na pronalazak mostova između dva medijska sistema da bi maksimizirali svoj utjecaj na javno mnijenje.

U ovakvom novom kontekstu Williams and Delli Carpini sumiraju raspravu koja je u toku u polju političke komunikacije, i pišu: "mi optimistično vjerujemo da erozija "vratara" i pojava više osi informacija pruža nove prilike za građane da osporavaju elitističku kontrolu nad političkim pitanjima. Pesimistično, mi smo skeptični prema sposobnosti običnih građana da iskoriste ove mogućnosti i sumnjičavi prema stepenu do kojeg su čak i više osi moći, i dalje oblikovane temeljnijim strukturama ekonomske i političke moći."⁶⁰

Zaista, u ovom članku pokazao sam da su korporativni mediji u potpunosti prisutni u horizontalnim mrežama komunikacije, kao i da *grassroots* aktivisti i društveni pokreti nisu jedini koji učinkovito koriste ove mreže da bi komunicirali između sebe i sa društvom. Štaviše, strukture moći su ukorijenjene u strukturi društva. Ipak, ove strukture moći se reproduciraju i bivaju osporavane kroz kulturne borbe koje se velikoj mjeri odvijaju u komunikacijskom carstvu. Prihvatljivo je misliti da je sposobnost društvenih aktera da autonomno postave svoju političku agendu veća u mrežama masovne samo-komunikacije, nego u korporativnom svijetu masovnih medija. Iako se stara borba za društvenu dominaciju i protu-dominaciju nastavlja u prostoru novih medija, strukturna pristrasnost ovog prostora prema moći, umanjuje se svaki dan novim društvenim praksama komunikacije.

⁶⁰ (Williams & Delli Carpini, 2004, str. 1209).

Zaključak: komunikacija kao javni prostor umreženog društva

Društva se razvijaju i mijenjaju kroz dekonstrukciju svojih institucija pod pritiskom novih odnosa moći i izgradnjom novog seta institucija koje omogućuju ljudima da žive jedni uz druge, bez samouništenja, uprkos njihovim proturječnim interesima i vrijednostima. Društva postoje kao društva, izgradnjom javnog prostora u kojem se o privatnim interesima i projektima može pregovarati i doseći uvijek nestabilna tačka podijeljenog donošenja odluka prema zajedničkom dobru unutar historijski date društvene granice. U industrijsku društvu, ovaj javni prostor izgrađen je oko institucija nacionalnih država koje su pod pritiskom demokratskih pokreta i klasne borbe obrazovale institucionalizirani javni prostor koji se temelji na povezivanju demokratskog političkog sistema, nezavisnog sudstva, i građanskog društva priključenog državi.⁶¹ Dvostruki procesi globalizacije i porast komunalnih identiteta osporavaju granice nacionalnih država kao relevantni elementi koji određuju javni prostor. Nacionalna država ne nestaje (upravo suprotno), ali njena legitimnost slabi, jer je vladanje globalno, a vlade ostaju nacionalne. A princip građanskog protivrječan je principu samo-identifikacije. Rezultat se ogleda u krizi političke legitimnosti. Kriza legitimnosti nacionalnih država uključuje krizu tradicionalnih oblika građanskog društva koje je, u Gramscijevom smislu, uglavnom zavisno od institucija države.

Ali ne postoji društveni, niti politički vakum. Naša društva nastavljaju da djeluju društveno i politički pomjerajući proces formiranja javnog uma od političkih institucija ka carstvu komunikacija koje se uglavnom organizira oko masovnih medija.

Ingrid Volkmer (2003) iznosi teoriju o pojavi komunikacije kao javne sfere u našoj vrsti društva i istražuje nastanak mreža globalne komunikacije, izgrađenih oko masovnih medija, kao prvobitnu globalnu javnu sferu.

U velikoj mjeri, politička legitimnost je zamijenjena komunikacijskim oblikovanjem (*framing*) javnog uma u umreženom društvu, kao što sam sa Ameliom Arsenault pokušao empirijski dokazati u članku o komunikacijskoj strategiji Bush-ove administracije u vezi sa ratom u Iraku.⁶² Proširio sam ovu analitičku perspektivu na histori-

⁶¹ (Habermas, 1976)

⁶² (Arsenault & Castells, 2006).

jsku dinamiku protu-moći; dok nastaju savremene forme društvene promjene i alternativne politike koje koriste prilike novih horizontalnih komunikacijskih mreža digitalnog doba, odnosno tehničke i organizacijske infrastrukture specifične za umreženo društvo. Dakle, ne samo da javni prostor biva uveliko definiran u prostoru komunikacije, nego je ovaj prostor sve više mjesto osporavanja, jer izražava novi historijski stadij u kojem se rađa nova forma društva, nastala kao i sva prethodna društva, kroz sukob, borbu, patnju i često nasilje.

Nove institucije će se na kraju razviti, stvarajući nove oblike javnog prostora, nama još nepoznatog, ali to se još nije desilo. Ono što znanstvena istraživanja zapažaju je pokušaj onih u posjedu moći da ponovo uspostave svoju dominaciju nad komunikacijskim carstvom, nakon što su priznali umanjenu sposobnost institucija da usmjeravaju poduhvate i zahtjeve ljudi širom svijeta. Ovaj pokušaj novog oblika kontroliranja koristi prvenstveno masovne medije. S druge strane, dominantne elite su suočene sa društvenim pokretima, projektima individualne autonomije i politike bunta koji nalaze pogodno tlo u nastajućem carstvu masove samo-komunikacije.

U takvim okolnostima, odvija se novi krug stvaranja moći u komunikacijskom prostoru, jer su nosioci moći shvatili potrebu da stupe u borbu na mrežama horizontalne komunikacije.

To znači nadgledanje interneta kao u SAD-u, korištenje manuelne kontrole *e-mail* poruka kada roboti ne mogu obaviti posao, (kao u posljednjim događajima u Kini, gdje se sa korisnicima interneta postupa kao piratima I varalicama; kao i u većini legislative Europske unije), kupovinu *web* stranica za društveno umrežavanje da bi se ukrotile njihove zajednice, posjedovanje mrežne infrastrukture da se pravile razlike u pravu pristupa, i bezbroj drugih sredstava za provođenje politike i oblikovanja najnovije forme komunikacijskog prostora. Prema tome, kao i u prethodnim historijskim periodima, javni prostor u nastajanju, ukorijenjen u komunikaciji, nije u svom obliku predodređen bilo kojom vrstom historijske sudbine ili tehnološke nužnosti. To će biti rezultat novog stadija najstarije borbe u čovječanstvu: borbe da oslobodimo naš um.

Albert ELLIS

DA LI JE MOGUĆE EFIKASNO KORISTITI RACIONALNO- -EMOCIONALNU BIHEVIORALNU TERAPIJU (REBT) SA LJUDIMA KOJI ČVRSTO VJERUJU U BOGA I RELIGIJU?¹

Nekoliko istraživača religije i psihoterapije stava je da ljudi koji slijede model „Boga koji voli“ i koji Boga doživljavaju kao nekoga ko sa njima radi na rješavanju problema imaju manje emocionalnih teškoća i mogu imati više koristi od „racionalnih“ sistema terapije nego religiozni pojedinci koji imaju više negativno poimanje Boga. Pojedini autori čak tvrde da racionalno-emocionalna bihevioralna terapija (REBT) uključuje mnoga religijska filozofska učenja i da su principi i praksa REBT slični onima koje njeguju neki privrženi vjernici. U ovom članku, autor opisuje konstruktivne filozofije REBT i ukazuje na njihovu sličnost sa filozofijama koje slijede mnogi vjernici po pitanjima samoprihvatanja, visoke tolerancije na frustracije, bezuslovnog prihvatanja drugih, želje umjesto potrebe za postignućem i odobravanjem te drugih poželjnih ishoda vezanih za mentalno zdravlje. Pokazano je i da je REBT kompatibilan sa nekim važnim vjerskim shvatanjima te da ga je moguće efikasno koristiti sa klijentima koji imaju apsolutističko razumijevanje Boga i religije.

Pojedini terapeuti koji primjenjuju racionalno-emocionalnu bihevioralnu terapiju (REBT) pokušali su pokazati da je REBT kompatibilan sa različitim religijskim filozofijama i da može biti korišten od strane kliničara koji prihvataju religijsku orijentiranost svojih klijenata i pokazuju im kako uvjerenja koja uzrokuju njihove tegobe mogu biti osporena sa religijskog stanovišta. Već skoro četrdeset godina znam mnoge terapeute, uključujući i vjerske službenike, koji dobro kombiniraju učenja REBT sa religijskim učenjima i u tome ne nailaze na poteškoće. Ovi noviji doprinosi daju značajnu potporu ostalim pokušajima (Backus, 1985; Di-Giuseppe, Robin, & Dryden, 1990; Hanck, 1972; Johnson, 1993; Lawrence, 1987; Nielsen, 1994; Powell, 1976; Robb, 1988; Thurman, 1989)

¹ Prevedeno iz: Ellis, A. 'Can Rational Emotive Behavior Therapy (REBT) Be Effectively Used With People Who Have Devout Beliefs in God and Religion?' U: *Professional Psychology: Research and Practice* Copyright 2000 by the American Psychological Association, Inc. 2000, Vol. 31 / 1, 29-33.

religijski prilagođenog korištenja REBT. Mislim da će poslužiti i kao ohrabrenje drugim psihoterapeutima da se u tome okušaju. Ti radovi su mi pružili još jednu priliku da se osvrnem na neke svoje ranije stavove o nespojivosti privržene religioznosti sa dobrim mentalnim zdravljem i efikasnom terapijom, dopunim ih i neke od njih ponovo promijenim. S obzirom da se slažem sa Johnson, Ridley i Nielsen (2009) i drugim autorima, neophodno je da preispitam svoje ranije uvjerenje da dogmatična i apsolutistička religioznost – ono što sam nazvao „privržena religioznost“ – teži biti emocionalno štetna (Ellis, 1983).

