

ISSN 1840-3859

No.5 / 2012

# 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  
Broj 5, Godina: 2012

A Young Researchers' Journal  
No. 5, Year: 2012

Za izdavača  
Nijaz Ibrulj

Publisher represented by  
Nijaz Ibrulj

Lektor za bosanski, hrvatski i srpski  
jezik  
Mevlida Džinović

Language editor for Bosnian, Croatian,  
Serbian  
Mevlida Džinović

Lektor za engleski jezik  
Predrag Rogan

Language editor for English  
Predrag Rogan

Tiraž  
500

Circulation  
500

Cijena primjerka

Cost per issue

5.00 KM za fizička lica  
10.00 KM za pravna lica

2.50 € for individuals  
5.00€ for corporate

### Kontakt za informisanje

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)  
Filozofski fakultet u Sarajevu  
Franje Račkog 1  
71000 Sarajevo  
Bosna i Hercegovina  
Tel. +387 33 253 126  
Fax. +387 33 667 874  
Email: zink@ff.unsa.ba  
URL: <http://www.ziink.wordpress.com>

### Contact Information

Scientific & Research Incubator (ZINK)  
Faculty of Philosophy in Sarajevo  
Franje Račkog 1  
71000 Sarajevo  
Bosnia and Herzegovina  
Tel. +387 33 253 126  
Fax.+387 33 667 874  
Email: zink@ff.unsa.ba  
URL: <http://ziink.wordpress.com>

SOPHOS je indeksiran u znanstvenim  
bazama podataka:

SOPHOS is indexed and abstracted in the  
scientific databases:

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL  
[www.indexcopernicus.com](http://www.indexcopernicus.com)

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL  
[www.indexcopernicus.com](http://www.indexcopernicus.com)

EBSCO  
[www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

EBSCO  
[www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

CEEOL  
(Central and Eastern European Online  
Library)  
[www.ceeol.com](http://www.ceeol.com)

CEEOL  
(Central and Eastern European Online  
Library)  
[www.ceeol.com](http://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**

Toni Renić	Tijana Okić
Jelena Gaković	Igor Žontar
Davor Njegić	Denis Džanić
Ekrem Hamidović	Kerim Sušić

**Editorial Board**

Andrej Ule <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i>
Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i>	Senadin Lavić <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i>	Nijaz Ibrulj <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i>	Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</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**

Toni Renić	Tijana Okić
Jelena Gaković	Igor Žontar
Davor Njegić	Denis Džanić
Ekrem Hamidović	Kerim Sušić

**Urednički savjet**

Andrej Ule <i>Univerzitet u Ljubljani (Slovenija)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian Univerzitet u Krakovu (Poljska)</i>
Werner Stelzner <i>Univerzitet u Bremenu (Njemačka)</i>	Senadin Lavić <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
Jure Zovko <i>Sveučilište u Zadru (Hrvatska)</i>	Nijaz Ibrulj <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
Irene Lagani <i>Makedonski univerzitet u Solunu (Grčka)</i>	Volker Munz <i>Univerzitet u Gracu (Austrija)</i>
Iryna Khomenko <i>Narodni univerzitet Taras Ševčenko u Kijevu (Ukrajina)</i>	Andrew Schumann <i>Bjeloruski državni Univerzitet u Minsku (Bjelorusija)</i>

## CONTENTS

### I Articles

Tijana OKIĆ ETHICS OR HUMAN RIGHTS: BETWEEN UNIVERSALISM AND PARTICULAR INTERESTS.....	11
Mustafa ŠUVALIJA ETHNONATIONALIST ATTITUDES AND THE OBSTRUCTION OF FUNCTIONS OF ETHNIC IDENTITY.....	33
Lejla MULALIĆ SARAH WATERS' NOVEL <i>THE LITTLE STRANGER</i> AS A PLACE OF SUMMONING AND CHALLENGING THE GHOSTS OF THE CLASS-RIDDEN BRITISH PAST.....	69
Davor NJEGIĆ JAZZ AND VOODOO AS A STRUCTURAL PRINCIPLES IN ISHMAEL REED'S NOVEL <i>MUMBO JUMBO</i> .....	85
Andrea BAOTIĆ ORIENTALISM IN PRESENTATION OF BOSNIA AND HERZEGOVINA UNDER AUSTRO-HUNGARIAN RULE IN INTERNATIONAL AND WORLD EXHIBITIONS.....	107
Bojan ČAHTAREVIĆ LISSITZSKY AND MALEVICH: OPPOSING AVANT-GARDES.....	131

### II Translations

Robert BRANDOM INFERENTIALISM AND SOME OF ITS CHALLENGES Translated from English into Bosnian: Kenan ŠLJIVO.....	147
--	-----

### III Book Reviews

Denis DŽANIĆ TOM ROCKMORE: KANT AND PHENOMENOLOGY (Chicago-London: The University of Chicago Press, 265 pages).....	179
Tomislav TADIĆ GIANNI VATTIMO, SANTIAGO ZABALA: HERMENEUTIC COMMUNISM: FROM HEIDEGGER TO MARX (New York: Columbia University Press, 239 pages).....	185

## SADRŽAJ

### I Članci

Tijana OKIĆ ETIKA ILI LJUDSKA PRAVA: IZMEĐU UNIVERZALIZMA I PARTIKULARNIH INTERESA.....	11
Mustafa ŠUVALIJA ETNONACIONALISTIČKI STAVOVI ILI OMETANJE FUNKCIJA ETNIČKOG IDENTITETA.....	33
Lejla MULALIĆ ROMAN SARAH WATERS <i>THE LITTLE STRANGER</i> KAO MJESTO UKAZIVANJA I PROBLEMATIZIRANJA DUHOVA KLASOM OPTEREĆENE BRITANSKE PROŠLOSTI.....	69
Davor NJEGIĆ JAZZ I VOODOO KAO STRUKTURALNI PRINCIPI U ISHMAEL REEDOVOM ROMANU <i>MUMBO JUMBO</i> .....	85
Andrea BAOTIĆ ORIJENTALIZAM U PRIKAZIMA BOSNE I HERCEGOVINE POD AUSTROUGARSKOM UPRAVOM NA MEĐUNARODNIM I SVJETSKIM IZLOŽBAMA.....	107
Bojan ČAHTAREVIĆ LISSITZSKY I MALEVICH: SUPROTSTAVLJENE AVANGARDE.....	131

### II Prijevodi

Robert BRANDOM INFERENCIJALIZAM I NEKI OD NJEGOVIH IZAZOVA Preveo s engleskog: Kenan ŠLJIVO.....	147
--	-----

### III Pregledi knjiga

Denis DŽANIĆ TOM ROCKMORE: KANT AND PHENOMENOLOGY (Chicago-London: The University of Chicago Press, 265 str.).....	179
Tomislav TADIĆ GIANNI VATTIMO; SANTIAGO ZABALA: HERMENEUTIC COMMUNISM: FROM HEIDEGGER TO MARX (New York: Columbia University Press, 239 str.).....	185





## *Članci / Articles*



## ETIKA ILI LJUDSKA PRAVA: IZMEĐU UNIVERZALIZMA I PARTIKULARNIH INTERESA

Tijana OKIĆ

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

### ABSTRACT

U radu analiziram koncept ljudskih prava i njihove *komodifikacije qua institucionalizacije*. Središnja teza rada jeste da je proces institucionalizacije ljudskih prava nakon Drugog svjetskog rata direktni uzrok njihove komodifikacije što posljedično autonomiju i emancipaciju svodi na puke pravne kategorije, odnosno na prazne označitelje. Koristeći radove suvremenih teoretičara/ki analiziram ne samo proces komodifikacije, nego i pravne kastracije (Douzinas). Pravna kastracija je shvaćena kao sekundarna, što nam omogućava da stupimo u društveno i političko polje moći. Analizirajući debatu univerzalno/partikularno pokazujem kako se unutar diskursa ljudskih prava, unatoč njihovom ideološkom formatiranju, nalazi emancipatorski potencijal (Rancière, Žižek). Upravo iz antinomičnosti rasprave univerzalno/partikularno proizlazi važna dimenzija diskursa ljudskih prava-a to je otvaranje *političkog prostora* unutar kojeg je moguće doći do rješenja koje ide s onu stranu koncepcija liberalnog univerzalizma i partikularizma.

**Ključne riječi:** ljudska prava, komodifikacija, institucionalizacija, emancipacija, pravo, politika

### ETHICS OR HUMAN RIGHTS: BETWEEN UNIVERSALISM AND PARTICULAR INTERESTS

In this paper I analyze the notion of human rights and their *commodification qua institutionalization*. The thesis of the paper explores the process of institutionalizing human rights after the Second World War as a direct cause of their commodification — in turn reducing the autonomy and emancipation to mere legal categories, i.e. empty signifiers. Using the work of several contemporary philosophers, I analyze not only the process of commodification, but that of legal castration too (Douzinas). Legal castration is understood as secondary and it enables us to enter the realm of the social and political. By analyzing universal/particular debate, I show how, despite the ideological formatting present within the human rights discourse, the rights inclose the emancipatory potential within themselves (Rancière, Žižek). The antinomicity concerning the universal/particular debate in this sense produces an important dimension to the human rights discourse; that is, it opens *the space of the political*, wherein we look for a solution which goes beyond the liberal notions of universalism and particularism.

**Key words:** human rights, commodification, institutionalization, emancipation, law, politics

## 1.0 Uvod

Danas sa sigurnošću možemo tvrditi da ne postoji zamisliva tema koju bismo mogli vezati uz koncept ljudskih prava, a koja se već na prvi pogled ne ispostavlja kao sumnjiva i problematična. Već i genealogija zamisli ljudskih prava govori u prilog ovoj tezi; na samome početku kao problem se ispostavlja detekcija izvora: da li su ona primarno moralna, etička, pravna ili politička kategorija? Unutar koncepta ljudskih prava implicirana je disproporcija između stvarnog sadržaja i stvarne primjene, između njegove političke i njegove društvene dimenzije. Upravo iz teorije i prakse ljudskih prava iščitavamo paradoks svijeta u kojem živimo; ono što je logički nemoguće, u svijetu primjene političke ontologije postaje moguće. Ideološka/doktrinarna- narav ljudskih prava u teorijskom i praktičnom smislu nikada nije dovedena u pitanje. Diskurs ljudskih prava u jednakoj mjeri je i nekritički usvojen i oštro kritiziran od strane političkog, građanskog i društvenog spektra- lijeve, desne ili centraške pozicije.

U prvom dijelu rada analiziram dva problema: najprije, ukratko izlažem feminističku kritiku ideje i koncepta građanstva i iz njega proizašlog koncepta prava, a potom analiziram proces *komodifikacije qua institucionalizacije*<sup>1</sup> ljudskih prava. Ovo neizbježno implicira raspravu o političkim, etičkim, moralnim i pravnim okvirima unutar kojih funkcionira društvena cjelina. Naravno, teorijska složenost ovog koncepta ne dopušta mi da ga analiziram iz svih aspekata, ali ono što želim jeste: razmotriti njegove neposredne ideološke implikacije. To da su ljudska prava ideološka kategorija *par excellence* danas je jasno- u ime instituiranja i odbrane ljudskih prava počinjeni su i čine se najmonstruozniji zločini- zločini usmjereni protiv ljudskog dostojanstva- kategorije na koju se *eo ipso* pozivaju svi oni koji, navodno štite ljudska prava. U trenutku kada ljudska prava predstavljaju oruđe ucjene imperijalističkih sila, kada se diskurs primjene ljudskih prava koristi kao najviše načelo legitimacije (ne)demokracije države, naroda i pojedinaca, postaje sasvim očito da se radi o ideološkoj matrici

---

<sup>1</sup> Institucionalizacija diskursa o ljudskim pravima imala je mnogo dalekosežnije posljedice no što se to na prvi pogled može uočiti. Na tragu Althussera tvrdimo: institucionalizacijom su ljudska prava i koncepti na koje se ona pozivaju ili na koje ih se poziva, postaju jedan od *mehanizama državnih ideoloških aparata*, o čemu će biti riječi u nastavku teksta.

i mehanizmima širenja političkog sustava koji počiva na ugnjetavanju a ne na, kako se želi pokazati, emancipaciji i autonomiji. Iris Marion Young u knjizi *Pravednost i politike razlike* navodi 'pet lica ugnjetavanja': izrabljivanje, marginalizaciju, nemoć, kulturni imperijalizam i nasilje. Premda ih Youngova evocira u drugačijem kontekstu, sva ova 'lica' opravdano možemo pripisati diskursu primjene ljudskih prava (Young, 2005).

Ljudska prava kao ideološko sredstvo u sferi politike i političkog posebnu važnost zadobijaju nakon Drugog svjetskog rata no, znakovito je da upravo tada započinje proces nemilosrdne instrumentalizacije i komodifikacije, tj. njihove ideološke disperziranosti<sup>2</sup>. O tome govorim u nastavku teksta, imajući u vidu tvrdnju Maxa Horkheimera izrečenu i objavljenu u njegovim esejima-zabilješkama objavljenima po završetku Drugog svjetskog rata:

„Što je veći razmjer u kojem znanstvena propaganda od javnog mnijenja pravi puko oruđe mračnih sila, to se više javno mnijenje čini zamjenom za um. Taj prividni trijumf demokratskog napretka razara intelektualnu supstanciju od koje je demokracija živjela. Ne samo vodećim pojmovima morala i politike, kao što su sloboda, jednakost ili pravda, nego svim posebnim ciljevima i svrhama na svim putovima života nanosi štetu to razdruživanje ljudskih težnji i mogućnosti od ideje objektivne istine“ (Horkheimer, 1988, 25)

Proglasivši javno mnijenje za vrhunsko demokratsko dostignuće, znanstvena propaganda je od ove kategorije načinila mjerni instrument demokracije: ono je postalo mjerilom kojim se legitimiraju deklarativno emancipatorske, a zapravo hegemonijske vrijednosti. Agambenova teza o 'antroploškom stroju' koji je zaslužan za postajanje "povijesnim čovjeka a koji danas vrti u prazno", (Agamben, 2007, 82) postaje važnim indikatorom ljudskoga stanja.

Drugi dio rada usmjeren je na analizu ljudskih prava kroz analizu debate univerzalno/partikularno. Unutar ove debate jasno se uviđa da ljudska prava postaju ime za metaforu unutar koje funkcionira hegemonijski poredak; ovdje imam na umu Derridinu tezu prema kojoj onaj koji posjeduje metaforu posjeduje jezik, moć, kulturu i materijalne

<sup>2</sup> Pojam disperziranost koristim u foucaultovskom smislu- dakle, ideološka disperziranost je disperziranost moći i svih obrazaca/dispozitiva njene reprodukcije.

resurse. (Derrida, 1990). No, s druge strane, upravo iz antinomičnosti debate univerzalno/partikularno, kako to ističu Žižek i Rancière proizlazi emancipatorski potencijal diskursa ljudskih prava. Treći dio rada kreće se unutar teorijskog okvira psihoanalize unutar kojeg se, ljudska prava, preko kategorije simboličke kastracije, tumače kao ‘sekundarna kastracija’. Iz ovoga proizlazi da je sekundarna (pravna) kastracija jednako efektivna i učinkovita: ona podrazumijeva internalizaciju koja je nužna za ulazak u polje odnosa moći: tj. za ulazak u sferu političkog i društvenog.

## 2.0 Pseudoprava: ili tko se boji ideologije još?

Kako u teoriji tako i u praksi ljudska prava su u svome razvoju prošla kroz nekoliko faza/generacija. Svaka od njih je na specifičan način iskazivala sentiment i političko stanje epohe koja ih je iznjedrila. Ovo je posebno bitno uzmemo li u obzir politički karakter francuske revolucije koja je rezultirala poveljom o pravima čovjeka i građanina i američke povelje o pravima čovjeka. U ovome radu ne želim ulaziti u povijesni razvoj ljudskih prava niti ih tematizirati kroz različite faze njihova razvoja<sup>3</sup>, nego ovaj koncept želim tematizirati iz perspektive sadašnjeg trenutka. Kada govorimo o ljudskim pravima danas, najprije je potrebno naglasiti ili uvesti neke bitne distinkcije, koje ujedno predstavljaju i središnja mjesta “sukoba”. S jedne strane, ljudska prava dolaze kao naslijeđe Prosvjetiteljstva, klasičnih liberalnih teorija i društvenog ugovora, a s druge strane se pojavljuju upravo kao otpor dominantnim političkim teorijama, tj. moći koje ove (re)produciraju. Problem nastaje već u samome početku. Naime, uvjerenje da je društveni ugovor a time i institucionalizacija prava (svima) omogućila jednakost danas je nemoguće braniti budući da smo svjedoci potlačenosti, marginalizacije i izrabljivanja ne samo različitih društvenih skupina, već država i društava u cjelini, pri čemu imamo na umu odnos kapitalističkog centra i periferije.

Jednakost, sloboda, emancipacija i autonomija kao temeljni pojmovi građanske države dolaze u pitanje zato jer je i sam koncept građanske države sporan. Građanska država kao prosvjetiteljski ideal

<sup>3</sup> Više o genealogiji ljudskih prava vidjeti u: Douzinas, C. (2000): *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 1-109; i Osiatynski, W. (2009): *Human Rights and Their Limits*. New York: Cambridge University Press, 1-65.

racionalne utemeljenosti (ljudskih) prava već je u samoj srži prožeta proizvođenjem političkih, rodnih, klasnih i građanskih razlika. Građanska država je konstituirana kao nacionalna država, koja u svojoj osnovi kao *prirodnu* razliku uvodi *političku* razliku između građana i onih koji to nisu; npr. u početku su građani bili samo bijeli muškarci, prema čijoj se figuri i izgradio koncept građanstva i pripadanja istom. Iris Marion Young u tekstu *Vladavina i grupna razlika: kritika ideala univerzalnog građanstva* pokazuje na koji način je građanstvo, pretpostavljeno kao opće i univerzalno zapravo bilo oslonac i temelj za rodno, društveno, grupno i raso isključivanje, podređivanje i opresiju; “Važno je prisjetiti se da je univerzalnost građanstva shvaćenog kao općost, djelovala na isključivanju ne samo žena, već i drugih grupa.” (Young, 1989, 254).

Ukratko, feministička kritika koncepta društvenog ugovora, prava općenito, a time i ljudskih prava naglašava da je ovaj koncept sporan iz nekoliko razloga. Kako navodi Renata Salecl, problem izlazi na vidjelo već u samoj koncepciji prava, koja je patrijarhalna i zasnovana na kartezijskom subjektu/Cogitu.<sup>4</sup> Kartezijski *Cogito* u svojoj suštini je isključivalački i kao takav ne može biti osnovom za artikulaciju egalitarne i emancipatorske politike kao one koja bi morala biti artikulirana ukoliko diskurs ljudskih prava razumijevamo kao primarno politički projekt. U ovome smislu, kritika koju je na račun projekta ljudskih prava iznio Karl Marx u kultnom spisu *Prilog jevrejskom pitanju* do danas ostaje nezaobilaznom referencom. Upravo u ovome spisu nedvosmisleno ispostavljaju pitanja vezana za univerzalnost (ekstenziju ljudskih prava), autonomiju i emancipaciju<sup>5</sup>. Jer, za Marxa

<sup>4</sup> Detaljnije u: Salecl, R. (1995): ‘Rights in Psychoanalytic and Feminist Perspective’. *Cardozo Law Review* 3-4, 112; i Pateman, C. (2001): *Polni ugovor*, Beograd: Feministička 94.

<sup>5</sup> Dovršena politička država po svojoj je suštini rodni život čovjeka u suprotnosti prema njegovu materijalnom životu. Sve pretpostavke ovog egoističkog života ostaju izvan državne sfere u građanskom društvu, ali kao svojstva građanskog društva. Gdje je politička država dostigla svoju pravu izgrađenost, tamo čovjek vodi dvostruki život - nebeski i zemaljski, ali ne samo u mislima, u svijesti, nego i u zbiljnosti, u životu - život u političkoj zajednici, u kojoj se on javlja kao društveno biće, i život u građanskom društvu u kojemu djeluje kao privatni čovjek, u kojemu druge ljude smatra sredstvom, samog sebe ponižava do sredstava i postaje igračka tuđih sila. Politička država odnosi se prema građanskom društvu upravo tako spiritualistički kao nebo prema zemlji. Ona se prema njemu nalazi u istoj suprotnosti, ona ga prevladava

nije sporno da je politička emancipacija nužna, ali on jasno uviđa i da politička emancipacija u okvirima građanske države ne podrazumijeva opću (društvenu) ljudsku emancipaciju, nego upravo suprotno, da joj stoji na putu. Na koji način? Marxova kritika potencira sukob između ‘građanske države’ i ‘emancipacije čovjeka’, gdje je pravo osnova za uvođenje i proizvođenje razlika:

“jednakost i sloboda djeluju kao ideološke fikcije koje dolaze od države i koje održavaju stanje nejednakosti, opresije i eksploatacije. Marx je prvi uvidjeo ovaj paradoks. Dok su se prirodna prava pojavila kao simbol univerzalne emancipacije, u isto vrijeme su bila moćno oruđe u rukama nadolazeće kapitalističke klase. Prava su od početka shvaćena kao potencijalno sredstvo zaštite od arbitrarne moći. No, istovremeno, ona su bila i institucija koja osigurava i naturalizira dominantne ekonomske i društvene odnose. Prava su iskorištena kako bi se iz političkih izazova i socijalnih borbi izuzele centralne institucije kapitalizma, poput vlasništva, ugovornih odnosa, obitelji i religije. Ideologije, privatni interesi i egoistični

---

isto onako kao što religija prevladava ograničenost profanog svijeta, tj. tako što ga opet mora priznati, uspostaviti i dozvoliti mu da njome vlada. U svojoj neposrednoj zbiljnosti, u građanskom društvu, čovjek je profano biće. Ovdje, gdje on drugima i sebi važi kao zbiljski individuum, on je neistinita pojava. Naprotiv, u državi, u kojoj čovjek važi kao rodno biće, on je imaginaran član jednog zamišljenog suvereniteta, lišen svog zbiljskog individualnog života i ispunjen nezbiljskom općenitošću.. Čovjek se politički emancipira od religije tako što je iz javnog prava protjeruje u privatno pravo. Ona nije više duh države, gdje se čovjek - iako na ograničen način, pod posebnim oblikom i u posebnoj sferi - ponaša kao rodno biće u zajednici sa drugim ljudima, ona je postala duh građanskog društva, sfere egoizma, bellum omnium contra omnes. Ona nije više suština zajednice, nego suština razlike. Ona je postala izraz odvajanja čovjeka od njegove zajednice, od samoga sebe i od ostalih ljudi - što je prvobitno i bila. Ona je samo još apstraktno isповijedanje posebne izopačenosti, privatne mušičavosti, samovolje. Beskonačna rascjepkanost religije, u Sjevernoj Americi na primjer, daje joj već izvana oblik sasvim individualne stvari. Ona je potisnuta u sferu privatnih interesa i prognana iz zajednice kao zajednice. Ali ne treba se zavaravati o granici političke emancipacije. Razdvajanje čovjeka na javna i privatna čovjeka, premještanje religije iz države u građansko društvo, to nije stupanj, nego dovršenje političke emancipacije, koja zbiljsku religioznost čovjeka isto tako ne ukida kao što i ne teži da je ukine...” Marx, K. Prilog jevrejskom pitanju. Dostupna na: [www.marxist.org](http://www.marxist.org). (pristupljeno: 22. 07. 2012.).



zahtjevi čine se prirodnim, normalnim unutar javnog dobra kada su zamagljene rječnikom prava.” (Douzinas, 2007, 102).

Drukčiji odgovor nude nam feminističke teoretičarke koje uviđaju da su emancipacija i autonomija unutar (neo)liberalnih društava shvaćene u prvom redu kroz prizmu ekonomskog, pa se iz toga izvlači premisa da je autonomna osoba ona koja je ekonomski neovisna. Naravno, ne treba se dati zavarati ovom tvrdnjom; neovisnost *per se* nije moguća- ona uvijek proizlazi iz određenih odnosa i hijerarhija moći. Jedan od ciljeva demokratizacije diskursa ljudskih prava koji je u posljednjih pedeset godina okosnica diskursa međunarodnog prava jeste upravo ‘potpora’ ideji liberalnog projekta koji nas- (navodno) istovremeno emancipira od različitih vidova opresije i izrabljivanja, te nam omogućuje slobodu, jednakost i autonomiju. Pitanje koje se postavlja jeste naravno pitanje odnosa između emancipacije kao mogućnosti svakoga i emancipacije kao participatorne i političke mogućnosti svakoga. Također, govorimo i o odnosu između emancipacije i autonomije u relaciji spram koncepta slobode- potonju razumijevam kroz odnos etičkog kao političkog unutar kojeg se postavlja pitanje formi ‘političke subjektivacije’ društva. Premda se danas može učiniti da diskurs ljudskih prava u teoriji i praksi ide ruku pod ruku sa demokracijom, odnosi moći u ‘demokratskim’ društvima su jednako sporni, budući da demokracija kakvu danas<sup>6</sup> prakticiraju centri moći jeste naslijeđe Prosvjetiteljstva i kao takva neodvojiva od političkog, ekonomskog i kulturnog imperijalizma. Ono što je potrebno uvidjeti jeste to da demokracija, kako je to rekao Alain Badiou “nije politička istina, nego sredstvo iznalaženja i realiziranja političke istine.” (Badiou, 2008). Upravo je iznalaženje političke istine u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata postalo nasilan i bolan projekt; pojavila se nova figura politike i političke filozofije, figura izbjeglice (Arendt, 1994). Na tragu Arendtove talijanski filozof Giorgio Agamben razvio je svoju kritiku koncepta ljudskih prava (Agamben, 1998; 2000) kojom dovodi u pitanje cjelokupni politički koncept moderne kao političkog projekta koji počiva na kontroli odnosa *bios* i *zoç*. Prema Agambenu, upravo je završetak Drugog svjetskog rata označio kraj ljudskih prava; stanje iznimke postalo je općim pravilom a logor je

---

<sup>6</sup> O modernom pojmu demokracije i građanstva vidjeti u : Balibar, É. (2004): ‘Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty’. *The South Atlantic Quarterly*, Volume 103, Number 2/3, Spring/Summer, 311-322.

postao *toposom* politike i vladavine. U ovome smislu, druga generacija ljudskih prava za Agambena predstavlja sve suprotno od onoga za šta se predstavljaju. Izbjeglica kao novi politički subjekt i poredak zapravo predstavlja “uznemirujući element u poretku nacije-države, to je primarno tako jer, raskidom identiteta između čovjeka i građanina, i između nativiteta i nacionalnosti, dovodi u krizu originarnu fikciju suverenosti.” (Agamben, 2000, 20). Kako bi se fikcija suverenosti/ autonomnosti održala i nastavila funkcionirati, nakon Drugog svjetskog rata došlo je do zaokreta. Poslije 1948. i UN-ove deklaracije o ljudskim pravima započela je ne samo institucionalizacija već i globalno širenje ‘univerzalnog’ diskursa ljudskih prava. No, ono što ovdje želim naglasiti jeste da je pored biopolitičke dimenzije ljudskih prava o kojoj govori Agamben još važnija ona ‘čisto’ ideološka. Naravno, ne želim reći da biopolitičko nije ideološko, naprotiv: ono je posljedica a ne uzrok; međutim, ideologiju želim analizirati koristeći s jedne strane teoriju Louisa Althussera a s druge strane esej Jacquesa Rancièrea *Tko je subjekt ljudskih prava?* (Rancièr, 2004). Prema Althusserovu razumijevanju, ideologija: “predstavlja imaginarni odnos pojedinaca u odnosu na njihove stvarne uvjete egzistencije” (Althusser, 1971, 162), “posjeduje materijalnu egzistenciju” (Ibid, 1971, 165), “interpelira konkretne pojedince kao konkretne subjekte”. (Ibid, 1971, 173).

Pored navedenog, Althusser u spisu *Država i državni ideološki aparati* uvodi pojmove represivnih i ideoloških državnih aparata, uvodeći također bitnu terminološku i praktičnu distinkciju:

“Kao prvo, jasno je da dok postoji *jedan* državni (represivni) aparat, postoji i *mnoštvo* državnih ideoloških aparata. Drugo, jasno je da dok jedinstveni državni (represivni) aparat u celosti pripada *javnoj* sferi, dotle je mnogo veći deo državnih ideoloških aparata (u njihovoj očiglednoj raspršenosti) deo *privatne* sfere.” (Althusser, 2009, 28-29)

Pored represivnih i ideoloških aparata želim referirati i na treću kategoriju koju Althusser spominje, te upravo iz nje tumačiti emancipaciju i autonomiju kao ideološke mehanizme (neo)liberalnog projekta koji kroz diskurs ljudskih prava “organizira prostor političkog često sa ciljem da ga monopolizira” (Brown, 2004, 461). Ovo monopoliziranje se, između ostaloga producira i ideološkim monopoliziranjem jezika ljudskih prava kao diskursa koji za svoju okosnicu uzima pojmove

slobode, emancipacije i autonomije, postavljajući ih položaj unutar kojeg je depolitiziranost ovih koncepata dovedena do vrhunca. U ovo svrhu dakle, evocirat ću Althusserov opis ideološkog mehanizma koji “mora biti *apstraktan* u odnosu prema svakoj realnoj ideološkoj formaciji” (Althusser, 2009, 83). Upravo emancipaciju i autonomiju treba posmatrati kao dva mehanizma koji su prema svakoj realnoj ideološkoj formaciji apstraktni. Naime, njihova apstraktnost omogućava svakoj (državnoj) ideološkoj formaciji da se na njih poziva i koristi ih kao (pravne) mehanizme stavljajući ih u službu represivnih i još važnije, ideoloških državnih aparata. Štoviše, emancipaciju i autonomiju je iz ove perspektive moguće tumačiti ne samo kao ideološke mehanizme koji pod krinkom ljudskih prava legitimiraju akte državnog nasilja, nego i kao ideološke mehanizme koji legitimiraju samu konstrukciju neoliberalne države. Jer, prema sada već izlizanoj formulaciji, država shvaćena kao konačno dovršenje građanskog društva trebala bi biti ta koja vodi brigu o pojedincima, koja osigurava emancipaciju i štiti autonomiju pri tome poštujući svačije dostojanstvo i integritet. Međutim, stvari u praksi stoje znatno drukčije. Kao dodatak neoliberalnom i kapitalističkom projektu ljudska prava se pojavljuju kao juridičko-politički diskurs koji je u funkciji osiguravanja hegemonijskog<sup>7</sup> poretka. Unutar hegemonijskog poretka, autonomija i emancipacija su svedene na puke jezičke konstrukte, prazne označitelje, čime su pak faktički stavljene u službu neoliberalnog poretka i ideologije. Period nakon Drugog svjetskog rata obilježen je zahtjevom za ograničenjem državne vladavine i moći države, no kao posljedica se dogodilo upravo suprotno. Zahtjev za ‘političkom smrću’ države otpisan je kao neostvariv, te su ljudska prava u neoliberalnom projektu<sup>8</sup> poslužila kao savršen okvir za zataškavanje

---

<sup>7</sup> Hegemoniju ovdje treba misliti u gramscijevskom smislu; hegemonija, civilno društvo i država čine trijadu unutar koje su svi pojmovi međusobno isprepleteni: “...hegemonija se ispoljava na dva načina: na izvanjski, utječući na ponašanje i izbor putem nagrada i kazni, i unutarnji, oblikujući osobna uvjerenja, mišljenja i vrijednosti koje odražavaju prevalirajuće interese. U ovome smislu, hegemonija je ostvarena i moguće ju je održavati razvijanjem široko prihvaćenog poretka kojeg karakterizira “zajednički društveno-moralni jezik...” Cf. Evans, T. (1998): ‘Power, Hegemony and Human Rights’. U: T. Evans (ed.): Human Rights Fifty Years On, A Reappraisal. Manchester: Manchester University Press.

<sup>8</sup> O koncepciji neoliberalne države vidjeti u intervjuu sa Davidom Harveyem, dostupno na: <http://mrzine.monthlyreview.org/2006/lilley190606.html>

zločina. Proces komodifikacije *qua* institucionalizacije ljudskih prava od kraja Drugog svjetskog rata naovamo postao je centralnim pitanjem jer je “njihova promocija od strane velikih sila legitimirala novi svjetski poredak u očima domaće i strane javnosti.” (Lewis, 1998, 89).

Ljudska prava su postala robom koja se izvozi i uvozi kao i bilo koja druga (stvarna) roba- došlo je do njihove fetišizacije. Fetišizacija ljudskih prava podrazumijeva njihovu komodifikaciju, što praktično znači da ideološka interpeliranost pojedinca ovisi o (re)produkciji hegemonijskih obrazaca na koje se oslanja diskurs ljudskih prava. Unutar neoliberalnih društava to znači da je uvijek implicitna sveza između prava, države, zakona i njihove primjene, gdje se subjekt ispostavlja ne kao onaj koji prethodi ideološkoj interpeliranosti, već kao njena direktna posljedica.

Pravni diskurs koji je osobito prisutan unutar globalnog diskursa o ljudskim pravima nije ništa drugo do li ideološki obrazac prema kojem se unutar društvenog polja postavljaju i održavaju hegemonijski obrasci neoliberalne države. Na ovome mjestu krucijalnim se ispostavljaju Foucaultove analize i uvidi. Prije svega, ovdje mislim na njegovo djelo *Nenormalni* (Foucault, 2002) u kojem Foucault pokazuje dvostrukost ‘politike’ ljudskih prava (iako ih sam Foucault nigdje eksplicitno ne naziva tako): ova se istovremeno pozivaju i na moral i na zakone, pri čemu na vidjelo dolaze različiti elementi ‘produkcije istine’. Govorimo primjerice o psihijatrijskim vještacima i raznim stručnjacima koji su pozvani odlučivati o (ne)normalnosti i pravnoj (ne)utemeljenosti. Iz navedenoga proizlazi da je jezik zakona nedostatan po sebi, a time pak u potpunosti na vidjelo izlazi dimenzija moći prisutna u suvremenim društvima- tumačenje zakona i njegova primjena su samo prividno jednaki za sve. Osim prividne jednakosti važno je spomenuti još jednu bitnu karakteristiku diskursa sprovođenja ljudskih prava – a to je njihovo geografsko ‘izmještanje’ kao premještanje koje se jednoznačnom dinamikom širi na isti način kao i kapital. Naime, širenje kapitala i ljudskih prava se odvija paralelno. Onoga trenutka kada su ljudska prava postala ‘viškom’ na ‘emancipiranom’, ‘autonomnom’ i ‘slobodnom’ Zapadu ona su izmještena na ‘siromašni’, ‘divlji’ i ‘mračni’ Istok, u Afriku. Prema Jacquesu Rancièreu, izmještanje tj. premještanje ljudskih prava omogućeno je konsenzusom<sup>9</sup>, koji, prema njegovom

<sup>9</sup> O razlici između disenzusa i konsenzusa kod Rancièra vidjeti primjerice: Rancière, J. (2010): *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Continuum., a istu razliku

mišljenju predstavlja apolitičnost ili oličenje krize demokracije; on je isključivalački i nasilan, stoga je kontradiktorno od njega očekivati da ispuni emancipatorski potencijal koji se na međunarodnom planu pripisuje diskursu ljudskih prava:

“...konsenzus je svođenje demokracije na način života samoga društva, na njegov ethos- pritome pod ovom riječju mislim i na mjesto stanovanja grupe i na njen životni stil. Kao posljedica, politički prostor koji je oblikovan u samoj pukotini između apstraktne doslovnosti prava i polemike vezane uz njihovu verifikaciju se svakim danom sve više smanjuje. Konačno ta prava se pojavljuju kao prazna. Čini se da nisu ni od kakve koristi. A kada nisu ni od kakve koristi s njima se čini isto što i dobrotvori čine sa svojom starom odjećom. Daje ih se siromašnim. Ta prava koja su naizgled beskorisna na njihovom mjestu se šalju vani zajedno sa lijekovima i odjećom, ljudima lišenim lijekova, odjeće i prava. Na ovaj način kao rezultat ovog procesa Prava Čovjeka postaju prava onih koji nemaju prava, prava ogoljenih ljudskih bića podvrgnutih neljudskoj represiji i neljudskim uvjetima življenja. Ona postaju humanitarna prava, prava onih koji zakone ne mogu donijeti, koji su žrtve apsolutnog nijekanja prava. Zbog svega ovoga ona nisu prazna. Politička imena i politička mjesta nikada ne postaju tek prazninom. Praznina je ispunjena nekim ili nečim drugim. Prava čovjeka ne postaju prazninom postajući pravima onih koji ih ne mogu aktualizirati. Ako nisu uistinu ‘njihova’ prava, mogu postati prava drugih.” (Rancière, 2004, 305-306)

Diskurs ljudskih prava danas se samo nominalno poziva na slobodu, emancipaciju i autonomiju. On u stvarnosti nudi ekonomski, politički, kulturni i moralni relativizam najgore vrste; štoviše, postavši robom, ljudska prava su postala zamjenjiva i potrošna. Ironično, danas je učestala retorika implementacije ljudskih prava, kao da je riječ o nekom dijelu ili komadu robe kojeg je moguće zamijeniti. Situacija se pretvara u grotesku u onome trenutku kada se humanitarni aspekt ljudskih prava-koji se, opet poziva na velike riječi: sloboda, emancipacija i autonomija-

---

u kontekstu ljudskih prava vidjeti u: Rancière, J. (2004): ‘Who is the Subject of the Rights of Man?’. *The South Atlantic Quarterly*, Volume 103, Number 2/3, Spring/Summer, 304-306. Rancièreovo poimanje konsenzusa moguće je povezati sa Gramscijeovm koncepcijom uspostave hegemonije.

pretvara u neljudski i obsceni spektakl. Žižek je stoga potpuno u pravu kada kaže da su ljudska prava obscena (Žižek, 2005) – obscenost se ovdje ogleda u pretvaranju ljudskih prava iz *human u humanitarian*<sup>10</sup>- što posljedično omogućava da humanitarnu intervenciju posmatramo kao ratnu i političku strategiju našeg doba, gdje se obscenost koristi kao taktika kojom se zamagljuje politički karakter ‘humanitarne intervencije’. Poricati ideološki karakter ljudskih prava istovremeno znači poricati ideološki karakter politike i prava kao sustava kojeg ona instituirala. Upravo je to naš zadatak: preispitati normativnost politike kao prakse koja je autonomiju i emancipaciju svela na puke pravne kategorije smjestivši ih u jezik prava, koji pak, nije i ne može biti suština politike. Ukoliko želimo raditi na izgradnji emancipatorskog potencijala politike, on se nipošto ne bi smio voditi jezikom koji diskurs ljudskih prava upravo depolitizira. Izbjeći ideološku zamku civilnog društva i politički formalizam ispražnjen od svakog potencijala emancipatorskih praksi znači misliti političku emancipaciju kao širu društvenu.<sup>11</sup>

### 3.0 Prividni trijumf prava i sablast politike

Kritički govoriti o diskursu ljudskih prava danas nužno podrazumijeva (između ostaloga) i kritički osvrt na debatu između univerzalizma i partikularizma. Navedena debata predstavlja jedno od ključnih mjesta rasprave o ljudskim pravima uopće a njene su reperkusije, kako sam već navela, od presudne važnosti za naše poimanje ovog koncepta. Naime, debata oko univerzalizma i partikularizma nije samo debata unutar akademije, nego ona zahvaća i polje društvenog kao socijalnog tj. klasnog. Uzmemo li u obzir da je Zapadna civilizacija rezultat mišljenja zasnovanog na binarnoj opoziciji/dihotomiji posljedično je moguće tvrditi da je i pravo zasnovano na binarnoj opoziciji koja počiva na isključivalačkom momentu, tj. momentu antagonizma između univerzalnog i partikularnog. Unutar debate

<sup>10</sup> Igra riječi, u engleskom jeziku *human* znači ljudski, čovječiji, a *humanitarian* je ekvivalent naše riječi humanitaran/humanitarno. Slavoj Žižek navodi upravo primjer opsade Sarajeva i otvaranja “humanitarnog” koridora za pomoć gradu pod opsadom. Rat i opsada Sarajeva su predstavljeni ne kao politička (dakle, ne kao ono što zaista jeste bio slučaj) već kao humanitarna kriza.