Veliki dio problema s kojim se svi – uključujući i mene – muče tiče se definicija. Pojmovi kao što su mentalno zdravlje i religija su zbirni pojmovi koji imaju više značenja. Stoga, ako kažem (kao što sam to nekoliko puta uradio) da je mentalno zdravlje nespojivo sa privrženom religioznošću, trebao bih jasnije definirati pojmove koje koristim. To, nažalost, nije jednostavno uraditi, jer se radi o dvosmislenim terminima koje je teško uklopiti u zadate definicije. Dok sam se spremao napisati članak u kojem bih ponudio probni prijedlog na ovu temu, slična hipoteza se, na moje iznenađenje, pojavila 1996. godine u augustovskom izdanju APA Monitor, u članku „Vjera psihologa u religiju počinje rasti“ autorice Rebecca A. Clay (1996). Clay navodi da je Kenneth I. Pargament (1997) istraživao načine na koje ljudi koriste religiju da bi se nosili sa velikim životnim stresorima, od bolesti preko rata do bombaškog napada u Oklahoma City. Ona kaže:

On [Pargament] kaže da, ako malo bolje pogledamo, vidimo da su određeni tipovi ispoljavanja religioznosti korisni, dok su drugi štetni. U nekoliko istraživanja u koja su bile uključene stotine ispitanika Pargament je pronašao da ljudi koji prihvataju ono što se može nazvati modelom „griješnici u rukama gnjevnog Boga“ imaju lošije ishode u pogledu mentalnog zdravlja. Ljudi koji su ljuti na Boga, koji vjeruju da ih Bog kažnjava za grijehe ili osjećaju da im nedostaje emocionalna podrška od njihove crkve ili sinagoge obično pate od uznemirenosti, tjeskobe i depresije, objašnjava Pargament. Od njih se značajno razlikuju ljudi koji prihvataju model „Boga koji voli“. Oni Boga vide kao nekoga ko sa njima radi na rješavanju njihovih problema. Oni također vjeruju da im njihove vjerske vođe i članovi njihovih vjerskih zajednica daju podršku koja im je potrebna. Rezultat? Uživaju u boljem mentalnom zdravlju, tvrdi Pargament (Clay, 1996, 1, 48).

Clay također navodi rezultate istraživanja Lee Kirkpatrick (1997) i Richard Gorsuch (1988). Oboje tvrde da ljudi koji Boga vide kao toplog, brižnog i voljenog prijatelja i koji u svojoj religiji pronalaze podršku češće imaju pozitivne rezultate i rjeđe zloupotrebljavaju psihoaktivne tvari nego oni koji imaju negativno viđenje Boga. Ovaj zaključak podržava i značajan broj empirijskih istraživanja, kao što su ona koja navode Hood, Spilka, Hunsberger i Gorsuch (1996) te Batson, Schoenrade i Ventis (1993).

Čak i prije nego sam pročitao članak Clayove, pregled radova autora citiranih u prethodnom paragrafu me je naveo na zaključke koji su slični onim do kojih su došli Pargament (1997), Kirkpatrick (1997) i Gorsuch (1988). Moje stav sada je da religijska i nereligijska uvjerenja sama po sebi ne pomažu ljudima da budu emocionalno „zdravi“ ili „nezdravi“. Ustvari, njihovo emocionalno zdravlje u značajnoj mjeri zavisi od vrste religijskih i nereligijskih uvjerenja koja prihvataju.

Ovom mišljenju sam se približio u svom članku „Slučaj protiv religioznosti“ iz 1983. godine. Tu sam naglasio da u srži iracionalnih uvjerenja (IU), zbog kojih dolazi do pojave tegoba, leži apsolutizam. Pokazao sam da i dogmatični ateisti (kao što su uvjereni komunisti) i rigidni sljedbenici religija (kao što su kršćanski ili islamski fundamentalisti) mogu biti nefleksibilni i apsolutisti. Kao rezultat toga, i jedni i drugi često pate od tegoba. Još uvijek vjerujem da je moj zaključak o povezanosti apsolutizma sa teškoćama u jednoj mjeri valjan. Ipak, sada vidim da je previše uopšten, te stoga i sporan. Hunsberger, Alisat, Pancer i Pratt (1996) također su pokazali da su religijska nefleksibilnost i rigidnost povezani sa potencijalnim problemima, uključujući predrasude i diskriminaciju. Međutim, ovo ne znači da svi rigidni sljedbenici religija imaju emocionalne probleme.

Uzmite, naprimjer, nekoga ko čvrsto vjeruje da je uvijek dobra osoba, da zaslužuje da joj najveće želje budu ispunjene, i da će sigurno uspjeti u radu i ljubavi ukoliko na tome bude radila. Uzmite, također, drugu osobu koja čvrsto vjeruje da je on uvijek loša osoba, da ne zaslužuje da mu najvažnije želje budu ispunjene, i da definitivno neće uspjeti u radu i ljubavi bez obzira koliko se trudio da uspije. Objе ove osobe imaju čvrsta i apsolutistička uvjerenja. Oboje razmišljaju nerealno i nelogično, ali da li to znači da će se nositi kroz život na isti način ili jednako patiti od tegoba kada se suoče sa nekim neveselim aspektima društvene stvarnosti? Svakako da ne! Prvi apsolutista će

najvjerojatnije biti sretan i bolje prilagođen nego drugi. Zašto? Jer će joj njen apsolutizam, iako rizičan, biti od veće pomoći u postizanju praktičnijih, a time i „boljih“, rezultata u zapadnom društvu nego što će dogmatizam druge osobe biti od pomoći njemu.

Ukoliko sam upravu, apsolutizam je filozofija čije slijeđenje je rizično za sve ljude. Jer, čak i ako misle da su uvijek dobri i da će definitivno uspjeti u poslu i ljubavi, društvena stvarnost često neće biti u skladu sa njihovim apsolutističkim zahtjevima, i oni će češće doživljavati razočarenja. Naivno optimistična apsolutistička filozofija se čini praktičnijom nego pesimistična i tmurna apsolutistička filozofija i vjerojatnije je da će nekom pomoći da se bolje nosi sa problemima (Seligman, 1991). Apsolutizam, bio religijski ili sekularan, ne vodi uvijek emocionalno nezdravim rezultatima. Osvrćući se na istraživanja i radove koji su ranije spomenuti, još jednom uviđam da je REBT, kao što sam godinama tvrdio, veoma kompatibilan sa liberalnom i neapsolutističkom religijom (Ellis, 1983, 1992, 1994a, 1994b). Međutim, sada također vidim da može biti kompatibilan sa nekim oblicima apsolutističke i privržene religioznosti. Da bih ovo dodatno pojasnio, dozvolite da konkretnije razmotrim pretpostavke o tome kako su glavni principi REBT slični nekim, iako ne svim, aspektima dogmatskog religijskog svjetonazora. Prvo ću ukratko objasniti jednu od glavnih filozofija REBT, a onda iznijeti apsolutističko, ali ipak zdravo, religijsko shvatanje koje izražava prethodno izneseno učenje REBT u religijskim terminima.

U religijskim verzijama REBT filozofija koje ovdje predstavljam pokušao sam uključiti i neke stavove koje Nielsen, Johnson i Ridley (2000) koriste u svojoj primjeni REBT sa ljudima sa teškoćama. Također, preformulirao sam neke koncepte iz istraživanja koje oni citiraju (Bergin, 1983; Johnson, 1992, 1993; Johnson, DeVries, Ridley, Pettorini, & Peterson, 1994; Johnson & Ridley, 1992; Nielsen, 1994). Određeni broj drugih autora također ističu da učenja REBT mogu biti uspješno korištena zajedno sa religijski orijentiranim pristupom (Backus, 1985; DiGiuseppe, Robin, & Dryden, 1990; Hauck, 1972; Lawrence, 1987; Lawrence & Huber, 1982; Powell, 1976; Robb, 1988; Stoop, 1982; Thunann, 1989; Young, 1984). Oslanjajući se na ove teoretičare i kliničare došao sam do uzorka religijski orijentiranih filozofija (uključujući i one apsolutističke) koje su uporedive sa standardnim REBT filozofijama.

Primjeri koje iznosim uglavnom potiču iz kršćanskih spisa, ali su neki od njih prisutni i u jevrejskim i islamskim izvorima. Iako mi ovaj kratki članak ne daje dovoljno prostora da demonstriram kako većina, a vjerovatno i sve ove religijske filozofije mogu naći podršku u spisima i iskazima prisutnim u tekstovima različitih religija, polazim od pretpostavke da to jeste tako. Naprimjer, Novi zavjet sadrži mnoge stihove koji promiču na Boga usredsređenu filozofiju bezuslovne ljubavi prema drugima (npr. „I ljubi svoga bližnjega kao sebe samoga“ [Mat. 19:19]; „Ljubite svoje neprijatelje, dobro činite svojim mrziteljima“ [Luka, 6:27]; i „Budite milosrdni“ [Luka, 6:36]). Tabela koja poredi neke filozofske postavke REBT sa sličnim religijskim principima data je u prilogu. Kao što se vidi na osnovu njihovih pokušaja da preformulišem neke od postavki REBT i izrazim ih religijskim rječnikom, moguće je pretpostaviti da ljudi koji slijede učenja REBT mogu slijediti apsolutistička religijska shvatanja koja se podudaraju sa njihovim religijskim konceptima. Moj stav je stoga da neko ko prihvata religijski svjetonazor koji je ovdje opisan može biti „racionalan“ na način na koji REBT definira racionalno, to jest kao prihvatanje samopomažućih uvjerenja, osjećaja i ponašanja. Dakle, REBT i privržena religioznost u ovom smislu, iako teško jednaki, mogu u najmanju ruku biti kompatibilni. Ukoliko sam upravu, onda imamo moguće objašnjenje za činjenicu da značajan broj kršćanskih, jevrejskih i drugih vjerskih službenika nema previše problema u korištenju principa REBT u savjetovanju, te za činjenicu da mnogi kliničari koji primjenjuju REBT nemaju problema u vjerovanju u neku na Boga usredsređenu religiju. S druge strane, mnogi privrženi sljedbenici religija koji prihvataju negativna i kažnjavajuća viđenja Boga i kosmosa rjeđe koriste REBT u svojim životima ili sa svojim klijentima, učenicima i članovima svojih vjerskih zajednica.

Postavlja se pitanje: ukoliko je REBT kompatibilan sa različitim religijskim shvatanjima, da li će ljudi koji ga koriste imati bolje emocionalno zdravlje i imati manje poteškoća ukoliko su sekularni i nisu religiozni? Odgovor može biti da će mnogi sekularni klijenti i korisnici pristupa samo-pomoći zbog svojih nereligioznih ubjeđenja imati više koristi od REBT kada ga se ne kombinira sa religijskim shvatanjima. Pretpostavljam da će i sekularni humanisti i religijski humanisti imati značajne koristi ukoliko vrijedno i dosljedno prakticiraju REBT, jer većina humanista slijedi REBT filozofije koje opisujem.

Moj lični stav je da sekularni REBT ima nekoliko prednosti nad religijski orijentiranim REBT i da je vjerovatnije da će pomoći onima koji ga koriste da postignu elegantnije, trajnije i potpunije rješenje za svoje emocionalne i ponašajne probleme. Ovo tvrdim zato što religijski orijentirani pristupi zahtjevaju snažna uvjerenja u nadljudska bića i sveobuhvatne zakone univerzuma koji nisu dokazivi ili provjerljivi. S druge strane, sekularno orijentiran REBT iznosi manje neprovjerljivih pretpostavki o ljudima i svijetu. Čvršće je povezan sa provjerljivim poimanjem ljudskog djelovanja, načina na koje ljudi mogu živjeti manje ili više sretno, te onoga što se može uraditi da funkcioniraju sa manje teškoća. Stoga je sekularni REBT možda pragmatičniji i realističniji način razmišljanja i ponašanja nego bilo koji oblik na Boga usredsređene religioznosti.

S druge strane, jedan broj istraživanja, kao što su ona sumirana od strane Larson & Larson (1994) te Gorsuch (1988), pokazao je da je religija povezana sa manjim stepenom kriminalnog ponašanja, samoubistava, zloupotrebe psihoaktivnih tvari i drugih oblika ozbiljnih samodestruktivnih ponašanja. Dakle, postoje dokazi da na Boga usmjerena religioznost može voditi realističnom samopomažućem mišljenju i djelovanju (Propst, Ostrom, Watldns, Dean, & Mashburn, 1992). Međutim, malo istraživanja koja izvještavaju o pozitivnim ishodima je ispitivalo i religijski apsolutizam, fundamentalizam i rigidnost.

Zaključak

Iako sam u prošlosti zauzeo negativan stav prema religiji, a posebno prema ljudima koji čvrsto drže do svojih religijskih uvjerenja, sada uviđam da apsolutistička religijska uvjerenja mogu ponekada voditi emocionalno zdravim ponašanjima. Kako je pokazalo nekoliko studija (Batson et al., 1993; Donahue, 1985; Gorsuch, 1988; Hood et al., 1996; Kirkpatrick, 1997; Larson & Larson, 1994), ljudi koji Boga vide ako toplog, brižnog i voljenog prijatelja, i koji vide svoju religiju kao izvor podrške vjerovatnije će imati pozitivne ishode nego oni koji imaju negativno viđenje Boga i svoje religije.

Za mnoge religijski orijentirane terapeute, uključujući i kršćanske, jevrejske i muslimanske praktičare, racionalno-emocionalna bihevioralna terapija (REBT) je sasvim kompatibilna sa religijskim uvjerenjima. U skladu s tim, u ovom članku sam pokušao opisati neke od osnovnih konstruktivnih filozofija REBT i pokazati kako su slične i kompatibilne sa temeljnim religijskim filozofijama. Ovo, čini se, posebno važi za neke filozofije REBT i blagotvorne religijske filozofije koje se tiču samokontrole i promjene, bezuslovnog samoprihvatanja, visoke tolerancije na frustracije, bezuslovnog prihvatanja drugih, želje nasuprot intenzivne potrebe za postignućem i odobravanjem od strane drugih, prihvatanja odgovornosti, prihvatanja samousmjerenja, prihvatanja životnih promjena, neperfekcionizma i prihvatanja poteškoća.

Postoje mnoge izuzetne sličnosti između glavnih religijskih stavova i stavova REBT. Iako empirijski ne možemo ispitati ljudske procese koji se povezuju sa Bogom i nadprirodnim, možemo ispitati šta se najčešće dešava ljudima koji čvrsto vjeruju u Boga i prihvataju apsolutističke religijske koncepte. Stoga je svakako potrebno provesti značajnu količinu istraživanja o ishodima korištenja REBT sa religioznim i nereligioznim pojedincima.

Prilog

Poređenje pojedinih filozofija racionalno-emocionalne bihevioralne terapije (REBT) sa uporedivim na Boga usredsređenim filozofijama

REBT filozofija	Na Boga usredsređena filozofija
Samokontrola i promjena	
S obzirom da kada bezuslovno zahtjevam trenutno zadovoljenje znam postupati nedisciplinovano i samoporazno, mogu odustati od svojih kratkoročnih „potreba“, tražiti danas i sutra, te tražiti zadovoljstvo u životu na discipliniran način.	Bog mi je dao određeni stepen slobodne volje i sposobnost da mislim za sebe i da se kontrolišem, i ovu sposobnost, uz Božiju pomoć, mogu iskoristiti da se discipliniram. Bog pomaže onima koji pomažu sami sebi.
Bezuslovno samoprihvatanje (BS)	
Uvijek mogu birati da sebe bezuslovno prihvatim i da se vidim kao „dobru osobu“ samo zato jer sam živ i zato jer sam čovjek – bez obzira da li postupam dobro ili ne, vrijedan sam ljubavi. Štaviše, ako odlučim da ocjenjujem i procjenjujem samo svoje misli, i dalje sam vrijedan ljubavi. Štaviše, mogu odlučiti da ocjenjujem i procjenjujem samo svoje misli, osjećaje i ponašanje ali da ne donosim globalnu ocjenu o sebi, svojoj suštini i svom ukupnom biću. Kada ispunim svoje lične i društvene ciljeve i svrhe, <i>to</i> je ono što dobro, ali ja nikada nisam <i>dobra</i> ili <i>loša</i> osoba.	Bog je milostiv i uvijek će me prihvatiti kao grješnika pri tome me podstičući da više ne griješim. S obzirom da Bog prihvata grješnika, ali ne njegove ili njene grijehe, mogu prihvatiti sebe bez obzira na to koliko loše se ponašam.

Visoka tolerancija na frustracije

Ništa nije strašno i užasno, već u najgorem slučaju jako nepogodno. Mogu podnijeti ozbiljne frustracije i nedaće, mada mi se nikada ne moraju sviđati.	Uz Božiju pomoć, mogu podnijeti najgori stres. Ukoliko obožavam Boga i bez prigovaranja prihvatam životne nedaće, bolje ću se sa njima nositi.
--	--

Bezuslovno prihvatanje drugih

Svi ljudi griješe, stoga mogu prihvatiti da će ljudi praviti greške i pogrešne stvari. Mogu ih prihvatiti sa njihovim greškama i lošim ponašanjima i odbiti da ih ponižavam kao osobe.	Moj Bog i moja vjera mi govore da volim svoje neprijatelje, da činim dobro i da se molim za njih. Blagoslovljeni su oni koji su milostivi prema drugima.
--	--

Postignuće

Želim da ostvarujem dobre rezultate i dobijam potvrdu od strane značajnih drugih, ali nikada to ne moram raditi da bih dokazao da vrijedim kao osoba.	S obzirom da sam jedno od Božije djece, dobra sam osoba i ne moram postizati bilo šta da bih se dokazao. Iako su rigorozno slijedene pravila i sakramenta moje religije i poslušnost Bogu poželjni, biću vrijedna osoba čak i ako ne budem imao neka značajna postignuća.
---	---

Potreba za odobravanjem i ljubavlju

Veoma je poželjno dobijati potvrdu i biti voljen od strane značajnih ljudi, kao i posjedovati dobre društvene vještine, ali ukoliko ne dobijem potvrdu i dalje mogu sebe u potpunosti prihvatiti i živjeti ugodan život.	Šta mi vrijedi ako dobijem cijeli svijet a izgubim dušu? Zato što volim Boga i zato što me Bog bezuslovno voli nije mi potrebna ljubav i odobravanje drugih ljudi.
--	--

Prihvatanje odgovornosti

Teško je suočiti se sa životnim teškoćama i odgovornostima, ali ih je dugoročno gledano, još teže ignorirati i izbjegavati. Prihvatanje poteškoća i suočavanje sa problemima koje život nosi obično postaje lakše i nagrađujuće ukoliko na tome ustrajno radim.

Bog i moja religija traže da se suočim sa životnim poteškoćama i odgovornostima, bez obzira koliko teško mi to palo. Moja duša će patiti ukoliko budem lijep, ali će biti obilato nagrađena ukoliko budem vrijedan i odgovoran.

Prihvatanje samousmjerenja

Želim imati brižne i pouzdane ljude na koje se mogu osloniti, ali ne moram biti zavisn o drugima i nije neophodno da imam nekog jačeg od sebe na koga se moram oslanjati.

Imam vlastite resurse koje mogu iskoristiti da se pobrinem o sebi, ali se također mogu osloniti na Boga i računati na Njegovu pomoć.