<sup>11</sup> U ovome smislu vidjeti tekst Ozrena Pupovca u: ‘Proljeće hegemonije, Laclau i Mouffe s Janezom Janšom’. *Up & Underground*, 2008, 13/14.

univerzalno-partikularno iščitavamo sasvim jasne političke programe: isključiva primjena i jednog i drugog obrasca pokazala se u najmanju ruku problematičnom kada govorimo o ljudskim pravima. Politički diskurs koji insistira na primjeni ljudskih prava prikazujući ih kao građanski ideal univerzalnosti<sup>12</sup> u potpunosti zatire svaku moguću razliku između građana. Diskurs ljudskih prava u ovome smislu nije samo jezik metafore koja bi se u jednakoj mjeri mogla primijeniti na društvo u cjelini, nego je istovremeno i jezik političkog nasilja. Univerzalnost diskursa ljudskih prava podrazumjeva njihov moralni karakter, u kojem deklarativno pronalazi svoj oslonac. No, ipak ostaje nepomirljivim pozivanje na moral kao univerzalnu kategoriju i moralni relativizam koji je direktna posljedica primjene diskursa ljudskih prava. Sama činjenica da univerzalizam ili univerzalizacija podrazumijeva prenošenje (generaliziranje) istog ili istih obrazaca na društvo u cjelini pokazuje da univerzalno utemeljenje ljudskih prava nije moguće praktično primijeniti, osim kao teorijsku apstrakciju. Univerzalizam u ovome smislu ne samo da negira nego i proizvodi rodne, rasne, klasne i etničke razlike, radi se o “moralnoj tenziji između abstraktnog karaktera univerzalizma ljudskih prava i kontingentnosti političkih prosudbi.” (Coradetti, 2012, xxii). Proliferacija diskursa ljudskih prava 40-ih godina XX stoljeća pokazala je:

“prava ograničenja modernih pojmova prava i slobode. Problem proizlazi iz činjenice da su prava i slobode ozbiljno ograničene u našem društvu. Nedostaci slobode u liberalnom društvu nisu rješivi pravnim terminima ili uspostavom pravnih režima. Radije, ove nedostatke otkrivamo kroz polje društvene organizacije.” (Lewis, 1998, 89)

Polje društvene organizacije u prvom je redu polje političkog. Onoga trenutka kada se političko svede na pravno, a onda na jezik međunarodnog prava (unutar kojeg figurira i jezik ljudskih prava) pokazuje se na koji način se sukobljavaju teorija i praksa. Dok međunarodno pravo s jedne strane počiva na jeziku univerzalnosti i pokušaju primjene univerzalnih načela na društvo u cjelini, s druge strane upravo tu dolazi do paradoksa: propagirajući univerzalnost, pravo

---

<sup>12</sup> O idealu građanske univerzalnosti vidjeti više u: Marion, I. Y. (2005): *Pravednost i politike razlike*. Zagreb: Naklada Jesnski i Turk, 143.

istodobno štiti partikularne interese, prije svega one ekonomske. Pa ipak, ljudska prava ne bi trebalo promatrati isključivo kao ‘instituciju’ koja štiti partikularne interese moćnijih- u tome se slažu i Žižek i Rancière tvrdeći kako u diskursu o ljudskim pravima postoje praznine, ali “umjesto pokušaja popunjavanja ove praznine i smanjenja napetosti, oni ih prepoznaju kao mjesto mogućeg emancipatorskog potencijala kojeg projekat ljudskih prava nosi unutar sebe” (Cistelecian, 2011, 10). To implicira da ono na čemu trebamo ustrajavati i što trebamo naglašavati jeste upravo politički karakter ljudskih prava. Umjesto apolitičnosti konsenzusa naša zalaganja bi trebala ići upravo u pravcu izgradnje nove politike emancipacije; politička subjektivacija bi u tom slučaju morala imati pozitivne posljedice, otvarajući polje unutar kojeg je i emancipaciju i autonomiju moguće promišljati izvan okvira prava. Kontradikcije vezane uz koncept prava prisutne su još od Deklaracije o pravima čovjeka i građanina ili Američke povelje o pravima: to je veoma bitan pokazatelj stanja stvari uzmemo li u obzir politički karakter događaja čije su direktne posljedice ova dva dokumenta. Osnova za oba dokumenta bila je ideja o pravima kao univerzalnim i neotuđivim ‘posjedom’ svakog čovjeka. Institucija univerzalnog-koju bismo mogli vezati upravo uz Deklaraciju i Povelju - kako je naziva Balibar, sadrži nasilno i nasilje kao svoju inherentnu komponentu. Prema Balibaru, “nasilno isključivanje inherentno instituciji i realizaciji univerzalnog može imati mnoštvo različitih formi, koje nisu ekvivalentne i ne pozivaju na istu politiku.” (Balibar, 2007). U ovome smislu Balibar i politike razlike razumijeva kao nasilne politike univerzalnog, dok politika ljudskih prava prema njegovom mišljenju predstavlja politiku koja se tiče “institucionalizacije univerzalističke ideologije, i prije toga postajanje ideološkim samoga principa koji narušava i osporava postojeće ideologije.” (Ibidem). Ovakvo poimanje univerzalnog upravo govori u prilog tezi prema kojoj je pitanje emancipacije danas svedeno na karikaturnu figuru koja zakon koristi kako bi unutar njega izmjestio ono što je zapravo dijelom društvenog procesa. Subjekt (ljudskih) prava fiktivna je kategorija koja najbolje ocrtava trenutne pozicije i odnose moći. Pitanje emancipacije, a zajedno s njim i pitanje autonomije više “ne može više biti postavljeno u jednini. Umjesto toga, u fokus dolazi čitav dijapazon partikularnih i pluralnih društvenih problema, poput onih utjelovljenih u borbama za prava žena, seksualnih manjina, studenata i mladeži, alternativnih kultura, artikulirajući vlastite simbole



političkog neslaganja i vlastite zahtjeve za društvenom promjenom.” (Pupovac, 2008, 34). Praksa kojom se diskurs ljudskih prava postavlja kao ultimativno rješenje i unutar koje se diskurs ljudskih prava smješta u univerzalno polje pravnog konteksta ne može poboljšati status ljudskih prava, budući da “barijera za realizaciju projekta ljudskih prava nije pravne, već socijalne prirode.” (Lewis, 1998, 89). Iz ove prizme, dijalektika prisutna unutar diskursa ljudskih prava upućuje nas prema riječima Žižeka (Žižek, 2005), upravo na univerzalnost unutar koje je partikularnost nužno misliti kao mogućnost politizacije diskursa ljudskih prava.

#### 4.0 Histerični versus paranoični subjekti i društvo spektakla

Ako je jedno od temeljnih otkrića psihoanalize otkriće koje kaže da civilizacija počiva na zakonu i zabrani, onda nije upitno da je psihoanaliza već od samoga početka ne samo teorija subjekta i subjektivnosti, nego i teorija zakona. Freudovo otkriće prema kojem je civilizacija rezultat sublimacije nagona govori nam kako je suština zabrane dvostruka: zabrana istovremeno proizvodi nagon ali i zabranjuje ostvarenje tog istog nagona. Prema ovoj figuraciji, svi mi se u svakom trenutku borimo sa zabranom. Pojednostavljeno rečeno: poštivanje ove zabrane čiji je rezultat kultura podrazumijeva prethodnu internalizaciju zakona- koji, jednom kada ih usvojimo predstavljaju normu. Freudova analiza u djelu *Totem i tabu* nam govori kako su u civilizaciju utkane dvije fundamentalne zabrane na kojima se izgradila kultura, a to su: “zabrana ubojstva i zabrana incesta” (Douzinas, 2000, 299). Kultura dakle nastaje kao derivacija sublimacije nagona:

“zbacivanje kralja-oca je zločin, ali isto tako i njegova restauracija- a i jedno i drugo je potrebno napretku civilizacije. Zločin protiv načela zbiljnosti iskupljuje se zločinom protiv načela užitka. Otkupljenje tako samo sebe poništava” (Marcuse, 1985, 68)

Dok je Freudova teorija pokušala objasniti sam zakon i uvjete njegova nastanka, Lacanova teorija nudi nam nešto drukčiji pristup. Naime, Lacan nas vodi u dijalog s različitim formama subjektivacije i teorija subjektivnosti koje na vidjelo izlaze kroz naše podčinjavanje zakonu. Prema Lacanovoj formulaciji, prvi patricid pored zločina

implicira i restauraciju kao ponavljanje. Žižek upravo ovo naziva “ostvarenjem u simboličkom poretku” (Žižek, 2008, 57). Prema Lacanu, u prvom patricidu je sadržan i proces internalizacije zakona potreban za ulazak u simbolički poredak. Ulazak u simboličko prema Lacanovoj formulaciji prije svega je obilježen onime što on naziva aktom ‘simboličke kastracije’, tj. raskidanjem veze sa majkom. Simbolička kastracija obilježava naš ulazak u simbolički poredak koji predstavlja kombinaciju “jezika i zakona” (Douzinas, 2000, 302). Preko simboličke kastracije, koja za Lacana uvijek implicira manjak, subjekt je trajno obilježen zakonom, ali istovremeno i nemogućnošću da ga on sam ispuni. Direktna posljedica simboličke kastracije je postavljanje Drugog kao objekta želje, jer je subjekt suštinski podijeljen. Zbog temeljne uskraćenosti on traži Drugog za svoje ispunjenje. U skladu sa ovim, subjekt ćemo tretirati kao ideološku kategoriju, pri čemu se, kao i ranije, oslanjam na Althussera. Sličnost između Althusserovog i Lacanovog subjekta ogleda se u tome “da on nije lišen subjektivne autonomije, ali ta autonomija se uvijek već filtrira kroz Simboličko, i najvažnije, kroz Drugog.” (Crimes, 2011). Ovdje sada (ponovno) uvodimo fetišizaciju koja upravo omogućava postajanje ideološkim subjekta. Isto sam navela i kada sam govorila o procesu fetišizacije ljudskih prava, stoga ih dovodim u direktnu vezu: fetišizacija kao ideološka interpeliranost subjekata odgovara fetišizaciji/komodifikaciji ljudskih prava i u althusserovskom i u lacanovskom shvaćanju subjekta. Na tragu lacanovske simboličke kastracije pravo nužno shvaćamo kao ulazak subjekta u “pravnu ili sekundarnu simboličku kastraciju” (Douzinas, 2000, 335). Sekundarna ili pravna kastracija također podrazumijeva nedostatak; u pravnom sustavu osoba nikada nije shvaćena kao cjelovito biće nego je predstavljena kao sjecište/čvorište mnoštva različitih zakona. Kako bih pokazala da je diskurs ljudskih prava moguće posmatrati kroz ovu prizmu, uvodim Lacanovo razlikovanje između histeričnih i paranoičnih subjekata. Prema definiciji, histerični subjekt je “u osnovi subjekt koji sebi postavlja pitanja sve dok pretpostavlja da Drugi posjeduje ključ odgovora, da zna tajnu.” (Žižek, 2008, 50). S druge pak strane, paranoični subjekt je sveznajući- on predstavlja Gospodara, on je drugost/suprotnost histeričnog subjekta. Iz ovoga je očito da “histerični i paranoični subjekt čine savršen par; histerični, podijeljeni subjekt traži Drugog bez nedostatka, onoga koji pouzdano zna; paranoični subjekt traži sljedbenike i one koji u njega

vjeruju.” (Verhaeghe, 1997, 68). Ukoliko ovu tvrdnju teorijski i praktično primjenimo na današnji koncept ljudskih prava, jasno je kako upravo ljudska prava podliježu dijalektici histeričnog i paranoičnog subjekta. Naime, histerični je subjekt onaj koji prava traži, a paranoični onaj koji ih nameće. Ovo ističem kako bih pokazala da pravna kastracija unutar koje spadaju i ljudska prava, zapravo pretpostavlja njihovu fetišizaciju/komodifikaciju i prevođenje u pravno-institucionalne odredbe. U oba slučaja, i u temeljnoj simboličkoj kastraciji (lacanovskoj) i u sekundarnoj (pravnoj), jezik igra ključnu ulogu. U oba slučaja jezik implicira zabranu. Jezik nas prisiljava na imaginarnu identifikaciju;

“subjekt već konstituiran kroz simboličko biva uveden u pravnu subjektivnost kroz drugo podčinjavanje zapovijedima i procedurama pozitivnog zakona. Logika institucije, sa njenim uvijek-proliferirajućim zapovijedima i regulacijama, zabranama i dopuštenjima obuhvaća i stavlja subjekt unutar pravnih značenja. Stoga bismo mogli tvrditi da je pravna simbolička kastracija komplementarna primarnoj kastraciji i da uvodi subjekta u drugotni, zakonom uvedeni manjak/nedostatak cjelovitosti i u pravno određenje čak i najintimnijih aspekata života. U ovom kontekstu, prava možemo shvatiti kao kompenzaciju za pravno podređivanje, kao imaginarne konstrukte koji subjektu daju osjećaj slobode i integriteta.” (Douzinas, 2000, 317)

Šta ovo znači za ljudska prava danas kada su ona dijelom neoliberalnog projekta koji, kako sam već istaknula, počiva na dijalektici histeričnog i paranoičnog subjekta? Kapitalizam i njegova reprodukcija ovisе upravo o procesu u kojem se histerični i paranoični subjekti naizmjenice smjenjuju. Ovo smjenjivanje se događa zato jer ‘društvo spektakla’ postaje društvo u kojem su emancipacija, autonomija i sloboda svedeni na ‘politiku praznih označitelja’. Depolitiziranje koje je time implicirano, a o kojem je već bilo riječi, lišava nas mogućnosti artikulacije emancipatornih zahtjeva i praksi koji idu s onu stranu projekta liberalnog univerzalizma. Naime, pokazalo se da liberalni univerzalizam u praksi ne može biti ostvaren. Dopuštajući da kapitalizam kroz diskurs ljudskih prava zauzme mjesto onoga što zapravo nikako ne želi vidjeti- svog vlastitog kraja kao kraja spekulacije kapitala- mi zapravo održavamo postojeći model koji u najboljem slučaju nudi ‘*status quo*’. Ljudska prava je stoga moguće promatrati kao jedan od

načina beskrajne multiplikacije i fetišizacije društvenih odnosa koja je nužna za reprodukciju postojeće hegemonije. Unutar sadašnjeg poretka to znači da je vrhunac diskursa ljudskih prava sadržan u maksimi “pravo na neuznemiravanje, tj. pravo da budemo na sigurnoj udaljenosti od drugih” (Žižek, 2005). Ovo naravno odmah vodi do pitanja tko i u kojoj mjeri odlučuje o tome kada smo i da li smo uznemiravani? Koje su političke implikacije ovakvog stajališta? Baš na ovome mjesto vidimo kako je zapravo zbog popunjavanja političke praznine instituirana institucija zakona unutar koje prava “za društvo imaju istu funkciju koju *objet petit a* ima za subjekt.” (Douzinas, 2000, 312). Ovo je od presudne važnosti uzmemo li u obzir činjenicu da su ljudska prava, uz slobodno tržište, dvije glavne utopije koje neoliberalizam nominalno propagira prikazujući sebe “kao najbolji od svih mogućih svjetova”. Upravo preko diskursa ljudskih prava i naturaliziranja pravnog poretka instituirala se novi rasizam:

“...ovaj novi rasizam razvijenoga svijeta na izvjestan način je brutalniji od prethodnih: njegova implicitna legitimacija nije niti naturalistička (‘prirodna’ superiornost Zapada) niti je više kulturalna (mi na Zapadu također želimo očuvati naš identitet), nego je riječ o drskom ekonomskom egotizmu- fundamentalna podjela je ona između onih uključenih u sferu (relativnog) ekonomskog prosperiteta i onih isključenih iz istog.” (Žižek, 2002, 149)

Distancirati se iz ovog suštinski šizofrenog odnosa značilo bi, prema riječima Žižeka, preokrenuti dijalektički odnos i vlastito pitanje shvatiti kao odgovor.

## 5.0 Zaključak

Namjera mi je bila da u ovome radu ukažem na neke od glavnih problema sa kojima se susrećemo kada govorimo o ljudskim pravima danas. Pokušala sam pokazati zašto ideju ljudskih prava moramo shvatiti kao ideološku i političku matricu koja omogućava reprodukciju postojećih društvenih odnosa. Ono što nisam htjela jeste prikazati pravo kao ‘nužno zlo’ u sprovođenju ideologije ljudskih prava, no, s druge strane smatram da je upravo od presudne važnosti otvoriti raspravu o pravu kao institucionalnom fenomenu demokracije. Zbog čega? Dok s jedne strane imamo deklarativno zalaganje za individualna prava,

ona nikada ne mogu biti uređena na osobnom nivou, nego uvijek impliciraju širu društvenu strukturu – prava su primarno određena svojim postojanjem unutar širih društvenih odnosa. Trenutni poredak je gotovo sve sveo na jezik liberalnih prava. Čak se i tradicionalno moralne vrijednosti obrću i iskazuju jezikom prava. Današnji ‘visoki’ stupanj emancipacije prividno prisutan u kapitalističkom poretku je u univerzalizaciji zapravo ustoličio ‘iluziju’. Jezik ljudskih prava sveden na sve zapravo je sveden na ništa. Praznina stoga u kapitalizmu uvijek mora postojati kako bi je se uvijek moglo ispunjavati. Nužan je momenat antagonizma koji je rezultat binarne opozicije- utopija kapitalizma održava se proizvodnjem i održavanjem društvenih suprotnosti. Kako bi mogao funkcionirati kapitalizam mora istovremeno proizvoditi i održavati suprotnosti.

Kritika koju ovdje želim izraziti jeste kritika trenutne društvene formacije, kritika postojećih državnih ideoloških mehanizama i aparata. Kritizirati ono što je Guy Debord nazvao ‘društvom spektakla’ od nas zahtijeva krajnji oprez: artikulacija naših zahtjeva mora ići u pravcu radikalne politizacije društvenih pitanja, čiji jezik ‘nije nulti stupanj pisma’ nego njegov obrat. “Nije negacija stila, nego stil negacije.” (Debord, 2000, 159). Zahtjev za egalitarnom i emancipatorskom politikom jeste jezik negacije- negacije koja podrazumijeva odbacivanje sadašnjeg diskursa ljudskih prava koji se samo deklarativno zalaže za slobode, jednakost i autonomiju. Zahtjev za političkom emancipacijom mora ići protiv dominantnog političkog stava koji u instituciji prava vidi svoje konačno (fiktivno) ozbiljenje i utočište. Pravo nije i ne može biti mjestom utočišta primarno političke stvari. Ukoliko u pravnom diskursu vidimo *topos* pribježišta politike jasno je da je produkcija želja moguća *ad infinitum*. Želja se, kao što je već istaknuto, ispostavlja kao ona koja nikada ne može biti ispunjena jer je projicirana na Drugog, što znači da unifikacija spektakla ‘demokratskog Zapada i demokratiziranog Istoka’ ne podrazumijeva njegov nestanak. Prostor političkog stoga je nužno misliti kao prostor unutar kojeg moramo i možemo artikulirati emancipatorni potencijal spašavajući i politiku i demokraciju od propasti. Insistiranje na emancipatornim i egalitarnim praksama prije svega znači insistiranje na radikalnoj politici kao zahtjevu koji nam nudi novu etiku: etiku istine koja ide s onu stranu univerzalizma liberalnih demokracija i s onu stranu inducirane traume političkog nasilja. Stoga ćemo ustvrditi: vrijeme je da se ‘antropološki stroj koji vrti u prazno’

pokrene i krene u projekat realizacije i razvijanja radikalno drugačijih, emancipatornih principa.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Agamben, G. (2007): *L'aperto, L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
2. Agamben, G. (2000): *Means without end: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Agamben, G. (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
4. Althusser, L. (2009): *Država i državni ideološki aparati (State and Ideological State Apparatuses)*. Loznica: Karpos books.
5. Althusser, L. (2001): *Lenin and philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
6. Arendt, H. (1994): 'We Refugees'. U: *Altogether elsewhere, Writers on Exile*. Boston & London: Faber & Faber, 110-119.
7. Badiou A. (2008): *Demokracija, politika, filozofija (Democracy, Politics, Philosophy)*. Dostupno na/Available from: <http://www.odjek.ba/index.php?broj=16&id=26>, (pristupljeno/cited: 08.04.2012.).
8. Balibar, É. (2004): 'Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty', *The South Atlantic Quarterly*, Volume 103, Number 2/3, Spring/Summer, 311-322.
9. Balibar, É. (2007): *Debating Alain Badiou on Universalism*. Dostupno na/Available from: <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/en> (pristupljeno/cited: 06.07.2012.).
10. Brown, W. (2004): 'The Most We Can Hope For: Human Rights and the Politics of Fatalism', *South Atlantic Quarterly*, Spring/Summer 2, 451-463.
11. Cistelean, A. (2011): 'Which Critique of Human Rights? Evaluating the Postcolonialist and the Post-Althusserian Alternatives', *International Journal of Žižek Studies*, Vol 5, No 1.
12. Coradetti, C., (ed.) (2011): 'Introduction'. U: C. Coradetti

- (2011): *Philosophical Dimensions of Human Rights. Some Contemporary Views*. Dordrecht, Heidelberg, London New York: Springer.
13. Crimes, N. (2011): *Thoughts on the Subject in Althusser and Lacan*. Dostupno na/Available from: <http://musicologyatpenn.wordpress.com/graduateseminars/fall2011/ranciere/thoughts-on-the-subject-in-althusser-and-lacan/> (pristupljeno/cited: 09.09.2012.).
  14. Debord, G. (2000): *Društvo spektakla (The Society of the Spectacle)*. Zagreb: Arkzin.
  15. Derrida, J. (1990): *Bela mitologija (White Mythology)*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
  16. Douzinas, C. (2000): *The end of human rights*. Oxford: Hart.
  17. Douzinas, C. (2007): *Human Rights and Empire: The political philosophy of cosmopolitanism*. Cavendish: Routledge,.
  18. Evans, T. (1998): 'Power, Hegemony and Human Rights'. U: T. Evans (ed.) (1998): *Human Rights Fifty Years On, A Reappraisal*. Manchester: Manchester University Press, 2-24.
  19. Foucault, M. (2002): *Nenormalni, Predavanja na Kolež de Fransu 1974-1975 (The Abnormal, Lectures at Collège de France 1974-1975)*. Novi Sad: Svetovi.
  20. Harvey, D. *Intervju (An Interview)*. Dostupno na/Available from: <http://mrzine.monthlyreview.org/2006/lilley190606.html> (pristupljeno/cited: 12.09.2012.).
  21. Horkheimer, M. (1988): *Kritika instrumentalnog uma (Critique of the Instrumental Reason)*. Zagreb: Globus.
  22. Lewis, N. (1998): 'Human rights, law and democracy in unfree world'. U: T. Evans, (ed.) (1998): *Human Rights Fifty Years On, A Reappraisal*. Manchester: Manchester University Press, 77-105.
  23. Marcuse, H. (1985): *Eros i civilizacija: Filozofsko istraživanje Freuda (Eros and Civilization : A Philosophical Inquiry into Freud)*. Zagreb: Naprijed.
  24. Marx, K. *Prilog jevrejskom pitanju. (On the Jewish Question)*. Dostupno na/Available from: [www.marxist.org](http://www.marxist.org). (pristupljeno/cited: 22. 07. 2012.).
  25. Pupovac, O. (2008): 'Proljeće hegemonije, Laclau i Mouffe

- s Janezom Janšom' (The Spring of Hegemony, Laclau and Mouffe with Janez Janša), *Up & Underground*, br.13/14.
26. Rancière, J. (2004): 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South Atlantic Quarterly*, Volume 103, Number 2/3, Spring/Summer.
  27. Salecl, R. (1995): 'Rights in Psychoanalytic and Feminist Perspective', *Cardozo Law Review*, 3-4, 1121: Yeshiva University.
  28. Verhaeghe, P. (1997): 'The tactics of the master: paranoia versus Histeria', *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, Vol. 8 & 9, 66-76.
  29. Young, I., M. (1989): 'Polity and Group difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', *Ethics*, Vol. 99, br. 2: The University of Chicago Press, 250-274.
  30. Young, I., M. (2005): *Pravednost i politike razlike (Justice and the Politics of Difference)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
  31. Žižek, S. (2002): *Welcome to the desert of real: five essays on the September 11 and related events*. London: Verso.
  32. Žižek, S. (2005): 'Against human rights', *New Left Review*, July/August, 115-131.
  33. Žižek, S. (2005): *The obscenity of human rights*. Dostupno na/Available from: <http://www.lacan.com/zizviol.htm> (pristupljeno/cited: 25.03.2012.).
  34. Žižek, S. (2008): *Ispitivanje Realnog (Interrogating the Real: Selected Writings)*. Novi Sad: Akademska knjiga.



## ETNONACIONALISTIČKI STAVOVI I OMETANJE FUNKCIJA ETNIČKOG IDENTITETA

Mustafa ŠUVALIJA

Scientific and Research Incubator (ZINK)  
University of Sarajevo, Faculty of Criminal Justice and Security  
Zmaja od Bosne 8, 71000 Sarajevo, BiH  
E-mail: msuvalija@fkn.unsa.ba

### ABSTRACT

U radu raspravljam o fenomenu etnonacionalizma i njegovom odnosu sa etničkim identitetom na način koji odstupa od percepcije koja privrženost etničkom identitetu povezuje, a nekada i izjednačava, sa etnonacionalizmom, a u skladu s kojom se to dvoje slično ili jednako tretira, odnosno osuđuje. Kroz analizu strukture etničkog identiteta i psihološke prirode etnonacionalizma, dajem argumente za neophodnost promjene u načinu na koji se odnos između etnonacionalizma i etničkog identiteta percipira, te prijedlog za kooptiranje i konstruktivno korištenje etničkog identiteta u pokušajima sprečavanja pojave i širenja etnonacionalizma i problema koje sa sobom često nosi, što bi olakšalo njegovo bolje razumijevanje i destigmatiziranje. Srž tog argumenta je da etnički identitet, posebno njegov kulturni sadržaj, ima svoje adaptacijske funkcije, koje pojavom etnonacionalizma bivaju opstuirane. Razlozi zbog kojih etnonacionalizam može imati nepoželjne posljedice na etnički identitet proizilaze iz njegove specifične psihologije, koju oblikuju korijeni u autoritarnoj ličnosti i etnocentrizmu, te konstituiranost kao političke ideologije grupe i jako prisustvo predrasuda, specifične vrste stavova koje karakterizira značajna zasićenost emocijama i otpornost na promjene.

**Ključne riječi:** etnonacionalizam, ideologija, etnocentrizam, etnički identitet, paradoks

### ETHNONATIONALIST ATTITUDES AND THE OBSTRUCTION OF FUNCTIONS IN ETHNIC IDENTITY

In this paper I discuss the phenomenon of ethnonationalism and its relationship with ethnic identity in a way in which it diverges from the perception of a strong sense of ethnic identity linked to, (and sometimes equal to), ethnonationalism. Such a phenomenon results in being treated equally, which effectively suggests condemnation. By analyzing the structure of ethnic identity and the psychological nature of ethnonationalism, I argue for a necessary change in the perception of the relationship between ethnonationalism and ethnic identity, and suggest ways in which ethnic identity could be co-opted and used constructively in attempts to prevent the emergence and spread of the ethnonationalist mentality and the problems it often causes — thus better understanding and de-stigmatizing the issue altogether. The crux of the argument is that ethnic identity, especially its cultural content, has its adaptational functions which become obstructed in the presence of ethnonationalism. The reasons why ethnonationalism could have unwanted consequences in relation to ethnic identity stem from its specific psychology shaped by its roots in authoritarian character and ethnocentrism, its establishment as a political group ideology and a strong presence of prejudice, a specific type of attitudes characterized by significant emotional saturation and resistance to change.

**Key words:** ethnonationalism, ideology, ethnocentrism, ethnic identity, paradox

## 1.0. Uvod

Ova diskusija polazi od tvrdnje koja zbog svoje očiglednosti možda nije često polazište neke naučne rasprave: pojedinci i društvo<sup>1</sup> koje oni formiraju imaju potrebe koje je neophodno zadovoljiti da bi mogli nastaviti egzistirati i funkcionirati. Iako je u pitanju konstatiranje očiglednog, radi se o tezi od temeljne važnosti; ukoliko govorimo o potrebama, moramo govoriti i o zadovoljavanju tih potreba; ako govorimo o zadovoljavanju potreba, onda moramo govoriti i o načinima i sredstvima pomoću kojih te potrebe mogu biti zadovoljene. Za načine ili sredstva koji, kada se primijene ili upotrijebe, imaju ili trebaju imati kao posljedicu zadovoljavanje potreba, kažemo da imaju *funkciju* zadovoljavanja tih potreba. Prema Giddensu “izučavati funkciju društvene prakse ili institucije znači analizirati doprinos te prakse ili institucije nastavku postojanja društva.” (Giddens, 2006, 21). S obzirom da je u pitanju ‘nastavak postojanja društva’, čini se više nego važnim, kada je u pitanju bilo koja društvena pojava, ispitati da li je njena funkcija zadovoljavanje neke od potreba društva u cilju perpetuacije (ili povećanja kvaliteta) njegovog postojanja, ili ta pojava ima suprotan efekat. Još se važnijim (i interesantnijim) čini isto ispitivanje izvršiti u pogledu pojava kakva je nacionalizam, koji kao svoje glavno obilježje ističe borbu za nastavak postojanja i najbolje interese specifične društvene grupe, nacije, njenog identiteta i kulture. Na prvi pogled, doima se suvišnim pitati da li takav svjetonazor, koji bi po logici stvari trebao u svrhu ostvarenja svog cilja upregnuti sve što je u historijsko – iskustvenom arsenalu te grupe funkcionalno, mogao na neki način biti disfunkcionalan. Ne treba se, međutim, zaustaviti na prvim utiscima; složene pojave kakva je etnonacionalizam zahtijevaju, ako ih se želi razumjeti, ozbiljniji pristup.

Na znakove da se ti prvi utisci možda neće ispostaviti kao ispravni naići ćemo na samom početku, pri pokušajima definiranja osnovnih pojmova koje je neophodno koristiti u ovakvoj analizi. Iako se, možda

---

<sup>1</sup> Pod društvom ovdje podrazumijevamo sistem društvenih interakcija čije su neke od najvažnijih karakteristika to da njegovi članovi dijele zajedničku kulturu (bez obzira na raznolikost koja u toj kulturi može postojati), smatraju sebe drugačijim od drugih društava, održavaju međusobne veze i posjeduju visok stepen međuzavisnosti. Cf. Andersen, M. L., Taylor, H. F. (2006): *Sociology: Understanding a Diverse Society* (Fourth Edition). Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

zbog zasićenosti javnog prostora ovim pojmovima, čini da kada govorimo o kulturi, etnicitetu, naciji i nacionalizmu, znamo tačno na šta mislimo, naponi ka njihovom preciznijem definiranju pokazuju da to nije tako, da ni za jedan od njih nije lahko dati jednu konačnu definiciju, i da ih nije jednostavno objasniti jednom teorijom, što ne dovodi u pitanje jedino način na koji se ti termini koriste u svakodnevnom govoru, već i otežava svaku vrstu naučne analize koja podrazumijeva njihovo korištenje. Na toj liniji je i tvrdnja Brubakera da “veliki raspon i heterogena uzročna tekstura fenomena grupiranih u rubrikama etniciteta i nacionalizma, a što je naglasio još Max Weber, čine problematičnim sve napore da se načini opća teorija” (Jenkins, 2008, 357). Problem dodatno usložnjava činjenica da svi ovi pojmovi mogu biti predmet izučavanja više nauka. Etnonacionalizam, naprimjer, kao specifičan oblik nacionalizma, ima dugu i bogatu historiju izučavanja u psihologiji, ali vjerovatno još bogatiju historiju razmatranja i istraživanja u sociologiji, antropologiji i političkim naukama. Zato svaki složeniji analitički poduhvat zahtijeva ne samo da se ovi pojmovi što jasnije i preciznije definiraju, već da se to uradi sa aspekta većeg broja nauka, i to tako da operativne definicije budu međusobno usaglašene, ili da u najmanju ruku postoji latentna usaglašenost, uočljiva u načinu na koji se ti pojmovi koriste pa makar i ne bili „zvanično“ definirani.

Dosadašnja istraživanja nacionalizma u manjoj ili većoj ukazuju na to da se ne radi o adaptacijskom fenomenu, već o nečemu što ima svoje korijene u patologiji, ili u najmanju ruku o nečemu što se može povezati sa distorzijama na kognitivnoj ravni makar one i ne bile uzrokovane patologijom. Etnonacionalizam se najčešće veže sa ekstremnim etnocentrizmom, koji predstavlja poseban, disfunkcionalan vid grupne (u ovom slučaju etničke) vezanosti. Kao takav, etnonacionalizam se ne smatra strategijom napretka i bolje adaptacije grupe za koju se navodno bori, već fenomenom sa psihološkim korjenima koji se manifestira kao politička legitimacija kognitivnih i ponašajnih obrazaca koji iz njih izrastaju, strategijom za što potpunijom manifestacijom problema koji ga uzrokuju u svim njihovim dimenzijama. Kako se radi o disfunkciji grupne svijesti, slijedi da su obrasci koje generira također disfunkcionalni; ukoliko funkcionalnost postoji u nekoj mjeri, ona može biti rezultat ili slučajnosti, ili činjenice da se etnonacionalizam nije razvio u svom punom kapacitetu.

Međutim, od činjenice da je etnonacionalizam disfunkcionalan,

ništa manje nisu važne specifične karakteristike tih disfunkcija, način na koji se ispoljavaju te konačne posljedice koje one mogu imati. Da bi ih razumjeli, neophodno je prvo prihvatiti se prethodno spomenutog zadatka, definiranja svakog od teško obuhvatljivih pojmova koji su relevantni za razumijevanje djelovanja mehanizama etnonacionalizma, posebno ako hoćemo saznati da li se neka od tih disfunkcija tiče neke vrste posebnog odnosa etnonacionalizma sa etničkim identitetom, odnosno ako hoćemo utvrditi da li je ispravan prvi utisak o odnosu između to dvoje. Ukoliko taj napor bude uspješan, biće relativno jednostavno utvrditi ishode njihove međusobne interakcije i ilustrirati konkretne obrasce disfunkcionalnog djelovanja etnonacionalističke ideologije. S druge strane, ako pokušaj razumijevanja načina djelovanja etnonacionalizma u konačnici rezultira nekim novim spoznajama, stvoriće se i prilika da se ponude i nova rješenja za nošenje sa tim problemom.

## 2.0 Kultura i njene funkcije

Govoriti o etničkom identitetu nije moguće bez otvaranja pitanja kulture. Prema definiciji etniciteta koju je 1969. godine predložio Frederik Barth u zborniku *Etničke grupe i granice*, etnicitet je “društvena organizacija kulturnih razlika” (Jenkins, 2008, 12). Ovako definirajući etnicitet, Barth se umjesto na kulturne karakteristike pojedinačnih etničkih grupa usmjerio na odnose kulturne diferencijacije, odnosno na kontakt između kolektiviteta koji, kroz procese kulturne diferencijacije, postaju podijeljeni na ‘nas’ i ‘njih’ (Jenkins, 2008). Na ovaj način, naglasak u definiranju etniciteta je prebačen sa „objektivnih“ karakteristika grupe (onoga što Barth naziva ‘kulturnom građom’) na subjektivnu percepciju različitosti. Iako naglasak nije toliko na suštini tj. sadržaju etniciteta koliko na društvenim procesima koji proizvode i reproduciraju, odnosno organizuju, granice identifikacije i diferencijacije među etničkim kolektivitetima (Ibidem), etnički identitet nije u nekom smislu lišen kulturne građe, već predstavlja specifičnu vrstu odnosa prema njoj, zbog čega analiza funkcija etničkog identiteta mora početi analizom funkcija kulture. Ono oko čega se većina antropologa slaže kada je u pitanju pojam kulture jeste da se on odnosi na one aspekte mišljenja i djelovanja koje usvajamo kao članovi određenog društva (Monaghan&Just, 2003). Ako uzmemo u obzir da su već 1952. godine

Kroeber i Kluckhohn identificirali 164 različita značenja koja su antropolozi pripisivali pojmu kulture (Van Mejl, 2008) i pretpostavimo da se broj tih značenja od tog vremena do danas povećao, i da, kako kažu Monaghan i Just “vjerovatno ima više antropoloških definicija ‘kulture’ nego što ima antropologa” (Monaghan& ust 2003, 35), onda ovu tvrdnju, koliko god ona uopštena bila, treba smatrati trajnom karakteristikom načina na koji se kultura razumijeva i na koji će se i dalje razumijevati. Jedan od aspekata kulture, kao što je naznačeno, tiče se činjenice da kultura ima posljedice na način na koji pripadnici određene kulture razmišljaju, ponašaju se i žive u cjelini; u onoj mjeri u kojoj su te posljedice funkcionalne po njih, možemo reći da kultura ima svoje funkcije.