Sposobnost da se prošlost iskoristi i promijeni

Bez obzira koliko loša i teška bila moja prošlost, sada mogu promijeniti svoje rane misli, osjećaje i ponašanja. Ne moram stalno ponavljati i proživljavati svoju prošlost.

Kada se pomirim s Bogom, živim u novom svijetu. Stari poredak je prestao a novi je poredak za mene već počeo.

Prihvatanje životnih opasnosti

Život ima mnogo mogućih opasnosti, neugodnosti i teškoća, ali nikada ne moram opsesivno brinuti o njima. Stalna briga mi neće pomoći da riješim opasne probleme, često će otežavati moje napore usmjerene ka njihovom rješavanju a može čak i doprinijeti njihovom pogoršanju. Mogu biti zabrinut i oprezan a da ne brinem opsesivno ukoliko odustanem od svog zahtjeva da život bude apsolutno siguran i bezbjedan u svakom trenutku.

Bog je samnom i pokazaće mi kako da se nosim sa opasnostima, neugodnostima i teškoćama koje me mogu pogoditi. Ne trebam osjećati tjeskobu u pogledu bilo čega ukoliko uz molitvu, pokajanje i iskazivanje zahvalnosti svoje probleme predočavam Bogu. Vjera u Boga će umiriti moju zabrinutost.

Neperfekcionizam

Činjenje stvari savršeno možda ima svoje prednosti, ali ja sam daleko od savršene osobe. Stoga, dobro je da se trudim da stvari radim dobro ali ne i da mislim da ih moram raditi savršeno dobro. Bez obzira koliko savršenstvo bilo poželjno, ono nikada nije neophodno.

Samo je Bog savršen. Ja sam samo čovjek, a ne Bog, te stoga mogu pokušati stvari raditi savršeno dobro, ali ne to od sebe i zahtijevati.

Prihvatanje teškoća

Moje emocionalne tegobe, kao što su tjeskoba i depresija, su dosta neugodne ali nisu užasne i prepuštanje njima me ne čini me glupom osobom. Ukoliko ih doživljavam kao neugodnost a ne kao užas, mogu efektivnije živjeti sa njima i dati sebi bolju šansu da ih minimiziram.

Bog će me prihvatiti sa mojim emocionalnim teškoćama, kao što su tjeskoba i depresija, i pomoći će mi da ih uspješno otklonim. Ukoliko zaista patim od tegoba, biće onako kako Bog želi, i zbog toga se s tim tegobama mogu nositi.

Preveo s engleskog jezika: Mustafa Šuvalija

Pregledi knjiga / Book Reviews

Oliver Sensen (ed.) (2013):
KANT ON MORAL AUTONOMY
(Cambridge: Cambridge University Press, 311 str.)

Poznato nam da je Kantovo shvaćanje pojma *autonomije* snažno odredilo daljnji razvoj moralne filozofije uopće. Ne bismo pogriješili ako ustvrdimo kako je upravo koncept autonomije poslužio kao arhimedovska točka (ishodište) za sve post-kantijanske moralne teorije. Sve kasnije moralne teorije su se oslanjale na Kanta, bilo da su prihvaćale ili opovrgavale njegovo učenje. Naše uvjerenje da smo kao subjekti autonomni, da kao takvi djelujemo i postupamo smatramo neotuđivim dijelom naših ličnosti i našeg vlastitog iskustva. 'Križa' današnjeg poimanja autonomije na koju suvremena moralna filozofija pokušava ponuditi odgovore, upućuje na to da je sam karakter autonomije postao upitan. Imajući na umu možda upravo neku sličnu misao, urednik zbornika radova naslovljenog *Kant on Moral Autonomy* Oliver Sensen konceptu moralne autonomije kod Kanta pristupa sistematski, te već samim naslovom u metodološkom smislu određuje i opseg i sadržaj zbornika. Iz samog koncepta zbornika da se uočiti kako je Sensen filozof čija je uža oblast istraživanja vezana uz etiku, Kanta i Kantovu moralnu filozofiju. Prvi koji raspravlja isključivo o konceptu moralne autonomije kod Kanta, zbornik nam nudi heterogen teorijski okvir unutar kojeg se problematizira nekoliko slojeva Kantovog razumijevanja moralne autonomije.

U tom smislu, zbornik u prvom redu upućuje na važnost problematike autonomije i njenog problematiziranja za sadašnjost. Sastoji se od predgovora, četrnaest eseja podijeljenih u tri tematske cjeline, te pogovora. Upravo držeći se kantijanskog načela 'sadašnjosti' i pokušavajući ga ne iznevjeriti Sensen zbornik dijeli na tri tematske cjeline unutar kojih se redom: a) analizira Kantova koncepcija autonomije (*Kant's Conception of Autonomy*) b) nudi historijski presjek utjecaja Kantove koncepcije autonomije (*The History and Influence of Kant's Conception of Autonomy*) c) ističe njegova važnost za suvremena čitanja (*The Relevance of Kant's Conception for Contemporary Moral Philosophy*).

Zbornik je posvećen liku i djelu Onore O'Neill, jedne od najvećih kantijanki dvadesetog stoljeća koja je ujedno i autorica pogov-

ora. Krenut ću upravo od njega. O’Neillova u pogovoru ističe važnost Kantovog karakteriziranja autonomije kao „refleksivne, ali impersonalne“ (p. 286), čime se njen opseg proširuje ne na pojedinačno sopstvo, nego na praktični um uopće. To je, prema njenom čitanju, jedna od ‘najjačih karika’ Kantove moralne filozofije koja posljedično omogućava da moralnost dovedemo u vezu sa sasvim jasno određenom koncepcijom autonomije. Upravo u tom ključu bismo mogli iščitati gotovo sve eseje u ovom zborniku (osim eseja *Personal autonomy and public authority*, i eseja *Morality and autonomy*.)

Prvo poglavlje zbornika *Kant’s Conception of Autonomy* sastoji se od četiri teksta: *Kantian autonomy and contemporary ideas of autonomy* (E.Hill, Jr.), *Kant’s conception of autonomy of the will* (Reath), *Vindicating autonomy* (Ameriks), *Progress toward autonomy* (Guyer). Raspon ideja i čitanja iznesenih u prvom dijelu zbornika kreće se od isticanja važnosti Kantove koncepcije autonomije kao potencijalne osnove za suvremene interpretacije autonomije (Hill), preko isticanja praktičnih implikacija autonomije kao autonomije volje (Reath), ili Ameriksovog problematiziranja autonomije kroz iščitavanje Kanta, Sartre-a i O’Neillove koje završava njenim citatom da „autonomija nije dostignuće najneovisnijih nego svojstvo/vlasništvo svakog razumnog bića“, do Guyerovog razumijevanja da do autonomije dolazimo postupnim ispunjavanjem određenih preduvjeta, za šta nam je potrebna i ‘praksa i vrijeme’.

U drugom dijelu zbornika pet autora problematizira historijat i utjecaj Kantove koncepcije autonomije. Poglavlja *Transcending nature, unifying reason: on Kant’s debt to Rousseau* (Velkley), *Kant and the “paradox” of autonomy* (Meld Shell), *Autonomy in Kant and German idealism* (Allison), *Autonomy after Kant* (Schneewind), *Personal autonomy and public authority* (Flikskuh) jasno ocrtavaju i osvjetljavaju liniju razvoja kantijanskog poimanja autonomije, utjecaje koje su prethodne filozofije, prvenstveno Rousseauova koncepcija slobode (Velkley) imali na samoga Kanta kao i utjecaj i važnost Kanta na/za kasniju filozofiju. Shellova problematizira paradoks Kantove koncepcije autonomije, te ga prati kroz različite faze razvoja njegove moralne filozofije, tvrdeći da se upravo kroz te faze očituje, odnosno krije odgovor na paradoks na koji je originalno sam Kant upozorio (i kojeg je prema njenom mišljenju razriješio) u „Zasnivanju metafizike morala“. Allisonov tekst problematizira Kantov odnos sa filozofijom

njemačkog idealizma (Fichte, Schiller, Hegel), te na koncu ističe kako je i Hegel u svojoj koncepciji „racionalnog zakona (ili sistema zakona) sa kojima se volja može identificirati sačuvaو suštinsko obilježje kantijanske autonomije koje nedostaje u suvremenim razumijevanjima“ (ibid., 145). Schneewind u svome eseju problematizira utjecaje kantijanskog poimanja autonomije na post kantijansku anglofonu filozofiju. On ističe kako je koncept autonomije u anglofonoj filozofiji dugo vremena bio potpuno zanemaren, a povratak Kanta „na scenu“ došao je pojavom Rawlsove „Teorije pravde“, feminističkim nadopunama kantijanskog modela autonomije i njegovom primjenom u bioetici, posebice u teoriji Beauchampa i Childressa. Po mome sudu jedan od najboljih, najzanimljivijih i najinformativnijih eseja u ovome zborniku.

Posebno ističem posljednji esej drugog dijela zbornika naslovljen *Personal autonomy and public authority* autorice Katrin Flikskuh. Naime, samo njen esej od svih u ovome zborniku već u naslovu krije sintagmu ‘*osobna autonomija*’ te se upravo problematiziranjem osobne, a ne moralne autonomije izdvaja od ostalih tekstova u zborniku. Ovaj esej bismo mogli smatrati kao prilog debati kantijanskog poimanja autonomije, koji je generalno podijeljen na problematiziranje moralne autonomije s jedne strane i osobne autonomije s druge strane, pri čemu se među njima povlači stroga distinkcija. Flikskuhova zaključuje drugo poglavlje ističući kako moralna autonomija za suvremeno liberalno društvo ne može biti pretjerano plauzibilan argument, budući da nije u stanju odgovoriti na kolektivne/grupne zahtjeve sa kojima se današnja društva suočavaju. Drugim riječima, nije jasno kako bi se pomirila dva razumijevanja autonomije: ono koje se odnosi na pojedinačno i ono koje se odnosi na opće. Međutim, ova autorica kao da previđa da danas govorimo o neoliberalnim režimima istine i moći, te nije sasvim jasno na koji način argumentira i opravdava svoju poziciju. Ističe važnost osobne nasuprot moralnoj autonomiji, a da pri tome nije jasno izvela zaključak u čemu ili po čemu se ove dvije koncepcije u njenom viđenju međusobno isključuju, a po čemu se pak razlikuju od političke autonomije koju također uzima kao argument kojim podriva važenje moralne autonomije.