Teorija o funkcijama kulture najvažnije je obilježje funkcionalističkog pravca u antropologiji, čijim se začetnicima smatraju Bronislaw Malinowski i Alfred Radcliffe-Brown, iako se elementi funkcionalizma mogu naći već u djelima Emilea Durkheima (Holmwood, 2010) i Herberta Spencera, koji je razvio prvi oblik funkcionalne analize (Turner, 2010). Središnja tvrdnja funkcionalističkog pristupa jeste da “kulture pružaju različite načine zadovoljavanja individualnih i društvenih potreba” (Ferraro&Andreatta, 2009, 73). Prema Malinowskom

“Kultura je jedinstvena cjelina koja se sastoji od pomagala i potrošačke robe, ustavnih povelja za razne društvene grupacije, ljudskih ideja i zanata, vjerovanja i običaja. Bilo da posmatramo veoma jednostavnu ili primitivnu, ili pak složenu i razvijenu kulturu, suočeni smo sa ogromnom aparaturom, dijelom materijalnom, dijelom ljudskom, a dijelom duhovnom, koja čovjeku omogućava da se nosi sa konkretnim, određenim problemima sa kojim se suočava.” (Monaghan&Just, 2003, 39)

Malinowski i Radcliffe-Brown razlikovali su se u pogledu toga da li su funkcije kulture usmjerene na zadovoljavanje potreba pojedinca ili na potrebe društva i društvenih struktura. Za Malinowskog, uloga kulture jeste omogućavanje zadovoljenja potreba pojedinca, dok je Radcliffe-Brown smatrao da je njena funkcija da doprinosi dobrobiti društva; ono što je zajedničko za oba pristupa jeste insistiranje na ideji univerzalnih funkcija, prema kojoj *svaki* dio kulture ima funkciju, i ideji funkcionalnog jedinstva, koja podrazumijeva da su svi dijelovi kulture

umeđuzavisnom odnosu i integrirani u jednu cjelinu (Ferraro & Andreatta, 2009). Ovakvo viđenje kulture doživjelo je mnogobrojne kritike, a među važnijim je ona koju je dao sociolog Robert Merton. I sam funkcionalista, Merton je smatrao da se može tvrditi da svi elementi kulture imaju posljedice, ali da nije opravdano tvrditi da svi elementi kulture imaju posljedice koje su korisne za društvo, niti da je društvo svjesno svih posljedica pojedinačnih elemenata svoje kulture. Nudeći rješenje za vlastiti prigovor, Merton je uveo pojmove manifestnih i latentnih funkcija, te pojam disfunkcije. Pod manifestnim funkcijama se misli ili na ono što se namjerava određenim ponašanjem ili na prepoznatljive posljedice takve namjere; latentne funkcije, s druge strane, su nenamjeravane posljedice određenog djelovanja ili skrivene odnosno negirane namjere koje stoje iza takvog djelovanja (Mooney, 2011). Naprimjer, manifestna funkcija škole jeste međugeneracijski prijenos znanja; međutim, škola ima i latentne funkcije, a jedna od njih jeste poticanje nove generacije na izgradnju odvojene kulture mladih koja može doći u sukob sa vrijednostima koje njeguju njihovi roditelji (Brym & Lie, 2006). Podjela na manifestne i latentne funkcije je podjela zasnovana na intencionalnosti i prepoznatljivosti posljedica elemenata kulture koja se odnosi samo na konstruktivne, pozitivne posljedice odnosno funkcije tih elemenata. Međutim, bilo koji od elemenata može imati i negativne posljedice, i takve nepoželjne posljedice Merton naziva disfunkcijama (Kendall, 2011). Da li određeni element kulture ima poželjne ili nepoželjne posljedice, preme Mertonu, može se dokučiti jedino empirijskim istraživanjima (Ferraro & Andreatta, 2009). Claude Levi – Strauss je raspravama o funkcijama kulture dodao još jednu nijansu, kazavši da načini na koje se pojedini kulturni elementi koriste od strane pripadnika određene kulture danas ne moraju biti povezani sa onim čemu su u početku bili namijenjeni (Monaghan & Just, 2003); dakle, kultura ima svoje funkcije, ali to ne moraju biti iste one funkcije zbog kojeg je određeni kulturni element uveden ili prihvaćen, a njihova reinterpretacija, prema Levi-Straussu, odvija se u skladu sa određenim nesvjesnim mentalnim strukturama koji čine osnovu svih kulturnih pojava (Golubović, 1991). Ovaj Levi – Straussov stav je ustvari bila reakcija na tvrdnje pojedinih predstavnika

historicističkog pristupa<sup>2</sup> kao što je Robert Lowie, koji je tvrdio da je ukupna kultura rezultat nasumičnih historijskih procesa<sup>3</sup> (Monaghan & Just, 2003). Iako funkcionalizam teoretski i metodološki u antropologiji (a ni u sociologiji) nema primat koji je imao u prošlosti, vjerovanje u postojanje funkcionalnih aspekata kulture još uvijek je prisutno u različitim oblicima. Tako Monaghan i Just tvrde da većina antropologa danas kulturu vidi kao *sredstvo* koje se koristi za otkrivanje značenja u životu, što je stav koji referira na funkcionalnu stranu njene prirode, iako se u užem teoretskom smislu ne radi o funkcionalizmu. Najpoznatiji zagovornik ovog pristupa u analizi kulture je Clifford Geertz, koji je kulturu smjestio u domen značenja i kritizirao klasične funkcionaliste, kao što je Malinowski, zbog toga što nisu razlikovali kulturu od ponašanja, rituala, institucija i društvenih struktura koji su na osnovu nje formirani. Kultura, prema Geertzu, je “historijski stvoren sistem značenja” (Vujčić, 2008, 53) koja su utkana u *kulturne artefakte*, kao što su prethodno navedeni elementi (a pored njih i simboli, vjerovanja i vrijednosti određenog društva) i koja iskustvima pripadnika tog društva daju smisao (Ibid., 2008). Sociolog Talcott Parsons je, još prije Geertza (koji je bio njegov učenik i na čije razumijevanje kulture je Parsons imao odlučujući uticaj) izložio slično razumjevanje kulture u svojoj teoriji. U njenoj zadnjoj, trećoj ‘verziji’ Parsons uvodi tzv. AGIL model (Smith&Riley, 2009) u skladu sa kojim svaki sistem djelovanja (*action system*), neovisno o stepenu složenosti (može se raditi o ukupnom društvu, ili nekoj njegovoj komponenti) mora zadovoljiti četiri vrste potreba u cilju svog održavanja. Svako slovo u akronimu AGIL označava

<sup>2</sup> Začetnik historicističkog pravca je Franz Boas, Jevrej rođen u Njemačkoj 1858. godine, profesor na Columbia University u New Yorku, svojevremeno glavnoj obrazovnoj instituciji za američke antropologe; smatra se ocem savremene američke kulturne antropologije (Monaghan & Just, 2003).

<sup>3</sup> Treba naglasiti da u Boasovoj teoriji evolucijska strana kulture nije negirana; prema McGee i Warms, i Franz Boas i Bronislaw Malinowski su “...vjerovali da je kultura evolucijski fenomen i da ju je, praćenjem njene razvojne historije, moguće razumjeti i objasniti.” (Cf. Helm, A. A. (2001): Franz Boas and Bronislaw Malinowsky: A Contrast, Comparison and Analysis. *Lambda Alpha Journal*/31, 38). Prema Howell i Paris, Boasov pristup je u osnovi „teorija nezavisne kulturne adaptacije“ koja naglašava “historijske, kontekstualno specifične, sredinski osjetljive aspekte kulturnog razvoja” (Cf. Howell, B. M., Paris, J. W. (2011): *Introducing Cultural Anthropology: A Christian Perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 233).

jedan od ovih tzv. funkcionalnih imperativa koje sistem djelovanja mora ispuniti: adaptacija (*adaptation*), pod čim se misli na prilagođavanje vanjskoj sredini ili prilagođavanje sredine sistemu; postizanje ciljeva (*goal attainment*), odnosno definiranje ciljeva sistema i mobiliziranje resursa u cilju njihovog postizanja; integracija (*integration*), odnosno upravljanje odnosima između dijelova sistema na način da se održi unutrašnja koherentnost i solidarnost u sistemu; te latentno održavanje obrazaca (*latent pattern maintenance*), pod čim se misli na obezbjeđivanje kako izvora motivacije za sve elemente sistema tako i normativnih obrazaca koji omogućavaju da se riješe tenzije unutar sistema (Murphy, 2004). Kultura, koja po Parsonsu predstavlja sistem značenja i simbola u okviru kojih se odvija ljudsko ponašanje, te u okviru kojih ljudi tumače svoja iskustva i kontroliraju svoje djelovanje (Vujčić, 2008) dvojako učestvuje u ispunjavanju ovih potreba. U vidu kulturnog sistema (kao jednog od četiri podsistema sistema djelovanja), kultura vrši funkciju održavanja obrazaca (dakle, vršenjem jedne od četiri fundamentalne funkcije), tako što postavlja ciljeve prema kojima društvo treba da teži i definira zajedničke vrijednosti<sup>4</sup>, čime omogućava članovima društva da usklađuju svoje djelovanje jedni sa drugima a društvu da održava stabilnost (Smith & Riley, 2009). Za ostale tri funkcije također postoje sistemi koji ih ispunjavaju, pa tako funkciju prilagođavanja vrši „ponašajući organizam“, funkciju postizanja ciljeva vrši ličnost ili sistem ličnosti (tako što definira ciljeve i mobilizira sredstva potrebna za njihovo postizanje) dok funkciju integracije vrši društveni sistem tako što definira prihvatljiva i neprihvatljiva ponašanja i sukladno tome dodjeljuje nagrade i kazne (Murphy, 2004). Zbog toga što čini osnovu sistema ličnosti oblikovanjem tzv. dispozicija potreba (tj. sklonosti, želja i prohtjeva), kao i normativne strukture društvenog sistema (Treviño, 2001), sistem kulture i indirektno učestvuje u izvršavanju funkcija za koje su ova dva sistema „zadužena“. Primarno zbog funkcija za koje je direktno zadužen, Parsons sistemu kulture pridaje najveći značaj i vidi ga kao sistem kontrole koji određuje krajnje ciljeve kojima društvo teži i osigurava njegovu stabilnost (Smith&Riley, 2009). Parsonsovo poimanje kulture čini se vrlo pogodnim za teoretsku analizu

---

<sup>4</sup> Prema Augemberg (2007), Parsons je bio prvi koji je, u svom djelu *Struktura društvenog djelovanja* (1938) o vrijednostima govorio kao nezavisnom konceptu, posmatrajući ih kao moralne kriterije za odabir određenih ponašanja u određenim situacijama kojima pravdamo svoje djelovanje.



interakcije etnonacionalizma i kulture kao gradivne materije etničkog identiteta, prvenstveno zato što je, iako dosta uže nego kod većine antropologa (Treviño, 2001), slično osnovnom modelu kulture kojeg većina antropologa prihvata, što u dobroj mjeri omogućava interdisciplinarnu komunikaciju te simultano, pa čak i unisono korištenje oba modela, odnosno korištenje pojma „kultura“ na način koji istovremeno referira na značenja koje daju i jedan i drugi model. Također, Parsonsov model kulture govori o funkcijama kulture uopće, ne o funkcijama pojedinih elemenata pojedinih kultura, što zaključke donesene na osnovu analize koja koristi taj model čini primjenjivim na sve kulture, ali i sve etnonacionalizme, s obzirom da i oni imaju osnovni set zajedničkih karakteristika. Isto tako, i Parsonsov i antropološki model kulture uvažavaju njene kognitivne dimenzije, što je jako pogodno u kontekstu analize koja želi ispitati utjecaj etnonacionalističkih stavova na mogućnost kulture da vrši svoje funkcije, te načine na koji se ometanje vršenja tih funkcija dešava. Konačno, Parsons, kao i Radcliffe–Brown, ne razmatra prvenstveno utjecaj kulture na pojedinca, već na društvo i njegove različite komponente. Etnonacionalizam, kao ideologija, želi definirati odnos jednog (‘svog’) društva sa drugim društvima, i obično ima težnju ako ne ekspanzije na sve članove društva u kojem nastaje onda barem političke dominacije tim društvom; ona se, dakle, „bavi“ društvom i posljedicama koje ostavlja, koje su vezane primarno za društvo, što stvara prostor za primjenu Parsonsove teorije u analizi uticaja etnonacionalizma na zadovoljenje potreba društva i funkcija koje kultura ima u tom smislu. Pored toga, čini se važnijim govoriti o potrebama društva i načinima na koje one bivaju zadovoljene nego o potrebama pojedinaca, jer potrebe pojedinca obuhvataju i one potrebe koje on dijeli sa drugim članovima društva, ali i neke koje su specifične za njega. Specifične potrebe pojedinca nisu nužno i potrebe društva, pa društvo neće nužno ispaštati ako ne budu zadovoljene potrebe jednog pojedinca, ali zato veći broj članova društva ispašta ako neka od potreba društva nije zadovoljena. Zato je važnije govoriti o potrebama društva i funkcijama kulture vezanim za te potrebe, te onome što opstruiranje tih potreba može prouzrokovati.

Radi preglednosti, ovdje će biti sažeti zaključci o dimenzijama i funkcijama kulture o kojima je prethodno raspravljano, a koji su relevantni za kasniju analizu odnosa etnonacionalizma i etničkog identiteta: 1) kultura predstavlja sistem značenja utkanih u kulturne

artefakte kao što su simboli, vjerovanja, vrijednosti i ponašanja 2) kultura predstavlja rezultate adaptacijskih napora određenog društva koji su se odvijali u određenim uslovima i periodima u njegovoj historiji, i kao takva načelno predstavlja posljedicu želje za razumijevanjem stvarnosti u cilju omogućavanja zadovoljenja potreba društva i pojedinaca 3) zbog činjenice da je svaka kultura proizvod napora ljudskih zajednica, nužno se radi o nesavršenom proizvodu, zbog čega za samo neke od aspekata (bilo koje) kulture možemo pretpostaviti da su funkcionalni, pri tome ne ulazeći u ocjene o mjeri u kojoj su funkcionalni elementi zastupljeni u kojoj kulturi 4) kultura utiče na razvoj i oblikovanje ličnosti 5) kultura je temelj za definiranje ciljeva društva 6) kultura daje osnovu za zajedničke vrijednosti 7) kultura utiče na oblikovanje normativne strukture društva 8) kultura je osnov za stvaranje motivacije za aktivnosti društva 9) kultura stvara pretpostavke za integraciju i postojanje stabilnosti unutar društva.

### 3.0 Osnovni model etniciteta

Riječ etnicitet potiče od grčke riječi *ethnos* koja je izvorno značila ‘paganin’ ili ‘neznanobožac’ (Eriksen, 1993). O korijenima postojećih načina korištenja ove riječi dosta nam govori to što je, očigledno, upotrebljavana za označavanje (religijskih) neistomišljenika, onih koji su drugačiji, i središnjost takve konotacije za ovaj termin zadržan je i u nauci. U pitanju razmatranja koncepta etniciteta sa stanovišta socijalne antropologije, ono na što prvo treba skrenuti pažnju jeste upravo to da i pored velikog broja pristupa koji žele objasniti ili barem približe razmotriti etnicitet, postoji *konsenzus* da je pitanje etniciteta ustvari pitanje klasificiranja ljudi i pitanje međugrupnih odnosa, tj, odnosa među grupama koje sebe smatraju kulturno drugačijim, a i koje drugi vide kao kulturno drugačije (Ibidem).

Barth je, kao što je prethodno naznačeno, etnicitet definirao kao društvenu organizaciju kulturnih razlika, i time označio početak posmatranja etniciteta kroz model socijalnog konstruktivizma, koji je i danas aktuelan. Prije Bartha, pojmovi ‘eticitet’ i ‘kultura’ su korišteni na skoro isti način, a etničke grupe su bile definirane navođenjem spiska njihovih kulturnih karakteristika (Verkuyten, 2004). Prema Barthovskoj shemi, etnički identitet se proizvodi, a nakon toga potvrđuje (i)li preobražava u interakciji pojedinaca i u mreži njihovih

međusobnih transakcija, i to na način da proizvodnju granica jedne etničke grupe prema drugim prati istovremeno stvaranje utiska o sličnosti među članovima u toj grupi (Jenkins, 2008). Iz navedenog je očigledno da upotreba termina 'etnička grupa' sugerira kontakt i povezanost. Govoriti o etničkoj grupi u izolaciji je apsurdno, jer grupni identiteti moraju uvijek biti definirani u terminima onoga što oni nisu; to zahtijeva da različite etničke grupe budu svjesne jedne drugih i da budu u međusobnom kontaktu (Eriksen, 1993).

Etnicitet je zajedničko, dijeljeno značenje 'nas' u smislu kulture, 'naše' percipirane kulturne različitosti od 'drugih'; to je ono što mislimo kada kažemo 'mi' u smislu kulturne posebnosti. Pri tome se, kako kaže Verkuyten, "ograničen broj kulturnih karakteristika ističu kao reprezentativne za kulturni integritet i autentičnost grupe." (Verkuyten, 2004, 77). Etnicitet i ukupna kultura nisu jedno te isto; njihov odnos možda je dobro opisati metaforom ledenog brijega, gdje ledeni brijeg predstavlja kulturu a etnicitet njegov vrh, samo jedan dio kulture za koji etnička grupa smatra da je čini prepoznatljivim i drugačijim, iako to ne znači da kulturni sadržaj koji u datom trenutku možda nije relevantan za uspostavljanje etničke granice gubi značaj za život etničke grupe. Ukupna kulturna građa nastavlja imati funkcije koje je i do tada imala, s tim što oni njeni elementi koji su važni za povlačenje etničkih granica dobijaju i dodatnu, demarkacionu funkciju. Neke od osobina koje se koriste u okviru ove identitarne kombinatorike navodi Smith (1991) kada kaže da osnovne osobine etnije, tj. etničke zajednice<sup>5</sup>, uključuju zajedničko ime, mit o zajedničkom porijeklu, zajedničko historijsko pamćenje, elemente kulture po kojima se razlikuje od drugih zajednica<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> Smith razlikuje etniju, odnosno etničku zajednicu, od etničke kategorije; za etničku zajednicu smatra da je karakteristično da je njeni članovi doživljavaju kao zasebna kulturnu i historijsku zajednicu, dok je etnička kategorija ona grupa ljudi koju druge zajednice smatraju zasebnom kulturnom zajednicom, iako njeni članovi nemaju izrazito razvijenu svijest o vlastitoj etničkoj posebnosti. Pod etničkim grupama u ovom radu mislimo prvenstveno na etničke zajednice. Cf. Smith, A. D. (1991): *National Identity*. London: Penguin Books.

<sup>6</sup> Ovdje se prvenstveno radi o vjerovanjima vezanim za zajedničko porijeklo i historiju, onome što Cornell i Hartmann nazivaju "konstruiranom primordijalnošću" (Jenkins, 2008, 89-90). Kao takva, i ova uvjerenja predstavljaju svojevrsne kulturne elemente i artefakte, nosioce kulturnog značenja, pa ovdje treba razumjeti da se pod elementima kulture misli na sve ono što se u užem smislu, od načina razmišljanja i

vezanost za određenu teritoriju koja se smatra domovinom<sup>7</sup> te osjećaj međusobne solidarnosti koji je prisutan među većim brojem članova grupe. Ovakvo klasificiranje osnovnih osobina etničke grupe je važno jer prepoznaje neke konkretne elemente, nosioce kulturnog značenja (ime, vjerovanje o porijeklu i domovini, historijsko pamćenje, drugi elementi kulture), koji su karakteristični odnosno relevantni za etnički identitet, i koji čine etnički identitet relevantnim. Važno je spomenuti i Geertzov model (koji je, prema Jenkinsu, komplementaran Barthovom), a koji etnicitet objašnjava kao „svijet ličnog identiteta, kolektivno potvrđenog i javno iskazanog“, odnosno kao „društveno potvrđen lični identitet“, nešto što mora imati značaj (u smislu da pravi razliku) kako za kolektiv, tako i za pojedince, osobe koje pripadaju tim kolektivima, tj. narodima (Jenkins, 2008, 13-14). Pri tome treba imati na umu da od specifičnosti kulturnih značenja koje određeni etnicitet sa sobom nosi zavisi *način* na koji će, kao etnički identitet, biti eksternaliziran i djelovati na ponašanje i društvenu interakciju pojedinca, a da od važnosti koju etnički identitet ima za pojedinca zavisi *mjera* u kojoj će utjecati na tu interakciju. Ting-Toomey et al (2000, 49) ovo prvo nazivaju sadržajem etničkog identiteta, a drugo salijentnošću tj. istaknutošću etničkog identiteta. Njihov je stav, zasnovan na teoriji socijalnog identiteta i teoriji akulturacije, da etnički identitet predstavlja „multidimenzionalni konstrukt koji uključuje pitanja pripadnosti grupi, slike o sebi, etničke povezanosti i šire kulturne povezanosti, te stavova vezanih za vlastitu i ‘vanjske grupe’... (na osnovu čega se može, iz psihološkog ugla, definirati kao-M.Š.)... skup stavova, osjećaja, percepcija i stepena povezanosti i pripadanja vlastitoj etničkoj grupi i/ili široj kulturi. Također uključuje odobravajuće i neodobravajuće stavove vezane za interakciju vlastita grupa/vanjska grupa“. Važnost istaknutosti etničkog identiteta leži u tome što se, kako tvrdi Phinney, osobe sa izraženom salijentnošću etničkog identiteta poistovjećuju sa grupom, procjenjuju svoju grupu pozitivno, poznaju je, praktikuju ponašanja karakteristična za tu grupu i gaje interes za nju; dakle, zato što, kao što je prethodno i istaknuto, od ove osobine zavisi snaga utjecaja etničkog identiteta na ponašanje. (Albert, Scneeweis & Knobbe, 2005).

U daljim razmatranjima vezanim za etnicitet, možda je najbolje oslanjati se (barem u najvećoj mjeri) na model koji je ponudio sam

---

ponašanja, podrazumijeva pod kulturom i elementima kulture.

<sup>7</sup> Iako ne nužno i prisustvo na toj teritoriji.

Jenkins, nazvavši ga „osnovnim socijalno-antropološkim modelom etniciteta“ (Jenkins, 2008) a koji izgleda ovako: 1) etnicitet se tiče kulturne diferencijacije 2) etnicitet se prije svega odnosi na kulturu, zajedničko značenje, ali se (re)producira u društvenoj interakciji 3) etnicitet nije ništa više nepromjenjiv od situacija u kojima se proizvodi i reproducira, odnosno od načina života čiji je dio 4) etnicitet kao društveni identitet je i individualan (internalizovan u ličnoj samoidentifikaciji) i kolektivan (eksternalizovan u društvenoj interakciji). Osim zbog svoje jezgrovitosti, ovaj model je pogodan i zato što povezuje i sumira sve ono što je prethodno rečeno o etnicitetu, i zato što jasno ističe one dimenzije etniciteta pomoću kojih možemo utvrditi njegove osnovne funkcije. Kao ishod diferencijacije, etnicitet razdvaja „nas“ i „njih“, definira razliku između to dvoje, objašnjava ko smo to „mi“, a ko su „oni“, pomaže da prepoznamo grupu kojoj pripadamo i one kojima ne pripadamo te razaznamo ko pripada našoj grupi a ko ne. S obzirom da se radi o kulturnoj diferencijaciji, te razlike objašnjavaju se u terminima kulture; drugim riječima, etnicitet „nas“ i „njih“ razdvaja na osnovu različitih značenja koja se percipiraju kao zajednička u „našoj“ i „njihovoj“ grupi. Pojedinačnim članovima grupa etnicitet ukazuje na značenja čije prihvatanje i pripadnost određenoj etničkoj grupi nosi sa sobom i koja se mogu tj. trebaju koristiti u interakciji i komunikaciji sa članovima te grupe. Jenkins ove funkcije sažeto ocrtava kada kaže da su „etničke identifikacije kalsifikacijski procesi – koje poduzimaju ljudi – a koji produciraju i reproduciraju zajednički prihvaćena značenja. Oni također, nužno, produciraju i reproduciraju kolektivitete kao značajne društvene fenomene“. (Ibid., 57). Pošto se reproducira u društvenoj interakciji, a i sam je jedan od determinanti te interakcije, etnicitet djelomično učestvuje u vlastitoj (re)produkciji. Pri tome treba imati na umu da ni etnicitet ni kultura nisu jedine determinante te interakcije, već da u njoj učestvuju i drugi faktori koji utiču na ukupni način života. Naravno, da bi determinirao društvenu interakciju, etnicitet u njoj mora biti manifestiran, a da bi bio manifestiran tj. eksternaliziran, prethodno mora biti internaliziran kao jedan aspekt ukupnog identiteta pojedinca – člana etničke grupe.

#### 4.0 Etnonacionalizam

Etnicitet predstavlja samo jednu od komponenti relevantnih za

razumijevanje etnonacionalizma; iako se može učiniti smislenim prvo definirati sam pojam etnonacionalizma, njegovo razumijevanje nije moguće bez razumijevanja pojma nacije, tj. onoga što određena etnička grupa može težiti da postane, te prirode etnonacionalizma kao *izma*, posebnog i prepoznatljivog načina razmišljanja i odnosa prema određenom pitanju ili pojavi, u ovom slučaju ideologije.

Zajednička karakteristika većine određenja pojma „nacija“ u psihologiji jeste to što naglašavaju značaj emocionalne vezanosti ljudi za nacionalnu grupu, kao i osjećanje ljudi da pripadaju jednoj naciji, zbog čega najuopćenije psihološko određenje nacije kaže da se radi o grupi ljudi koji sebe smatraju pripadnicima nacije, odnosno koji osjećaju da pripadaju jednoj naciji (Đurić, 1980). Međutim, osjećaj zajedničke pripadnosti je nešto što je karakteristično i za etničke grupe, i ne samo za etničke grupe, i samo po sebi ne govori u čemu je specifičnost konteksta nacionalnih grupa u poređenju sa drugim kontekstima u kojima je taj osjećaj prisutan. Poznati Andersonov stav da su nacionalne, etničke i druge grupe višeg nivoa organizacije „zamišljene zajednice“<sup>8</sup> (Verkuyten, 2004, 74) ističe upravo tu zajedničku karakteristiku svih ovih oblika grupiranja; Anderson ipak ide korak dalje i kaže da je ove grupe moguće razlikovati prema stilu i načinu na koji su zamišljene. Kada su u pitanju etničke grupe, već je utvrđeno da one bivaju konstituirane, „zamišljene“, na osnovu percepcije vlastite kulturne posebnosti i kulturnih razlika između vlastite grupe i vanjskih grupa. Na koji način su nacije bivaju „zamišljene“? Čini se da je važna komponenta konstituiranja nacija početak polaganje prava na samoupravljanje, odnosno posjedovanje vlasti nad sobom (Fenton, 2010); dakle, osnova za percipiranje određene društvene grupe na višem nivou organiziranosti kao nacije jeste prisustvo političke dispozicije unutar te grupe usmjerene ka sticanju ili održavanju nacionalne nezavisnosti i samoodređenja.

Međutim, ovim nismo dobili dogovor na pitanje zbog čega se određena grupa osjeća značajno drugačijom od drugih da bi smatrala da političko zajedništvo sa njima ili nekom od njih isključuje posjedovanje vlasti nad sobom, te zašto se teži ovoj samostalnosti, odnosno njenom održavanju. Odgovarajući na ovo pitanje, prvo treba istaći da, u najširem smislu, postoje dvije vrste nacija, građanske i etničke (Suleiman, 2003).

---

<sup>8</sup> Važno je zapamtiti da „zamišljena zajednica nije izmišljena“ („An imagined community is not an imaginary one“) (Cf. Verkuyten, M. (2004): *The Social Psychology of Ethnic Identity*. Hove: Psychology Press, 75).

Razlika, tvrdi Smith (1991), između ove dvije vrste nacije (pri čemu je, on smatra, građanski model nacije karakterističan za zemlje Zapada, a etnički za zemlje Istočne Evrope i Azije) je u tome što su ključni elementi građanski konstituirane nacije zajednička teritorija, pravno-političko zajedništvo i jednakost pripadnika nacije, te zajednička građanska kultura i ideologija, dok su kod etničkih nacija to vjerovanje u zajedničko porijeklo, usmjerenost na narod, i zajednički jezik, običaji i tradicije. Prema Seton–Watsonu, razlika između ove dvije vrste nacija postoji i u koracima kojim se došlo do formiranja nacije; prije nastanka građanske nacije prvo postoji država, pa nacionalna svijest, pa nacija, dok prije postojanja etničke nacije prvo postoji nacionalna svijest, pa nacija i nacionalistička svijest, pa tek onda država (Suleiman, 2003). Međutim, Smith smatra da u svakom nacionalizmu ima elemenata i građanskog i etničkog nacionalizma, zbog čega je moguće dati osnovni model nacije koji važi za sve nacije neovisno o tome po kojoj osnovi su konstituirane. Elementi tog sveobuhvatnog modela nacije uključuju historijsku teritoriju tj. domovinu, zajedničke mitove i historijska sjećanja, zajedničku javnu kulturu, zajedničke obaveze i prava svih pripadnika nacije te zajedničku ekonomiju i slobodu kretanja teritorijom za pripadnike nacije; na osnovu ovih karakteristika, Smith tvrdi da se nacija može definirati kao “...imenovana ljudska populacija koja dijeli historijsku teritoriju, zajedničke mitove i historijska pamćenja, masovnu, javnu kulturu, zajedničku ekonomiju i zajednička zakonska prava i obaveze za sve svoje pripadnike.” (Smith, 1991, 14). Na tragu ove definicije nacije, Smith daje i definiciju nacionalizma koja obuhvata obje njegove varijacije te kaže da je to „ideološki pokret usmjeren ka postizanju i održavanju autonomije, jedinstva i identiteta populacije koju neki njeni pripadnici vide kao stvarnu ili potencijalnu naciju.“ (Ibid., 73). Ako uporedimo i integriramo ovaj opći model nacije sa Smithovim prethodno opisanim modelom etničke grupe, ono što se može zaključiti jeste da etnička grupa, kao kolektivitet koji dijeli uvjerenje u zajedničko porijeklo i historiju svojih pripadnika, prestaje biti samo to i počinje se kretati u pravcu konstituiranja kao nacije onda kada odluči da želi imati političku vlast sama nad sobom, na određenom teritoriju za koji smatra da je historijski vezana, i u okviru toga razvija zajedničku ekonomiju i masovnu javnu kulturu, te definira zajednička zakonska prava i obaveze za sve svoje pripadnike, uzimajući u obzir pri tome svoje kulturne i tradicijske specifičnosti. Ovakvi napori odgovaraju drugoj fazi u

procesu nastanka nacionalne države iz etničke grupe o kojem govori Seton – Weston, u kojoj postoji nacionalistička svijest i nacija. Eriksen etničke grupe koje teže postati nacije a koje se nalaze u fazi formiranja nacionalističke svijesti, odnosno nacionalističke ideologije, naziva „proto-nacijama“ i „takozvanim etnonacionalističkim pokretima“ za koje je karakteristično to što

“...imaju političke vođe koji tvrde da oni imaju pravo na svoju nacionalnu državu i da njima ne bi trebali „vladati drugi“. ...Uvijek su teritorijalno zasnovane; razlikuju se po klasama i obrazovnim postignućima, i radi se o velikim grupama. U skladu sa uobičajenom terminologijom, ove grupe mogu biti opisane kao ‘nacije bez države’.” (Eriksen, 1993, 14)

Ovdje prvi put govorimo o etnonacionalističkoj ideologiji i jednom vidu interakcije te ideologije sa etničkom grupom i njenim identitetom, u kojoj etnička grupa, vođena nacionalističkom ideologijom, treba da preraste u naciju, a etnički identitet da bude inkorporiran u širi nacionalni identitet.

Iako neki od proklamovanih ciljeva etnonacionalističkih ideologija (naprimjer, borba za oslobođenje ili otpor asimilaciji), mogu biti razumljivi i vrijedni poštovanja, postoji ipak značajan broj karakteristika etnonacionalističke ideologije (ili barem nekih njenih manifestacija) koje je čine problematičnim, koji mogu biti prisutni čak i kada spomenute tvrdnje o nacionalnoj ugroženosti imaju osnovu u stvarnosti, a još više kada nemaju i samo predstavljaju racionalizaciju nekog drugog motiva. Zbog takvih karakteristika, kako kaže Gellner (1983), historijski gledano nacionalizam često nije bio razuman. Prema Smithu, najveći problem u tom smislu predstavlja nacionalističko razumijevanje prirode političkog legitimiteta, koje polazi od pripadnosti etničkoj, odnosno nacionalnoj grupi:

“Nacionalizam, doktrina koja naciju čini objektom svakog političkog djelovanja a nacionalni identitet mjerom svake ljudske vrijednosti, još od vremena Francuske revolucije dovodi u pitanje ideju jednog čovječanstva, svjetske zajednice i njenog moralnog jedinstva. Umjesto toga, nacionalizam nudi usko, konfliktno poimanje legitimiteta političke zajednice, koje neminovno okreće



kulturne zajednice jedne protiv drugih, i koje, s obzirom na sami broj i raznovrsnost kulturnih razlika, samo može odvući svijet u političku Habridu.” (Smith, 1991, 18)

Nešto detaljniji opis razloga zbog kojih insistiranje na političkom legitimitetu na osnovu etničke, odnosno nacionalne pripadnosti vodi nevoljama daje Gellner:

“Kazano na najjednostavniji mogući način: postoji veoma veliki broj potencijalnih nacija na zemlji. Naša planeta ima prostora za određen broj nezavisnih ili autonomnih političkih jedinica. Po bilo kom razumnom proračunu, prethodni broj (broj mogućih nacija) je vjerovatno mnogo, *mnogo* veći od broja mogućih održivih država. Ukoliko je ovaj argument ili proračun tačan, ne mogu svi nacionalizmi biti zadovoljeni, barem ne u istom trenutku. Zadovoljstvo jednih znači frustraciju drugih. Ovaj argument dodatno i neizmjeno osnažuje činjenica da mnogo potencijalnih nacija na ovom svijetu živi, ili je donedavno živjelo, ne unutar kompaktnih teritorijalnih jedinica, već međusobno izmješano u složenim obrascima. Slijedi da teritorijalna politička jedinica, u takvim slučajevima, može postati etnički homogena jedino ako ubije, protjera ili asimilira one koji ne pripadaju naciji. Njihova nevoljkost da dožive takvu sudbinu može otežati mirno provođenje nacionalističkog principa.” (Gellner, 1983, 2)

Pod etnonacionalizmom treba podrazumijevati usmjerenost ostvarenju nacionalne autonomije i jedinstva određene etničke grupe, ali i načine na koji se težnja ka ostvarenju tih ciljeva opravdava, kao i korake koji se poduzimaju na tom putu i opravdanja koja se za njih daju (posebno one korake koji se tiču „prevazilaženja“ navedenih „prepreka“). Ta opravdanja najčešće zahtijevaju reinterpretaciju vlastite historije, uz neizbježno korištenje primordijalističkih argumenata, ali i reinterpretaciju historije „spornog drugog“, na način koji ističe potlačenost ili neku vrstu oštećenosti aspirantske nacije od strane onih koji im stoje na putu. Također, neophodna je i reinterpretacija sadašnjosti koja i trenutno stanje etničke grupe prikazuje na nepovoljan način, te projekcija razvoja događaja u budućnosti koja najčešće ima samo dva moguća ishoda, onaj u kojem je etnonacionalistička ideologija

realizirana a nacija „spašena“, i onu u kojoj ciljevi te ideologije nisu ostvareni zbog čega nastupa nacionalna apokalipsa.

U traženju razloga zbog kojih se nacionalizam javlja i razumijevanje načina na koji biva racionaliziran (i u aspektu namjere i aspektu provedbe), dobro je osvrnuti se na osnovne konture nacionalizma koje je iscrtao Gellner na samom početku knjige *Nacije i nacionalizam (Nations and nationalism)*; prema Gellneru, nacionalizam je teorija političkog legitimiteta zasnovana na političkom principu da nacija i država trebaju biti podudarni (tj. da granice države trebaju biti granice nacije); kada ovaj princip biva narušen, javlja se nacionalistički osjećaj, tačnije bijes zbog kršenja tog principa, koji zatim aktivira nacionalistički pokret. Do kršenja nacionalističkog principa može doći na nekoliko načina:

“Politička granica države može da ne uključuje sve pripadnike odgovarajuće nacije; ili može uključivati sve, ali pored njih i određen broj stranaca; ili može napraviti oba ova propusta istovremeno, tako što neki pripadnici nacije neće biti u državi, a hoće neki koji to nisu. Ili, nacija može živjeti, neizmiješana sa strancima, u nekoliko država, tako da nijedna država ne može tvrditi da je njena nacionalna država. Ali, postoji jedan način kršenja nacionalističkog principa na koji je nacionalistički osjećaj posebno osjetljiv: ako vladari političke jedinice ne pripadaju naciji kojoj pripada većina stanovnika, ovo, za nacionaliste, predstavlja naročito nepodnošljivo narušavanje političke pristojnosti. Ovo se može desiti ili kada nacionalna teritorija postane dio većeg carstva, ili lokalnom dominacijom neke strane grupe.” (Gellner, 1983, 1)

Treba primijetiti da je naglasak u ovom opisu karakteristika nacionalizma stavljen na njegove psihološke elemente: *stav* da granice nacije i države trebaju biti podudarne, *emocije* koje takav stav proizvodi kada stvarnost ne odgovara onome što se zahtijeva te *ponašanje* koje takve emocije pokreću. Barem jedan dio objašnjenja razloga zbog kojih bi neko prihvatao nacionalistički princip možemo naći u etnocentrizmu, koji se, prema Đuriću u psihologiji najopštije određuje kao pretjerana vezanost ljudi za svoj narod, a kojeg Wolman definira kao tendenciju da se svoja grupa koristi kao referentni okvir prema kojem se ocjenjuju druge grupe, i da se na osnovu takvog kriterija, određena etnička ili nacionalna grupa vidi kao superiorna nad drugima. (Đurić, 1980).

Najvažnija posljedica etnocentrizma su etničke, odnosno

nacionalne predrasude i negativni stereotipi, koje igraju ključnu ulogu u generiranju i oblikovanju nacionalističkog osjećaja i pokreta, i čije negativne posljedice su jedan od glavnih razloga zbog kojih je nacionalizam već dugo u središtu naučnog interesovanja. Prema Scoedu i Backmanu, predrasude su stavovi koji nas čine sklonim da mislimo, osjećamo i djelujemo na povoljne ili nepovoljne načine prema nekoj grupi ili pojedinim članovima te grupe (Pennington, 2004). S obzirom da su predrasude vrsta stava, treba istaći da su stavovi trajni (ne u apsolutnom smislu) sistemi pozitivnog ili negativnog ocjenjivanja, osjećanja i tendencije da se u odnosu na različite objekte djeluje pozitivno ili negativno (Rot, 1994). Stav, dakle, čine tri komponente: kognitivna (ocjenjivanje), afektivna (osjećanje) i konativna (djelovanje). Kognitivnu komponentu čine znanja, shvatanja i uvjerenja o objektima stava; afektivna komponenta podrazumijeva činjenicu da stavovi uvijek uključuju osjećanja u vezi sa objektom prema kojem postoji stav; konativna komponenta odnosi se na ponašanje s obzirom na objekt stava, odnosno težnju da se nešto učini u odnosu na objekt stava. Ovakvu strukturu imaju i nacionalni stavovi, uključujući i predrasude.

Uvid u sadržaj kognitivne komponente nacionalnih stavova može se dobiti kroz ispitivanje nacionalnih stereotipa (Đurić, 1980). Stereotipi, prema Penningtonu, predstavljaju previše pojednostavljene i generalizirane apstrakcije o grupama ljudi koje su uglavnom netačne, ali koji mogu pozitivno djelovati nametanjem reda i strukture u potencijalno haotičnu socijalnu okolinu tako što: 1) kategoriziraju ljude prema vidljivim karakteristikama kao što su rasa ili nacionalnost 2) pripisuju iste osobina svim članovima te društvene grupe ili kategorije 3) pripisuju iste osobine svakom pojedincu koji pripada, ili za kojeg se smatra da pripada toj grupi. (Pennington, 2004). Kada se stereotipi javljaju u kontekstu predrasuda i diskriminacije, Campbell smatra da se manifestiraju na sljedeće načine: 1) precjenjivanje razlika između grupa 2) podcjenjivanje razlika unutar grupa 3) pogrešno percipiranje stvarnosti, jer precjenjivanje razlika između grupa i podcjenjivanje razlika unutar grupe nije zasnovana na činjenicama 4) obično se javljaju kao dio negativnih stavova kojima se pravda diskriminacija ili sukob sa drugim. (Ibidem). Etnički i nacionalni stereotipi predstavljaju, dakle, kognitivne komponente odnosa prema određenim narodima i nacijama (uključujući i svoju), a koje su sačinjene od pojednostavljenih shvatanja o karakteristikama pripadnika tih naroda. Ocjene o osobinama naroda

nisu odgovarajuće jer nisu rezultat težnje za saznavanjem činjenica i dosezanjem istine, već težnje ka pojednostavljivanju stvarnosti koja je sastavni dio „kognitivne ekonomije“ i posljedica potrebe za lakšim snalaženjem u vanjskoj stvarnosti. Kognitivna komponenta nacionalnih stavova ne može se posmatrati odvojeno od emocionalnog odnosa prema nekoj naciji. Emocionalna komponenta nacionalnih stavova obuhvata osjećanja prema pripadnicima neke nacionalne grupe koja mogu biti pozitivna i negativna, ili imati i jednu i drugu vrijednost u različitim omjerima<sup>9</sup>. Emocionalna zasićenost stereotipe čini rigidnim i teško promjenjivim, što uglavnom dovodi do selektivnog odnosa prema informacijama o objektu stava i prihvatanja tvrdnji koje se slažu sa onim što se već vjeruje a odbijanju onih koje nisu u skladu s tim (Đurić, 1980). Treću, konativnu komponentu čine tendencije ponašanja prema predmetnoj nacionalnoj grupi, koje se izražavaju kroz aktivnosti koje idu u korist ili vode pogoršavanju položaja objekta stava, što u ekstremnim slučajevima može podrazumijevati njegovo kažnjavanje ili čak uništavanje (Ibidem); ovo potonje prema Allportu predstavlja krajnji oblik ispoljavanja nacionalnih predrasuda. (Šiber, 1998). Problem (i poteškoću u spriječavanju takvih ishoda) čini većim to što su ovakvi stavovi, u psihološkom smislu, dio ideologije grupe, u okviru koje postaju uvezani sa drugim stavovima i uvjerenjima i jedni druge podupiru, tako postajući (i pojedinačno, i kao sistem) čvršći i otporniji na promjene. Ideologija grupe je skup stavova preko kojih članovi grupe racionaliziraju svoju pripadnost grupi, te preko kojih se izražavaju težnje i interesi grupe (Ibidem). Kada je grupa formirana na političkim osnovama, onda je njena ideologija ono što Šiber naziva „ideologijskim sistemom političkih uvjerenja“ (Ibid., 87) za kojeg je karakteristično da ima „... čvrste, stalne elemente i zatvorenu spoznajnu strukturu, sa snažnim emocionalnim zasićenjem“. (Ibidem). Slično tome, Shils i Johnson navode da su za ideologije karakteristični: 1) zatvorenost i otpornost uvjerenja 2) insistiranje na njihovoj neprikosnovenosti i potpunom pridržavanju 3) sveobuhvatnost i široka primjena uvjerenja 4) zahtjev za realizacijom uvjerenja koja su sadržaj ideologije. (Rot, 1994).

Iako je, u najširem smislu, etnonacionalizam sistem političkih uvjerenja, odnosno stavova, preko kojeg se izražavaju interesi te grupe onako kako ih vide etnonacionalisti, utjecaj etnocentrizma i etničkih

<sup>9</sup> Teoretski, moguće je da ih imaju i u istom omjeru.

i nacionalnih predrasuda na sve druge komponente etnonacionalizma je toliko važan i toliko često povezan sa etnonacionalizmom, da ga je moguće odrediti usredsređivanjem prvenstveno na te komponente. Tako Trebješanin etnonacionalizam definira kao ideologiju čija je najvažnija odlika pretjerano pozitivno vrednovanje pripadnika sopstvene nacije i, istovremeno, potcjenjivanje pripadnika drugih naroda ili nacionalnih manjina, a koja se ispoljava prije svega u negativnim etničkim predrasudama prema drugim etničkim zajednicama i narodima i pozitivnom nekritičkom odnosu prema svom narodu (Dizdarević, 2003). Međutim, ovakva definicija ipak može biti samo jezgro jednog potpunijeg shvatanja etnonacionalizma koje mora uključivati i druga uvjerenja i stavove koji su dio te ideologije, koji sa nacionalnim predrasudama i stereotipima jesu neraskidivo povezani, ali imaju svoju zasebnu egzistenciju i za sebe specifične posljedice.

Osim same strukture etnocentrizma i sa njim povezanih predrasuda, radi analize interakcije etnonacionalizma i etničkog identiteta potrebno je nešto reći i o njihovoj etiologiji. Do određene mjere, etnocentrizam je stalna osobina svih naroda koja proizilazi iz grupocentrizma, a koji nastaje kao rezultat ljudske potrebe za pripadanjem i identifikacijom sa drugima (Šiber, 1998). Međutim, takav etnocentrizam postoji samo kao tendencija da se vlastita grupa ocjenjuje povoljnije u poređenju sa ostalim grupama; na to kakav će konkretan izražaj u svijesti pojedinca ona dobiti zavisi od drugih faktora, kao što su određene osobine ličnosti. Sigurno najpoznatije istraživanje koja se bavilo ovim osobinama ličnosti je studija Adorna i saradnika iz 1950. godine pod nazivom *Autoritarna ličnost*, koja je, prema tvrdnjama njenih autora, pronašla čitavu strukturu ličnosti koja se može povezati sa sklonošću ka, između ostalog, etnocentrizmu. Strukturu o kojoj su govorili Adorno i saradnici čini devet dispozicija od kojih ćemo spomenuti tri čije postojanje je potvrđeno i u istraživanjima Altemeyera: autoritarna submisivnost (podložnost autoritetima za koje pojedinac smatra da su legitimni), autoritarna agresivnost (agresivnost prema različitim osobama kada se vjeruje da autoritet takvu agresivnost odobrava) i konvencionalizam (prihvatanje socijalnih konvencija za koje se smatra da su ih uspostavili autoriteti ili društvo). (Ibidem). Postojanje nacionalnih vođa, sklonost nasilju prema onima koje ideologija i njeni tumači označe kao legitimne mete, te veća privrženost stavovima koje prihvaćena ideologija diktira prethodno su istaknute značajke etnonacionalizma; Adornova i

Altemeyerova ispitivanja pomažu u njihovom razumijevanju ukazujući na djelomičnu ukorijenjenost tih tendencija u strukturi ličnosti.

Govoriti o etiologiji etnonacionalizma, posebno njegovoj povezanosti sa autoritarnom ličnošću, neophodno je jer, kao što je ranije spomenuto, tvrdnja da je ugroženost etničke grupe rezultat činjenice da ista nema vlast sama nad sobom može a i ne mora imati osnovu u stvarnosti, što znači da može biti motivirana nekim drugim faktorima, a istraživanja o autoritarnoj ličnosti nude tumačenje koje ide upravo u tom smjeru. Potvrđuje to i činjenica da svi pripadnici određene etnije ne moraju istovremeno biti i nacionalisti i ne moraju svoju stvarnost tumačiti polazeći od nacionalističkog principa. Politika insistiranja na zasebnoj nacionalnoj državi, kako tvrde Fenton i May, u etnonacionalnim grupama

“...važi strogo samo za „nacionaliste“ unutar njih; drugi mogu htjeti da obezbijede i potvrde svoj identitet kroz državu, i na taj način ne moraju u osnovi osporavati legitimitet države u kojoj žive. Ustvari, čak unutar širih nacionalističkih grupacija koje favoriziraju prekompoziciju državnih odnosa, postoje značajne razlike po pitanju stepena do kojeg s tim treba ići – koje se kreću od otvorenih secesionističkih pristupa do onih sa više kulturalističkim (a time i nesecesionističkim) naglaskom, i po pitanju sredstava koja u te svrhe trebaju biti korištena – a koje se kreću od težnje ka demokratskim reformama do nasilnih terorističkih akcija.” (Fenton & May, 2002, 9)

Sve što je prethodno rečeno o etnonacionalizmu, kao i zaključci koji će u nastavku biti izneseni, može se u različitoj mjeri odnositi na sve varijacije etnonacionalizma; međutim, ovdje je u fokusu, a cijeli tok prethodnog dijela rasprave tome svjedoči, etnonacionalizam koji doseže stepen nacionalne isključivosti, koju Šiber definira kao patologiju nacionalne vezanosti koja se manifestira, između ostalog, u posmatranju svih društvenih pojava kroz prizmu pripadnosti vlastitoj naciji te zatvaranje unutar vlastite grupe i suprotstavljanje drugim grupama. (Šiber, 1998). Razlog za to je jednostavna činjenica da etnički nacionalizam koji je nacionalno isključiv, i koji se u političkom smislu ispoljava kao beskompromisnost po pitanju stvaranja posebne nacionalne države i otvorenost za korištenje ekstremnih sredstava na putu ostvarenja tog cilja ima, upravo zbog tih svojih karakteristika, i

najveći destruktivni potencijal kako u odnosu na ljude, članove etničke / nacionalne grupe koja je meta etnonacionalističkog napada, tako i u odnosu na sam etnički identitet grupe kojoj etnonacionalisti pripadaju.

## 5.0 Sukob etnonacionalizma i etničkog identiteta

Glavni problem etnonacionalizma kao formirane ideologije, čini se, leži u tendenciji da „naciju čini objektom svakog političkog djelovanja a nacionalni identitet mjerom svake ljudske vrijednosti“ (Smith, 1991, 18); takva tendencija ima korijene u ekstremnim formama etnocentrizma, a najvažnija determinanta takvog etnocentrizma vjerovatno je specifična, autoritarna struktura ličnosti. Svaka kultura ima svoje mjere vrijednosti, a čak ni u onim u kojima i u uobičajenim okolnostima postoji naglašen etnocentrizam, nacija nije nužno mjera svake vrijednosti, pa čak ne mora biti ni među najvažnijim mjerama. To se može promijeniti pojavom i eventualnom dominacijom etnonacionalizma, posebno ako se počne ispoljavati u vidu nacionalne isključivosti. Također, etnički identitet grupe koja teži postati nacijom, i kultura na osnovu koje je konstituiran, nastali su ne da bi bili objekt ljudskog djelovanja već, upravo suprotno, čine produkt ljudske težnje za adaptacijom i kao takvi ne predstavljaju cilj, već sredstvo za ostvarenje cilja, u ovom slučaju adaptacije. Ukoliko iz pozicije sredstava djelovanja pređu na poziciju objekta, postaće im otežano vršiti svoju izvornu funkciju, iako se njihova načelna vrijednost u tom smislu neće negirati; štaviše, biće prenaplašena, što, s obzirom na neminovnu nesavršenost svake kulture dodatno potvrđuje odsustvo odgovarajućeg razumijevanja njene prirode i podsjeća da pravi uzrok tog prenaplašavanja leži negdje drugo. Od uloge i mjesta koje etnički identitet zauzima zavise mogućnosti i priroda njegovog utjecaja na društvo; posljedica rokade koju uzrokuje etnonacionalizam zato jeste ometanje izvornih funkcija etničkog identiteta, pri čemu se pod ometanjem misli na onemogućavanje etničkog identiteta da u punom kapacitetu ima one posljedice koje može imati, ne nužno na potpuno onemogućavanje tih funkcija.

Načini na koji se opstrukcija funkcija etničkog identiteta kod etnonacionalističke ideologije (i pojedinih njenih aspekata) javlja mogu se razvrstati u četiri šire kategorije: 1) suprotno djelovanje od funkcija koje ima kultura koja daje „materijal“ za sadržaj etničkog identiteta

2) suprotstavljanje pojedinim značenjima prisutnim u kulturi određene etničke grupe 3) suprotno djelovanje od pojedinih aspekata kulture koji su relevantni za etnički identitet 4) suprotno djelovanje od onog koje imaju etnički identitet i etnicitet.

1) *Konflikt etnonacionalizam – kultura*. Najvažnija, najdramatičnija negativna posljedica etnonacionalizma vezana je za prvu kategoriju. Kultura, više puta je ponovljeno, je „historijski stvoren sistem značenja“ (Vujčić, 2008, 53); sve ostalo što se inače veže za kulturu, i nekada sa njom poistovjećuje (uključujući i ideologiju) je kulturni artefakt, nešto što kultura konstituira, nosilac značenja. Ideologije nekog društva, pa tako i etnonacionalizam, ukorijenjene su u kulturu tog društva; iako je kultura kao značenje nešto što dijele svi članovi društva, svako od njih pojedinačno je odgovoran za tumačenje kulture, što omogućava postojanje individualnosti u takvom sistemu zajedničkih značenja. Kultura je istovremeno i zajednička za sve pripadnike kulture, i zajedničko polazište, uputstvo za tumačenje svih pojava koje je potrebno interpretirati; ono što varira jesu interpretacije, i upravo ovdje etnonacionalizam unosi, odnosno pokušava unijeti ključnu promjenu. Kako su etnonacionalistički stavovi i uvjerenja dio ideologije koja insistira na njihovoj neprikosновенosti, etnonacionalisti ne mogu tolerisati osporavanje njihovog tumačenja kulture u domenu koji njihova ideologija zahvata, i insistiraju da ta tumačenja budu zajednička i obavezna za sve pripadnike kulture. Za one probleme koji se ne vide kao relevantni za etnonacionalističku ideologiju, ona ne mora biti polazna tačka u tumačenju; u tom prostoru to i dalje može biti kultura, i tu i dalje može biti prihvatljivo više tumačenja, sve dok nijedno ne dolazi u konflikt sa ideologijom. Međutim, u svemu što je relevantno za etnonacionalizam, toj jednoj interpretaciji kulture se daju atributi koji pripadaju isključivo kulturi, tj. ona se smatra jedinom mogućom interpretacijom kulture i time nečim što svi pripadnici te kulture trebaju prihvatiti, te pravom polaznom tačkom za tumačenje svega što se percipira kao njen domen. Time se kultura i njena interpretacija u jednom aspektu *de facto* izjednačavaju, dok u drugom, zbog manjka interesa u etnonacionalističkoj ideologiji, i dalje može biti mjesta za kulturu, ali samo u onoj mjeri koju odredi etnonacionalizam. Interpretacija kulture bi trebalo da se može promijeniti u skladu sa promjenama okolnosti u kojima se tumačenje vrši ili zbog priliva informacija koje zahtijevaju da dođe do promjene interpretacije. Međutim, zbog zatvorenosti i



otpornosti etnonacionalističkih stavova, to postaje otežano, a nekada i nemoguće. U skladu sa stanjem uzurpacije mjesta koje pripada kulturi, etnonacionalizam počinje oponašati kulturu pridavanjem značenja pojavama, tj. njihovim „tumačenjem“; međutim, i tu postoji jasna razlika: značenje koje pridaje kultura jeste rezultat interpretacije vođene potrebom za razumijevanjem u svrhu adaptacije, a značenje koje pojavama „prišiva“ etnonacionalizam rezultat je imperativa da se svaka pojava protumači u skladu sa osnovnim načelima etnonacionalističke ideologije, pri čemu taj imperativ izbija iz grandomanijskog stava da ne postoji ništa u objektivnoj stvarnosti što bi moglo dovesti u pitanje ispravnost i istinitost etnonacionalističke ideologije. Cilj prvog je zadovoljavanje normalne ljudske potrebe za razumijevanjem, a drugog zadovoljavanje patološke potrebe. To stvara situaciju u kojoj nema otkrivanja značenja, jer su rezultati „tumačenja“ dirigovanog etnonacionalističkim principom u načelu već unaprijed poznati; kao takvi, oni ne mogu biti rezultat individualnih interpretacijskih napora, a individualnost interpretacijskih napora i njihovih ishoda je upravo ono što je karakteristika tumačenja kulture. Prebacivanjem naglaska sa kulture na jednu njenu interpretaciju, te preusmjeravanjem odnosa prema stvarnosti sa težnje ka njenom razumijevanju na usaglašavanje sa etnonacionalističkim pogledima ustvari se guši najvažniji aspekt kulture, a to je tendencija ka adaptaciji koja stoji u njenoj osnovi i koja je u velikoj mjeri determinirala njen historijski razvoj. S obzirom da je mogućnost postojanja više interpretacija u okviru jedne kulture i njihovog revidiranja preduslov za postojanje adaptacijskog potencijala u kulturi, postojanje samo jedne doktrine, samo jedne interpretacije kulture (a to je ono čemu teži etnonacionalizam), kako kaže Parekh, zatvara razvoj. (Ibidem). To rezultira slabljenjem i drugih funkcija kulture; ako se osvrnemo na one o kojima je govorio Talcott Parsons, možemo reći da kultura više ne definira vrijednosti, barem u onom dijelu koji je interesantan za etnonacionalističku ideologiju, već etnonacionalizam; u skladu s tim, kultura više nije ta koja definira ciljeve i norme za sve svoje pripadnike, zbog čega prestaje biti zajednički izvor motivacije za djelovanje, što na kraju rezultira slabljenjem njenog integracijskog potencijala.

2) *Konflikt etnonacionalizam – specifični dijelovi kulture.* Osim što prilagođava značenje vanjske stvarnosti svojim temeljnim principima, etnonacionalizam pokušava sinhronizirati i već postojeća uvjerenja

i vrijednosti unutar kulture i prilagoditi ih sebi. S obzirom da su i druge vrijednosti i uvjerenja koja postoje unutar kulture njeni artefakti nastali interpretacijom značenja, neminovno je postojanje razlika između vrijednosti i uvjerenja koje imaju pojedini članovi ili grupe unutar društva, a činjenica da nisu svi članovi određene etničke grupe nacionalisti, jedan je od pokazatelja da je takva raznolikost moguća. Međutim, etnonacionalizam, kao što je prethodno rečeno, insistira na vlastitoj neprikosnovenosti i teži postati jedino validno tumačenje kulture; da bi u tome uspio, potrebno je sva druga tumačenja koja unutar kulture postoje, a koji nisu u skladu sa etnonacionalističkom ideologijom, na neki način diskreditovati i eliminirati. Kada su u pitanju vrijednosti i uvjerenja koja su prihvaćena samo od pojedinaca ili nekih grupa unutar društva, tu posao nije težak; s obzirom da se radi o individualnim interpretacijama koje su jednako podložne greškama kao i svaka druga, etnonacionalizam može, zbog njegove emocionalne snage i uvjerenja u neprikosnovenost, takve stavove, koji svakako i ne teže biti apsolutnom istinom i jedinom prihvatljivom interpretacijom, „opovrgnuti“ (iako vjerovatno ne sve sa jednakom lakoćom). Međutim, iako individualne i međugrupne razlike u intepretacijama unutar kulture postoje, postoje i značenja, sadržana u pojedinačnim uvjerenjima i vrijednostima, koja nikako ne mogu biti protumačena tako da uvjerljivo budu usaglašena sa etnonacionalističkom ideologijom i inkorporirana u nju. To za etnonacionaliste predstavlja problem, jer se više ne radi o individualnim tumačenjima kulture, već o kulturi, nečemu što bi trebalo biti zajedničko za sve, pa i za njih; nastaje stanje u kojem je ideologija koja tvrdi, čak insistira, da predstavlja jedino ispravno tumačenje kulture ustvari u sukobu sa njom, odnosno sa nekim njenim konkretnim dijelovima. Kako bi zaključci ove analize bili primjenjivi na što veći broj društava i kultura, za konkretan primjer treba uzeti vrijednosti za koje se može tvrditi da su prisutne u većini svjetskih kultura. Jednu kratku, osnovnu enumeraciju takvih vrijednosti, zasnovanu na analizi vrijednosti koje prihvataju i najveće svjetske religije i sekularne organizacije, dali su Kinnier, Kernes i Dautheribes (2000), navodeći samo četiri (iako autori napominju da ta lista nije potpuna): 1) posvećenost nečemu što je veće od samog pojedinca; 2) samopoštovanje praćeno poniznošću, samodisciplinom i ličnom odgovornošću 3) poštivanje i briga za druge 4) briga za druga živa bića i okoliš. Druga navedena vrijednost, naprimjer, posebno njena dimenzija poniznosti, vrlo teško može biti uvjerljivo protumačena tako

da bude kompatibilna sa etnonacionalističkim uvjerenjima, koja su zasnovana ne na ideji o samopoštovanju, već na idejama o nacionalnom ponosu i superiornosti vlastite etnonacionalne grupe nad drugim, te selektivnom pristupu u tumačenju historije vlastite grupe koji istu u značajnoj mjeri uljepšava i oslobađa od svih nepodobnih činjenica koje se ne uklapaju u njenu idealiziranu i mitološku predstavu. Takve distorzije u okviru nacionalizma dobijaju

“...oblike euforičnog uzdizanja sebe u suprotnosti prema drugima... uvijek je prisutna svojevrsna grandomanija, odnosno fenomen superkompenzacije – razrješavanje osobnih frustracija stvaranjem nacionalne mitologije. Nalaze se dokazi superiornosti vlastite nacije iz jednog segmenta povijesti ili kulture, zanemarujući sve ostale činjenice i fenomene koji bi ih mogli dovesti u pitanje.” (Šiber, 1998, 116)

Kod jakog utjecaja ovakvih stavova, vraćanje doživljaja vlastitog etnonacionalnog identiteta i identiteta svoje grupe, te svih drugih aspekata slike o sebi i svojoj grupi čiji oblik etnonacionalistička ideologija želi definirati (a na taj način i povezati sa etničkim identitetom) na stanje samopoštovanja koje ostavlja prostor za kritiku i samokritiku je teško ili potpuno nemoguće. Etnonacionalizam ovakve sukobe sa vlastitom kulturom rješava na nekoliko načina: 1) ignoriranjem (postupanjem sa tim dijelovima kulture kao da ne postoje i tabuiziranjem ukazivanja na njih, ili, još više, ukazivanja na diskrepancu između takvih aspekata kulture i etnonacionalizma); 2) lažnim prihvatanjem (postojanje „problematičnog“ aspekta kulture se priznaje, ali se on suštinski ne prihvata u onim domenima koje je „zauzeo“ etnonacionalizam, već je „prihvatanje“ ograničeno na formalno, bilo verbalno ili na neki drugi način, ispoljavanje privrženosti tom aspektu kulture koje nije praćeno ubjedenjem; može se desiti da jedan takav aspekt kulture bude relevantan za razlikovanje jedne nacije od druge i dokazivanje superiornosti jedne nad drugom kada biva instrumentaliziran, ali ni tada ne biva autentično prihvaćen); 3) otvoreno negiranje i odbacivanje (postojanje problematičnog aspekta kulture se priznaje, ali se on ne prihvata ni suštinski ni formalno, i negira se da je isti autentičan dio te kulture; njegovo prisustvo se obično pripisuje „stranim“ utjecajima ili se opisuje kao neka vrsta deformacije koju treba ispraviti, a njihovo odbacivanje se može racionalizirati i na druge načine).

### 3) *Konflikt etnonacionalizam – kulturni elementi etničkog identiteta.*

Stvari se dodatno kompliciraju ukoliko je jedan od elemenata kulture sa kojim je etnonacionalizam sučeljen relevantan za definiranje etničkog identiteta. U toj situaciji, ono što datu etničku grupu čini posebnom i drugačijom istovremeno je u neskladu sa etnonacionalizmom ili nekim njegovim komponentama, iako se etnonacionalistička ideologija predstavlja kao zaštitnik vitalnih interesa te grupe, posebno njenog prava na različitost. Takav je slučaj, naprimjer, često sa vjerovanjima i percepcijama vezanim za historiju etnije. Prema Parsons, identitet etničkih grupa zasnovan je na njihovom posebnom osjećaju za vlastitu historiju (Malešević, 2004), koji se može manifestirati kao skup „zajedničkih historijskih pamćenja“ (Smith, 1991, 22). I bez etnonacionalizma, ta pamćenja mogu biti zasnovana, barem djelomično, na mitu (Smith, 1991) i biti pod utjecajem pristranih tumačenja facilitiranih dozama etnocentrizma koje se mogu smatrati normalnim za manje – više sva društva, a koje „selektivnom interpretacijom povijesti, njeguje mitove i legende slavne prošlosti, nacionalnih junaka, pobjeda i mučeništva“ (Šiber, 1998, 116). Uprkos tome, ekstremni zaokreti koje u tim tumačenjima donosi isključivi nacionalizam čini da tumačenje vlastite historije gubi svoje izvorne funkcije. „Standardna“ tumačenja, koliko god nesavršena bila, dobrim dijelom su motivirana namjerom da se bolje razumije sadašnja situacija i stanje grupe i napravi određena projekcija budućnosti i plan djelovanja. Pod utjecajem etnonacionalizma, sužava se prostor zajedničkim historijskim sjećanjima da djeluju na taj način, jer primarni cilj tumačenja historije više nije razumijevanje sadašnjosti, već nalaženje dokaza za istinitost etnonacionalističke ideologije, načina na koji ona predstavlja sadašnje stanje i pravdanje budućih postupaka vođenih tom ideologijom. S obzirom da je etnonacionalizam ideologija koja teži transformaciji etnije u naciju i stvaranja njene nacionalne države, i da na putu ka ostvarenju tog cilja stoje neke druge etnije ili nacije, jačanje predrasuda prema njima nužan je produkt takvih reinterpretacija. Osim što mogu dovesti do činjenja zlodjela velikih razmjera prema „spornim“ grupama, predrasude, i prije nego eventualno produciraju takve događaje, onemogućavaju razvijanje prilagodbenog odnosa prema tim grupama i svode ga isključivo na neki oblik sukoba. Opet, u konačnici dolazi do prigušivanja adaptacijske tendencije potrebom da se ispolje emocionalno nabijeni stavovi koji nužno nemaju adaptacijsku funkciju niti su formirani vodeći se njom

kao primarnim principom.

4) *Konflikt etnonacionalizam – etnički identitet*. Svi prethodni sukobi konvergiraju i kulminiraju u ovoj tački, i u njoj se manifestiraju na dva najvažnija načina. Prvo, etnonacionalizam stvara podjele unutar grupe, a s obzirom da je etnički identitet zajednički za sve pripadnike etničke grupe, i da je njegova funkcija održavanje jedinstvenosti grupe, etnonacionalizam stvaranjem podjela tu funkciju, koja je važna u adaptacijskom smislu, opstruira. U dijelu rasprave o sukobu između etnonacionalizma i osnovnih dimenzija kulture navedeno je da etnonacionalizam pokušava, u odnosu na „teme“ koje su za njega relevantne, postati zamjena za kulturu i samim tim i zajednički za sve njene pripadnike. S obzirom da svi ne prihvataju legitimitet takvih težnji, one rezultiraju podjelom. Ova opstrukcija olakšana je u velikoj mjeri osobinama etnonacionalističke ideologije, njenom rigidnošću i dogmatičnošću, koje su odbojne i neprihvatljive za barem jedan dio populacije jer se u ime nečega što je u osnovi produkt ljudskog djelovanja, zahtijeva slijepu poslušnost, i time narušava slobodu i integritet pojedinaca. Isto tako, pojedinačna „tumačenja“, tačnije sinhronizacije, koje etnonacionalizam proizvodi ne moraju biti nešto što će biti prihvatljivo ostatku populacije, a njihovo odbijanje takvih tumačenja će, opet, biti olakšano činjenicom da se insistira ne neprikosновенosti takvih tumačenja.

Najveći sporovi, a time i najveće podjele, nastaju kada etnonacionalizam redefiniirajući položaj kulture i njena tumačenja, posebno onih dijelova relevantnih za etnički identitet, pokušava redefiniirati i sam identitet, postavljajući novu definiciju toga šta znači biti pripadnikom određene etničke grupe. Poimanje etničkog identiteta koje etnonacionalizam želi inauguirati više nije zasnovano samo na kulturnim razlikama između vlastite grupe i vanjskih grupa, već i na ideološkim razlikama između pripadnika unutar same grupe; s obzirom da ne dozvoljavaju osporavanje svojih mišljenja, koja istovremeno smatraju i jedinim autentičnim shvatanjem kulture i identiteta te grupe i jedinim funkcionalnim načinom razmišljanja za tu grupu, etnonacionalisti svima koji njihova uvjerenja dovode u sumnju mogu poreći ljubav, odanost i na kraju pripadnost grupi. Neko ko se smatra pripadnikom određene etnije, logika je tog argumenta, a ne prihvata jedino ispravno tumačenje njenog identiteta ustvari je samo prividno njen pripadnik, on se toj grupi samo pripisuje, ali nije s njom stvarno

povezan. Etnonacionalizam tako, pokušajima stavljanja političkih stavova u središte identiteta, i de facto definiranja pripadnosti etničkoj grupi kao pripadnosti određenoj ideologiji, mijenja funkciju etničkog identiteta od one koja je diskriminativna isključivo na međugrupnom nivou u onu koja je diskriminativna i na unutargrupnom nivou, što može voditi do slabljenja ili kidanja veza koje etnički identitet izvorno stvara. S druge strane, ovakvo poimanje etničkog identiteta dolazi u sukob sa primordijalističkim viđenjem prirode pripadnosti etničkoj grupi, koje postoji i bez etnonacionalizma ali koje u njemu biva još više naglašeno, što dovodi do ambivalentnog odnosa prema članovima etnije koji nisu etnonacionalisti, ali i do nesigurnosti etnonacionalista u pogledu pravog značenja etničkog identiteta. Ova nesigurnost, uzevši u obzir ispoljenu samouvjerenost etnonacionalizma i nepokolebljivu ubijedenost u vlastitu istinitost, te činjenicu da u njegovom temelju treba stajati upravo potpuna sigurnost u to šta i kakva određena etnička grupa jeste, dodatno ilustrira konfliktnu prirodu etnonacionalizma i potvrđuje da njegovi korijeni ne leže u nekim hermeneutičkim poduhvatima vođenim kulturom, već u dubljim psihološkim konfliktima koji i na manifestnoj ravni ispoljavaju konfliktnu karakteristiku.

Na osnovu ovoga se može postaviti zanimljivo pitanje: ukoliko a) etnonacionalisti teže definirati etnonacionalni identitet tako što će prihvatanje njihove ideologije biti „obavezujuće“ da bi nekom bilo u potpunosti priznata pripadnost etničkoj grupi b) sama ta ideologija nije nešto što svi pripadnici kulture prihvataju kao zajedničko c) etnicitet predstavlja organizaciju razlika koje se tiču kulture, *zajedničkog značenja*, *da li etnonacionalisti uopće imaju etnički identitet?* Odnosno, da li je identitet kojeg oni nazivaju istim imenom kojim pripadnici etničke grupe koju „zastupaju“ nazivaju svoj etnički identitet također etnički? Čini se da nije lahko dati potvrđan odgovor na ovo pitanje, a zaključak koji iz toga slijedi jeste da participacija u etnonacionalističkoj ideologiji barem u određenoj mjeri zahtijeva istupanje iz etničkog identiteta grupe za koju se ta ideologija nominalno bori. Na individualnom nivou, to stvara dvostruku kognitivnu disonancu; i u pogledu definiranja same suštine (vlastitog) etničkog identiteta, jer je ona definicija koju nudi etnonacionalizam inherentno kontradiktorna (što koherentnu i integriranu samopercepciju čini otežanom), i u pogledu identifikiranja sa pripadnicima vlastite etničke grupe koji ne prihvataju etnonacionalističku ideologiju, koji u očima etnonacionalista,

zbog spomenute kontradiktornosti, istovremeno zadovoljavaju i ne zadovoljavaju kriterije za članstvo u etnonacionalnoj grupi.

## 6.0 Zaključak

Ekstremni etnonacionalizam predstavlja patologiju etničke vezanosti, i zbog same činjenice da se radi o patologiji, svaka vrsta negativne emocionalne reakcije koja se, sasvim očekivano, može javiti pri razmatranju ovog fenomena mora biti prevaziđena, kao što i svaka vrsta paušalne ocjene koja iz takvih negativnih emocija može proizaći treba biti odbačena; ako se radi o patologiji, nužno govorimo o vrlo složenom setu faktora koji su učestvovali u njenom razvoju, i o vrlo složenom setu posljedica koje ta patologija može proizvesti. Veća složenost zahtjeva intenzivnije napore ka razumijevanju, a ne intenzivniji emocionalni odnos koji, baš kao što je i slučaj sa intenzivnim emocijama koje pobuđuju etnonacionalističke ideje, krivi percepciju stvarnosti i opstruira konstruktivan odnos prema njoj. Složenost posljedica ogleda se i u načinima na koje se opstrukcije javljaju i manifestiraju, a posebno je u tom smislu važna činjenica da jedna opstrukcija, odnosno ometanje jedne funkcije, vodi i pomaže opstrukcijama drugih funkcija. Da bi se izbjegla štetna pojednostavljanja, treba imati na umu i to da se radi o *opstrukcijama* funkcija, ne o njihovom potiranju odnosno potpunom eliminiranju. Ne radi se dakle o potpuno determinirajućem odnosu, baš kao što ni kultura nema potpuno determinirajući utjecaj na elemente koje konstituira, već se oni formiraju na osnovu njene interpretacije, odnosno kroz proces koji ima svoje medijatorske varijable. To je možda jedna od sličnosti između kulture i ideologije, iako etnonacionalizam teži da bude determinirajući faktor, ali mu to ne uspijeva, dok kultura nema tih pretenzija. Ukoliko bi o odnosu etnonacionalizam – etnički identitet počeli govoriti u terminima determiniranosti, to bi nas također odvelo u grešku pretjeranog pojednostavljanja i onemogućilo da taj problem potpuno i ispravno razumijemo.

Ovaj rad imao je dva osnovna cilja (od kojih je prvi možda bio više naglašen u samom toku diskusije od drugog): ukazivanje na paradoksalnu prirodu etnonacionalizma i ukazivanje na potrebu „spašavanja“ etničkog identiteta (prvenstveno njegovog kulturnog sadržaja) od deformirajućih

utjecaja etnonacionalizma. Etnonacionalizam je paradoksalan na više ravni, ali je važno bilo istaći i opisati razvoj i karakteristike tog paradoksa na ravni njegovog odnosa sa etničkim identitetom. To je odnos u kojem se, gledano svana, ne očekuje sukob zbog toga što etnonacionalizam etnički identitet ne samo da ne predstavlja kao nešto protiv čega želi djelovati, već ga na određeni način smatra glavnim razlogom svog postojanja.

Činjenica da je etnonacionalizam u sukobu sa etničkim identitetom zvuči paradoksalno (iako je pravi paradoks ustvari u samoj prirodi etnonacionalizma), ali je istovremeno i ohrabrujuća jer još jedan faktor, i to onaj za koji se to najmanje očekivalo, djeluje protiv etnonacionalizma i može biti protiv njega iskorišten. Također, etiologija etnonacionalizma na ovaj način postaje jasnija, i usmjerava nas da uzroke za etnonacionalizam tražimo negdje drugo, ili barem da više pažnje posvetimo nekim drugim determinantama.