Treće poglavlje zbornika kroz pet eseja raspravlja o važnosti Kantove koncepcije autonomije za suvremene rasprave i interpretacije moralnoj filozofiji. Eseji naslovljeni *Moralized nature, natu-*

ralized autonomy (Klemme), *Autonomy and moral regard for ends* (Timmermann) *A free will and a will under moral laws are the same* (Schönecker), *Morality and autonomy* (Stratton-Lake), *The moral importance of autonomy* (Sensen). Svi eseji u trećem poglavlju podržavaju tezu prema kojoj je Kantova moralna filozofija itekako aktualna i potrebna u današnjim raspravama o mjestu i ulozi moralne filozofije. Klemme u svome eseju ukazuje na značaj Kantove strategije prisutne u drugom dijelu 'Kritike moći suđenja (Kritika teleološke moći suđenja)' gdje se propituje da li se svrhovitost koju um projicira u prirodu nužno može odnositi i odnosi li se na samu prirodu kao takvu. Prema njegovoj tvrdnji razumijevanje ovog dijela Kritike moći suđenja neophodno je za razumijevanje koncepata koje Kant razvija u *Zasnivanju metafizike morala*. Esej podcrtava važnost autonomije u odnosu prema samoreferencijalnoj strukturi čistog praktičnog uma (str. 209), te tvrdi kako autonomija ne može postojati bez ove strukture. Drugi esej u ovom poglavlju *Autonomy and moral regard for ends* povezuje koncept autonomije i dostojanstva, te pokazuje zašto je autonomija kao sposobnost da djelujemo u skladu sa samolegislativnim zakonom važna ne samo za nas kao pojedince i naše moralno usavršavanje, nego i za naš odnos prema drugima. U trećem eseju ovog poglavlja naslovljenom *A free will and a will under moral laws are the same* (Schönecker) detaljno se iščitava *Zasnivanje metafizike morala*, te problematizira pojam slobode kao nerazlučivo vezan uz poimanje moralnosti uopće. Njegovo čitanje navedenog djela upućuje na razumijevanje pojma slobode kao kauzalnosti, što implicira postojanje zakona. Upravo to je suština njegovog argumenta; to nam omogućava da slobodu volje razumijemo kao autonomiju, tj. kao kvalitet same volje da sama sebi bude zakonom. Esej *Morality and autonomy* (Stratton Lake) polazi od argumenta koji ide protiv Kantove koncepcije autonomije, kojeg sučeljava sa suvremenim etičkim teorijama. Oslanjajući se na intuicionizam, teorije vjerovanja i uvjerenja, te navodeći važnost argumenta kako je za svako djelovanje potreban razlog, Stratton Lake problematizira da li je unutar ovih teorija Kantova teza o autonomnosti održiva. Njegov argument se razvija u pravcu razumijevanja autonomije kao derivirane vrijednosti, a ne vrijednosti po sebi kako je odredio Kant. On smatra da je Kantov pokušaj da „uspostavi vezu između moralnosti i autonomije neuspjao“ (str. 261), te da upravo zbog toga Kantov koncept autonomije nije od presudnog

značaja za suvremenu moralnu filozofiju. Posljednji esej u zborniku *The moral importance of autonomy* urednika Olivera Sensena suprotstavlja se Stratton Lakeovom argumentu o deriviranosti autonomije, te ističe da Kantov koncept autonomije trebamo razumjeti dvostruko: kao onaj koji daje sadržaj moralnom zakonu i kao ono što nas na njega obavezuje (str. 280-281). Prema Sensenovom čitanju, važnost autonomije kod Kanta ogleda se u činjenici da ona može proizvesti moralnu dužnost iz načela i/ili strukture našeg uma, te da je autonomija najvažnije načelo moralnosti. Sensen svoj esej završava pozivom na razmatranje šta bi bila (i da li je moguće pronaći) osnov moralnosti koja ne bi bila nužna i bezuvjetna (kako ju je definirao Kant).

Filozof Alphonso Lingis na jednom mjestu kaže: „osjećanje da smo odvojiti i zasebiti je dragocjeno. Progoni nas mogućnost da je naše osjećanje da vodimo vlastite živote iluzorno. Mogućnost da je naša autonomija nasilna i pogubna nas navodi da posumnjamo u njeno opravdanje i validnost.“ No, ovaj zbornik ipak govori u prilog tvrdnji da je osjećanje da mi vodimo naše živote neraskidivo vezano uz našu autonomiju; nudi nam razloge zbog kojih bismo autonomiju mogli i trebali i opravdati i potvrditi, bilo da je razumijevamo kao vrijednost po sebi ili kao deriviranu. Upravo zbog toga zbornik preporučujem svima koji se za problem autonomije zanimaju iz perspektive različitih filozofskih orijentacija i pozicija. Prvi koji problematizira pitanje moralne autonomije u Kantovoj filozofiji, te istražuje kompleksnost ovog koncepta i njemu pripadajućih pojmova poput dostojanstva, slobode, dužnosti i nužnosti. Svakako, možemo reći kako je zbornik ipak namijenjen užoj i stručnoj publici, te da u tom smislu nije dostupan širem čitateljstvu. Moglo bi se naći još prigovora, ali mislim da ne bi bili niti poštenu niti opravdani, budući da doista govorimo o hvale vrijednoj i izuzetnoj knjizi koja problematizira suštinski važna i određujuća pitanja sa kojima se danas suočavamo svi- i kao pojedinci ali i kao pripadnici različitih društvenih grupa i klasa.

Tijana OKIĆ

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH

E-mail: tijana.okic@ff.unsa.ba

David Inglis with Christopher Thorpe (2012):
AN INVITATION TO SOCIAL THEORY
(Cambridge & Malden, MA: Polity Press, 320 str.)

Društvene teorije unutar različitih znanstvenih disciplina reflektiraju o „društvenoj stvarnosti“ „društvenoj fenomenologiji“ na mnoštvo različitih načina, u zavisnosti od metodoloških pretpostavki, distinktivnih karakteristika određenih društvenih činjenica i fenomena društvenog svijeta, te u zavisnosti od povijesnih, ekonomskih, društvenih, kulturnih, političkih, psiholoških faktora i motivacija. Pitanja poput: Šta je društvo? Da li ono posjeduje neki vlastiti bitak ili je samo akumulacija individualnih identiteta, njihovih aspiracija, intencija, mentalnih stanja, ponašanja, interindividualnih djelovanja koji se objektiviraju u neke činjenice kao zajedničke reprezentative onih koji dijele određeni fizički i socijalni prostor? Šta je ontološki primarnije i gdje locirati društvenu kauzalnost? Koji faktori su odsudni za konstrukciju društvene zbilje i šta tu zbiljnost kontinuiraju, diskontinuiraju, dekonstruiraju? Kako obezbjediti stabilan i koherentan društveni poredak uz istovremeno afirmiranje personalne autonomnosti? Šta uopće znači društvo u eri globalizirajućih procesa, inkomenzurabilnih društvenih konstelacija i kako u odnosu na savremeni detranscendentalizirajući i netotalizirajući karakter društvenih entiteta i znanja o tim entitetima govoriti o teorijama koje, kako je još isticao Comte, unatoč svojoj historičnosti streme dogmatskom u smislu relativno stabilnog i koherentnog teorijskog sistema ili teorijske paradigme koja bi efikasno razumijevala i obuhvatala ono što referira na društvo i sve komponentne koji su njegov imanentan dio?

Jedan intelektualni pokušaj da se pruže osnovni uvidi u ono što društvena teorija jeste, te da se da pregled svih relevantnih klasičnih, modernih i savremenih teorija u okviru sociološkog teoretiziranja društvene stvarnosti dat je u knjizi pod nazivom *An Invitation to Social Theory*, autora Davida Inglisa, profesora sociologije Univerziteta u Aberdeenu i Christophera Thorpea, predavača sociologije na Univerzitetu Robert Gordon u Aberdeenu.

Knjiga ima za cilj da prilično jednostavnim vokabularom pomogne „razbiti kod društvene teorije“ (Inglis&Hart, 2012, 3) tj. različitih vrsta kodova koji se konstruiraju i kojima se operira u društvenim teorijama, i to od početka etabliranja sociologije kao posebne

disciplinarne znanosti do najsavremenijih teorijskih paradigmi. Stoga je fokusirana na analizu i kritiku glavnih tipova društvene teorije i analizu teorijskih predstavnika koji su na različite načine reflektirali o karakteru ljudskih bića kao mislećih i djelujućih aktera unutar društva kao kategorije koja se promatra na različite načine; od onih koji govore o datosti društvenog poretka do onih koji su usmjereni na analizu modusa konstruiranja društvenog života i na njegov kontingentan karakter.

Djelo se sastoji od uvoda, dvanaest tematskih cjelina i zaključnih razmatranja. Topike su strukturirane tako da se mogu iščitavati ili kao relativno autonomna poglavlja unutar kojih su zaokružene interpretacije određenih ideja ili kao međuovisni dijelovi koji objašnjavaju utjecaje jednih teorijskih i istraživačkih pravaca na druge, te mogućnost da se iz cjelokupnog djela pokuša ukazati na specifičan karakter onoga što se, u nekoj općenitoj neodređenosti naziva pojmom društva i pojmom društvenih teorija.

Uvodni dio ukazuje na metodološke pretpostavke izučavanja društvene stvarnosti i koncipiranje određenih znanja o društvenom svijetu i to preko njene ontološke dimenzije koja govori o tome da društvo jeste na osnovu dvaju opozitnih društvenih kauzaliteta; jednog koji jestost društvenog objašnjava preko njegovih strukturalnih komponenti i drugog koji preko individualističke premise govori o individualnim identitetima kao stvarnim stvarima u odnosu na koje ne postoji ontološki primat strukture (ona se javlja kao produkt individualnih djelovanja i interaktiranja na najrazličitije moguće načine) (ibid., 8).

Druga dimenzija znanja unutar svake društvene teorije jeste „epistemološka“ dimenzija koja uključuje načine proučavanja onoga što implicira pod stvarnim svijetom. Unutar ovih pozicija autori ističu određene sociološke paradigme kojima će se detaljnije posvetiti unutar izdiferenciranih poglavlja, a koje u ovom dijelu knjige bifurciraju na one koje su fokusirane na konstrukcije značenja individualnih aktera u odnosu na pozitivističke paradigme koje figuriraju po uzoru na logiku prirodnih znanosti i njenih nomotetičkih tendencija.

Autori ukazuju kako se ove ontološke i epistemološke dimenzije apliciraju na probleme strukture i akcije, odnosno agencije kao dvije dominirajuće koncepcije koje zauzimaju ključna mjesta unutar različitih teorijskih pravaca, te da se s druge strane kao jedna od sve-

prožimajućih tema društvenih teorija javlja tema ili skupine tema o modernitetu, i to klasičnom modernitetu koji koincidira sa filozofskim refleksijama o „metafizici subjektiviteta“ do analize moderniteta u okviru postmoderniteta, kasnog moderniteta, društva koncipiranog kao *Risikogesellschaft*, umreženog društva, globalnog moderniteta, etc. kao varijanti savremenih društvenih teorija koje problematiziraju status moderniteta različito u odnosu na njeno karakteriziranje u okviru klasičnih socioloških teorija.

Prvo poglavlje *Classical Paradigms* prije svega analitički razmatra dva sadržajno distinktivna pojma ‘klasičnog’ u odnosu na pojam ‘modernog’ unutar socioloških teorija. Dok u analizi ‘klasičnog’ autori referiraju na Durkheima i Webera, moderne teorije svoju specifičnost karakteriziraju sa analizama i interpretacijama društvenog i individualnog na osnovu ideja psihoanalize i govora o decentriranom karakteru psihičkog identiteta kod Freuda (ibid., 14). Za paradigmu moderne društvene teorije autori uzimaju Parsonsovo djelo *The Structure of Social Action* (1937), ali ističu kako obje paradigme svoje intelektualno uporište deriviraju iz Kantovih refleksija o mogućnosti saznanja kao i Hegelovog koncepta dijalektičnosti svijesti i ljudske povijesti. Klasični su mislioci društvenih teorija (a preko njih i moderni) preko Kanta uspijevali da promišljaju o svijetu koji se konstituira na osnovu naših perceptivnih i konceptualnih kapaciteta i to preko korespondiranja fenomenalnih datosti sa našim razumskim kategorijama kao apriornim pretpostavkama empirijskog saznanja. Uvid da mi „imamo samo pristup fenomenalnom svijetu, svijetu oblikovanog našim umom, dok noumenalni svijet – svijet predmeta ‘po sebi’ – jeste uvijek izvan našeg shvatanja“ (ibid., 15) odsudno će utjecati na promatranje društvenog svijeta kao društvene konstrukcije a ne neke transcendentne datosti. S druge strane Hegelov pojam dijalektike oblikovao je reflektiranja o isposredovanom karakteru društvene strukture i društvenog djelovanja kao dvaju vrsta društvenih kauzalnosti koji svojevrsnom igrom opozicionalnosti i logike privacije generiraju racionalno konstruirane oblike društva i njegovih konstitutivnih komponenti. Hegelov pojam alijenacije je poslije intenziviran marksističkom tradicijom mišljenja u ovoj knjizi ima posebni značenje zbog kasnijih implikacija na društvenu teoriju. Autori će s druge strane govoriti o povezanosti alijenacije sa fenomenom fetišizma unutar kojeg kreirane stvari (strukture, institucije, ideje, kulturne forme, etc.) kao produkti ljudske djelatnosti postaju entiteti po

sebi mimo društveno uvjetovanih konstrukcija ponašajući se pri tome kao da implicitno posjeduju objektivnu realnost, a što je odusudno za Marxovo isticanje da revolucionarna radnička klasa treba shvatiti kako represivna struktura ideologije kapitalističkog društvenog poretka nije prirodna nego rezultat povijesnih tj. materijalno/ekonomskih konstelacija i konstrukcija.

Drugo poglavlje (*Functionalist and System Theory Paradigms*) orijentirano je ka analizi temeljnih misaonih orijentacija kao i kritike ovih orijentacija nastalih pedesetih i šesdesetih godina XX stoljeća. Autori ukazuju na razlike u razvoju modernih strukturalno-funkcionalističkih teorija do Drugog svjetskog rata, te njihovih revidiranja nakon 1945. godine, i to preko pitanja „Kako društvene strukture velikih razmjera oblikuju individualno ponašanje“ (Ibid., 44). Kao temeljni momentat određenja ovog pravca autori uzimaju Parsonsovo djelo *The Structure of Social Action* unutar kojeg Parsons sintetizira Weberove i Durkheimove ideje u cilju nalaženja modusa za rješavanje temeljnih problema društvenog poretka i „društvenog ekvilibrija“. Kriza ove dominirajuće paradigme postaje prepoznatljivom određenim društvenim situacijama koje dovode u pitanje predstavu o stabilnom društvenom i političkom poretku, te autori u vezi ovoga ukazuju na specifičnosti konfliktnih teorija Ralfa Dahrendorfa. Ovo poglavlje nudi i osnovni prikaz Lockwoodovih kritičkih osvrtu na Parsonsov sociološki sistem i to preko razlikovanja društvene intergacije u odnosu na integraciju sistema (ibid., 55), zatim prikaz Mertonovih pokušaja rekonfiguracije strukturalnog funkcionalizma, neofunkcionalističke teorije i Luhmannove teorije sistema i analize modernosti kao „auto-poietičke prirode izdiferenciranog društvenog sistema te komunikacije među tim sistemima“ (Ibid., 57), tj. analize društva koji funkcionira kao „sistem sistema (Ibid., 58).

Treće poglavlje (*Marxist and Critical Theory Paradigms*) opisuje cijeli niz teorija koje od Marxove smrti 1883. godine ukazuju na odsustvo koherentnog i unilateralnog marksističkog teorijskog sistema kao i na „pluralnost različitih i često uzajamno antagonističkih- marksizama stvorenih od strane različitih vrsta ljudi za različite svrhe“ (Ibid., 62). Autori opisuju različite teorijske pravce; od Lukácsevih refleksija o ‘društvenom totalitetu’, preko kritičkih teorija Frankfurtske škole, Gramscijevog pojma hegemonije, Habermasovih analiza moderniteta i komunikativnog uma, te Althusserovih analiza

ideoloških represija društvenog poretka. Iako autori ne referiraju na savremene kritičke analize još nekih recentnijih autora (poput Axela Honnetha) poglavlje je prilično jasnim i argumentativno transparentnim analizama dalo pregled temeljnih pitanja i problema koji zaokupljaju mislioce za koje se može reći da pripadaju ovim teorijskim paradigmatama ili se bave pitanjima koja su im veoma srodna.

Phenomenological Paradigms svojim naslovom upućuje na sociološko teoretiziranje derivirano iz 'filozofije svijesti' i strukture 'životnog svijeta' kao mundanog okvira i konteksta unutar kojih ljudi ozbiljuju svoj mentalni i praktično-djelatni smisao. Autori prije svega upućuju na teorije koje su razvile fenomenološki pristup razumijevanju društvenog života baveći se skupovima pitanja o tome kako individue ili njihovi kolektivni identiteti percipiraju svijet kao regiju „fenomenologije intersubjektiviteta“ i kako konstruiraju smisao o tom svijetu, te kako praktična svijest predstavlja fundamentalni okvir za djelovanje i interakciju (fenomenološka sociologija i etnometodologija). Potom se predstavljaju osnove onih teorijskih pravaca koji su inicirali svojevrsnu sintezu fenomenoloških tema sa temama koje problematiziraju relacije moći i „društvene konstrukcije zbilje“ (Berger&Luckmann). Treće, autori knjige upućuju na cijeli niz recentnijih društvenih teorija koje posjeduju fenomenološku pozadinu za korektivno djelovanje (putem 'zaliha znanja' kojima se objašnjava način individualnog percipiranja i konceptualiziranja društvene stvarnosti) na teorije 'objektivističke naravi' i one koje imaju strukturalističke konotacije kako bi se dovelo u pitanje prenaplaćavanje moći društvenih sila koje oblikuju i determiniraju individualna ponašanja i djelovanja (Bourdieu, Giddens) (Ibid., 87-88).

Autori ističu kako se kod svih ovih teorijskih struja mogu iščitavati utjecaji Kantove filozofije u smislu njegove analize mogućnosti saznanja te još eksplicitnije tvrde kako „fenomenologija jeste serija elaboriranja o implikacijama onoga o čemu je raspravljao Kant (Ibid., 88). Teme na koje su se potom autori fokusirali derivirane su iz Husserlove transcendentalne fenomenologije, Schutzove fenomenološke sociologije i potrebe revidiranja Weberove teorije društvenog djelovanja, značajnost „prirodnog stava“ i „praktične svijesti“ kao orijentira za mišljenje, ponašanje i društveno djelovanje koje nije *stricto sensu* refleksivnog karaktera, isticanje fragilnosti društvenog poretka i životnog svijeta, te Heideggerov i Merleau-Pontyjev utjecaj na kon-

struiranje ovih teorijskih postavki, etc.