Osim usmjeravanja pažnje na druge faktore, ovo saznanje sugerira da je na etnički identitet potrebno početi drugačije gledati. Privrženost etničkom identitetu ne znači nužno i etnonacionalizam, i izgleda da je tu potrebno napraviti distinkciju između nominalne privrženosti identitetu i suštinske. Nominalnu privrženost, koja se ispoljava u okviru etnonacionalizma, karakterizira formalizam u odnosu prema kulturnim sadržajima etničkog identiteta, i negativan stav prema bilo kakvim vrstama promjena u tom sadržaju koji proizilazi upravo iz tog formalizma. Suštinska privrženost rezultira proaktivnim odnosom prema kulturnoj građi etničkog identiteta koja biva prigrljena zbog prepoznavanja smisla koje je ljudski genij u njihovoj izgradnji našao; međutim, ovdje nema mjesta formalizmu, osim ako sam formalizam nije suština, niti rigidnosti. Ono što je u suštinskoj privrženosti važno je razumijevanje adaptacijskih motiva i principa koji su vodili razvoj određene kulture, i sama privrženost određenim elementima kulture nastaje ako se zaključi da oni predstavljaju primjere dobre primjene tih principa u postojećim okolnostima. U skladu s tim, suštinsku privrženost etničkom identitetu karakteriziraju selektivnost i težnja ka razumijevanju njegovih temelja. Strategija koja bi težila sprečavanju izbijanja etnonacionalističkog razmišljanja, a koja bi pri tome htjela izbjeći da sama probudi osjećaj ugroženosti identiteta, može upotrijebiti upravo strategiju koja razlikuje ova dva načina privrženosti etničkom, ukazujući i na njegove pozitivne, konstruktivne strane, ali potičući i



samokritički odnos. Time se ne negira u potpunosti vrijednost sada prisutnih oblika kulturnog prilagođavanja, ali se još više ističe njihova važnost kao rezultata tendencije ka prilagodbi. Također, ne negira se ni njegova važnost za budućnost, jer osvješćivanjem o tendencijama koje leže u suštini kulturnog razvoja povećava se mogućnost daljeg njegovanja takve tendencije, identificiranjem grešaka koje su eventualno do sada napravljene omogućava se njihovo izbjegavanje u budućnosti, a dalja primjena onoga što se pokazalo kao adaptibilno nastaviće davati svoje rezultate. Treba podsjetiti da je kultura svakako nešto što se mijenja, i svaki pokušaj njenog fosiliziranja u nekoj fazi razvoja po pravilu ostaje samo na pokušaju, čak i ako oni koji to pokušavaju to ne žele priznati; osvješćivanjem o tome da je za kulturu najvažnija tendencija koja ju je kroz historiju pokretala, te osvješćivanjem o prirodi te tendencije, može se postići kompromis između *uvjerenja* o apsolutnoj vrijednosti i transhistorijskoj istosti kultura karakteristična za etnonacionaliste i protoetnonacionaliste i *činjenica* o njihovoj promjenjivosti i nesavršenosti. Upoznavanje sa pravim vrijednostima etničkog identiteta i njegovim funkcionalnim potencijalom otvara vrata i da se ukaže na to kako psihološka priroda etnonacionalizma ustvari ne olakšava njegovo očuvanje i unapređenje, već narušavanje, a time i urušavanje, što bi povećalo šanse da se upravo kod osoba koje se smatraju najvjerojatnijim generatorima ili nosiocima etnonacionalističkih ideja, onima koji su mu privrženi ili imaju izraženu salijentnost etničkog identiteta, prema njemu razvije odbojnost, i time ih se, umjesto nosiocima, učini njegovim protivnicima.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Albert, R., Schneeweis, A. & Knobbe, I. (2005). Strengthening, Hiding or Relinquishing Ethnic Identity in Response to Threat: Implications for Intercultural Relations, *Intercultural Communication Studies*, 14 (1), 107 – 118.
2. Andersen, M. L. & Taylor, H. F. (2006). *Sociology: Understanding a Diverse Society* (Fourth Edition). Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
3. Augemberg, K. (2007). *Values and Politics: Value Priorities*

- as Predictors of Psychological and Instrumental Political Engagement. PhD Thesis. Fordham University, New York.
4. Brym, R. J. & Lie, J. (2006). *Sociology: Your Compass for a New World*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
  5. Dizdarević, I. (2003). *Nezaborav usjeklina genocida (Unforgettable Scars of Genocide)*. Sarajevo: Institut za istraživanja zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava.
  6. Đurić, Đ. (1980). *Psihološka struktura etničkih stavova mladih (Psychological Structure of Ethnic Attitudes of Youth)*. Novi Sad: Obrazovni centar "Jovan Vukanović".
  7. Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
  8. Fenton, S. (2010). *Ethnicity (2nd ed.)*. Cambridge: Polity Press.
  9. Fenton, S., May, S. (2002). 'Ethnicity, Nation and „Race“: Connections and Disjunctures'. In Fenton, S. & May, S. (Eds.). *Ethnonational Identities*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
  10. Ferraro, G. P., Andreatta, S. (2009). *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. Belmont, CA: Wadsworth.
  11. Giddens, A. (2006). *Sociology (5th ed.)*. Cambridge: Polity.
  12. Helm, A. A. (2001). 'Franz Boas and Bronislaw Malinowsky: A Contrast, Comparison and Analysis', *Lambda Alpha Journal*, 31, 38 – 47.
  13. Holmwood, J. (2010). 'Functionalism and its Critics'. In C. Crothers, (Ed.), *Historical developments and Theoretical Approaches in Sociology*. In UNESCO, *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Oxford, UK: Eolss Publishers. Dostupno na/Available from: <http://www.eolss.net/Sample-Chapters/C04/E6-99A-26.pdf> (pristupljeno/cited: 18.06.2012.).
  14. Howell, B. M. & Paris, J. W. (2011). *Introducing cultural anthropology: a Christian perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
  15. Jenkins, R. (2008). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations (second edition)*. London: SAGE Publications.
  16. Katz, D. & Kahn, R. L. (1978). *The Social Psychology of Organizations*. New York: John Wiley & Sons.
  17. Kendall, D. (2011). *Sociology in Our Times: The Essentials*.

- Belmont, CA: Wadsworth.
18. Kinnier, R., Kernes, J. L. & Dautheribes, T. M. (2000). A Short List of Universal Moral Values. *Counseling and Values*, Vol. 45.
  19. Malešević, S. (2004). *The Sociology of Ethnicity*. London: SAGE Publications.
  20. Monaghan, J. & Just, P. (2003). *Socijalna i kulturna antropologija: Kratak uvod (Social and Cultural Anthropology)*. Sarajevo: Šahinpašić.
  21. Mooney, L.A., Holmes, M., Knox, D. & Schaht, D. (2011). *Understanding Social Problems (4th Canadian ed.)*. Scarborough, ON: Nelson Education.
  22. Murphy, J. M. (2004). 'AGIL'. In G. Ritzer (Ed.). *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
  23. Pennington, D. C. (1996). *Osnove socijalne psihologije (Social Psychology Basics)*. Jastrebarsko: Naklada Slap.
  24. Petrović, N. (2001). *Putevi izučavanja autoritarnosti (The Paths of Research of Authoritarianism)*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
  25. Reich, B. & Adcock, C. (1976). *Values, Attitudes and Behaviour Change*. London: Methuen.
  26. Rot, N. (1994). *Osnovi socijalne psihologije (Basics of Social Psychology)*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
  27. Smith, A. D. (1991). *National identity*. London: Penguin Books.
  28. Smith, P. & Riley, A. (2009). *Cultural Theory: An Introduction (2nd ed.)*. Hoboken, NJ: Wiley – Blackwell.
  29. Suleiman, Y. (2003). *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
  30. Ting-Toomey, S., Yee-Jung, K. K., Shapiro, R. B., Garcia, W., Wright, T. J. & Oetzel, J. G. (2000). 'Ethnic/cultural identity salience and conflict styles in four US ethnic groups', *International Journal of Intercultural Relations*, 24, 47 – 81.
  31. Treviño, A. J. (2001). 'Introduction: The Theory and Legacy of Talcott Parsons'. In Treviño, A. J. (Ed.) *Talcott Parsons: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*. Oxford:

- Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
32. Turner, J. H. (2010). 'Varieties of sociological theorizing'. In C. Crothers. (Ed.): *Historical developments and Theoretical Approaches in Sociology*. In UNESCO, *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*. Oxford, UK: Eolss Publishers. Dostupno na/Available from: <http://www.eolss.net/Sample-Chapters/C04/E6-99A-05.pdf>. (pristupljeno/cited: 18.06.2012.).
  33. Van Mejl, T. (2008). 'Culture and identity in anthropology: reflections on "unity" and "uncertainty" in the dialogical self', *International Journal for Dialogical Science*, 3 (1), 165 – 190.
  34. Verkuyten, M. (2004). *The Social Psychology of Ethnic Identity*. Hove: Psychology Press.
  35. Vujčić, V. (2008). *Kultura i politika (Culture and Politics)*. Zagreb: Politička kultura.

## ROMAN SARAH WATERS *THE LITTLE STRANGER* KAO MJESTO UKAZIVANJA I PROBLEMATIZIRANJA DUHOVA KLASOM OPTEREĆENE BRITANSKE PROŠLOSTI

Lejla MULALIĆ

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

### ABSTRACT

Roman Sarah Waters *The Little Stranger* (2009.) problematizira pitanje klasnog identiteta u poslijeratnoj Britaniji kroz gotskopostmodernističku žanrovsku matricu. Cilj ovog rada je da ukaže kako se prisustvo spektralnih energija i poimanje klasnog identiteta prožimaju kroz koncept uzvišenog (*sublime*). Polazeći od neprikazivosti kao ključne osobine koncepta uzvišenog, analizirat ćemo nikad u potpunosti artikulirane, historijske i kulturološke faktore presudne za konstrukciju klasne svijesti u jednom specifičnom trenutku britanske prošlosti, kada se klasne granice prividno pomjeraju. Nadalje, ukazat ćemo na postmodernističke intervencije autorice unutar tradicionalnog gotskog žanra, čime ćemo postmodernističku svijest o neprikazivosti prošlosti i kategorija kao što je klasa, dovesti u vezu sa problematikom konstrukcije identiteta kao temeljnom odrednicom gotskog romana.

**Ključne riječi:** gotski postmodernizam, klasni identitet, neprikazivost, Sarah Waters, *The Little Stranger*.

### SARAH WATERS' NOVEL *THE LITTLE STRANGER* AS A PLACE OF SUMMONING AND CHALLENGING THE GHOSTS OF CLASS-RIDDEN BRITISH PAST

Sarah Waters' novel *The Little Stranger* (2009) problematizes the issue of class identity in post-war Britain through the interplay of the Gothic and postmodernism. The aim of this paper is to address the ways in which the presence of spectral energies and concepts of class identity become intertwined in the notion of the sublime. Acknowledging unrepresentability as a key characteristic of the sublime, we shall analyze the never fully articulated historical and cultural factors essential to the construction of class consciousness at a specific moment in British history – when class borders were seemingly being redefined. Furthermore, we shall draw attention to the author's postmodernist intervention within the traditional gothic genre, thus relating the postmodernist awareness of the unrepresentability of the past, and notions such as class, to the issue of identity construction as a vital component of the gothic novel.

**Key words:** Gothic Postmodernism, class identity, unrepresentability, Sarah Waters, *The Little Stranger*.

## 1.0 Uvod

U jednom od svojih ranih intervjua, britanska autorica Sarah Waters (1966. –), okarakterisala je vlastite romane kao ‘lezbijsko-viktorijanske igrarije’, čime je (ne)svjesno smjestila vlastito pisanje unutar skliskog terena. Naime, s jedne strane, ova provokativna, autoironijska etiketa, zajedno sa autoričinom otvorenošću u vezi sa vlastitom lezbijском seksualnom orijentacijom, zasigurno je privukla lezbijски dio njene publike. Pisala je o marginaliziranim članovima društva u viktorijanskom periodu (*Tipping the Velvet*, *Fingersmith* i *Affinity*) i Drugom svjetskom ratu (*The Night Watch*), koristeći raskošne resurse nekad marginalnih a danas iznimno popularnih, pa čak i teorijski osviještenih, žanrova, kao što su gotski roman te njegov izdanak triler, i na taj način se poigrala sa (još) uvijek prisutnim društvenim i književnim stereotipovima.

S druge strane, nakon što je objavila roman *The Little Stranger* 2009. godine, gdje se naglo odmiče od viktorijanske književne i kulturološke matrice<sup>1</sup>, kao i manjinskih seksualnih grupa, autorica je iskusila ćudljivu prirodu književnog tržišta i svojevrsne virtualne bliskosti između autora i čitalaca, koja se danas ostvaruje putem različitih oblika elektronskog komuniciranja. Na vlastito iznenađenje, Waters se našla u situaciji da odgovara na brojne upite o odsustvu lezbijских likova u njenom najnovijem romanu zbog čega je, sudeći po njenim izjavama, zažalila što je u kritički diskurs o vlastitom pisanju upisala odrednicu ‘lezbijsko-viktorijanske igrarije’.

Moglo bi se reći da se pomenuta etiketa, koja je inicijalno otvorila mogućnosti za dekonstrukciju mnogostrukih apsoluta, poput heteroseksualnosti ili moralne ozbiljnosti velike engleske književnosti, onako kako ju je elaborirao uvaženi F. R. Leavis, naposljetku, ipak, pokazala ćudnesno subverzivnom. Naime, iako je smjelo destabilizirala dugo uvriježene hijerarhijske odnose kao što su heteroseksualnost-homoseksualnost, isto tako je, unutar vlastitog marginaliziranog prostora,

---

<sup>1</sup> Iako se u ovom romanu Waters nominalno ne bavi viktorijanstvom, ne možemo da ne primijetimo tipično viktorijansku opsjednutost pripadanjem kulturnom društvu i napredovanjem na društvenoj ljestvici kod glavnog lika Faradaya, kao i intertekstualni dijalog sa piscima devetnaestog stoljeća, kao što su Jane Austen i Charles Dickens. Vidjeti više u: Gilmour, R. (1994): ‘Pip and the Victorian Idea of the Gentleman’. U: R. D. Sell (ed.) (1994): *New Casebooks: Great Expectations*. London: Macmillan, 111.

oformila novi centar, gdje mjesta ima samo za monolitne interpretacije seksualne drugosti, zbog čega je *The Little Stranger*, odmah svrstan izvan Watersinog 'lezbijskog kanona'. Premda je roman bio u užem izboru za prestižnu književnu nagradu Man Booker 2009. godine i po prodaji nadmašio za gotovo 50 posto pobjednički roman Hilary Mantel, reakcije koje su uslijedile nakon autoričinog flertovanja sa nelezbijskim temama, ukazale su na provizornost svakog poimanja granice koja određene skupine ili žanrove dijeli na one unutar i izvan, jer svako pozicioniranje u društvenom-književnom prostoru neizostavno generira nove centre i produbljuje margine tamo gdje nismo ni sanjali da može dosegnuti, u postmodernom diskursu nemilosrdno demitologizirani, 'svekoliki ljudski um'.

Odmičući se od jednog tabua, Waters se znatizeljno približila drugom, tako što se odlučila pozabaviti nevidljivom mrežom rituala, ceremonija i pravila koji kodiraju klasni identitet i klasne odnose, fokusirajući se na period odmah po završetku Drugog svjetskog rata u Britaniji. Pritom, autorica istražuje kompleksnost klasnog identiteta unutar fleksibilnih granica gotskog žanra koji u svojoj tradicionalnoj, a i u postmodernoj formi, počiva upravo na problematiziranju identiteta. Kako je klasna ideologija usko vezana za konstrukciju identiteta<sup>2</sup>, gotska narativna nit omogućava autorici da nesputano progovori o sukobima inherentnim za definiranje klasnog identiteta kao društvenog konstrukta koji počiva na kulturološko – historijski kodiranim kategorijama. Shodno tome, roman *The Little Stranger* postaje mjesto ukazivanja i problematiziranja duhova klasom opterećene britanske prošlosti.

## 2.0 Društveno – historijski kontekst ili sablasti poslijeratne laburističke Britanije

Nakon što je u romanu *The Night Watch* ispričala priču o Drugom

---

<sup>2</sup> Sarah Waters i sama potiče iz niže srednje klase koja je u periodu o kojem roman govori osjetila draži društvene mobilnosti. Njeni roditelji bili su prvi u porodici koji su upisali fakultet, dok su njeni baka i djed služili u bogatim kućama (Robert McCrum, *The Observer*). S druge strane, da bi se izborila za slobodu po pitanju vlastite seksualne orijentacije, Waters se morala kroz pisanje nanovo izgraditi kao osoba da bi se odmakla od ideologije srednje klase, koja je oblikovala ne samo njen identitet, već i književnu matricu romana kao žanra još od njegovih početaka u osamnaestom vijeku.

svjetskom ratu iz perspektive istospolnih parova, Sarah Waters je odlučila da u narednom romanu produbi svoje istraživanje 40-tih godina prošlog stoljeća, stavljajući ovaj put akcenat na mračnu stranu priče o državi socijalnog blagostanja i premoštavanju procjepa među društvenim klasama. Pitanje klasne podijeljenosti britanskog društva ima svojevrsan status historijske činjenice koja kod historičara istovremeno izaziva blagu nelagodu, ali i predstavlja temelj mnogim mitovima o klasnoj odgovornosti onih visokopozicioniranih u sveopćem 'prirodnom' poretku.

U svojoj britkoj analizi britanskog društva nakon 1945. godine, uvaženi historičar Arthur Marwick ističe da, pored nekih historijskih faktora kao što je Industrijska revolucija, koji donekle objašnjavaju društveno raslojavanje, presudan za naše razumijevanje pojma klase je ipak subjektivni element. Umjesto jedinstvene definicije ovog sveprisutnog društvenog fenomena, utemeljene na objektivnom istraživanju, po Marwickovom mišljenju, konstantno se suočavamo sa različitim iskazima i tekstovima u kojima pojam klase nikad nije u potpunosti artikuliran. Isto tako, rijetko se o tom fenomenu javno raspravlja, što je naročito slučaj među pripadnicima više klase čija samozatajnost po pitanju vlastitog društvenog položaja čini dio njihovog moralnog kodeksa (Marwick, 1996, 35-36).

Ipak, unaprijed zadate predodžbe, prećutno prihvaćene norme ponašanja i simboli moći određuju naše čitanje i pisanje o društvenoj klasi i upravo njena protejska priroda čini je neodvojivim dijelom kako privatnog tako i javnog diskursa Britanaca.

Imajući u vidu ove osobenosti proizvodnje diskursa o klasi, posebno interesantnim čini se period kasnih 40-tih godina dvadesetog stoljeća kada, bar naizgled, dolazi do redefiniranja klasnih granica i normi. Svi su bili nemalo iznenađeni kada 1945. godine na izborima u Britaniji pobjeđuje Laburistička stranka na čelu sa Clementom Athleelijem, porazivši konzervativca Winstona Churchilla koji je uživao neosporni status nacionalnog heroja. Svojim stranačkim proglasom laburisti promoviraju koncept poznat kao socijalna država, koji je osmislio sir William Beveridge, pri čemu akcenat stavljaju na zaposlenje, obrazovanje, stambenu politiku i zdravstvenu zaštitu nezbrinutih članova društva, stvarajući tako sliku o prevazilaženju klasnih podjela i osnaživanju radničke klase.

Arthur Marwick i sam ističe da se za vrijeme i poslije Drugog



svjetskog rata često javno govorilo kako će rat potpuno izmijeniti društvenu strukturu, dokinuti klasne razlike i stvoriti neku vrstu klasnog jedinstva. Ipak, ispod patriotskog zanosa i uzburkanih strasti, Marwick vidi samo sklonost hiperbolama, karakterističnim za ratove općenito, jer je klasna struktura u Britaniji ostala suštinski nepromijenjena. Jedina vidljiva promjena je porast društvene mobilnosti koja je zapravo bila potvrda, odnosno cijena, značajne uloge koju je radnička klasa imala u britanskoj pobjedi u ratu. Iako je laburistička vlada svojim političkim programom učinila legitimnim ekonomske i političke aspiracije radničke klase, bilo je sasvim jasno da to ni u kom slučaju nije podrazumijevalo nestajanje više klase kao društvene institucije. U prilog tome ide i činjenica da je većina prominentnih laburista, kao što su Hugh Dalton, sir Stafford Cripps i John Strachey, neosporno pripadala višoj klasi, dok je i sam premijer, Clement Athlee, iako je sebe u javnosti pozicionirao unutar srednje klase, po svom porijeklu i obrazovanju, ipak, bio mnogo bliži višoj klasi. Isto tako, prividnost društvene promjene se ogleda i u tome što su članovi više klase i dalje vidno dominirali državnom službom, bez obzira na to koja je stranka bila na vlasti, tako da je u periodu od 1949. do 1952. od ukupnog broja kandidata primljenih u državnu službu, njih 74 posto imalo diplome Oxforda ili Cambridgea (Marwick, 2005, 81-82).

Marwickova analiza kulturoloških i historijskih odrednica fenomena klase u Britaniji sredinom dvadesetog stoljeća zanimljiva je i po pitanju Marwickovog stava prema, u postmodernoj historiografiji, značajno osporenoj kategoriji historijske istine. Poznat kao gorljivi pripadnik grupe historičara koji odlučno stoje na braniku tradicionalne historiografije, odnosno tzv. empirijskog pristupa historijskim dokazima i vjere u objektivnu historijsku istinu koja proizilazi iz historijskih činjenica, Marwick ne pridaje veliki značaj lingvističkoj komponenti historijskog znanja. Iako spominje tekstualnu posredovanost historijskog znanja o klasnom identitetu te u jednom trenutku, mada s velikom rezervom, navodi da su i romani mjesta gdje se definira klasa, stiže se dojam da je ova neuhvatljivost i nestabilnost klasnog diskursa, po Marwickovom mišljenju, prepreka koju nekako moramo savladati da bismo došli do *stvarnih* statističkih opipljivih podataka. Upravo ovaj aspekt znanja o prošlosti teoretičarka Amy Elias naziva nepredočivim, jer ovisi o vječno odsutnom referentu tj. prošlosti, pozivajući se pritom na teoriju o uzvišenom, koju ćemo detaljnije razmotriti kasnije. Dakako, ovdje

je bitno naglasiti da njena teorija ne pokušava relativizirati potragu za znanjem, već u tu potragu *ugraditi* svijest o nepredočivosti prošlosti i višestrukoj posredovanosti našeg znanja. Na taj način otvara se prostor u kom će se promišljati ne samo o prošlosti, već i o narativizaciji historijskog znanja i ulozi historičara u tom procesu.<sup>3</sup>

Čitajući roman Sarah Waters u svjetlu ovih prijevora, neumitno se usložnjava naša percepcija poslijeratne Britanije, ispričana iz ugla doktora Faradaya, kao osobe koja nesigurno pluta međuklasnim prostorom, otkrivajući pritom niz sablasnih, neispisanih verzija prošlosti.

### 3.0 Koncept uzvišenog kao spona između propitivanja klasne pripadnosti i gotskog postmodernizma

Promišljajući o značaju prisustva gotskih elemenata u postmodernoj književnosti, Maria Beville nalazi niz sličnosti između postmodernog doba i ‘vladavine terora’ nakon Francuske revolucije, kada gotski roman doživljava svoj vrhunac, zbog čega smatra opravdanim uvođenje naziva ‘gotski postmodernizam’ kao zasebnog književnog žanra. Spektralnost postmodernog stanja, odnosno sveprisutnu temu tekstualnog-historijskog proganjanja i fluidnosti identiteta, smatra ključnom poveznicom između gotskog i postmodernog. Pritom, liminalnost likova utemeljena u gotskom romanu otvara prostor za promišljanje neprikazivih aspekata subjektiviteta i realnosti u postmodernom romanu (Beville, 2009, 11-15).

Nadalje, Beville ističe koncept uzvišenog (*sublime*) i njemu bliskog osjećaja terora kao suštinske odrednice retorike gotskog i postmodernog romana. Ukoliko koncept uzvišenog definiramo kao osjećaj koji proizilazi iz iskustva koje izmiče konvencionalnom načinu razumijevanja, pri čemu se riječi i poredbeni pristup pokazuju potpuno nedostatnim za iskazivanje iskustva pozicioniranog na samoj granici razuma i izričaja (Shaw, 2007), nameću se brojne podudarnosti sa osjećajem terora. Uprkos novim političkim značenjima koja današnje vrijeme dodjeljuje pojmu terora, Beville se fokusira na izvorno značenje ovog pojma kao potpuno ličnog iskustva koje nas dovodi do samog ruba svijesti gdje nam se otvara mogućnost spoznaje suštinskih aspekata

<sup>3</sup> U tom smislu Amy Elias polazi od teorijskih promišljanja Haydena Whitea koji je i jedan od začetnika tzv. lingvističkog zaokreta u postmodernoj historiografiji.

našeg bića koji su nespoznatljivi u našem uobičajenim subjektivnim referentnim okvirima (Beville, 2009).

Kao što se iz prethodnih napomena vidi, koncept uzvišenog, posebno u književnosti, oduvijek je bio povezan sa užitkom koji proizilazi iz stanja intenzivne, zastrašujuće, potpune samospoznaje (romantizam) ili sa nostalgijom zbog njenog izostanka (modernizam). Promišljajući ulogu koncepta uzvišenog u postmoderno misli, Lyotard naglašava neprikazivost kao imanentnu karakteristiku koncepta uzvišenosti, pozivajući se na kantovsko tumačenje uzvišenog iskustva u kom se stapaju zadovoljstvo i bol tj. zadovoljstvo proizilazi iz boli. S obzirom na to da je takva iskustva nemoguće prikazati, iako imamo predodžbu o njima, u postmodernizmu je ideja o njihovoj neprikazivosti sadržana unutar samog prikaza, čime se uskraćuje utjeha koju donosi sudjelovanje u kolektivnoj nostalgiji za nedostižnim. Postmoderna vizija uzvišenog traga za novim formama, ali ne zato da bismo u njima uživali, već da bi nam usadila što jaču svijest o neprikazivosti (Lyotard, 1984). Shodno tome, koncept uzvišenog se poima kao razorni događaj koji izaziva krizu kritičke misli i kao takav se opire racionalističkoj aproprijaciji (Shaw, 2007).

Ukoliko sagledamo pitanje klasnog identiteta u britanskom društvu u svjetlu prethodne analize pojma uzvišenog, nameće se povezanost u pitanju predočivosti i artikuliranosti koncepta klase. U velikoj mjeri ovisna o duboko subjektivnom iskustvu i intertekstualno prisutna u svim našim promišljanjima (društvenih) identiteta, kategorija klase suštinski je neprikaziva i kao takva predstavlja svojevrsnu sablast koja neizostavno prati svaki pokušaj definiranja identiteta. U tom smislu, ovdje ćemo čitati prisustvo spektralnog u romanu *The Little Stranger* u svjetlu problematiziranja prešutno prihvaćene, sveprisutne, kulturološko-historijski kodirane kategorije društvene klase kao neodvojive komponente britanskog identiteta. Pritom, element natprirodnog u romanu ne proizvodi osjećaj horora, koji paralizira imaginaciju, već osjećaj terora koji daje tek nagovještaj zla i groteske te otvara prostor za temeljna ontološka propitivanja (Beville, 2009).

### 3.1 Gotski intertekst u *The Little Stranger*

Roman *The Little Stranger*, iako ponešto površno okarakterisan kao gotska priča sa elementima trilera, osim što je ‘razočarao’ lezbijski

dio čitateljstva, 'razočarao' je i ljubitelje trilera. Umjesto gotske prenaplašenosti i melodrame, autorica nam nudi beskrajno usporenu naraciju kojom dominira vješto iskonstruiran privid normalnosti, tako da samo povremeno mreškanje na brižljivo ispoliranoj površini romana ukazuje na postojanje zlokobnog Drugog.

Glavni lik i pripovjedač je Faraday, doktor opće prakse u Engleskoj po završetku Drugog svjetskog rata, kojeg je porijeklo iz radničke porodice učinilo emocionalno i društveno nesigurnim. Njegova neprilagođenost posebno dolazi do izražaja u trenutku kada novoizabrana laburistička vlada, pod parolom države socijalnog blagostanja, nudi mogućnost uspostavljanja drugačije društvene ravnoteže, krojene po mjeri, do tada uglavnom društveno nevidljivog, pripadnika radničke klase. Isto tako, vlada, nizom kompromisa, pokušava usaglasiti dotadašnju tradiciju prodaje i kupovine liječničkih praksi i novouspostavljenu socijalnu mjeru uvođenja državne kontrole nad zdravstvenom zaštitom (Childs, 2006). Time se otvara novi prostor za transformaciju društvenih identiteta, odnosno društvenu mobilnost, ali Faraday, iako je i sam iskoristio mogućnost da se kroz obrazovanje odmakne od svojih radničkih klasnih korijena, pokazuje gotovo ovisničku privrženost hijerarhijskom poimanju klasne svijesti koja ga je izvorno oblikovala. Kao društveni preobraćenik, Faraday se kreće unutar liminalnog prostora tzv. niže srednje klase, koja je, po riječima Terryija Eagletona, razapeta između civiliziranih uzvišenih društvenih rituala čijim dijelom žele postati i opskurnih korijena koji stalno prijete da ih nepovratno usišu (Eagleton, 2005).

Waters aktivira narativni potencijal skriven u ideološkom kontekstu poslijeratne Britanije, tako što jednoličnost Faradayevog profesionalnog i privatnog života suočava sa prijeko potrebnim izazovom u formi slučajnog poznanstva sa nekad iznimno bogatom porodicom Ayres koja je od svojih prijeratnih privilegija sačuvala samo porodičnu kuću Hundreds Hall kao jedinu vezu sa njihovom nekadašnjom klasnom nadmoći. Nakon što postaje porodični ljekar i čest gost u Hundreds Hallu, Faraday, u maniru gotskog junaka, postepeno otkriva patološku opsjednutost nekad veličanstvenim, a sad oronulim, zdanjem porodice Ayres.

Ipak, uzbuđenje koje čitalac tradicionalnog gotskog romana osjeća usljed dramatičnih obrata ovdje potpuno izostaje, a autorica vješto manipulira čitaočevom narativnom žudnjom, očudavajući monotone

dane u zidinama Hundreds Halla i Faradayeve razgovore sa ukućanima. No, upravo sitni detalji Ayresovih svakodnevnica nepogrešivo ukazuju na njihovu emocionalnu disfunkcionalnost koja se zlokobno nadvija nad vidljivom finansijskom nemoći. Gospođa Ayres, nakon što je izgubila muža, konstantno pokušava održati privid otmjenog života, a njen sin Roderick nije u stanju preuzeti odgovornost nasljednika velikog imanja, niti spriječiti prodaju velikih dijelova porodične zemlje za gradnju općinskih stanova, koje laburisti ponosno najavljuju u svom političkom programu, dok je kćerka Caroline prisiljena da se odrekne nezavisnosti i dođe živjeti s majkom i bratom kako bi im pomogla voditi kuću koja joj, kao ženskom potomku, nikad neće zakonski pripadati. Odlučivši da ostanu u Hundredsu i odbivši da se povinuju društvenim promjenama u kojima ne prepoznaju njihov nekadašnji način života, članovi porodice Ayres postaju dobrovoljni zatvorenici kuće čija osobenost i zatamljena unutrašnja energija neporecivo evociraju slike gotskih zamkova.

Međutim, istinski obrisi gotskog zapleta naziru se kroz Faradayevu ulogu naratora jer i kuća i njeni stanari postaju *objekti* njegovog intenzivnog pogleda, s obzirom na to da postoje samo unutar granica njegove nemaštovite, usporene naracije. Faradayeva jednostavna narativna sredstva u potpunosti ogoljuju članove porodice, a posebno Caroline, za koju silno želi vjerovati da je objekt njegove požude<sup>4</sup> jer bi njihov brak bio jedini prirodan epilog Faradayevog isfantaziranog odnosa sa Hundreds Hallom i njegovim stanarima. Preuzevši ulogu brižnog prijatelja koji čini brojne sitne usluge, Faraday pronalazi istinsku duhovnu hranu u nelagodi i zbunjenoj zahvalnosti Ayresovih. Njihova blizina i ranjivost kod njega stvaraju iluziju o pripadanju, ali i osjećaj odgovornosti i obaveze da zaštiti Hundreds kao mjesto moći, za što, po njegovom mišljenju, Ayresovi više nisu sposobni. Umjesto prekomjerne žudnje, tipične za gotske likove (Mishra, 1994), koja se obično manifestira kroz izrazitu fizičku potentnost, kod Faradaya je dominantan jedva suspregnuti psihološki nagon da sedira svoje žrtve u potpunu pasivnost, kako bi mogao proživjeti svoju fantaziju. Na savršeno očuvanoj površini uglađene društvene komunikacije ističe se Faradayeva opsesivna potreba da uguši svaki otpor Carolininog tijela i uma, očisti njene, ne-njegove ruke i kupi novu prikladnu odjeću, čime

---

<sup>4</sup> Sam Faraday definiše osjećaje prema Caroline kao ostatke bijesa koji su se nekako preobrazili u žudnju (Cf. Waters, S. (2009): *The Little Stranger*. New York: Penguin Group).

se neodoljivo nameće (prigodno gotska) analogija sa nekrofilijom, a Faraday se transformira iz nemaštovitog posmatrača u gotskog uzurpatora.

Potpuna internalizacija tipičnih osobina pripadnika više klase, kao što je morbidni strah od pokazivanja slabosti u javnosti ili razotkrivanja privatnosti, te posesivna uznemirenost pri pomisli da bi Hundreds Hall mogao ponovo otvoriti vrata gostima nakon niza usamljenih godina, pretvaraju Faradaya u neuvjerljivu mimikriju, odnosno pastiš<sup>5</sup> života više klase<sup>6</sup>.

Hundreds Hall, kao i svi gotski zamkovi, nije samo ‘prostorni referent, oslobođen svake dvoznačnosti, jer on uvijek ujedno predstavlja i sjedište moći’ (Mishra, 1994, 52). On postaje mjesto bolnog, pa čak i prikriveno nasilnog, sukoba između otmjene prošlosti i oronule sadašnjosti, između Susan, prerano preminule kćerke gospođe Ayres za kojom ona nikad nije prestala tugovati, i Catherine i Rodericka, koji su majku razočarali samim tim što su se rodili, te između Faradayeve brižljivo konstruirane stvarnosti i utišanih glasova u kući, koje on ne želi čuti.

Ove zatomljene energije uprizoruju se kao spektralne sile koje ostavljaju ujede davno preminule Susan na tijelu njene majke, ponovo dječijom rukom iscertavaju zidove, pomjeraju stvari te izazivaju požar u Roderickovoj sobi, zbog čega on doživljava nervni slom. Iako su posljedice ovih neobjašnjivih događaja fatalne – Roderick završava u duševnoj bolnici, gospođa Ayres izvršava samoubistvo, a Caroline je pronađena mrtva u kući uoči njenog prvog istinskog pokušaja bijega u nezavisan život – Faraday, kao pripovjedač, ne dozvoljava da priča poprimi gotske proporcije. Umjesto toga, gotski intertekst u romanu suptilno očučuje eluzivni diskurs klase, čime je jedan od definirajućih aspekata onoga što zovemo britanski nacionalni identitet dekonstruiran kroz ironijsko preispitivanje društvenog, kulturološkog i političkog

<sup>5</sup> Iako se značenje pojma pastiš u ovom slučaju može protumačiti kao blisko Jamesonovoj definiciji istog, značenja koja proizilaze iz novonastalog Faradaya mnogo su kompleksnija od puke imitacije.

<sup>6</sup> Nepostojanost njegovog identiteta ogleda se i u odsustvu ličnog imena, tako da ga kroz čitav roman oslovljavaju sa ‘doktor Faraday’. Interesantno je da su prevodioci romana na holandski jezik čak kontaktirali autoricu i tražili da im kaže ime glavnog junaka jer bi to zvučalo prirodnije u prijevodu, na što je ona, naravno, odgovorila da sve i da Faradaya ima ime, nikad im ga ne bi otkrila.

naličja nacionalnog identiteta. Ako tome dodamo i autoričino vješto poigravanje sa stereotipima o umjerenosti i kontroliranosti kao odrednicama nacionalnog karaktera, (gotski) diskurs o klasi dodatno se usložnjava i ironizira.

### 3.2 Kartezijansko – racionalistički diskurs kao izvor nasilja

Polazeći od pretpostavke Marie Beville da opstanak gotskog žanra nije primjer opstanka ‘najsnažnijih’ u književnosti, već opstanak toposa narativne protuteže prijeko potrebne u savremenoj književnosti (Beville, 2009), uviđamo koliko je Sarah Waters svjesna krhkosti ove ravnoteže, što pokazuje stalnim propitivanjem različitih književnih i kulturoloških datosti. Stoga kartezijansko – racionalistički diskurs pripovjedača istovremeno uspostavlja i podriva narativnu ravnotežu romana, jer predstavlja dominantni realistični modus pisanja, ali i pukotinu na njegovoj besprijekornoj površini ispod koje se ukazuje njegov gotski narativni *doppelgänger*.

Shodno tome, Faradayeva doktorska profesija čini ga idealnim objektivnim posmatračem, ali i jedinim ‘dijagnostičarem’ natprirodnih pojava u Hundreds Hallu. On pokušava oblikovati granice stvarnosti i dijagnosticirati stanje uma Ayresovih, što je tipičan kartezijanski pogled *izvana*, gdje razum gotovo nasilnim metodama dodjeljuje identitet stvarima i pojavama. Kad ne može da objasni ponašanje nekog od Ayresovih, klasificira ga pod kategorijom ‘osjetljivi nervi’ ili ‘umor’, te na taj način iznova potvrđuje predrasude o tipičnim obrascima ponašanja pripadnika više klase.

Ipak, njegova ograničena sposobnost da razumije natprirodne pojave u kući ga ne svodi samo na ulogu pukog recipijenta značenja. Upravo suprotno, njegova pripovjedačka nepouzdanost ostavlja mu pregršt manevarskog prostora da konstruira vlastitu verziju priče i nametne je kao validnu čime Faraday zauzima mjesto aporije unutar samog teksta.<sup>7</sup> Iako se uvijek osjećao kao društveno nevidljivi Drugi, sad je konačno u poziciji da bude jedini legitimni tumač događaja, doktor koji će dati konačnu dijagnozu mentalnog stanja Ayresovih i na taj način ih neumoljivim racionalističkim diskursom *izmjestiti* iz

<sup>7</sup> Isto tako, Faraday je tipični nepouzdan pripovjedač kojeg Linda Hutcheon smatra jednim od definirajućih aspekata historiografske metafikcije, čime se potvrđuje njegova aporijska funkcija, te on postaje mjesto unutrašnjeg urušavanja teksta.

njihove pozicije moći te im *dodijeliti* status iracionalnog Drugog.

Nadalje, diskurs racionalizma, kao jedna od definirajućih karakteristika prosvjetiteljstva, ovdje se podudara sa Faradayevom podsvjesnom potrebom da pretvori Hundreds u svojevrstan Panopticon u kojem su ljudi i događaji disciplinirani u nedvosmislena značenja pod njegovim budnim pogledom. Što više pokušava razdijeliti<sup>8</sup>, analizirati i kontrolirati svijet unutar Hundreds Halla, čime zaziva suštinske odrednice prosvjetiteljske misli, čitalac snažnije osjeća prisustvo jednog potpuno drugačijeg lica Doba razuma koje je “izobličeno klasnim podjelama i društvenim tenzijama, (...) u osnovi brutalno i često neurotično, te prožeto političkom, moralnom i psihičkom nestabilnošću” (Castle, 1995, 7). Kao i u Foucaultovoj analizi Benthamovog Panopticona, Faraday upravlja Hundredsom pretvorivši ga u laboratoriju moći gdje, bez upotrebe fizičke prisile, suptilnom psihičkom manipulacijom u potpunosti kontrolira umove svojih štićenika (Foucault, 1995).

Konačno, namjerna monotonost njegovog narativnog glasa, skupa sa potisnutom, ali sveprisutnom frustracijom zbog vlastite klasne pripadnosti, generira više nasilja nego tipično prenaplašene strasti u gotskim romanima i upravo iz tog nasilja rađa se razarajuća spektralna energija koja usmrćuje Ayresove.

#### 4.0 Zaključak

S obzirom na dvosmislen završetak romana, čitaočeva narativna žudnja, kao i žudnja za nekom vrstom historijske zaokruženosti i koherentnosti, suočena je sa frustrirajućom ravnodušnošću i samodopadnošću naratorskog glasa. Saznajemo da, nakon što Caroline Ayres odbije Faradayevu bračnu ponudu, temelji njegovog imaginarnog posjedničkog prava na Hundreds Hall nepovratno se urušavaju. Pokušaji da je *urazumi* završavaju ubistvom iza kojeg stoji fizički brutalan um, privremeno oslobođen *zatočeništva razuma*. Ironijski otklon unutar gotske pripovijedne strukture i ideološkog konteksta romana očituje se kroz činjenicu da upravo seoske glasine o ukazivanju duhova spašavaju Faradaya od odgovornosti pred sudom u korist *zvanične* interpretacije događaja po kojoj je “Hundreds, zapravo, pokleknuo pred historijom,

<sup>8</sup> Da bi držao ukućane pod kontrolom, Faraday se pobrinuo da Roderick Ayres, nakon nervnog sloma, bude trajno smješten u duševnu bolnicu, čime je eliminisao člana porodice koji je narušavao ravnotežu njegovog imaginarnog sklada unutar kuće.



nesposoban da drži korak sa neumoljivim promjenama. ...a Ayresovi, nespremni da koračaju u susret novom vremenu, jednostavno su izabrali bijeg; bijeg u samoubistvo, u ludilo”<sup>9</sup> (Waters, 2009, 463).