Poglavlje *The Symbolic Interactionist Paradigm* bavi se analizom mikrointerakcionističkih teorija. S tim u vezi autori predstavljaju temeljne teorijske analize Meada, Blumera i Cooleya, razvoj simboličkog interakcionizma pod utjecajem Thomasa i Parka koji su svojim empirijskim istraživanjima doprinijeli da se teorijske konstrukcije njihovih kolega prikažu relevantnijim i znanstvenijim, a što će posebno kulminirati sa kasnijim teoretičarima koji su kvalitativnim istraživačkim metodama kontinuirali ideje simboličkog interakcionizma (Hughes, Becker, Strauss, Goffman, Denzin, etc.).

Drugi dio knjige orijentiran je ka analizama teorije igre, teorije razmjene u poglavlju *Rational Choice and Exchange Theory Paradigms*, s posebnim naglaskom na doprinos Colemanovih matematskih modeliranja i kvantitativne metodologije za razumijevanje ljudskog ponašanja, interaktiranja i ekspliciranja makro-nivoa društvenih fenomena preko raznih perspektiva na mikro razini individualnih i inter-individualnih iskustava. Dat je i kratak prikaz Elsterovog i Roemerovog analitičkog marksizma koji u odnosu na klasični hegelijansko-dijalektički pristup tumači društvene konstelacije preko pozitivističkih metoda savremenih ekonomskih teorija uz istovremeno zadržavanje specifičnog političkog i etičkog karaktera po uzoru na klasične marksističke teorije društva. Kritički osvrt na analize individualnih identiteta kao samointeresnih i kalkulabilnih sopstava autori ove knjige, između ostalog, prikazuju preko Norberta Eliasa o kojem će detaljnije govoriti u poglavlju *The Process Sociological Paradigms*.

Poglavlje *Structuralist and Post-Structuralist Paradigms* i *Post-Modernist Paradigms* autori prikazuju kao skupove teorijskih razumijevanja društvenog svijeta od one koja smjera ka detekciji skrivenih strukturiranih kodova koji određuju igre promjenjivosti društvene stvarnosti (temeljne strukture racionalnosti) ka diskurzivnim tvorevinama koje oblikuju načine mišljenja, promatranja, doživljavanja i djelovanja; do analiza o eliminišu subjekta kao koherentnog sopstva utemeljenog u transparentnosti racionaliteta, kritike metanarativnih konstrukcija društvene stvarnosti i suverenog, neproblematičnog i objektivnog saznanja prirodnog i društvenog svijeta putem znanosti kao „ključa za apsolutnu istinu“ (Ibid., 197). Istina društvenih svjetova, istina individualnih iskustava i djelovanja nije „beskonačno osciliranje između 'objektivističkih' i 'subjektivističkih'“

orijentacija“ (Ibid., 209). Umjesto djelovanja putem racionalnih izbora teoretičari strukturacije se fokusiraju na društvene prakse kojima opisuju individualne i kolektivne aktivnosti koje uglavnom nisu izraz niti potpuno svjesno intendiranih, na racionalnosti zasnovanih konstrukcija, niti su asolutno nesvjesne. S tim u vezi u poglavlju *Structurationist Paradigms* autori daju prikaz Bourdieovog i Giddensovog strukturacionizma, te kritičkih osvrti na njihov teorijski opus.

Feminist Paradigms daje prikaz feminističkih ideja, od ‘prvog talasa feminizma’, uključujući djela Mary Wollstonecraft krajem 18. stoljeća, preko analiza liberalnih feminističkih teorija, radikalnih feminističkih teorija, postmodernog feminizma ‘kulturnog obrata’ tj. filozofski utemeljenih poststrukturalističkih ideja autorica poput Julije Kristeve, Luce Irigaray i Hélène Cixous (ibid., 246). Od posebne važnosti je kritika znanosti kao modernog metanarativnog sistema koji postulira striktnu dihotomiju svih ljudi na dva opozitna spola bez mogućnosti biranja vlastitih identiteta (ibid., 247). S tim u vezi ističu stav Donne Haraway po kojoj znanost nije vrijednosno neutralna i objektivna nego proizvod ‘kapitalizma, militarizma, kolonizacije, rasizma i krucijalno muške dominacije’ (ibid., 250). Ostatak poglavlja bavi se teorijskim refleksijama Judith Butler, fenomenološkog feminizma Iris M. Young i institucionalne etnografije Dorothy E. Smith.

Zadnje poglavlje (*Globalization Paradigms*) bavi se pojmovnim i sadržajnim određenjem globalizacije i njenog različitog kategoriziranja, te hronološki prikaz ideja i teoretičara koji se bave ovim pitanjima s njenog kulturnog, političkog, ekonomskog i društvenog aspekta. Autori prezentiraju teorije koje se bave analizom, razumijevanjem i kritikom globalizacije u odnosu na prethodno spomenute četiri dimenzije ovog totalizirajućeg procesa i to prije svega preko promatranja globalizacije kao ekonomske kategorije pri čemu autori referiraju na marksističke analize internacionalnog karaktera rada i kapitala i njegovog nereguliranog odnosa, Lenjinove analize monopolističkog kapitalizma i njegove kulminacije u imperijalizmu, Wallersteinovog svjetskog sistema, globalizacije kao političkog procesa, Baumanovih uvida o konsekvencama globalizacije, političkim i ekonomskom diskrepancijama između onih koji figuriraju „slobodno izabranom mobilnošću“ (ibid., 265) radi poslovnih i turističkih razloga, u odnosu na ogroman broj onih koji su prisiljeni da budu mobilni (potraga za poslom, ratovi, protjerivanja, etc.) što u ekonomskom

smislu rezultira podjelom svjetske populacije na „manjinu relativno- ponekad veoma-bogatih pobjednika, i ogromnu većinu veoma siromašnih gubitnika, prisiljenih da napuste svoje domovine kako bi postali nisko plaćeni, eksploatirani radnici, kućne posluge, prostitutke i tražitelji azila koji se nalaze na socijalnim marginama globalnog Sjevera.“ (ibid., 265) Globalizacija kao politički proces prikazana je Giddensovim, Beckovim i Castellsovim teorijskim doprinosima te Robersonovim analizama globalizacije kao kulturnog procesa „komprese svijeta i intenzifikacije svijesti o svijetu kao cjelini.“ (Ibid., 276).

Zaključna razmatranja knjige daju dragocjen doprinos ključnim razvojem društvene teorije od zadnjih 150 godina do danas, koje su autori prezentirali u 13 tačaka. Objašnjenja ponuđena unutar ovih tačaka pomažu ne samo studentima društvenih nauka, nego i akademski obrazovnim čitateljima koji žele da potpunije pokušaju odrediti ključne odnose između klasičnih, modernih i savremenih društvenih teorija, aktualnost klasičnih teorija za razumijevanje savremenih društvenih odnosa koje obezbjeđuje stvaranje cjeline teorijskih saznanja kao dijaloških društvenoteorijskih vokabulara unutar kojih se na ono što hronološki pripada prošlosti ne gleda kao na pohabani teorijski inventar nego na nešto što ima odsudan značaj za razumijevanje savremenog društvenog svijeta. U konačnom, plastični primjeri kondenzovanih prikaza svake od gore navedenih teorija i paradigmi, kao i neki tabelarni prikazi određenih shema (ukupno 52) dodatni su doprinos naporima da se potpunije objasni smisao i značaj društvenih teorija. Knjiga nije imala za cilj detaljnu kritičku analizu svih teorija, ali je na kraju svakog poglavlja ukazala na osnovne kritičke refleksije sa sugeriranom literaturom za dalje čitanje i razvoj kritičkog stava. Knjiga je svojim primarnim zadatkom – pregledom svih relevantnih društvenih teorija i problema od perioda „prve modernosti“ do danas pomogla da se uvidi sva kompleksnost društvenih fenomena i njihovih polidimenzionalnih relacija, te da status sociologije i sociološke teorije kontinuirano zadržava svoju aktualnost i relevanciju.

Vedad MUHAREMOVIĆ

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH

E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

BIOGRAPHICAL NOTES OF AUTHORS

Vedad MUHAREMOVIĆ is a senior assistant on Sociology at the Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. He graduated in July 2006 and received a BA in philosophy and sociology. At the ceremony dedicated to the 57th anniversary of the Faculty of Philosophy in Sarajevo, he was honored as the most successful student of his generation at the Department of Philosophy and Sociology and was a candidate for a Golden Badge of the Sarajevo University. He received his MA in sociology in 2010 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. His scientific interests are in the fields of Classical and Contemporary Sociological theories, Contemporary Sociology, Social Philosophy, Theories of Nationalism, Contemporary Philosophy. He is a coordinator of ZINK, the first Bosnian scientific research incubator, member of ESA Social Theory Research Network ESA and an executive editor of the SOPHOS journal.

Nina ALIHODŽIĆ-HADŽIALIĆ is a Professor at the Department of Comparative Literature and Library Science at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. In 2008, she defended her doctoral thesis entitled *Novelistic examination of identity in postcolonial literary theory* at the Faculty of Philosophy in Zagreb. Her professional and scientific interest moves in the direction of contemporary literary theory, postmodernist prose, postcolonial novels and cultural studies. She has published scientific articles in various journals (*Vijenac, Odjek, Lica, Razlika* and *Pismo*). She is the author of *Postmodern novel and metafiction* (2008).

Adnan FOČO graduated and received his Master's degree at the Faculty of Law in Sarajevo. He is Senior Assistant at the Faculty of Public Administration in Sarajevo. He is a doctoral student of sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. His fields of scientific interest are: sociology of law, theories of international law, comparative law and theory of state organisation.

Amra BUTUROVIĆ received her MA in 2012. at the Department of Psychology at the Faculty of Philosophy, University of Sa-

rajevo. She is currently working on a prevention program related to child molestation, through which she is trying to help parents change persistent misconceptions of paedophiles. During the period between June and September 2006, she volunteered on a project in Chennai (India) that tried to address the issue concerning domestic violence of the female members of the lower castes. Her fields of interest are psychopathology, paraphilias, forensic psychology, psychological warfare and hypnosis.

Erna GRČIĆ is a student of English language and literature at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, and she is currently completing her Master's Thesis. In 2011 she finished her B.A. studies at the Department of language and literature at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She graduated with honours, receiving the Golden Badge of the University of Sarajevo as the most successful student at the Faculty of Philosophy. Her fields of interests are: literature of the English-speaking peoples, Literary theory and criticism, film adaptations of literary works, literary translation.

Tijana OKIĆ is an assistant (Ethics, Aesthetics, Political Philosophy) and doctoral student at the Department of Philosophy, University of Sarajevo. She is a member of ZINK, a scientific research incubator founded at the Department of Philosophy and Sociology. She is also a member of Academia Analytica, a society for the development of logic and analytic philosophy. Her research interests are focused on interdisciplinary research related to ethics, politics, aesthetics, Left feminism, identity formations, Political philosophy, Critical theory, Marxist theory, Social epistemology and French philosophy of the XXth century.

Mustafa ŠUVALIJA received his bachelor's degree at the Department of Psychology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo in 2006. He is currently enrolled in the post-graduate studies program at the same department. Since 2008, he has been employed as an assistant instructor on the subject Psychology at the Faculty of Criminal Justice Sciences, University of Sarajevo. He is a member of the Association of Psychologists of the Federation of Bosnia and Herzegovina. He is interested in topics related to social psychology, personality psychology and the psychology of communication.

Denis DŽANIĆ has a BA in Philosophy and Sociology and MA in Philosophy at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, and a student-researcher in ZINK, a scientific research incubator at the Department of Philosophy and Sociology. He translates from English. He is especially interested in logic, philosophy of science, and theory of knowledge.

Jelena GAKOVIC is a senior assistant of Sociology at the Department of Philosophy and Sociology and a doctoral student at the University of Sarajevo. Her undergraduate degree was in philosophy and sociology, for which she was awarded the Heinrich Böll scholarship. By participating in a number of trainings and international conferences, she continuously expanded her knowledge, interests and horizons. Her scientific interests are in the areas of political philosophy, communication studies, aesthetics and the sociology of culture.

Tomislav TADIĆ has a BA in Philosophy and Sociology and he is currently an MA student of Sociology at the Department of Sociology, Faculty of Philosophy in Sarajevo. He has been a student-researcher in ZINK (Scientific Research Incubator) at the Department of Philosophy and Sociology since 2010. His interests mostly concern the fields of political sociology, social ontology and social theory.

Uputstva autorima

SOPHOS je časopis mladih istraživača okupljenih u projektima Znanstveno-istraživačkog inkubatora /ZINK-a/ koji je osnovan 2. 7. 2007. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Časopis je namijenjen prepoznavanju znanstveno-istraživačkog interesa istraživača i studenata na dodiplomskom, diplomskom i doktorskom stupnju studija. Sophos je časopis prvog Znanstveno-istraživačkog inkubatora u Bosni i Hercegovini (ZINK) koji objavljuje radove istraživača (studenata, asistenata, postdiplomaca) na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku iz svih znanstvenih oblasti koje se izučavaju na univerzitetu.

Prilozi mogu biti članci (dodiplomski radovi, diplomski radovi, istraživački radovi, seminarski radovi, magistarski radovi), prijevodi i prikazi knjiga. Članci treba da sadrže najviše 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prijevodi 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prikazi 3–5 strana (cca. 1500–2000 riječi). Prilozi moraju biti urađeni prema standardima indeksiranih časopisa u Evropi i svijetu. U sastavljanju članka treba koristiti AIMRAD strukturu znanstvenog članka (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion).

Prilozi moraju sadržavati tematski izvod (abstract) uz koji se navode ključne riječi (key words). Tematski izvod (abstract) je sažeta forma rada (cca. 10 redova) u kojem se kratko opisuje cilj, metode i rezultati rada. Abstract i ključne riječi se pišu na maternjem jeziku, nakon čega se navode i na engleskom jeziku.

Članak treba sadržati sljedeće elemente: naslov rada, podatke o autoru i instituciji, tematski izvod (abstract) na maternjem i engleskom jeziku, ključne riječi na maternjem i engleskom jeziku, uvod (pregled dosadašnjih radova / hipoteza na istom tematskom području, materijal i metode, dokazni postupak, hipotezu rada, ciljeve, očekivane rezultate), tekst rada razdijeljen po poglavljima, zaključak i literaturu (izvore, reference, bibliografiju).

U tekstu treba razlikovati sadržinske i bibliografske bilješke. Sadržinske bilješke detaljnije opisuju i pojašnjavaju tekst. Stavljaju se ispod crte na dnu teksta. Bibliografske bilješke odnose se na citat – odnosno na tačno određeni dio teksta iz neke druge publikacije. Stavljaju se u tekst i sadrže ime autora, godinu izdanja djela koje se citira i stranicu na kojoj se nalazi mjesto koje se citira (Frege, 1964, 88). Potpune podatke o tom izvoru ili o toj bibliografskoj jedinici navode se u popisu literature. Svi primljeni prilozi daju se na stručnu ocjenu (recenziju). Recenzenti su članovi recenzentskog odbora časopisa Sophos i čine ih uposlenici na Univerzitetu u Sarajevu koji su eksperti za određene znanstvene oblasti.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>

Instructions for the Authors

SOPHOS is a journal for young researchers assembled in projects of the Scientific and Research Incubator (ZINK), founded on 2 July 2007 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. The intention of the journal is to recognize the scientific and research interests of researchers and students at undergraduate, postgraduate and doctoral studies. Sophos is the journal of the first Scientific and Research Incubator in Bosnia and Herzegovina (ZINK), which publishes works by researchers (students, assistants, postgraduate students) in Bosnian, Croatian and Serbian language, encompassing all fields of science practiced at the university.

Articles (final BA and MA theses, research papers, seminar papers, postgraduate theses), translations and book reviews may be contributed. Articles and translations should contain no more than 15 – 20 pages (circa 8000 words), while book reviews should not exceed 3 – 5 pages (circa 1500 – 2000 words). All contributions should be organized in accordance to the standards applied at the indexed journals in Europe and elsewhere. Articles should be written in accordance with the AMIRAD (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion) structure of the scientific article.

All articles should contain an abstract followed by key words. Abstract is a summary of the article (circa 10 lines), containing a short description of the goal, methods and results of the paper. The abstract and key words are written in mother tongue and in English.

The articles should contain the following elements: title, data on the author and the institution, abstract in the author's mother tongue and in English, key words in the mother tongue and in English, introduction (an overview of the past works / hypothesis in the same thematic field, materials and methods, presentation of evidence, hypothesis of the entire work, goals, expected results), text divided into chapters, conclusion and literature (sources, references, bibliography).

The content and bibliographical notes should be clearly differentiated in the text. Content notes describe and clarify the text in greater detail. They are written under a line at the bottom of the text. Bibliographical notes refer to citations – i.e. to a precise section of the text cited from another publication. They are inserted into the text and contain the name of the author, year in which the cited work was published and the page where the cited section can be found (Frege, 1964, 88). Complete data on the source or on that particular bibliographical reference is provided in the list of sources. All submitted contributions are subject to expert assessment (review). Reviewers are members of the Sophos journal board of reviewers, consisting of Sarajevo University employees, experts in a particular field of science.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>

ČLANCI / ARTICLES

- Vedad MUHAREMOVIĆ Rekurentnost klasične sociologije: kritika kritike
Durkheimovog dualizma
- Nina ALIHODŽIĆ-
HADŽIALIĆ Poetika ožiljka: „Mjesto glasa“ u arhitekturi tijela
Odisejeve mape *putovanja*
- Adnan FOČO Supremacija međunarodnog krivičnog prava nad
domaćim pravom BiH. Teorija i praksa na primjeru
Međunarodnog suda u Haagu
- Denis DŽANIĆ Mjesto susreta između Deleuzea i Husserla?
O (bez)ličnosti transcendentalnog
- Amra BUTUROVIĆ Pedofilija – tri studije slučaja
- Erna GRČIĆ Činjenice i fikcija u prikazu ženskog tijela u romanima
Nights at the Circus Angele Carter i *Sexing the Cherry* i
Written on the Body Jeanette Winterson
- Tomislav TADIĆ Hermeneutika političkog holizma

PRIJEVODI / TRANSLATIONS

- Manuel CASTELLS Komunikacija, moć i protumoć u umreženom društvu
Prevela s engleskog jezika: Jelena GAKOVIĆ
- Albert Ellis Da li je moguće efikasno koristiti racionalno-emocionalno
bihejvioralnu terapiju (REBT) sa ljudima koji čvrsto
vjeruju u Boga i religiju?
Preveo s engleskog jezika: Mustafa ŠUVALIJA

PRIKAZI KNJIGA / BOOK REVIEWS

- Oliver Sensen (ed.) Kant on Moral Autonomy
Prikaz: Tijana OKIĆ
- David INGLIS with
Christopher THORPE An Invitation to Social Theory
Prikaz: Vedad MUHAREMOVIĆ

IZDAVAČ / EDITOR

OSTALI IZDAVAČI / CO-EDITORS

Sophos Online Open Access

© ZINK – Znanstveno-istraživački inkubator

ACADEMIA ANALITICA – Društvo za razvoj logike
i analitičke filozofije u BiH

<http://ziink.wordpress.com/sophos>