Autorica se na ovaj način poigrava sa reakcionarnim i revolucionarnim<sup>10</sup> potencijalom gotskog žanra, ali i društveno – političkih promjena u laburističkoj Britaniji poslije Drugog svjetskog rata. Naime, s jedne strane, ona konstantno aludira na sublimnu, odnosno oslobađajuću, prirodu gotskog diskursa i pomjeranja unutar društvene hijerarhije koja obećava laburistička vlada, dok, s druge strane, svojim odlučnim narativnim rezovima ukazuje da se “gotški žanr oduvijek poigravao sa hronologijom, posezao za imaginarnom prošlošću, čeznuo za društvenom stabilnošću koja nikad nije postojala, te žalio za viteškim obrascima ponašanja koji su pripadali više svijetu bajki nego stvarnosti” (Bruhm, 2002, 259), čime ujedno demitologizira slavnu i dostojanstvenu prošlost britanskog društva u kojem je promišljanje identiteta oduvijek neodvojivo od klasne svijesti<sup>11</sup>.

Pritom, autoričin stilski minimalizam predstavlja efektan kontrast strahotama proizašlim iz perioda koji su se dramatično urezali u historijsku svijest zapadnog društva i kao takvi postali neiscrpna inspiracija za gotški žanr, što je slučaj sa Francuskom revolucijom. Izabravši poslijeratnu Britaniju i period poznat kao doba strogosti, štednje i oskudice, kao svoju historijsku destinaciju, Waters, bez pribjegavanja melodrami i ekstravagantnim narativnim tehnikama, uprizoruje strahotu (*terror*) i ljepotu koje proizlaze iz trenutaka kad se urušavaju ideologije, kao što je ona o historiji kao konstantnom progresu, te na taj način nenametljivo destabilizira niz binarnih opreka i datosti na kojima počiva društvo Zapada.

---

<sup>9</sup> Svi prevodi citata u radu, osim ako nije drugačije naznačeno, su prevodi L. Mulalić.

<sup>10</sup> Ovu formulaciju nalazimo u kritičkoj studiji Maggie Kilgour čiji naslov *The Rise of the Gothic (Nastanak gotskog romana)* svjesno intertekstualno upućuje na naslov kanonske studije Iana Watta iz 1950-ih godina o nastanku romana u Engleskoj (*The Rise of the Novel*), te na taj način daje svojevrstan autoritet dugo osporavanom gotskom žanru i upisuje ga u književni kanon.

<sup>11</sup> Klasna struktura društva je, uz manje modifikacije, do danas ostala neodvojiv dio promišljanja društvene stvarnosti, jer Britanija nema kontinentalnu tradiciju kategorije građanstva niti američku tradiciju društvene i geografske mobilnosti od kojih je svaka značajno utjecala na percepciju klase (Marwick, 2005, 78).

## BIBLIOGRAFIJA

1. Beville, M. (2009): Gothic–postmodernism. Voicing the Terrors of Postmodernity. Amsterdam: Rodopi.
2. Bruhm, S. (2002): ‘The contemporary Gothic: why we need it’. U: J. E. Hogle (ed.) (2002): *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge UP.
3. Castle, T. (1995): *The Female Thermometer. Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny*. New York & Oxford: Oxford UP.
4. Childs, D. (2006): *Britain Since 1945*. London & New York: Routledge.
5. Eagleton, T. (2005): *The English Novel: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
6. Elias, J. A. (2001): *Sublime Desire. History and Post-1960s Fiction*. Baltimore & London: The Johns Hopkins UP.
7. Foucault, M. (1995): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Prev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
8. Gilmour, R. (1994.): ‘Pip and the Victorian Idea of the Gentleman’. U: R. D. Sell. (ed.) (1994): *New Casebooks: Great Expectations*. London: Macmillan.
9. Hutcheon, L. (2005): *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*. New York & London: Routledge.
10. Kilgour, M. (1997): *The Rise of the Gothic Novel*. London & New York: Routledge.
11. Lyotard, J.-F. (1984): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
12. Marwick, A. (1996): *British Society Since 1945*. London. Penguin.
13. Marwick, A. (2005): ‘Class’. U: P. Addison, H. Jones (eds.) (2005): *A Companion to Contemporary Britain 1939-2000*. Oxford: Blackwell Publishing.
14. McCrum, R., *The Observer*. Sunday 10 May 2009. <http://www.guardian.co.uk/books/2009/may/10/books-sarah-waters>
15. Mishra, V. (1994): *The Gothic Sublime*. Albany: State University of New York Press.
16. Shaw, P. (2007): *The Sublime*. London & New York: Routledge.

17. Waters, S. (2009): *The Little Stranger*. New York: Penguin Group.



primljen / received: 17. 05. 2012.

## JAZZ I VOODOO KAO STRUKTURALNI PRINCIPI U ISHMAEL REEDOVOM ROMANU *MUMBO JUMBO*

Davor NJEGIĆ

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

### ABSTRACT

U ovom radu razmatrat ću Ishmael Reedov roman *Mumbo Jumbo* kao primjer otvorene i slobodne forme koja za strukturalne principe ima jazz i voodoo. Polazna točka ovoga rada istražuje ideju improvizacije kao oznake za slobodu, koja ističe same značajke jazz-a i voodooa. Reed koristi zapadnjačku formu naracije u formi romana, ali se ujedno i opire tradicionalnoj naraciji koristeći fragmente, polifoniju, otvorenu formu i postmodernu kao vlastiti odgovor na postojeći sterilni i predvidljivi zapadnjački roman. Reedova *Jes Grew* epidemija se posmatra kao nova manifestacija improvizacije i slobode koja se opire zapadnjačkom monoteizmu, tumačenju povijesti i racionalnosti. Značaj *Mumbo Jumbo* je u tome što uspješno preispituje zapadnjačku logocentričnu, uglavnom bjelačku, racionalnu povijest neubičajenom i improviziranom otvorenom formom.

**Ključne riječi:** *Mumbo Jumbo*, jazz, voodoo, neohoodoo, polifonija

### JAZZ AND VOODOO AS STRUCTURAL PRICIPLES IN ISHMAEL REED'S NOVEL *MUMBO JUMBO*

In this paper I discuss Ishmael Reed's novel *Mumbo Jumbo* as an example of an open and free form which jazz and voodoo use as their structural principles. The starting point of this paper explores the idea of improvisation as a signifier for freedom, echoing the very features of jazz and voodoo. Reed uses a western style narrative in the form of a novel, while simultaneously resisting traditional narration by using fragmentation, polyphony, open form and elements of postmodernism as his own answer to the contemporary sterile and predictable Western narration. Reed's "Jes Grew" epidemic is seen as a new manifestation of improvisation and freedom which undermines Western monotheism, history, and rationality. The importance of *Mumbo Jumbo* lies in successfully challenging the Western logocentric, mainly white, rational history through an unusual and improvised free form.

**Key words:** *Mumbo Jumbo*, jazz, voodoo, neo-hoodoo, polyphony

## 1.0 Uvod

Američki pisac Ishmael Reed objavio je svoj treći roman *Mumbo Jumbo* 1972. godine, u eri kada je postmoderna književnost na svom vrhuncu. Ovaj roman ne samo da reflektira postmodernu epohu u književnosti, nego je na jedinstven način odraz burne američke povijesti, pogotovo 60-tih godina prošlog stoljeća, dekade koje se najviše sjećamo po John F. Kennedyju, Martin Luther Kingu, njihovim ubojstvima, zatim po zabrani rasne segregacije u školama, javnim mjestima i na poslu, pa sve do Woodstocka i prvog čovjeka na Mjesecu. Ishmael Reed uspješno je prenio raznovrsnost burnih povijesnih događaja u *Mumbo Jumbo* na jedan originalan, dovitljiv i zabavan način u okviru postmoderne književnosti. Književni kritičar Harold Bloom svrstava *Mumbo Jumbo* među najznačajnije romane zapadnog kanona, a kronološki ga smješta u zadnje doba koje je nazvao kaotično. (Bloom, 1994). I sam naslov romana *Mumbo Jumbo* je konotacija kaotičnosti, konfuzije, izmiješanosti, ali i besmislice.<sup>1</sup>

Ironično je da se *Mumbo Jumbo* svrstava među najznačajnije romane novijeg zapadnjačkog kanona, a pri tome izričito i otvoreno kritizira cijeli pojam Zapada i njegove podobne produkte. Ishmael Reed je upravo koristio jednu zapadnjačku formu narativa, roman, da bi se poigrao s okoštanim principima koje brojni autori kroz povijest koriste uz neznatne izmjene. Može se lako uočiti da se Reed oslanja na druge postmoderniste, te da se vodi glavnim idejama John Bartha iz njegovog eseja *The Literature of Exhaustion* i Roland Barthesovim *The Death of the Author*.<sup>2</sup> Barthov esej o smrti romana najviše kritizira ustajali i iscrpljeni književni realizam, a tvrdi da su njegovi, kao i romani njegovih suvremenika, takvi da imitiraju formu romana od autora koji imitira ulogu autora.<sup>3</sup> Barthesov esej o smrti autora također je utjecao

<sup>1</sup> U Oxfordovom jednojezičkom rječniku za pojam mumbo-jumbo navodi se da je to „jezik ili obred koji izgleda kompliciran i značajan, ali koji je u suštini bez pravog smisla ili značenja; besmislica.“ (prev. D.NJ.) Cf. Wehmeir, S., ed. (2000): Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford: Oxford University Press, 836.

<sup>2</sup> Barthov esej objavljen je prvi put u časopisu *The Atlantic* (1967), a Barthesov u časopisu *Aspen* (1967).

<sup>3</sup> Cf. Barth, J. (1984): 'The Literature of Exhaustion', U: *The Friday Book: Essays and Other Nonfiction*. London: The Johns Hopkins University Press, 52-76.

na Reeda, pogotovo ideja o limitiranju teksta tako što bi se tekstu dao jedan autor i samo jedna interpretacija, kao i teza da jedinstvo teksta ne leži u njegovom podrijetlu, tj. u autoru, nego u njegovom odredištu, tj. u čitateljima.<sup>4</sup> Ishmael Reedova djela se stilski i ideološki uklapaju u postmodernu razdoblje književnosti, ali on ipak unosi određene inovacije, osobna iskustva, iskustvo Afroamerikanaca i svoja osobna ubjeđenja koristeći zapravo postmodernu samo kao njemu ideološki blizak književni pravac od kojeg posuđuje tehnike i djelomično stil.

U ovom radu polazi se od teze, improvizacija je ključni element *Mumbo Jumbo*. Reed zagovara neohoodoo, frazu koju je sam osmislio, a koja implicira prakticiranje rituala, folkloru i spiritualnosti u Americi (i Južnoj i Sjevernoj), koje bi bilo van okvira kršćanstva i organiziranih religija. Neohoodoo je u suštini Reedova varijacija voodooa, o čemu će nešto kasnije biti riječi. Pošto Reed koristi improvizaciju u *Mumbo Jumbou*, a improvizacija podrazumijeva slobodu, ne čudi što Reedov roman nema uobičajenu formu i što mu je struktura bazirana na nečemu identično fluidnom i teško definiranom kao što su jazz i voodoo. Poglavlje Jes Grew upravo će poslužiti za analiziranje najznačajnijih Reedovih stavova. Forma Jes Grewa je otvorena i slobodna gdje je improvizacija od izuzetnog značaja. Jes Grew objedinjuje glavne ideološke stavke romana i uvodi jazz i voodoo kao organske tvorevine Reedovog umjetničkog izričaja.

U centralnom poglavlju rada analizirat će se struktura samog romana. Ukazat će se na to da *Mumbo Jumbo* ima elemente detektivskog romana, ali da se ne radi o detektivskom romanu, niti o tradicionalnom romanu u širem smislu, odnosno da su elementi detektivskog romana prisutni isključivo da bi ih autor mogao parodirati. U ovom dijelu će također biti objašnjeno zašto jazz i voodoo možemo smatrati osnovnim strukturalnim principima *Mumbo Jumbo*. Bit će ukazano na njihovo međusobno ispreplitanje na svim nivoima romana, ali i unutar pojedinačnih fragmentiranih dijelova romana.

Jazz i voodoo će biti zasebno razmatrani u dva potpoglavlja. Pri tome će biti korišten sam roman kao primarni izvor, intervju s autorom, ali i glazbena teorija o jazzu i znana istraživanja o voodoou. Bakhtinova teorija o polifonnom romanu bit će također razmatrana uz polifoniju kao

---

<sup>4</sup> Cf. Barthes, R. (1967): 'The Death of the Author', *Aspen*, no. 5-6. Dostupno na: <http://www.ubu.com/aspen/aspen5and6/threeEssays.html#barthes> (pristupljeno: 10.4.2012.).

tehničkom terminu iz glazbene teorije. Likovi iz romana, pogotovo Papa La Bas, Black Herman, Abdul Hamid, Hinckle von Vampton i Earline, poslužit će za predočenje glavnih Reedovih teorija i ubjeđenja. Članci i knjige autora, među kojima se izdvajaju Harold Bloom, Brian Nicol, Philip E. Simmons, Rober Gover, John N. Duvall, W. Lawrence Hogue i Gerhard Hoffmann, bit će korišteni za potvrdu argumenata iz samog rada, ali i iz romana.

## 2.0 Jes Grew – otvorena, slobodna i improvizirana forma

Jezgru romana čine događaji povezani s tzv. „Jes Grew“ epidemijom. Sam autor je poprilično konfuzan na početku romana o tome što je zapravo Jes Grew. Simptomi onih koji su inficirani Jes Grewom su takvi da ti ljudi „rade glupe senzualne stvari“, da su u stanju „nekontrolisane pomame“, da se „vrte poput riba“, da izvode nešto što se zove „Eagle Rock i Sassy Bump“, te da „žude za relevantnošću“ (Reed, 1996, 2).<sup>5</sup> Razna izvješća ukazuju da je u pitanju psihička epidemija, te da „ako Jes Grew postane pandemija, to će značiti kraj civilizacije kakvu znamo“ (Ibidem).

Jasno je da se Reed poigrao s riječima, pa tako njegova Jes Grew epidemija aludira na jazz kao glazbeni pravac, odnosno na stanje onih koji su prihvatili jazz, koji ga izvode, plešu, ili jednostavno, stanje onih koji su oduševljeni jazzom.<sup>6</sup> S druge strane, Duvall primjećuje u Jes Grew pandemiji i sam fenomen postmoderne. (Duvall, 2008). Ako imamo na umu da autor napominje da se jedna slična epidemija dogodila 1890-ih, Jes Grew se onda može posmatrati kao nova manifestacija jazza, ali i voodoa, jer ima kako spiritualnu tako i glazbenu stranu. Hoffmann tvrdi da Ishmael Reed prakticira Neohoodoo umjetnost kao izazov autoritetu, mrtvoj zapadnjačkoj povijesti i zapadnjačkim kulturnim vrijednostima koji su nalik na smrt i koji završavaju entropijom (Hoffman, 2005). Neohoodooizam u Mumbo Jumbou je u suštini Jes Grew. Epigrami podcrtavaju spiritualnu i glazbenu prirodu Jes Grewa. To je „neki nepoznati prirodni fenomen“ koji se ne može objasniti, povezan s

<sup>5</sup> Prijevod ovih i svih ostalih citata i ulomaka iz izvora na engleskome jeziku uradio autor teksta.

<sup>6</sup> Igra riječi: jazz grew, just grew i Reedov termin Jes Grew za imaginarnu epidemiju su fonetski veoma slični.



najranijim ragtime pjesmama čije se “riječi nisu mogle odštampati, a čija je melodija bila neodoljiva i nije pripadala nikome” (Reed, 1996, 9). Jes Grew je u stalnoj potrazi za tekstom koji bi ga striktno definirao, ali zbog svoje fluidnosti uspješno odbija biti definiran, tako da zapravo nitko točno ne zna što je Jes Grew. Duvall uočava u tom upornom odbijanju definiranja da Jes Grew također odbija tipičnu relaciju oznake i označenog, te da se ta relacija nikako ne usavršava kroz interpretaciju i jezik (Duvall, 2008). To je upravo ona ideja koju Nicol ukazuje kod de Saussurea da su „jezik i svijet uvijek razdvojeni, a međuprostor je nemoguće premostiti“ (Nicol, 2009, 6).

Narator romana jasno navodi da Jes Grew traži svoj tekst: „I tako Jes Grew traži svoje riječi. Svoj tekst. Jer čemu služi liturgija bez teksta?“ (Reed, 1996, 6). Zapravo se nameće pitanje da li je u takvom jednom okviru uopće neophodno da Jes Grew ima svoj pismeni trag i preciznu definiciju, jer Reed jasno aludira na dvije suprotne tradicije: afričku usmenu tradiciju i zapadnu pisanu tradiciju. Robert Elliot Fox uočava heteropaniju elemenata u *Mumbo Jumbou* koji su izvedeni ne samo iz modernističkog kolaža i postmodernističkih brikolažnih tehnika, nego također i iz jaza, za kojeg je važno napomenuti da je bio prva verzija američke moderne, ali i postmoderne, a upravo je ta heteropanija elemenata odlika Jes Grewa i analogna je sinkretizaciji obožavanja afričkih i drugih božanstava u voodoo, mnogobrojnim varijantama gumba<sup>7</sup>, ali i afroameričkom iskustvu. (Bloom, 1994). Te različite manifestacije istog stanja mogu biti jazz, voodoo, Mumbo Jumbo Katedrala, Black Herman, Papa La Bas, ili čak *Mumbo Jumbo* kao roman. Ono čime ih je Reed tematski povezo u romanu je Jes Grew i suprotstavivši ih Wallflowerovom poretku, odnosno atonistima koji izvršavaju naloge Wallflower poretka predstavljenih s Hinckle Von Vamptonom, ironično nazvanim „Velikim Majstorom preživjelih Vitezova Templara“ (Reed, 1996, 67).

Recenzent Vance Bourjaily sumira *Mumbo Jumbo* tako što tvrdi da knjiga predstavlja jazz (ili „jes’ grew“, kao što to Reed zove), kao okidač epidemija koje se stalno vraćaju i koje oslobađaju ljudski duh, a koje nam kroz povijest dolaze iz Afrike, a zatim sa Haitija i New Orleansa, uvijek protivne eliti kojoj ulijeva strah (Bourjaily, 1987).

<sup>7</sup> Gumbo kao jelo je slično *Mumbo Jumbou* kao romanu - ima puno sastojaka i sve je izmiješano. Uobičajena varijanta jela zahtijeva dosta začina, razno povrće (paprika, celer, luk, rajčica), pileću juhu, kobasice te ribu i škampe.

*Mumbo Jumbo* kao roman, ali i kao tekst iz budućnosti, svakako je u neraskidivoj vezi s temom o Jes Grewu. Jerrett smatra da se *Mumbo Jumbo* može opisati kao pokušaj predstavljanja Jes Grewa, termina kojeg s izmjenama i dopunama Bourjailyove definicije, možemo zvati, ne jazzom, nego duhom koji animira jazz, kvasac od kojeg je nadošlo doba jazza (Jarret, 1999, 146). Međutim, nepravilno bi bilo fokusirati se samo na jazz kao jedini element Jes Grewa, jer je voodoo identično značajan kako za strukturu romana, tako i za Jes Grew kao jedan od najznačajnijih tematskih okvira *Mumbo Jumboa*.

Za *Knjigu Thotha* (Book of Thoth) na neki se način može tvrditi da je Jes Grew tekst. Nju prevodi Abdul Hamid, Reedov predstavnik islama u njegovom kolažnom romanu. Abdul Hamid se nada da će sa svojim prijevodom uzdrmati zapadnjačku kulturu, a smatra da je Jes Grew epidemija prevara, praznovjerje te da jedini pravi put nudi islam. (Reed, 1996). Reed koristi lik Abdul Hamida da bi ukazao da nema nekih fundamentalnih razlika između kršćanstva predstavljenim Wallflowerovim poretkom, i islama, predstavljenim Abdul Hamidom, tj. da monoteističke religije sputavaju čovjekov duh ne dajući mu prostora da slobodno razmišlja. U romanu se navodi jednak stav islama i kršćanstva prema ženama, zadovoljstvu, emocijama, panteizmu i politeizmu. (Reed, 1996). Ne treba zato čuditi što je Abdul Hamid na kraju odlučio spaliti Jes Grew tekst, tj. *Knjigu Thotha*. U sekciji romana koju nam Reed predočava rukopisom, Abdul Hamid objašnjava da je odlučio „spasiti“ svijet od te knjige i njene ideologije tako što će spaliti tu „zlu guju putenosti“ (Reed, 1996, 202). Međutim, ono što on ne shvata je da činjenica da *Knjiga Thotha* nije jedini i konačni tekst Jes Grewa. Ona može biti uništena i spaljena, ali će se opet vratiti u jednom drugom vremenskom periodu i u jednom drugom obliku.

U slijedećem centralnom poglavlju i potpoglavljima navodi se niz primjera na osnovu kojih se smatra da Reed ipak želi istaći da Jes Grew treba imati neki oblik pisanog teksta kako bi bio definiran, te kako bi ga u konačnici Zapadnjaci mogli ozbiljno shvatiti. Najočitiije je upravo pomenuto evoluiranje Jes Grew epidemije kroz povijesne dekade. Neuspjeh Jes Grew-a u 1920-im, ali i ranije u 1890-im, znači da Jes Grew želi naći svoj tekst u budućnosti. U tom slučaju sam roman *Mumbo Jumbo*, kao tekst iz budućnosti, mogao bi se smatrati novom (uspješnom) manifestacijom Jes Grewa, odnosno novom improviziranom inkarnacijom spaljene *Knjige Thotha*.

### 3.0 Struktura *Mumbo Jumbo*

Kritičar W. Lawrence Hogue napominje da je struktura *Mumbo Jumbo* djelomično oblikovana strukturom tradicionalne detektivske priče (Hogue, 2002). Papa La Bas, hoodoo detektiv, je u potrazi za izgubljenim tekstom do kojeg pokušava doći prije križara koji ga žele uništiti i tako suzbiti Jes Grewa. Pored ovoga prisutna je nevjerojatna mreža intriga, zavjera, prevrata i ubistava. Međutim, iako *Mumbo Jumbo* ima elemente detektivskog romana, ipak se ne radi o detektivskom romanu, niti o tradicionalnom romanu u širem smislu. Elementi detektivskog romana prisutni su isključivo da bi ih autor mogao parodirati. Phillip Simmons dodaje da radnja Reedovog romana „promovira značajniji projekt Reedove karijere: konceptualizaciju i promociju Neohoodooa, Reedovog termina za globalnu kulturu u razvoju baziranu na pluralističkom, multikulturalnom shvaćanju povijesti“ (Simmons, 1997, 90). To pluralističko shvaćanje povijesti prema tome mora biti fragmentirano, kao što je i Reedov roman u fragmentima.

Fragmenti nejednakih duljina su raspoređeni bez nekog posebnog logičkog rasporeda, u maniru naslova romana. *Mumbo Jumbo* zapravo potkopava čitavu ideju o linearnosti i percipira je kao nešto negativno (Hogue, 2002). Nelinerna forma romana pomaže u cilju da se dokaže kako čak i jedna tako slobodna forma može funkcionirati kao narativ, jer čitatelji ipak uspijevaju pratiti radnju u jednom tako zbrkanom romanu kao što je *Mumbo Jumbo*. Vezano za fluidnost, Hogue također tvrdi da je ideja o fluidnosti strukture akorda jazz muzičara srodna strukturi i sadržaju *Mumbo Jumbo* (Ibidem, 2002). Uz ovu Hogueovu observaciju možemo dodati da su fluidnost, i otvorena slobodna forma također vezani za voodoo, koji je pored jazza još jedan strukturalni princip romana. U suštini, ova dva principa bi se trebala smatrati kao jedan jer su nerazdvojni i međusobno se isprepliću u romanu. Ishmael Reed je u jednom intervjuu usporedio svoj stil pisanja s tradicionalnim jelom iz Louisianae, zvanim gumbo:

„Gumbo je poput metafore za moj stil pisanja... (Gumbo uključuje) mogućnost izvrsnih i ukusnih kombinacija. Mislim da ja to što pokušavam uraditi u izvrsnim i ukusnim kombinacijama... Uzmite vitezove templare, jednu ideju iz zapadnjačke povijesti, i New Orleans jazz i slikarstvo i glazbu i sve ove stvari stavite skupa u gumbo... Sad, ono što ja radim je ono što bi slikar nazvao kolažem,

što je jedna veoma stara forma kojom se oni služe, a to je ono što sam ja htio uključiti u svoja djela. Tako da sam uzeo raznolike ili različite elemente i dao im neku vrstu organskog jedinstva. Slikari to rade. Glazbenici to rade. Zašto to ne bi mogli raditi pisci?“ (Young, 1995, 53-54)

Ova verzija bosanskoga lonca najbolje opisuje Reedov stil pisanja. Ni gumbo se ne priprema samo na jedan način, nego uglavnom improvizira s onim sastojcima koji su dostupni. Kao što ne postoji jedan jedinstven recept za gumbo, tako ne postoji niti jedna definicija i način sviranja jaza, kao ni jedan način prakticiranja voodooa. To su otvoreni pojmovi skloni stalnim promjenama, koji konstantno evoluiraju, a svaka individua ih može obogatiti i dalje unaprijediti.

Northrop Fryeova teorija da mit i metafore daju strukturu književnosti djelomično je primjenljiva u Reedovom slučaju. (Frye, 1992). Reed stvara vlastiti mit o atonistima koji se oslanja na egipatsku mitologiju i boga sunca Atona, a Wallflowerov poredak bi u tom smislu predstavljao zapadnjačku, uglavnom bijelu kulturu, stvorenu na kapitalizmu i kršćanstvu. Međutim, Reed ipak želi ukazati da su i kapitalizam i kršćanstvo samo ljudski konstrukti koje je po njemu potrebno ili odbaciti ili dalje mijenjati. Autor *Mumbo Jumbo* suprotstavlja dva različita mita, mit o Osirisu (uključujući pri tome i Isis, Thoth i Dionysusa) i mit o Setu, gdje kroz mit o Setu, koji se opet stalno isprepliće s onim o Osirisu, analizira neuvjerljivu asimilaciju paganskih božanstava u kršćanstvo, vitezove templare i Knjigu Thotha. Hart uočava da je za Fryea osnova društva mitska i narativna, a ne ideološka i dijalektička, (Hart 1994, 19) što je u Reedovom slučaju međusobno isprepletano. Nemoguće je diskutirati samo o mitskom okviru Reedovog romana bez ideološke osnove, kao što je nemoguće analizirati jazz i voodoo kao strukturalne principe *Mumbo Jumbo* bez pominjanja jednog od ova dva komplementarna principa.

### 3.1 Jazz kao strukturalni princip

Ishmael Reed više voli da ga uspoređuju s jazz glazbenicima nego s drugim postmodernim piscima. Tako je u jednom intervjuu bio upitan, da li je opravdano upoređivati njegova djela s djelima drugih postmodernih autora kao što su William Burroughs, Kurt Vonnegut i John Barth koji također pokušavaju da preispitaju zapadnjačku logocentričnu formu

književnosti, na šta je Reed odgovorio da bi više volio da uspoređuju s jazz glazbenicima kao što su Charles Mingus i Charlie Parker, nego s pomenutim postmodernim piscima (Young, 1995). Razlog može biti u tome što je i sam Reed glazbenik koji je svirao trombon u nekoliko jazz bendova, što mu je svakako pomoglo da uzme ono najbolje od jazz-a i prenese ga u jedan drugi medij. Hogue smatra da Reed upravo koristi jazz estetiku kako bi potkopao osnovno, odnosno elementarno rasuđivanje i pokazao kako su roman i zapadnjačka metafizika konstrukti (Hogue, 2002). Autor *Mumbo Jumbo* je čini se namjerno izabrao jazz estetiku, jer je njegov princip pisanja bliži jazz glazbeniku nego tradicionalnom zapadnjačkom romansijeru. Reed u istom intervjuu objašnjava Youngu da su Mingus i Parker glazbenici koji su poznati po fluidnosti akordne strukture, kao što su i postmodernisti poznati po fluidnosti rečenica, a upravo Reed pokušava da radi ono što je Parker radio s pjesmom *Night and Day*. Charlie Parker nije napisao tu pjesmu, nego Cole Porter, ali ono što je Parker uradio s njom je upravo improviziranje tako da je *Night and Day* postala mnogo više od toga što je prethodno bila, što je po Reedu ekvivalentno onome što on radi sa zapadnjačkim romanom i detektivskom formom (Young, 1995).

Kao što se to često naglašava u *Mumbo Jumbou*, jazz ima korijene u ragtimeu i duboko je povezan s afroameričkom tradicijom. Improvizacija je u jazzu od izuzetne važnosti. Kao i voodoo, jazz ima brojne varijacije i podžanrove: tako npr. Jes Grew u *Mumbo Jumbou* bi se uklapao u vremenski period pada Dixielanda i rasta popularnosti big-band jazz-a (okvirno 1920-te). Jazz je kasnije evoluirao u avangardniju formu free jazz-a, ali i stapao se s drugim glazbenim pravcima u tzv. fusion. Naravno, ovo je samo par primjera širokog spektra jazz podžanrova, ali ono što je uvijek ostalo glavna odlika jazz-a je njegova slobodna forma u širem smislu i izuzetan značaj improvizacije.

Svi tehnički termini vezani za jazz kao što su tehnika leitmotiva, call-and-response, polifonija, poliritmija i sinkopacija, mogu se pronaći u *Mumbo Jumbou*. Henry Louis Gates Jr. uočio je da je formalna metafora za Reedov način pisanja najvjerovatnije be-bop stil jazz-a. Gates daje primjer ranije pomenutog Charlie Parkera koje bi ponekad svirao jedan akord na alto-saksofonu, zatim ga ponovio i obrnuo da bi čuo ono što je upravo odsvirao (Gates, 1989). To je upravo ono što Reed radi u *Mumbo Jumbou*, npr. on uvodi paralelnu priču o *Knjizi Thotha* (Book of Thoth), ali je je ne razvija odmah vraćajući joj se tek dosta kasnije.

U stvari, čitatelj tek dobija puni smisao koji stoji u *Knjizi Thotha* u 52. poglavlju kada se njena povijest i značenje tek objasne i smjeste u širi kontekst. Na ovaj način, *Knjiga Thotha* se može smatrati leitmotivom romana, gdje bi Jes Grew u ovom slučaju bio najočigledniji leitmotiv. Nešto slično se može reći i za likove kao što su Papa La Bas s jedne strane i Hinckle von Vampton s druge. Fragmentirana naracija nam ne dozvoljava da odmah shvatimo njihove uloge u romanu, ali je jasno da predstavljaju dvije suprotsavljene struje razmišljanja i djelovanja.

Call-and-response (poziv-i-odgovor) je pojam koji se uglavnom asocira uz glazbu. Ovaj termin jednako je stvar društvene integracije kao i predmet glazbene strukture (Gioia, 1997). Većina dijaloga u *Mumbo Jumbou* je bazirana na „call-and-response“ formi, naročito dijalozi između Black Hermana i Papa La Basa, pa čak i njihova zajednička diskusija s Abdul Hamidom, likom kojeg Reed koristi da bi napravio paralelu između kršćanstva i islama. „Call-and-response“ pored pomenutog također doprinosi i razvitku radnje. Gioia smatra da je „call-and-response“ afričkog podrijetla, a da reflektira kulturu u kojoj se fundamentalna zapadnjačka odvojenost publike od izvođača prevazilazi (Ibidem). U *Mumbo Jumbou*, duh Jes Grewa je ono što prevazilazi sve, a njegovi pozivi su odgovori onih koji su „inficirani“ njime. Pored dijaloga, razne teme prisutne u romanu su te koje funkcioniraju na istom principu poziva-i-odgovora. Tako npr. Jes Grew tema prvo predstavi jazz, ali odmah slijede voodoo konotacije kao svojevrsni odgovor na jazz poziv. Još jedan primjer poziva-i-odgovora je Black Hermanov egzorcizam nad Earline (o samom egzorcizmu više u slijedećem potpoglavlju).

Polifonijska priroda jazza se također može uočiti u *Mumbo Jumbou*. Ako uzmemo u uvid da je polifonija glazbena tekstura koja je karakterizirana s dvije ili više melodija jednakog značaja ili interesa odsvirane simultano, tako da niti jedna melodija ne zvuči kao glavna melodija,<sup>8</sup> onda možemo prihvatiti Gatesovu ideju da je Reedov roman „jedan veliki crnački intertekst, prepunjen intratekstem koji se odnose jedan na drugi unutar teksta *Mumbo Jumbou* i koji se također referiraju izvan svojih okvirova na sve one pomenute tekstove, kao i na one tekstove koji nisu pomenuti tj. imenovani, ali na koje se poziva kroz skrivene reference, ponavljanje i obrat“ (Gates, 1989, 256). Iako

<sup>8</sup> Konsultirana je Britannica Online Encyclopedia; članak o polifoniji dostupan na: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/469009/polyphony>.

se naizgled može učiniti komplicirano, ono što Gates zapravo kaže je to da je *Mumbo Jumbo* nova manifestacija Jes Grewa koja uključuje sve prethodno znane i neznane tradicije, uvjerenja i prakse, te da je *Mumbo Jumbo* kao roman slijedeći korak Jes Grew evolucije. Paganski, biblijski, zapadnjački, i afrički elementi, kao i čitava povijest svijeta je kombinirana i prepričana na jedan novi način. Čak i vizualna strana romana posjeduje od slika do citata, i shodno tome doprinosi kulturalnoj i tekstualnoj polifoniji, a po Mvuyekureu ti elementi „pričaju svoje priče ili se pozivaju na izvore na koje aludiraju“ (Mvuyekure, 2007, 93).

Iako je Bakhtin vezao polifoniju uz Dostojevskog, njegova teorija o polifonom romanu je u ovom slučaju usko povezana s polifonijom u jazzu koji je strukturalni princip u *Mumbo Jumbou*.<sup>9</sup> Moguće je tvrditi na osnovu već pomenutih primjera o polifoniji da je *Mumbo Jumbo* polifoni roman u Bakhtinovom smislu jer imamo mnogoglasje i u ideološkom i u vjerskom smislu. To mnogoglasje također razdire neke likove, kao npr. Earline, ali za razliku od Dostojevskog, Reedovi likovi se uglavnom bore s višeglasjem kroz monologe, a dosta rjeđe kroz dijaloge (za primjer višeglasja koji nalazi svoj izraz u dijalozima može se uzeti zajednička diskusija Papa La Basa, Black Hermana i Abdul Hamida u 12. poglavlju romana). (Reed, 1996, 32-39).

Poliritmija bi u ovom smislu bila bliska polifoniji. To je istodobno zvučanje različitih ritmičkih obrazaca uz vrlo često izmjenjivanje kontrastnih metričkih formula.<sup>10</sup> Likovi u *Mumbo Jumbou* imaju uglavnom svaki svoj glas, a Reed im uz to još dodaje i jedinstven ritam naracije. Svaka naracija vezana za pojedinog lika je tako u jednom ritmu koji je često suprotstavljen ritmu naracije koja je vezana za nekog drugog lika. Pomenuti dijalozi, ali i monolozi također imaju jedan ritam koji se veže za jednog lika, dok se drugi veže za drugog itd. Tako je naracija o Jes Grewu ritmički suprotstavljena naraciji o atonistima, ali isto tako je npr. naracija Papa La Basa metrički različita od Hinckle von Vamptonove, iako se vrlo često isprepliću.

Vezano za ritam i poliritmiju, važno je spomenuti i sinkopaciju koja se isto može uočiti u Reedovom romanu. Ako uzmemo da je sinkopacija

<sup>9</sup> Više o polifonom romanu u: Bakhtin, M. M. (1984): *Problems of Dostoevsky's poetics - Theory and History of Literature*, Volume 8. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

<sup>10</sup> Konsultirana je Britannica Online Encyclopedia; članak o poliritmiji dostupan na: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/469088/polyrhythm>.

termin koji se koristi za smetnje ili prekid regularnog tijeka ritma, odnosno ritmičko naglašavanje nečega što se obično ne naglašava, onda sinkopaciju možemo povezati s fragmentacijom Mumbo Jumboa. Stalni prekidi osnovne naracije u romanu bi bili prema tome ekvivalentni sinkopaciji u jazz pjesmi, ali također i razni netekstualni materijali unutar naracije koji obično tu ne pripadaju (npr.: slike, isječci, ilustracije, ručno pisano pismo, citati, letci i oglosi). Reed nije poštovao linearno poimanje vremena i tijeka naracije pa je tako prezentirao simultano više narativa, a te sekvence i fragmenti narativa nisu poredani kronološki. Sukladno tome, naracija o Jes Grewu se razvija u isto vrijeme s onom o Buddy Jacksou u 7. poglavlju.

Svi pomenuti tehnički termini koje možemo prepoznati u jazzu, a koji su uočeni i u Reedovom romanu doprinose slobodnoj i otvorenoj formi romana.<sup>11</sup> Naglasak je stavljen na improvizaciji, a Reed implicira da je uspješniji onaj tko može više improvizirati. Vezano za likove u romanu, mlađe generacije u *Mumbo Jumbou* (Berbelang i Charlotte) ne uspijevaju improvizirati i „osjetiti“ Jes Grew, napuštaju ga u potpunosti i zato moraju prema Reedovoj logici umrijeti. Od mlađih generacija jedino je izuzetak Earlinein slučaj gdje imamo dva glasa unutar jednog lika (njen i loae, tj. nekog duha koji je opsjeo). Ona je jedina od mlađe generacije koja uspijeva improvizirati i vjerovati u Jes Grew, što je i jedan od glavnih razloga zašto ostaje živa. Earline je ujedno i primjer višeglasja, točnije dvoglasja, unutar jednog lika, što možemo tumačiti i kao primjer polifonije unutar jednog lika. Njena prvobitna odluka da napusti La Basa i neohoodoo bila je pod utjecajem Berbelanga, čija se organizacija pod imenom Mutafikah zalagala za popravljavanje štete nanesene kolonizacijom, ona je za vraćanje ukradenih umjetničkih djela u zemlje podrijetla, ali je vremenom potpala pod utjecaj zapadnjačkih svjetonazora. Ako se sagleda i sama Mutafikah organizacija, mogu se također uočiti brojni jazz principi u malom. I u ovoj organizaciji uočljive su polifonija, poliritmija i sinkopacija, jer imamo jednu struju predstavljenu Berbelangom i drugu Thorom, jedinim bijelcem među njima koji ih ironično u konačnici i izdaje, te tako omogućava ubojici Biff Muscwhiteu da ih sve ubije, osim Earline koja je na vrijeme uvidjela da se Berbelang i njegova družina amerikanizira u negativnom

<sup>11</sup> Za dodatna i detaljnija objašnjenja svih pomenutih tehničkih termina u glazbi autor teksta savjetuje konsultiranje knjige: Stainer, J. i Barrett, W. (eds.) (2009): *A Dictionary of Musical Terms*. Cambridge: Cambridge University Press.



smislu.

### 3.2 Voodoo kao strukturalni princip

Bitno je naglasiti da ne postoji samo jedan način prakticiranja voodooa, niti je voodoo jedan zatvoreni i strogo definirani niz uvjerenja. Zapad obično veže voodoo sa sotonizmom, vraćanjem i crnom magijom, dok Reed u svojim djelima i intervjuima smatra da je zapravo riječ o nečem suprotnom. Voodoo kao termin se teško može definirati, naročito ako uzmemo u obzir njegove različite i vrlo često kontradiktorne varijante kao što su: hoodoo, vodun, vodou. Vodun, vodou ili voodoo se obično veže s religioznim običajima Zapadne Afrike, a opisuje se kao izvedenica najstarijih svjetskih religija koje su bile prisutne u Africi još od početka ljudske civilizacije.<sup>12</sup>

Haićanski voodoo i voodoo iz Louisianae, odnosno New Orleansa podvrste su afričkog voodooa i uključuju neke svoje pojedinosti i specifičnosti. Haićanski voodoo je kombinacija tradicionalnih afričkih uvjerenja afričkih robova iz XVI stoljeća koji su bili primorani da prihvate kršćanstvo (Gordon, 2000). Louisianski voodoo bi u ovom smislu bio lokalna varijanta haićanskog voodooa koja uključuje religiozne i etničke značajke, te specifičnosti tog regiona, i tako još više obogaćuje voodoo i doprinosi raznolikosti. Hoodoo je blizak louisianskom voodoou, a sam termin je poznat od 1875. godine i odnosi se na kulturne i duhovne prakse koji su se mogli naći u predkolonijalnoj zapadnoj Africi (Britt, 2008).<sup>13</sup> Anderson pak navodi da je hoodoo isključivo „practiciranje

---

<sup>12</sup> Pošto je voodoo otvorena forma religioznih uvjerenja koja se kroz povijest prenosila usmenom predajom pa samim tim nema ni točne definicije voodooa, niti postoje istinski pismeni autoriteti u ovom području, moguće je, a sukladno voodoo načelima i više nego poželjno, konsultirati izvore koje su slobodno dostupni na internetu. Jedan takva stranica je „African Holocaust (Maafa)“, s raznim podacima dostupnim o afričkoj povijesti i kulturi. Dio vezan za voodoo dostupan je na: [http://www.africanholocaust.net/news\\_ah/voodoo.htm](http://www.africanholocaust.net/news_ah/voodoo.htm).

<sup>13</sup> Zanimljivo je da se u jednom internet rječniku voodoo terminologije, kojeg je pisala izvjesna Denise Alvarado, navodi za louisianski voodoo da je to “afroamerički sustav prakticiranje magije u narodu koji se obično prenosio s generacije na generaciju” (Dostupno na: <http://www.mysticvoodoo.com/voodoo-faqs.htm>), što se donekle kosi s prethodnim i Reedovim ubjeđenjima, ali potvrđuje slijedeći citat. Međutim, ova raznolikost definicija upućuje samo na to da je riječ o fluidnoj formi koju nitko

afroameričke magije“ (Anderson, 2008, 2).

Iz par navedenih primjera očito je u pitanju je čitav spektar različitih „definicija“ voodooa i njegovih lokalnih varijanti. Navedeno je njih par djelomično kontradiktornih da bi se pokazalo da nije u pitanju jedna strogo definirana religija ili uvjerenje, kao što je slučaj s monoteističkim religijama. Voodoo zapravo potkopava racionalnu zapadnjačku kulturu s svojom improvizacijom i slobodnom formom. Voodoo je otvoren za stalna nadopunjavanja, evoluiranja i improvizacija, kao što i Ishmael Reed polazeći od improvizacije konstantno nadopunjava naracije *Mumbo Jumboa*. Simmons je u pravu kada tvrdi da se sam naslov Reedovog romana „igra s eurocentričnim poimanjem crnačkog jezika i religija na isti način kao što se besmislena zbrka pastiche teksta igra s bivstvovanjem“ (Simmons, 1997, 91).

Sam Reed u jednom intervjuu objašnjava da neki ljudi misle da je voodoo crnačka estetika, ali da on poima voodoo kao nešto što je uvijek bilo eklektično i što kupi sve moguće ideje na koje nailazi (Gover, 1978). Prema tome, Reed ostavlja mogućnost da voodoo prihvate i bijelci koji su voljni i koji se mogu oduprijeti duboko ukorijenjenoj zapadnjačkoj racionalnosti i monoteističkim religijama. Voodoo uzima brojne elemente od paganizma, kršćanstva i islama, ali i od drugih religija i uvjerenje, i kanalizira ih u jednu novu slobodnu formu. U istom intervjuu, Reed naglašava da voodoo ne pravi pregrade u umu, jer je je um otvoren, nema kraja i uvijek ima novih iskustava koje se mogu dodati, bilo „stvarnih“ ili nestvarnih (Ibidem). To znači da isto kao što je um otvoren za nove spoznaje, tako je i voodoo otvoren za nove potencijalne utjecaje. Također, ako bi se u budućnosti pojavila neka nova religija, voodoo bi uskoro sigurno prihvatio neke njene elemente i unaprijedio svoju slobodnu, u potpunosti otvorenu formu.

I sam Ishmael Reed prihvata neke zapadnjačke koncepte i dalje ih razvija. Najočitiiji je primjer taj što korisiti roman kao formu svog narativa, a s druge strane, isto koristi postojeći koncept hoodooizma i nadograđuje ga na neohoodoo. Robert Gover smatra da Reed na taj način amerikanizira hoodoo, ali bez negativnih konotacija. (Gover, 1978). Ono što Reed radi zapravo je improvizacija i daljnja nadogradnja voodooa po njegovim osobnim uvjerenjima. Reed smatra da je neohoodoo otvoren za svakog čovjeka i da vjeruje da je svaki čovjek umjetnik, a svaki umjetnik svećenik. (Reed, 1972, 20-25). Britt također navodi Reedov

imperativ da se koristi raznoliki materijal, različiti načini ekspresije i aluzije iz brojnih drugih kultura, kako popularnih tako i tradicionalnih, jer su Afrikanci u Americi imali malo resursa i morali su raditi s onim što je bilo raspoloživo; što je u zapravo neohoodoo u svojoj suštini (Britt, 2008). Vezano za pomenuto, jedan primjer iz *Mumbo Jumbo* može poslužiti kao ilustracija improvizacije unutar voodoo tradicije, a dešava se u 40. poglavlju kada Black Herman izvodi egzorcizam nad Earline. Čitatelj je već upoznat s činjenicom da Papa La Bas nije uspio u prethodnom pokušaju egzorcizma. Razlog njegovog neuspjeha je objašnjen u slijedećem poglavlju kada mu Black Herman ukaže na greške. Black Herman kaže La Basu da ne bude šarlatan, da ne radi sve po knjizi, da se otvori i da improvizira (Reed, 1996).

Drugi razlog Black Hermanovog uspješnog egzorcizma je taj što se uspio direktno obratiti loa i opsjednute djevojke. Termin loa potječe od haićanskog termina lwa koji se koristi za glavna božanstva u voodoo (Anderson, 2008). Loae bi bile neka vrsta duhova u voodoo, gdje bi se u konačnici Jes Grew mogao identificirati kao neka nova loa.<sup>14</sup> U samom romanu se navodi da su to „neki nepoznati prirodni fenomeni“ (Reed, 1996, 11). Loae se mora služiti i hraniti, a ne moliti se njima kao u kršćanstvu. Jedan voodoo prakticionar upravo i tvrdi da voodoo zapravo znači „služenje duhovima“ (Anderson, 2008, 82). Kada je duh poslužen i nahranjen, kao u slučaju opsjednute Earline, tek onda može napustiti svog „domaćina“. Ritual posluživanja i hranjenja loa je prethodno objašnjen u 12. poglavlju romana, gdje se radnja odvija u Katedrali Mumbo Jumbo. Na osnovu ranije kritike, Papa La Bas pokazuje želju da unaprijedi svoje prakticiranje voodooa i pri tom više improvizira. Njegovo sjedište, Katedrala Mumbo Jumbo je samo još jedan simbol koji Reed koristi da demistificira zapadnu kulturu i kršćanstvo. Katedrala Mumbo Jumbo je ujedno i simbol improvizacije, jer uspješno stapa kršćanski pojam katedrale i termin mumbo jumbo koji se više veže za afričku tradiciju, u Reedovom slučaju uz voodoo, ali i jazz. S *Mumbo Jumbo* koji je, kao i Katedrala Mumbo Jumbo, otvoren za promjene, Reed nam daje tekst koji je dio Jes Grewa na isti način kao što je jazz jedna od manifestacija Jes Grewa. U pitanju su izuzetno fluidne, slobodne i otvorene forme bazirane na improvizaciji koje je moguće dalje mijenjati.

<sup>14</sup> O loama se može naći više informacija na Websterovoj online ediciji dostupnoj na: <http://www.webster.edu/~corbetre/haiti/voodoo/biglist.htm>

Voodoo i jazz kao strukturalni principi u *Mumbo Jumbo* se mogu se prema tome posmatrati i kao dva dijela jednog strukturalnog principa, jer su, kao što se do sada pokazalo, suštinski nerazdvojjivi i međusobno povezani. I sam pisac Ishmael Reed nam daje tu neraskidivu vezu između jazza i voodooa u jednom intervjuu:

„Ubijeden sam da postoji veza između rane neworleanske glazbe, ono što ljudi, znate, zovu Dixieland, i vjerskih obreda. Jer u voodoo obredima, mnogo loaa se nekad zna pojaviti u isto vrijeme, i one se počnu svadati, sve pričaju u isto vrijeme. To imate u Dixielandu. Instrumenti preuzmu inicijativu od bubnjeva i postanu nosioci loaa.“ (Gover, 1978, 15)

Ovaj citat savršeno sumira jaku vezu između loaa, voodooa i jazza u Reedovom umjetničkom izričaju. Pierre-Damien Mvuyekure smatra da Neo-HooDoo/Jes Grew kao fenomen afričke dijaspore koji potječe od haićanskog i afričkog voodooa mora nastaviti s improvizacijama i stapanjem s drugim sjevernoameričkim i južnoameričkim usmenim tradicijama, nešto slično poput jazz riffa, odbacujući mimikriju zapadnjačke estetike i stilova i naći svoj originalni, multikulturalni still u hoodoo pričama koji su zasnovani na pretjerivanju i besmislici, tj. nevjerovatnim pripovijestima (. Mvuyekure, 2007, 102). Drugim riječima, neohoodoo ne bi trebao naći svoju konačnu formu, nego mora stalno evoluirati i prihvatati neke nove tendencije. Koristeći improvizaciju i otvorenu formu Reed nam daje do znanja da ne postoji način da se napiše jedan sveobuhvatni i nedvosmisleni roman o Afroamerikancima i njihovoj povijesti. Reed smatra da je prošlo vrijeme linearnih romana i vjeruje da ih u budućnosti nećemo više ni zvati romanima, a pri tome sugerira novi termin - djelo („work“) -umjesto dosadašnjeg termina roman („novel“).<sup>15</sup> Autor *Mumbo Jumbo* ostao je vjeran svojim ubjeđenjima i u narednim djelima, ali je pri tome i dalje težio ka daljnjem napredovanju slobodne misli, ne bježeći pri tome od improviziranja, stalne nadogradnje neo-hoodoo koncepta i slobodne forme pisanja.

---

<sup>15</sup> Citirano u: Weixlmann, J. (1991): ‘African American Deconstruction of the Novel in the Work of Ishmael Reed and Clarence Major’, *MELUS*, Vol. 17, No. 4, Black Modernism and Post-Modernism. Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/467268>, 58. (prisupljeno: 9.12.2010.).

#### 4.0 Zaključak

Afroamerikanci su kroz povijest pretrpjeli mnogo, od prvobitnog porobljavanja do linča i konstantnog ponižavanja. Njihov odgovor je uvijek bio napraviti nešto novo u datim uvjetima sa sredstvima koji su im bili na raspolaganju u tom trenutku. Bez obzira da li su fizički bili slobodni ili u ropstvu, duh Afroamerikanaca je uvijek bio slobodan, kreativan i otvoren za proširenje vidika. Ta neopterećenost striktnim formama i odbijanje slijepog podilaženja standardima i normama bijelaca, ostavila je neizbrisiv trag u američkoj kulturi. Upravo je ragtime jedan takav produkt, kasnije jazz i blues, a u novije doba rap. Svi pomenuti glazbeni pravci imaju svoje korijene u Africi koja im daje jednu duhovnu dimenziju.<sup>16</sup> Ne čudi prema tome što je afroamerički pisac Ishmael Reed konceptualizirao svoja djela na takvim principima. Cilj ovoga rada bio je predstaviti Reedov koncept umjetničkog stvaralaštva i pokazati da su strukturalni principi *Mumbo Jumbo* jazz i voodoo koji sa svojom improvizacijom, kao simbolom jedinog istinskog puta prema slobodi, daju fluidnu formu romanu. Iz samog rada je jasno da se zapravo radi o jednom strukturalnom principu koji ima dvije manifestacije. Nemoguće je diskutirati isključivo o jazzu kao strukturalnom principu Reedovog romana bez spominjanja voodooa kao drugog komplementarnog strukturalnog principa. Autor ovog teksta je podijelio strukturalne principe u dva potpoglavlja isključivo zbog metodološke preglednosti, ali i da dokaže da se čak ni na taj način ne mogu izolirati kao zasebni strukturalni principi. Također, željelo se ukazati na izvjesne nepravilnosti kod nekih kritičara i recenzenata (prije svega kod Bourjailya i Jarretta) koji se baziraju na jazzu kao strukturalnom principu *Mumbo Jumbo*, bez pominjanja voodooa kao

---

<sup>16</sup> Autor ovoga teksta preporučuje dvije dodatne knjige novijeg izdanja u kojima se iscrpno povezuju afroamerička kultura, tradicija, glazba i iskustvo. Prva je uopćenija i pokriva veći vremenski period: Canfield, W.C. (2010): *Cultural Codes: Makings of a Black Music Philosophy*. Plymouth: The Scarecrow Press Inc.; dok je druga vezana za pionira free-jazza, John Coltranea, i omogućuje bolji prikaz o tome što je zapravo slobodna glazba na primjeru jednoga glazbenika, ali i čitavoga podžanra kroz razne vremenske periode, gdje je od posebne važnosti povezanost duhovnosti i jazzu kao jedne glazbene forme (Brown, L. L. (2010): *John Coltrane and Black America's Quest for Freedom: Spirituality and the Music*. Oxford: Oxford University Press.).

drugog komplementarnog principa. Jarrett tako npr. uočava duhovnost, ali je ne povezuje direktno s voodooom, a samim tim ne daje joj značaj strukturalnog principa. (Jarrett, 1999) Suprotno tome, jazz i voodoo su za Reeda neraskidivi i međusobno se dopunjuju kao što je ilustrirano i u samom romanu.

Primjer s likom Earline potvrđuje ovu tezu, te dokazuje još jednom, da se o jazzu kao strukturalnom principu u *Mumbo Jumbou* ne može diskutirati bez pominjanja voodooa, i u ovom slučaju za voodoo usko vezanih loa. Voodoo i jazz kritiziraju i osporavaju zapadnjački način razmišljanja i striktno definirane norme umjetničkog izričaja. Ishmael Reed ih je na uspješan način patentirao kao strukturalne principe u svojim djelima, kako bi podcrtao neograničene mogućnosti jedne otvorene i improvizirane forme, ali i ukazao na brojne nepravilnosti, propuste i negativnosti zapadnjačkog racionalizma i strogo definiranih formi.

Ono što je zajedničko jazzu i voodoou je improvizacija koja je prema *Mumbo Jumbou* put ka slobodi i novim umjetničkim ostvarenjima, a čini se da je upravo to i životni slogan autora romana. Reed se na dovitljiv i originalan način poigrao s brojnim strogo definiranim zapadnjačkim formama, počevši od religije preko romana pa do povijesti, gdje je ne samo preispitao, dekonstruirao i kritizirao pomenute oblasti, već ujedno i podcrtao tezu da je improvizacija ključ napretka čovječanstva i suštinsko poimanje slobode. Prihvatanje jazza i voodooa kao komplementarnih strukturalnih principa u *Mumbo Jumbou* je prema tome bio logičan izbor za Reeda, jer je samo na taj način mogao doprinijeti pokušaju osporavanja bijelačke logocentrične i racionalne forme, a samim tim i romana kao jednog od njenih produkata, te prezentirati ga u jednom novom i originalnom stilu.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Anderson, J. E. (2008): *Hoodoo, Voodoo, and Conjure*. Westport and London: Greenwood Publishing Group.
2. Bakhtin, M. M. (1984): *Problems of Dostoevsky's poetics - Theory and History of Literature, Volume 8*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

3. Barth, J. (1984): *The Friday Book: Essays and Other Nonfiction*. London: The Johns Hopkins University Press.
4. Barthes, R. (1967): 'The Death of the Author', *Aspen*, no. 5-6. Dostupno na/Available from: <http://www.ubu.com/aspen/aspen5and6/threeEssays.html#barthes> (pristupljeno/cited: 10.4.2012.).
5. Bloom, H., ed. (1994): *Contemporary Black American Fiction Writers Writers of English*. New York: Chelsea House Publishers.
6. Bloom, H. (1994): *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace & Company.
7. Bourjaily, V. (1987): 'In and Out of Storyville: Jazz and Fiction', *The New York Times Book Review*, December 13:1, 4445.
8. Britt, D. (2008): 'Faith and Ritual in Art of the Americas', *Houston Chronicle* 2008. Dostupno na/Available from: <http://www.chron.com/entertainment/article/Faith-and-ritual-in-art-of-the-Americas-1758584.php> (pristupljeno/cited: 28.8.2010.).
9. Brown, L. L. (2010): *John Coltrane and Black America's Quest for Freedom: Spirituality and the Music*. Oxford: Oxford University Press.
10. Canfield, W.C. (2010): *Cultural Codes: Makings of a Black Music Philosophy*. Plymouth: The Scarecrow Press Inc.
11. Duvall, J. N. (2008): *Race and White Identity in Southern Fiction From Faulkner to Morrison*. New York: Palgrave Macmillan.
12. Fox, R. E. (1987): 'Ishmael Reed: Gathering the Limbs of Osiris'. U: H. Bloom (ed.) (1994): *Contemporary Black American Fiction Writers Writers of English*. New York: Chelsea House Publishers.
13. Frye, N. (1992 ): *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"*. New York: Mariner Books.
14. Gates, H. L. (1989): *Figures in Black: Words, Signs, and the "Racial" Self*. Oxford: Oxford University Press.
15. Gioia, T. (1997): *The History of Jazz*. New York and Oxford: Oxford University Press.
16. Gordon, L. (2000) *The Book of Vodou: Charms and Rituals to*

- Empower Your Life. Hauppauge. NY: Barron's Educational Series.
17. Gover, R. (1978): 'An Interview with Ishmael Reed', *Black American Literature Forum*, Vol. 12, No. 1. Dostupno na/ Available from: <http://www.jstor.org/stable/3041491>, 12-19. (pristupljeno/cited: 28.7.2010.).
  18. Hart, J. (1994): *Northrop Frye: The Theoretical Imagination*. London and New York: Routledge.
  19. Hoffmann, G. (2005): *From Modernism to Postmodernism: Concepts and Strategies of Postmodern Fiction*. Amsterdam and New York: Rodopi B.V.
  20. Hogue, W. L. (2002): 'Postmodernism, Traditional Cultural Forms, and the African American Narrative: Major's Reflex, Morrison's Jazz, and Reed's Mumbo Jumbo'. U: *Novel: A Forum on Fiction*, Vol. 35, No. 2/3. *Contemporary African American Fiction and the Politics of Postmodernism*. Dostupno na/ Available from: <http://www.jstor.org/stable/1346182>, 169-192. (pristupljeno/cited: 9.12.2010).
  21. Jarrett, M. (1999): *Drifting on a Read: Jazz As a Model for Writing*. New York: State University of New York Press.
  22. Mvuyekure, P. (2007): *The 'Dark Heathenism' of the American novelist Ishmael Reed, African Voodoo as American Literary Hoodoo*. New York and London: The Edwin Mellen Press.
  23. Nicol, B. (2009): *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
  24. Reed, I. (1996): *Mumbo Jumbo*. New York: Scribner Paperback Fiction.
  25. Reed, I. (1972): *Conjure: Selected Poems, 1973-1970*. Amherst: University of Massachusetts Press.
  26. Simmons, P. E. (1997): *Deep Surfaces: Mass Culture and History in Postmodern American Fiction*. Athens and London: University of Georgia Press.
  27. Steiner, J., Barret, W. (eds.) (2009): *A Dictionary of Musical Terms*. Cambridge: Cambridge University Press.
  28. Wehmeir, S., (ed.) (2000): *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press
  29. Weixlmann, J. (1991): 'African American Deconstruction



- of the Novel in the Work of Ishmael Reed and Clarence Major', *MELUS*, Vol. 17, No. 4, Black Modernism and Post-Modernism. Dostupno na/Available from: <http://www.jstor.org/stable/467268>, 57-79. (prisupljeno/cited: 9.12.2010.).
30. Young, A. (1995): 'Interview: Ishmael Reed'. U: B. Dick, A. Singh, (eds.): *Conversations with Ishmael Reed*. Jackson: University Press of Mississippi, 41-50.



## ORIJENTALIZAM U PRIKAZIMA BOSNE I HERCEGOVINE POD AUSTROUGARSKOM UPRAVOM NA MEĐUNARODNIM I SVJETSKIM IZLOŽBAMA

Andrea BAOTIĆ

Scientific & Reserch Incubator (ZINK)  
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy  
Franje Račkog 1, 71 000 Sarajevo, B&H  
E-mail: baotic\_2@hotmail.com

### ABSTRACT

Rad tematizira prikaze Bosne i Hercegovine pod austrougarskom upravom na međunarodnim i svjetskim izložbama s kraja XIX stoljeća. Kroz analizu izložbenih paviljona građenih u eklektičkim stilovima s prepoznatljivim elementima islamske graditeljske baštine, kao i egzotiziranih izložbenih postavki, ukazaću na elemente orijentalizma u prezentaciji Bosne i Hercegovine. Cilj rada je pokazati da je kroz orijentaliziranu sliku okupiranih teritorija austrougarska uprava željela istaknuti svoju "prosvjetiteljsku ulogu" u razvoju Bosne i Hercegovine, kao i uspjeh "kulturne misije" Benjamina Kallaya.

**Ključne riječi:** izložbeni paviljon, orijentalizam, eklektizam, identitet

### ORIENTALISM IN THE PRESENTATION OF BOSNIA AND HERZEGOVINA UNDER THE AUSTRO-HUNGARIAN RULE IN INTERNATIONAL AND WORLD EXHIBITIONS

This paper explores the representation of Bosnia and Herzegovina under the Austro-Hungarian occupation in international and world exhibitions held towards the end of the 19th Century. By analysing exhibition pavilions, built in eclectic styles with dominant elements of Islamic architecture, in addition to exotic exhibition settings, I shall underline the elements of Orientalism in the presentation of Bosnia and Herzegovina. This paper will attempt to show, in the manner of an orientalised image of its occupied territories, how the Austro-Hungarian administration emphasised its "enlightenment role" in the development of Bosnia and Herzegovina, as well as a successful "cultural mission" led by Benjamin von Kállay.

**Key words:** exhibition pavilion, orientalism, eclecticism, identity

## 1.0 Uvod

Dolaskom i uspostavom austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini su se krajem XIX stoljeća desile značajne promjene na svim društvenim planovima. Najčešće su okarakterizirane kao modernizacija i sve veće okretanje zemlje ka zapadu, a negdje čak i kao nastojanje nove uprave da se okupirane pokrajine uključe u tekovine zapadnoeuropskog civilizacijskog kruga. Jedan od načina ‘približavanja’ nekadašnjih osmanskih provincija ostatku Europe, Austro-Ugarska monarhija je prepoznala u predstavljanju Bosne i Hercegovine na međunarodnim i svjetskim izložbama.

Tijekom druge polovine XIX st., u vrijeme tehnološkog progresa i nacionalnih buđenja, međunarodne su izložbe bile mjesto odmjeravanja snaga svjetskih i kolonijalnih sila. S ciljem isticanja vlastite uloge u svijetu, kao i uspjeha postignutog na svim poljima ljudskog stvaralaštva, imperije su kroz konstruiranu, često iskrivljenu sliku htjele pokazati i vlastitu nadmoć. Ključnu ulogu u širenju određenih političkih ideja imali su i prikazi nezapadnjačkih, koloniziranih naroda, koji su, pod izgovorom naučne egzaktnosti, predstavljeni kao necivilizirani i na zaostalom stupnju razvoja ljudskog duha. Takvima je pomoć zapadne civilizacije bila ‘neophodna’ za daljnji napredak, pa su izložbe u izvjesnoj mjeri i opravdavale kolonijalizam. Jedna od metoda isticanja razlika između zapadnjaka i nezapadnjaka bio je i orijentalizam koji je zbog svojih ‘egzotičnih i pitoresknih’ formi bio i naročito popularan. Modeli stvaranja određenih premisa o Istoku jasno su se očitovali u izložbenim postavkama, kao i u arhitektonskom oblikovanju izložbenih paviljona. Eklektički koncipirani, paviljoni koloniziranih naroda su s jedne strane odražavali historicistički pristup graditeljstvu kojim se, između ostalog, nastojalo iskazati lokalno, autentično i distinktivno. S druge strane, oni su većim dijelom nastajali s ciljem konstruiranja određene vrste političkih poruka i održavanja postojećih odnosa dominacije.

Za arhitektonsko oblikovanje bosanskohercegovačkih paviljona na međunarodnim izložbama austrougarska je uprava, tačnije, strani arhitekti u njenoj službi, koristila širok spektar formi islamske arhitekture. Arhitektonski su elementi proizvoljno kombinirani stvarajući nekada hibridne građevine koje su u konačnici imale malu ili nikavu vezu s bosanskohercegovačkom tradicijom. Iako su neki skloni u takvoj eklektičkoj projekciji prepoznati regionalne vrijednosti

austrougarskog graditeljstva kod nas, 'autentičnost' istih dosta je upitna. Postavke izložbi su prvenstveno iskaz orijentalizma, a tek manjim dijelom nastojanja austrougarske uprave da se prikažu autohtone forme bosanskohercegovačkog umjetničkog stvaralaštva.

O izložbenim paviljonima Bosne i Hercegovine pod austrougarskom upravom pisalo se i ranije, te na raznim mjestima, no nije se ulazilo u njihovu dublju analizu. Ovim se radom želi ukazati na elemente orijentalizma koji su bili prisutni u prikazima Bosne i Hercegovine na međunarodnim izložbama s kraja XIX. stoljeća. Cilj je pokazati da je slobodna upotreba formi islamske arhitekture prvenstveno služila propagiranju značaja 'kulturne misije' austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini, te da se vršila s namjerom stvaranja nove vrste identiteta.

## 2.0 Međunarodne i svjetske izložbe kao paradigme odnosa moći i konstruiranja identiteta

Prije nego li započne priča o bosanskohercegovačkim izložbenim paviljonima pod okriljem austrougarske uprave, bitno je ukazati na ključne aspekte međunarodnih i svjetskih izložbi. Obzirom da su bile tekovinom zapadnoeuropske civilizacije, fokusirale su se na njenu afirmaciju, pogotovo u vrijeme kolonijalizma i imperijalizma. Predstavljanjem kolonija i okupiranih zemalja se kroz antitetski odnos još jače potvrđivao status zapadnjaka, što je i razumljivo ukoliko se uzme u obzir da su izgled izložbenih postavki određivale i kreirale upravo zemlje domaćina.

Svjetske izložbe su se počele održavati sredinom XIX st., a primarni im je cilj bio prikazati tehnološka dostignuća nacija na jednom mjestu. Vremenom su tematizirane, pa se pažnja, pored materijalnih proizvoda, poklanjala povijesti, kulturi i umjetnosti, odnosno, postignućima ljudskog duha. Među najznačajnijim se ističe svjetska izložba u Londonu iz 1851. g., koja je bila i prva, a na kojoj se glorificirao napredak industrijske tehnologije. Iza nje su uslijedile izložbe u Parizu 1867. g. i Beču 1873. g., na kojima je akcenat bio na kulturi i obrazovanju. Najspektakularnije izložbe bile su održane u Parizu 1889. i 1900. g., a dale su počast Francuskoj revoluciji, te lijepim umjetnostima.<sup>1</sup> Ono što im je bilo zajedničko, bez obzira na to gdje su

<sup>1</sup> Lista svjetskih izložbi dostupna je na web-stranici <http://www.worldexhibition.org/>.

Na web-stranici Državnog univerziteta u Kaliforniji, Fresno, dostupna je i selektirana

se održavale i što su tematizirale, je to da su predstavljale “mikrokozme koji su sumirali čitavo iskustvo čovječanstva, prošlosti i sadašnjosti, s projekcijama budućnosti” (Čelik, Kinney, 1990, 36). Što je još važnije, izložbe su bile i iskaz odnosa moći i svjetskog poretka, onakvog kakvim su ga zapadne sile učinile kapitalističkom i osvajačkom politikom u XIX stoljeću. Kroz artikuliran raspored izložbenih paviljona razdvajale su centar od periferije, didaktičnost od pitoreskosti, racionalnost od fantazije, zapad od istoka.

Orijent, za kojim je tijekom XIX st. naročito porastao interes, postao je jedan od najvažnijih izložaka na međunarodnim izložbama, jer je predstavljao ‘eksternu realiju’ Zapada (Mitchell, 1989, 218). Budući da je bio izvor materijalnih dobara u novoj globalnoj ekonomiji, Orijent je trebalo upoznati i kako bi se očuvala postojeća ekonomska i politička dominacija kolonijalnih sila. Jednako tako bio je potreban i Zapadu radi definiranja i potvrđivanja samoga sebe. Kako je reprezentacija osnovni konstrukt znanja zapadne kulture, izložbe su imale za zadatak da daju sistematičnu i sumiranu sliku o okupiranim teritorijima, običajima i načinu života ljudi koji na njima žive. Kumulativne predstave, iako su tvrdile znanstvenu objektivnost, rijetko su kada bile korektne, te su više služile za potcrtavanje ‘zaostalosti’ prikazanih kultura. “Autentični” paviljoni u kojima su “autentični” ljudi obavljali ‘autentične’ poslove u “autentičnim” nošnjama, bili su zapravo mješavina dokumentarnosti i atrakcije. Cilj im nije bio podučiti koliko začuditi i spektakularizirati. U isto vrijeme takvi prikazi, u kojima su suvremene nezapadne kulture opredmećene, koloniziranim su narodima davale status pasivnosti, prostorne i vremenske udaljenosti, te su potvrđivale “rasnu superiornost kolonizatora” (Čelik, 1992, 18).

Kroz oblikovanje arhitektonskih paviljona, sukladno gore rečenom, europski su arhitekti s jedne su strane tvrdili autentičnost i istinitost prikazanog, a s druge su povlačivali romantičarskim i stereotipnim poimanjima Orijenta. Paviljoni su bili kombinacija arhitektonskih formi, fragmenata i detalja iz različitih perioda i mjesta islamske civilizacije, te su u pravom smislu riječi bili “arhitektonski kolaži” (Ibid., 56). Budući da je kod njihovog oblikovanja isticana dekorativnost, nisu poštivane prostorne vrijednosti islamske arhitekture, kao ni osobenosti pojedinih

---

bibliografija na ovu temu: <http://www.fresnostate.edu/library/subjectresources/specialcollections/worldfairs/ExpoBibliography3ed.pdf> (pristupljeno 1. 5. 2012. g.).

regionalnih škola, takvim paviljonima se potvrđivala ahistoričnost datih kultura; “kulturalna dinamika, koja se iskazuje kroz arhitekturu, bila je zatumljena onim što se smatralo tipičnim, reprezentativnim, odnosno, bezvremenim” (Ibidem). Na taj su se način predstave Orijenta potvrđile kao proizvod orijentalizma, kako ga je definirao Edward Said – prikazi su bili stereotipni, te su reducirali kompleksnost i raznolikost Orijenta na opoziciju u kojoj je Zapad paradigma racionalnog, svijeta aktivnog djelovanja i progresa, a Orijent emocionalnog, svijeta kontemplacije i stagnacije (Said, 1999).

Osim što su zapadnjaci stvarali sliku o nezapadnjacima s ciljem potvrđivanja vlastite moći, kroz izložbene paviljone kolonija i okupiranih teritorija su također nastojali stvoriti i novu vrstu identiteta. Kreirane tradicije su, kako je Burton Benedict primijetio, operirale na dva nivoa: s jedne strane, pružale su sliku velike obitelji u kojoj je imperijalna sila, kao majka, svojim kolonijama i njenim narodima pružala društveni, ekonomski i kulturni napredak. S druge strane, gotovo paradoksalno, u tom su jedinstvu promovirale nacionalni i etnički identitet okupiranih naroda (Burton, 1991). Isticanje partikularnog, iako je oponiralo totalitetu cjeline, bilo je svjesno konstruirano; stvaranjem određene ‘autentičnosti’, lakše su se utvrđivale granice kultura, a onda i kontrolirale. Koliko je zapravo kompleksno i dalekosežno bilo takvo djelovanje možda najbolje ilustruje činjenica, da, bez obzira na to što su predstave nezapadnjaka bile artificijelne, prihvatane su kasnije u kolonijama koje su se borile da definiraju sliku o sebi samima (Ibidem).<sup>2</sup>

Dosada rečenim cilj je istaknuti bitne elemente funkcioniranja međunarodnih izložbi, jer na osnovu njih se može posmatrati uloga i značaj bosanskohercegovačkih paviljona koji su nastali pod

---

2 Zeynep Çelik u svojoj knjizi *Displaying the Orient* uvodi pojam ‘kulture razmjene’ između Istoka i Zapada na svjetskim izložbama, i to s ciljem korigiranja postojeće dihotomije jednog i drugog. Priznaje da su “arhitektonski stilovi paviljona na izložbama utjelovili kolonizatorske koncepte islamske kulture”, ali i da su u isto vrijeme ti stilovi bili iskaz “borbe određenih muslimanskih nacija koje su htjele definirati suvremenu sliku samih sebe, integrirajući historijsko naslijeđe s modernizacijom”. Cf. Çelik, Z. (1992): *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World’s Fairs*. Berkeley: University of California Press., Dostupno na: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8x0nb62g/> (pristupljeno: 10. 10. 2010.).

austrougarskom upravom. Iako u formalno-pravnom smislu riječi Bosna i Hercegovina nije bila kolonijom, način na koji je tretirana u prikazima bio je kolonijalnog karaktera. Kao što je to bio slučaj s ostalim orijentaliziranim zemljama, izložbeni bosanskohercegovački paviljoni odavali su stavove i politiku imperije koja je njom upravljala.

### 3.0 Paviljoni Bosne i Hercegovine na međunarodnim izložbama – motivi i načini prikazivanja

Do dolaska i uspostave austrougarske uprave nakon 1878. godine, Bosna i Hercegovina se na međunarodnim izložbama pojavljivala u okviru Osmanskog carstva. Zapravo, u izložbenom prostoru koji je predstavljao sve pokrajine pomenute carevine, Bosnu su predstavljali pojedinačni izlagači sa svojim ratarskim, stočarskim i voćarskim proizvodima, te njihovim prerađevinama.<sup>3</sup> Veći značaj i prostor na međunarodnim izložbama Bosna i Hercegovina je dobila pod okriljem Austro-Ugarske, kada dobiva i svoje izložbene paviljone.

Austro-Ugarska monarhija, koja je mandat na upravljanje Bosnom i Hercegovinom dobila po odlukama Berlinskog kongresa iz 1878. g., nastojala je učvrstiti vlastiti položaj u zemlji s ciljem daljne ekspanzije na Balkanu. Položaj same zemlje je do aneksije 1908. g. bio dosta specifičan, jer bila je pod pravnim suverenitetom sultana. U takvim okolnostima, austrougarska je uprava nastojala napraviti znatne promjene kako bi opravdala povjerenu joj okupaciju, te pokazala da je njeno prisustvo neophodno za napredak ovih krajeva. Bitnu stavku u “kulturnoj misiji” imperije imala su pitanja agrarnih reformi, razvijanja saobraćaja i industrije, kao i javnog obrazovanja. Sve promjene koje su zemlju zahvatile na političkom, ekonomskom, društvenom i kulturnom planu, najjasnije su se manifestirale u arhitektonsko-urbanističkim transformacijama gradova, među kojima je Sarajevo, kao sjedište Zemaljske vlade, doživjelo najveću ekspanziju.

Da bi se i drugim krajevima Monarhije, a onda i Europe pokazala postignuća prosvijećene austrougarske uprave, Bosna i Hercegovina je predstavljana na međunarodnim izložbama i to kao poseban korpus. Iako se gotovo svake godine pojavljivala na tematskim izložbama u Monarhiji, one, na kojima je imala i vlastite paviljone, bile su izložbe

<sup>3</sup> Više o tome: Papić, M.: ‘Bosna i Hercegovina na svjetskim izložbama u prošlom vijeku’, *Oslobođenje*, 24. 8. 1984., 11.



internacionalnog karaktera. Među najznačajnijim su se pokazale Milenijska izložba u Budimpešti 1896. g., te Svjetska izložba u Parizu 1900. g., na kojima je Bosna i Hercegovina imala zapažen ‘nastup’, te je ‘pobrala’ brojne nagrade. Koliku pažnju su vlasti pridavale ovim manifestacijama najbolje ilustruje činjenica da su za iste izdvajana velika novčana sredstva. Prema navodima, trošak za paviljone Bosne i Hercegovine u Budimpešti procjenjuje se na iznos od 90 000 forinti,<sup>4</sup> dok je u Parizu na tri paviljona, kojima se predstavljala Austro-Ugarska, utrošena desetina svote potrošene za cjelokupnu svjetsku izložbu. (Šamić, 2001). Osim toga, Bosna i Hercegovina je bila jedina slavenska zemlja u okviru Austro-Ugarske koja je imala vlastite paviljone na svjetskim izložbama u Briselu 1896. g. i Parizu 1900. godine.

Postavlja se pitanje, zbog čega je toliki značaj austrougarska uprava pridavala prikazima Bosne i Hercegovine? Glavni motiv, sasvim jasno, bio je političke prirode. Austro-Ugarska je Europi željela dokazati koliki je napredak zemlja doživjela upravo pod njenom okupacijom, ne bi li na taj način sebi otvorila put i za njenu buduću aneksiju. S druge strane, ulaskom na teritorij osmanskih provincija, Monarhija je dobila i vlastiti ‘komad’ Orijenta, kroz koji je i ona imala priliku pokazati ‘kolonijalnu’ moć. Da bi uspjeh bio što veći, oblikovanje izložbenih postavki povjeravano je stranim arhitektima, umjetnicima, dekoraterima i kustosima, koji su poznavali principe funkcioniranja međunarodnih izložbi, te su Bosnu i Hercegovinu prikazivali kao novootkriveni i egzotični svijet.

Uzimajući u obzir da su međunarodne izložbe bile smotre na kojima se isticala nacionalna posebnost, od velike važnosti bilo je pitanje stila gradnje i oblikovanja paviljona. Općenito se uzima da su strani graditelji za bosanskohercegovačke paviljone koristili tzv. pseudomaurski stil, koji je u to vrijeme primjenjivan za gradnju javnih objekata u zemlji. Riječ je zapravo o stilu koji je eklektički kombinirao prostorno i vremenski udaljene elemente islamske arhitekture, a kod kojega su dominirali oblici memlučke i maurske graditeljske škole. Takav stil, kojim se navodno htjela iskazati lokalna autentičnost, gotovo da uopće nije odgovarao lokalnoj graditeljskoj baštini, već je bio generaliziran i

---

<sup>4</sup> Arhiv Bosne i Hercegovine, Građevinsko odjeljenje, kutija 53; Ilustracije radi, trošak sarajevske katedrale, građene između 1884. i 1889. g., iznosio oko je 250 000 forinti. Poblize vidjeti u: Jagatić, A.: ‘Prvostolna crkva Srca Isusova u Sarajevu’. U: *Vrhbosna*, Vol. 3/1889., br. 18, 300.

romantičarski iskaz onoga što se smatralo orijentalnim u njoj. Ipak, bio je svjesno biran, jer pogodovao je i idejama stvaranja ‘bosanske nacije’, odnosno, konstruiranja takvog identiteta vizualnim sredstvima.

Naime, vrijeme kada se Bosna i Hercegovina pojavljivala na međunarodnim izložbama, bilo je obilježeno politikom zajedničkog ministra financija Benjamina Kallaya (1830.-1903.) koji je bio i upraviteljem zemlje. Nastojeći da suzbije nacionalističke težnje koje su dolazile s istoka i zapada zemlje, a koje su stabilnost Monarhije dovodile u pitanje, Kallay je pokušao formirati novi identitet, tj. ‘bosansku naciju’. Njegovim nositeljem i stvarnim saveznikom u borbi protiv nacionalizama smatrao je muslimane, pa je Kallayevo političko djelovanje bilo usmjereno i ka “njegovanju osjećaja lokalnog identiteta uz oživljavanje neuhvatljivog egzotičnog duha muslimanskog stanovništva” (Donia, 2006, 94).<sup>5</sup> Pseudomaurski je stil, sasvim jasno, dobro poslužio u te svrhe, uspostavljao je komunikaciju s domaćim stanovništvom, ali je uvodeći nove vrijednosti prekidao odnos s osmanskom tradicijom. Primjenjivan je kod gradnje upravnih objekata u bosanskohercegovačkim gradovima, no prihvatani su i za vjerska i stambena zdanja. Među najznačajnijim se tako ističu vijećnice Ćirila Metoda Ivekovića u Sarajevu (1896. g.) i Brčkom (1892. g.), željeznička stanica Hansa Niemeczeka u Bosanskom Brodu (1896. g.), te Šerijatska sudačka škola (1896.) i Aškenaska sinagoga (1902. g.) Karla Paržika u Sarajevu.<sup>6</sup>

Iako se i danas u pseudomaurskom stilu želi prepoznati ‘autohtoni izraz lokalnog duha’ kojim se ujedno iskazivala “kulturalna posebnost i

<sup>5</sup> Kallayevo je politika prema muslimanskom stanovništvu bila zapravo ambivalentna, jer nije ga toliko zanimalo podupiranje islama koliko duha bogumilske aristokratske elite – smatrao je da su bosanski begovi izravni potomci srednjovjekovnih zemljoposjednika koji su prešli na islam kako bi sačuvali svoje posjede. Isto tako je vjerovao da je “*stari bosansko-slavenski element samo prikriven orijentalnim naslagama i da postepeno mora ponovo izroniti*”. O ovome vidjeti više u: Okey, R. (2007): *Taming Balkan Nationalism. The Habsburg ‘Civilizing Mission’ in Bosnia, 1878-1914*. New York: Oxford., 60.

<sup>6</sup> Više o tome: Krzović, I. (1987): ‘Arhitektura perioda historicizama’, u: *Arhitektura Bosne i Hercegovine 1878-1918*, katalog izložbe. Sarajevo: Umjetnička galerija BiH, 13-32; Alić, D., Bertram, C.: ‘Sarajevo: A moving target’, *Centropa*, Vol. 2/ No. 3 (Sept. 2002.), 165-176; Risaluddin, S.: ‘Arhitektura i imperijalizam u Austro-Ugarskom carstvu i Britanskom Radžu’, *Baština*, Vol. V/2009, 317-361.

autonomnost Bosne” (Kurto, 1998, 38), ne treba zaboraviti da je riječ o slogu koji je bio “generalizirani izraz orijentalne graditeljske baštine” (Ibid., 32). Tvorci su mu bili strani graditelji obrazovani na akademijama europskih metropola, gdje je adaptacija i interpretacija historijskih stilova bila ustaljena praksa. Koliko su njihovi projekti za paviljone BiH imali malo veze sa stvarnom slikom bosanskohercegovačke tradicije, a više su ju orijentalizirali i egzoticizirali, biće prikazano u daljnjem izlaganju.

### 3.1 Milenijska izložba u Budimpešti 1896. g.

Prva međunarodna izložba na kojoj je Bosna i Hercegovina predstavljena vlastitim paviljonima, bila je Milenijska izložba u Budimpešti 1896. godine.<sup>7</sup> Manifestacija, kojom se na gradskom parku Városliget u proslavljala tisućugodišnjica od dolaska Mađara na obale Tise i Dunava, poslužila je Zemaljskoj vladi da pokaže što je za skoro dvije decenije upravljanja Bosnom i Hercegovinom napravila. U ‘neobično velikom izložbenom prostoru’ predstavljena je ‘bosanska skupina’ koju su sačinjavale industrijalna palača, šumarski paviljon, bosanska kuća i kavana.<sup>8</sup>

Franz Blažek,<sup>9</sup> akademski obrazovan arhitekt, paviljone je projektirao u tzv. “orijentalnom slogu” (Špiccer, 1896. U: *Nada*, 1896/11, 216-217). Kako se na reprodukcijama u listu *Nada* iz 1896.

---

<sup>7</sup> Izložba je otvorena 2. svibnja, a trajala je do 2. studenog 1896. godine; *Sarajevski list*, 1896., br. 54 (6. maj) i br. 120 (7. oktobar).

<sup>8</sup> Cijela izložba, na kojoj je bilo oko 300 paviljona, zapremala je površinu gradskog parka od preko 500 000 m<sup>2</sup>, a paviljoni BiH zauzimali su prostor od njih 6000. Više kod: Špiccer, M.: ‘Naša pisma: S Milenijske izložbe u Budimpešti I’, *Nada*, 1896., br. 7, 138; Ibid., br. 11, 216-217.

<sup>9</sup> Franz Blažek (Záles, 1863. – Hořice, 1944.) bio je uposlenik Građevinskog odjeljenja Zemaljske vlade. Studij je završio na arhitektonskom odjelu Akademije likovnih umjetnosti u Beču, u klasi Friedricha Schmidta. Jedan od njegovih značajnijih projekata u BiH je Gimnazija u Mostaru, koja je izvedena u pseudomaurskom stilu. Više kod: Krzović, I. (1987): ‘Arhitektura perioda istoricizama’. U: *Arhitektura Bosne i Hercegovine 1878-1918*, katalog izložbe. Sarajevo: Umjetnička galerija BiH, 247; Kurto, N. (1998): *Arhitektura Bosne i Hercegovine, Razvoj Bosanskog stila*. Sarajevo: Sarajevo Publishing, 337-338.

g. može vidjeti,<sup>10</sup> riječ je zapravo o slobodnoj interpretaciji elemenata islamske arhitekture koji su aplicirani na kubične strukture paviljona. Kod “elegantne” industrijalne palače, (Špicar, 1896. U: *Nada*, 1896/78/1.juli) tri su pravokutna zdanja s plitkim krovovima bočno povezana nižim partijama dvokatnica. Na pročeljima su kombinirani “seldžučko-perzijski oblici portala i maurske potkovičaste forme zajedno s tranzenama kasnoosmanlijske stambene arhitekture” (Ibid., 39). Sličnu strukturu imao je i šumarski paviljon kod kojega se u lakom trijemu i bočnim dijelovima paviljona daju prepoznati elementi memlučke graditeljske škole. Bosanska kuća i kavana, kao objekti od “etnografske važnosti”, jedine su imale elemente lokalne tradicije, jer izgledale su poput begovskih kuća kakve su se po Bosni mogle naći. Kako je i u samom izložbenom katalogu navedeno, osnovna im je karakteristika “kubičnost i jednostavnost vanjštine” kod koje su “donji dijelovi masivni, a gornji lakši i prozračniji”. (*Bosna i Hercegovina na milenijskoj izložbi u Budimpešti godine 1896*, 1896, 95).

Izložba BiH je bila naročito atraktivna, jer njom se nastojala dati “vjerna, upravo savršena slika o preporodu nekadašnjih turskih pokrajina” (Špicar, 1896. U: *Nada*, 1896/73/19. juni) Najzaslužniju ulogu u izložbenoj postavci je imao Kosta Hörmann (1850.-1921.), upravitelj Zemaljskog muzeja u Sarajevu i visoki činovnik austrougarske uprave. Iako je bio djelatnik koji se bavio folkloristikom i kulturnim naslijeđem, Hörmann za izložbu nije predvidio prikaze bosanskohercegovačke prošlosti. Nigdje nije bilo prikazano naslijeđe osmanskog perioda, srednjovjekovlja ili antike, iako su o njima postojala određena znanja. Zemlja je prikazana kao da njena povijest počinje s okupacijom Austro-Ugarske koja ju je iz zapuštenog stanja dovela do privrednog i kulturnog procvata. Fokus je, dakle, bio na napretku koji je nova uprava donijela okupiranim teritorijima, a koji se ogledao u izlošcima gospodarstvenih i kulturnih dobara, kao i grafikonima i statističkim podacima.

Modernizacija zemlje bila je tako prikazana u industrijskom paviljonu ili obrtnoj palači kako ju se negdje naziva. Kroz izložke rudnih bogatstava, duhana, ljekovitih voda, te industrijskih prerađevina, u središtu paviljona su se nastojali pokazati počeci industrijalizacije koju je nova uprava poticala. U lijevom krilu bila je predstavljena graditeljska djelatnost kroz nacрте i fotografije realiziranih projekata građevinskog odjela Zemaljske vlade. Najveći broj izložaka u odjelu

<sup>10</sup> Vidi: *Nada*, 1896., brojevi 13, 14, 16, 17 i 20.

je imao Josip pl. Vancaš, koji je bio i najproduktivnijim graditeljem austrougarskog perioda u Bosni i Hercegovini (*Arhiv Bosne i Hercegovine*, kutija 53). Na istom je mjestu bila prikazana i kulturno-prosvjetna djelatnost nove uprave koja se posebno ponosila osnivanjem javnih škola u zemlji. Naročit uspjeh na izložbi su imale vladine radionice umjetničkog obrta i kućne radinosti koje su svoje proizvode predstavile u desnom krilu paviljona. Radovi beza, veza i ćilima, kao i obrada metala i drveta, vršili su se u radionicama u Sarajevu, Foči i Livnu, a pokazivali su brigu uprave da se “očuvaju i obnove zanati” u Bosni. Iako su se prikazivali kao proizvodi bosanskih rukotvorina, ovi su radovi nastali kao posljedica nastojanja zemaljske uprave da se “uspostave forme orijentalne umjetničke tehnike u prijašnjoj njihovoj čistoći”, pa su se motivi preuzimali čak i iz perzijske umjetnosti. (*Bosna i Hercegovina na milenijskoj izložbi u Budimpešti godine 1896*, 28). Cjelokupnu sliku kulturnog napretka upotpunjavali su i prikazi likovne djelatnosti, kako kroz grafičke prikaze u tiskanim listovima, tako i kroz pejzaže stranih slikara. Djela Karla Liebschera, Lea Arndta, Ludvika Kube, Ferdinanda Velca, Ane Lynkerove, te drugih umjetnika koji su proputovali okupiranim teritorijima, “predočavala su prirodne krasote i narodni život u Bosni i Hercegovini”. (Ibid., 59).

U prirodnim bogatstvima zemlje, koja su po okupaciji smatrana mrtvim kapitalom, nova je uprava vidjela potencijal za razvoj privrede i turizma, što je i pokazala izlošcima u odjelu za željeznice, te šumarskom paviljonu. Potonji je bio opremljen scenografijama u kojima se prikazivao lov i ribolov kao jedan od vidova rekreacije koji bi budućim posjetiteljima mogao biti zanimljiv. Razvoj željeznice i obnova cesta posjetiteljima su svjedočili o naporima nove uprave da se uspostave bolje komunikacije u zemlji, te da se modernizacijom ona učini dostupnim onima koji ju tek žele posjetiti. Ipak, ono što je strance privlačilo, nije bila modernizacija, a pogotovo ni industrijalizacija zemlje, nego njena etnografska specifičnost, tačnije ‘egzotičnost’. Osim što se manifestirala u izlošcima radionica za umjetnički obrt, očitovala se i u prikazu “čaršije”, bosanske kuće i bosanske kafane. Čaršiju su zapravo predstavljale trgovine i improvizirane radionice koje su bile smještene s vanjske strane industrijskog paviljona, a u kojima su “bosanski zanatnici, na očigled ljubopitljive svjetine zgotovljali svoju robu” (Špicar, 1896. U: *Sarajevski list*, 1896/78/1. juli) Pored kujundžija, bakardžija, bičakdžija, pirindžija, telala i terziluka, robu su

bogatim narodnim našnjama nudili i radnici vladinih obrtnih radionica. Vizualno-auditivnu sliku vreve u čaršiji, upotpunjavao je olfaktivni, pa i gustativni element koji je dolazio iz bosanske kavane. U njoj su se “baš po bosanskom adetu posluživali kava, čibuk, cigarete, nargile, limunada, te slatki i ini običaji bosanskog kavanarstva” (Ibidem). Stranci su se tu svakodnevno skupljali kako bi posmatrali Bosance koji, kao pravi muhamedanci, “skrštenih nogu sjede na minderu, te pušeći i srčuci mirisavu kavu, gledaju sanjalačkim očima u daljinu”. (*Bosna i Hercegovina na milenijskoj izložbi u Budimpešti godine 1896*, 110-111).

Jednako slikoviti bili su i prizori u bosanskoj kući. U prizemlju su tri sobe bile opremljene kao radionice gdje su “ljepuše bosanske djevojke, uz živi interes mnogobrojnih posjetilaca, vještom rukom” (Špicer, 1986. U: *Nada*, 1896/11, 216-217) izrađivale ćilime i tkale bosanski vez. Na katu su u prostorijama selamluka, haremluka, divanhane, te seljačke sobe bili uprizoreni događaji iz pučkog života poput “posjete begu, prosidbe i haremske sieste” (Ibidem). Ćiro Truhelka, kustos Zemaljskog muzeja koji je nadzirao postavku, vodio je računa da prikazi budu što vjerniji, ali i što bogatiji, pa su bile prikazane i nošnje iz svih krajeva Bosne i Hercegovine. Sobe su bile opremljene namještajem koji je bio neizostavan u bosanskim kućama, a koji je rađen prema originalima što su se čuvali u Zemaljskom muzeju. Za dekoraciju haremluka i selamluka su tako preuzeti motivi iz sarajevske ruždije, konaka u Srebrenici, te kuće Hadži-Saburića. (Ibid., 101).

Za izložbeno povjerenstvo bosanskohercegovačkih paviljona najznačajniji događaj je svakako bio posjet cara Franje Josipa koji je tom prigodom odao priznanje postignutom napretku u okupiranim zemljama. Cara je na izložbi 6. svibnja dočekalo i poslanstvo iz Bosne i Hercegovine u kojemu su bili: gradonačelnik Sarajeva, Mehmed-beg Kapetanović, reis-ul-ulema Hadži ef. Azabagić, mitropolit Serafim Perović i Nikola Mandić, kao i brojni drugi zvaničnici tog vremena. U pratnji ministra Kallaya, poglavara zemlje barona Appela, te ostalih članova izložbenog povjerenstva, car je obišao bosanskohercegovačke paviljone poslije čega se zahvalio na “udivljenju vrijednoj izložbi kojom je prikazan začudan razvitak Bosne i Hercegovine” (*Sarajevski list*, 1896/56/6. maj) Nakon njega, izložbu je posjetila i carica koja se naročito zanimala za radove beza, veza i ćilima, kao i slike s bosanskim motivima, (Ibid., 57/13. maj) a par dana kasnije bila je organizirana

posjeta i za strane novinare (Ibid., 57/20. maj). Vlada se pobrinula da i stanovnicima zemlje bude omogućen posjet Milenijskoj izložbi, davani su popusti na vožnju željeznicom, a organizirana su i grupna putovanja (Ibid., 37/27. mart). Jedno od najvećih je bilo prilikom dolaska preko tri stotine bosanskohercegovačkih učenika iz gimnazija, učiteljskih, tehničkih i obrtnih škola, koji su sa svojim profesorima tijekom tri dana obilazili izložbu u Budimpešti (Ibid., 57/17. juli).

Da je bosanskohercegovačka postavka na Milenijskoj izložbi bila uspješna, potvrdila su i priznanja koja je car dodijelio izložbenom povjerenstvu. Previšnjim rješenjem od 10. oktobra 1896. g. izrečena su priznanja za zasluge Kosti Hörmanu, te su podijeljeni ordeni kustosima Zemaljskog muzeja, Ćiri Truhelki i Othmaru Reiseru, kao i brojnim drugim vladinim savjetnicima i nadzornicima (Ibid., 134/8. novembar). Najveća im je zasluga svakako bila ta da su uspjeli pokazati progres koji je austrougarska uprava postigla u zemlji, pružajući posjetiteljima priliku da se “nagledaju orijentalnih prizora u srcu izložbe”. (Špicer, 1896. U: *Nada*, 1896/11, 216-217).

### 3.2 Svjetska izložba u Briselu 1897. g. i Jubilarna izložba u Beču 1898. godine.

Ekstremniji primjer proizvoljnog kombiniranja elemenata islamske graditeljske baštine pružaju paviljoni Bosne i Hercegovine sa Svjetske izložbe u Briselu iz 1897. g. i Jubilarne izložbe u Beču iz 1898. godine. Iako o njima ne postoje tako detaljni podaci kao o onima s izložbe u Budimpešti, prema postojećim sekundarnim izvorima mogu se prepoznati na njima elementi orijentalizma. S obzirom na to da su dosta ilustrativni primjeri, vrijedilo bi ih na ovome mjestu i spomenuti.

Na izložbi u Briselu, koja je bila u znaku lijepih umjetnosti, Bosna i Hercegovina je bila predstavljena jednim paviljonom. Kako se na reprodukcijama iz lista *Nada* može vidjeti,<sup>11</sup> bio je sačinjen od jednostavnog kubičnog zdanja nad čijim su se pročeljem izdizale četiri munare. Dvije od njih, smještene nad mukarnasom ukrašenim portalom, osmanskog su tipa, dok su ‘tornjići’ na krajevima paviljona u obliku safavidskih munara. Same su zidne plohe horizontalno bile podijeljene dvobojn timerakama kao i panoramama bosanskohercegovačkih gradova. Prikaze Sarajeva, Mostara, vodopada Plive i klanca Neretve, navodno je

<sup>11</sup> Fotografije objavljene u listu ‘Nada’ 1897. godine, vidi broj 12. i 17.

radio jedan od “prvih pariških dekoratera, Menessier”. (*Nada*, 1897/12, 238).

Unutrašnjost paviljona bila je koncipirana tako da su u središtu, oko biste cara Franje Josipa, bile izložene vitrine s arheološkim nalazima, proizvodima tekstilnih radionica i zavoda za umjetni obrt. Uz zidove su bili izlošci Građevinskog odjela, školske i šumarske uprave, kao i poljoprivredne proizvodnje, dok su u uglovima prostorije inscenirani prizori iz lova, te bosanske kuće. Unutrašnja dekoracija je jasno odavala težnju da se stvori ‘orijentalno’ okruženje, nad otvorima su postavljane bogate draperije koje su funkcionirale poput šatora, a gornje površine zidova bile su ukrašene ornamentima koji su oponašali formu lukovičastih kupola. Osim toga, izložba je bila upotpunjena i ‘živim izlošcima’ kod kojih su u drvetu ograđenom prostoru obrtnici izrađivali svoju robu. (Ibidem).

Povjerenik bosanskohercegovačke izložbe u Briselu ovoga je puta bio Heinrich Moser, urar i orijentalista iz St. Petersburga, koji je 1895. g. objavio i svoje putopise iz Bosne<sup>12</sup>. Navodno ga je Benjamin Kallay tri godine ranije, prilikom priprema za Svjetsku izložbu u Parizu, imenovao posebnim komesarom za izložbu Bosne i Hercegovine. (Weidinger, 2009. U: *Alphonse Mucha*, 2009, 49). Koliko je Moserova postavka odgovorila zahtjevima izložbe, potvrdila je pohvala belgijskog kralja Leopolda II, koji je za vrijeme posjeta tadašnjih zvaničnika iz Sarajeva 28. svibnja izjavio kako je “bosanskohercegovački paviljon jedan od najljepših”, te je priznao da je “zemlja u kratko vrijeme postigla veliki napredak” (*Nada*, 1897/17, 339).

Ništa manje neobična, nije bila ni izložbena skupina Bosne i Hercegovine na Jubilarnoj izložbi u Beču 1898. godine. Pedesetogodišnjica vladanja cara Franje Josipa slavila se na bečkom Prateru, gdje su bili smješteni i paviljoni koje je arhitekt Joseph Urban<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Kako je Ferdinand Velc zabilježio u bibliografiji o Bosni i Hercegovini, Moser je 1895. g. objavio putopise pod naslovima *An Oriental Holiday*, *La Bosnie-Herzégovine au seuil du XX. siècle* i *L'Orient inédit: A travers la Bosnie*. Vidi: Velc, F. (1991): Bibliografska građa o Bosni i Hercegovini (1488-1918). Sarajevo: Narodna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine.

<sup>13</sup> Joseph Urban (Beč, 1872. – New York, 1933.) bio je jedan od bečkih arhitekata i dizajnera, koji je punu afirmaciju dobio nakon odlaska u SAD 1912. godine, gdje je radio pozorišne scenografije. Za Bosnu i Hercegovinu, koliko je poznato, radio je samo prilikom projektiranja izložbenih paviljona, dok je bio uposlenik u birou



projektirao za Zemaljsku vladu i drvenu direkciju. Dva su paviljona bila oblikovana u “šarolikom orijentalnom stilu”, koji je “vješto spojen sa secesionističkim pravcem” (*Wiener Bauindustrie Zeitung*, 1898, XVI/1, 2). Kako se na sačuvanim reprodukcijama može vidjeti,<sup>14</sup> paviljoni su imali strukturu od manjih i većih kubusa koji se doimaju kao da jedan ulazi u drugi. Na njh su aplicirani elementi raznih graditeljskih škola, od kojih su memlučki najprisutniji.

Kod paviljona Zemaljske vlade pročeljem je dominirao monumentalni portal kojega je činio potkovičasti luk, a flankirali su ga istaci s lukovičastim kupolama. Zidne su površine bile pokrenute dvobojnim ornamentalnim trakama, kao i manjim prozorskim otvorima, a na vrhu su završavale vijencem u obliku mukarnasa. Za razliku od ovog ‘arhitektonskog hibrida’, paviljon drvene direkcije je arhitektonskom formom više podsjećao na sakralne građevine islamske arhitekture. Iznad osnovne kubične mase, kojoj su sa strana bile pridružene dvije manje prostorije, uzdizala se lukovičasta kupola nad osmostranim tamburom.

Ako bi se tražilo porijeklo upotrebljenih arhitektonskih elemenata na ovim paviljonima, preko potkovičastih lukova i dvobojnih ornamentalnih traka bi se našli u maurskoj graditeljskoj baštini. Munare, kupole i drveni doksati uzore s druge strane imaju u memlučkoj regionalnoj školi. Jedino je stilizirani ornament na zidnim poljima bio izveden u duhu secesijske umjetnosti. Urban je, navodno, nedugo prije izložbe u Beču proboravio u Kairu, pa je vjerovatno odatle dobio inspiraciju za ova eklektička zdanja. Kritičari i publicisti tog vremena mu i nisu bili naklonjeni kod ocjene paviljona, jer prepoznali su da je “manje koristio moderan izraz, a više je primjenjivao raznovrsnu kombinaciju fasada gdje su stilovi manje-više korektni, a sve s ciljem stvaranja začudnosti”. (Kristan, 2000, 175).

Izložba je imala po već ustaljenom principu postavku kojom se želio prikazati progres zemlje i njena prirodna blaga. U prizemlju su bili izložci kućne radinosti i umjetničkog obrta, ‘udešeni po prastarim uzorcima’, dok su na katu bila odjeljenja poljoprivrede, šumarstva, graditeljstva i školstva. Ambijent ‘bazara’ s obrtničkim radionicama i ovdje su upotpunjavale diorame bosanskohercegovačkih gradova.

---

Ludwiga Bibera. Vidi: Kristan, M. (2000): Joseph Urban. Die Wiener Jahre des Jugendstilarchitekten und Illustrators, 1872-1911. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

<sup>14</sup> Fotografije objavljene u listu *Nada* 1898. godine, vidi brojeve 12, 13 i 20.

(*Nada*, 1898/20, 320).

### 3.3 Svjetska izložba u Parizu 1900. g.

Izložba Bosne i Hercegovine na Svjetskoj izložbi u Parizu 1900. g. zacijelo je bila jedan od najvećih projekata austrougarske uprave kojim se nastojalo “ubijediti Europu da se čine napori kako bi se civilizirao okupirani teritorij i promovirao ekonomski napredak” (Weidinger, 2009. U: *Alphonse Mucha*, 2009, 49). Na izradi i oblikovanju bosanskohercegovačkog paviljona, za kojeg se govorilo da je i jedan od najljepših (Marković, 1900. U: *Nada*, 1900/17, 268-270), bili su angažirani neki od najznamenitijih umjetnika tog vremena, među kojima je svakako najzvučnije ime Alphonsa Muche.<sup>15</sup> Izložbeno povjerenstvo su činili već ‘provjereni’ Moser i Hörmann, a podršku za svoje zamisli imali su i kod ministra Kallaya.

Svjetska izložba u Parizu je bila jedna od najspektakularnijih smotri kojom se obilježavao početak novog stoljeća. Na izložbenom prostoru od 108 četvornih metara, središnje mjesto je imala Aleja naroda duž koje su bile predstavljene 23 zemlje u eklektički koncipiranim paviljonima. Bosna i Hercegovina je imala tu čast da joj paviljon bude smješten na strani obale rijeke Seine, između austrijskog i mađarskog paviljona. Karl Panek,<sup>16</sup> jedan od aktivnijih graditelja u Bosni i Hercegovini,

<sup>15</sup> Alphonse Maria Mucha (Ivančice, 1860. – Prag, 1939.) najistaknutiji je umjetnik *Art Nouveaua*. Proslavio se svojim distinktivnim, dekorativnim stilom kod kojega dominira plošan stiliziran i prefinjen tretman motiva. Opširnije o njemu: Weidinger, A. (2009): ‘Alphonse Mucha and the Pavilion for the Ottoman Provinces of Bosnia-Herzegovina at the Exposition Universelle in Paris 1900’, u: *Alphonse Mucha*. Muenchen: Prestel.

<sup>16</sup> Carl Panek (Mistek, 1860.) pohađao je Visoku tehničku školu u Beču, te je 1883. g. završio i studije na Arhitektonskom odsjeku pri Akademiji likovnih umjetnosti. Bio je uposlenik u Građevinskom odjeljenju Zemaljske vlade, a predavao je i na Tehničkoj školi u Sarajevu 1898/99. godine. Među značajnije projekte, pored bosanskohercegovačkog paviljona u Parizu, mogu mu se ubrojiti zgrada Vrhovnog suda u Sarajevu iz 1891. g., zgrada Zemaljske vlade II iz 1895. g, kao i objekti Muške osnovne škole i Velike gimnazije (projekti iz 1893. i 1891. g.). Više kod: Krzović, I. (1987): ‘Arhitektura perioda historicizama’. U: *Arhitektura Bosne i Hercegovine 1878-1918*, katalog izložbe. Sarajevo: Umjetnička galerija BiH, 251; Kurto, N. (1998): *Arhitektura Bosne i Hercegovine, Razvoj Bosanskog stila*.

za paviljon je dao nacрте još 1898. g., (*Arhiv Bosne i Hercegovine*, kutija 53) u tzv. “jadransko-islamsko-slavenskom stilu” (Hlavačka, Orliková, Štembera, 2002, 29). Paviljon zapravo ponovno predstavlja sintezu različitih elemenata među kojima dominiraju oblici bosanske kuće, a pojavom je dosta blizak kuli Husein-kapetana Gradašćevića. Pod elementima ‘islamskog stila’ bi se tako mogli podvesti prelomljeni lukovi, doksati i mušepci, dok bi ideju ‘jadranskog’ i ‘slavenskog’ trebala predstavljati sama kula. Josip Marković, opisujući paviljon u pismima s izložbe, slavenski karakter prepoznaje u narodnoj arhitekturi koja je čak pročišćena od elemenata osmanske tradicije, mada priznaje da je čar stila paviljona postignuta upravo mješavinom gore pomenutih formi. (Marković, 1900. U: *Nada*, 1900/17, 300).

Unutrašnjost četverokatnog bosanskog paviljona je bila podijeljena na sobe s uobičajenim odjelima i eksponatima,<sup>17</sup> pored centralnog hola imala je i galeriju na katu, a cjelokupni enterijer je bio uređen dekoracijama s uzorima u islamskoj umjetnosti i *Art Nouveauu*. Naspram samog ulaza u centralni hol posjetiocima se pružala tzv. diorama, odnosno panorama Sarajeva, koja je bila uokvirena nišama i statuama što su predstavljale “Posao, Domaću radinost i konjanike - bosanske ratnike” (Šamić, 2001, 131). Panoramu je uradio Adolf Kaufmann,<sup>18</sup> austrijski umjetnik, a pomenute je skulpture navodno po krokijima Alphonsa Muche izveo francuski skulptor, Auguste Seysses (Weidinger, 2009. U: *Alphonse Mucha*, 2009, 53). Muchin je bio i čitav slikarski ciklus koji je zauzimao gornje površine centralnog hola, a koje su imale za cilj prikazati povijest Bosne i Hercegovine.

Središnju Muchinu kompoziciju u holu, iznad diorame Sarajeva, zauzimala je personifikacija Bosne koja je na Svjetskoj izložbi simbolično nudila svoje darove. Prikazi ljudi, koji su se nalazili s njene lijeve i

---

Sarajevo: Sarajevo Publishing, 355-356.

<sup>17</sup> Sobe su na prizemlju bile posvećene razvoju obrazovanja, transportu, obrtu, poljoprivredi, šumarstvu, stočarstvu, stamparstvu i duhanskoj proizvodnji, dok su na spratu bile izložene etnografska i arheološka kolekcija.

<sup>18</sup> Adolf Kauffman (Tropava, 1848. – Beč, 1916.) studirao je slikarstvo u Beču, Minhenu, Berlinu i Parizu, a u Sarajevu boravi između 1898. i 1900. g. Bio je poznat kao slikar pejzaža, kako se u “Nadi” navodi (godine 1900. u br. 6 je objavljeno više njegovih radova), bio je pod uticajima Menzelovog slikarstva, a navodno je i car Franjo Josip otkupio par njegovih radova. Više o tome: ‘Slike u tekstu’, *Nada*, 1900., br. 19, 302.

desne strane, te su u rukama nosili pšenicu, vino, voće, duhan, drvo, itd., simbolizirali su prirodna bogatstva kojima Bosna i Hercegovina obiluje. Preostala tri zida Mucha je ostavio za tzv. Bosanski ciklus, friz na kojemu je u dvanaest scena predstavljena povijest Bosne i Hercegovine. Prve tri scene prikazivale su predpovijest s figurama nomada, kovača i drvorezbara, koji obavljaju svoje svakodnevne poslove, dok su četvrtu scenu sačinjavali prizori klasičnog doba, gdje likovi, između ostalog, uživaju u ispijanju vina. Dolazak Slavena zauzimao je petu scenu na kojoj je prikazan svećenik što pruža ruke prema vatri, dok je šesta predstavljala osnivanja tribunala kroz prizor polaganja zakletvi ‘nad mačem’. Dolazak kršćana, prikaz bogumila i krunisanja bosanskog kralja slijedili su za njima, da bi krajnji bili prikazi sve tri religije koje su egzistirale na prostoru Bosne i Hercegovine za vrijeme austrougarske uprave. Muslimane su predstavljali neimari, pravoslavci su bili prikazani kako blagosiljaju vodu, a katolici kako primaju svetu pričest za vrijeme misnog slavlja. Da bi zadovoljio potrebe predstavljanja svih konfesija, Mucha je u najvišoj zoni izveo friz s arkadama prelomljenih lukova ispod kojih se pomaljavaju scene narodnih priča i legendi žitelja Bosne i Hercegovine. Za razliku od pomenutog Bosanskog ciklusa, čija su platna sačuvana.<sup>19</sup> prikazima s bosanskim legendama se izgubio trag, tako da se ne zna sa sigurnošću o kojima se zapravo radi, no pominju se legenda o Ivi i Anici, Sestri jedinici, Neproložnoj ljubavi, te Smrti, kao i o Hasanaginici. (Hlavačka, Orlíková, Štembera, 2002, 59).

Stilski gledano, ciklus koji je Mucha radio u Bosanskom paviljonu u potpunosti odgovara dekorativnosti *Art Nouveau*-a, odnosno izrazu koji je on sam stvorio radeći kao plakatist u Parizu. Moser ga je angažirao zbog popularnosti koju je u to vrijeme imao, ali i zbog činjenice da je bio “brz, efikasan, te je znao napraviti velike scenografske kompozicije”. (Weidinger, 2009. U: *Alphonse Mucha*, 2009, 50). Mucha je radi potreba izložbe čak putovao po Bosni i Hercegovini prikupljajući građu kako bi što mjerodavnije prikazao ovdašnji puk. Navodno, želja mu je bila prikazati patnju potlačenog naroda, bio je uradio skice u ekspresivnom maniru, no Hörmann ja naposljetku odlučio o krajnjem izgledu i rasporedu slika u paviljonu (Ibid., 52-53). Naglasak je bio na

<sup>19</sup> Prikaz Bosne koja nudi darove se čuva u Kabinetu crteža u Louvreu, dok su platna sa scenama Bosanskog ciklusa u Muzeju dekorativne umjetnosti u Pragu i Muzeju Orsay. U istom muzeju je i platno s prikazom legende o Ivi i Anici, dok su crteži ostalih bosanskih narodnih priča u Louvreu.

dekorativnosti, spoju umjetnosti *Art Nouveau*-a i islamske ornamentike, te se njime htjelo pokazati kako je “prosvijećena administracija Austrije dovela do cvjetanja Bosne i Hercegovine”.(Hlavačka, Orliková, Štembera, 2002, 44).

Egzotičan izgled paviljonu svakako je davao pomenuti akcenat na islamskoj umjetnosti, koji se, osim na objektu paviljona, manifestirao i u izložbenim eksponatima. Izložci umjetničkog obrta, tačnije “orijentalnih” drvorezbarskih radova nastali su u suradnji zemaljskih radionica i proizvođača luksuznog namještaja iz Pariza (*La Bosnie-Herzégovine r l'Exposition internationale universelle de 1900 Paris*, katalog izložbe. 1900, 130). Radovi u bronci i metalu pravljene su prema nacrtima skulptora i medaljista Hermanna Kautscha,<sup>20</sup> no nisu direktno bili vezani za bosansku tradiciju. Bez obzira na tu činjenicu, izložbena postavka se smatrala očitovanjem “tendencija austrougarskih vlasti koje su htjele sačuvati orijentalne forme što su stoljećima ulazile pod kožu stanovnika te ih uključiti u stilizaciju i adaptaciju modernog svijeta”.(Hlavačka, Orliková, Štembera, 2002, 30).

Bosanski je paviljon privlačio pozornost mnogih posjetitelja Svjetske izložbe u Parizu, koji su izvedbi i prezentaciji naročite zasluge pripisivali Heinrichu Moseru, kao i Benjaminu Kallayu. Kako u Aneksu oficijelnog kataloga Svjetske izložbe piše, “g. Moser je na zadivljujući način shvatio ulogu izložbi, što se može sročiti samo jednom rečenicom: ‘podući uz zabavu’... Bosna i Hercegovina, do nedavno razarana bunama i revolucijama ušla je u eru prosperiteta nakon 1878. g., kada je data na upravu austrougarskoj administraciji, koja je u zemlju unijela mir i red...obnova ove male zemlje povjerena je g. Kallayu, čije se djelo ne ograničava samo na ekonomsko poboljšanje zemlje, nego ono teži ka tome da se podigne na intelektualni i moralni nivo stanovništva...”.

<sup>20</sup> Hermann Kautsch (Prag, 1859. – 1943.), bio je jedan od uspješnijih medaljista i skulptora iz Monarhije. Školovao se u bečkom Zavodu za umjetnički obrt, a od 1885. g. je radio kao profesor na Carskom i kraljevskom zavodu za umjetni obrt. Godine 1889. je preselio u Pariz gdje je i učestvovao na izložbama Salona, a nakon 1891. g. je putovao po Sjevernoj Africi i Americi. Proslavio se poprsjem cara Franje Josipa za kojeg je 1896. g. dobio i carski orden, a godinu dana kasnije i nagradu pariskog Salona. Imenovan je članom bosanskohercegovačkog izložbenog paviljona 1900. g., gdje je izlagao i svoja djela, od kojih je najznačajnija komemorativna medalja s prikazima bh. paviljona i alegorije kod koje Bosna i Hercegovina nudi svoje darove Parizu. Više o tome: ‘Uz naše slike’, *Nada*, 1900., br. 23, 366.

(Šamić, 2001, 129-130).

Uspjeh Zemaljske vlade je na izložbi bio priznat i nagradama koje su dodijeljene njenim tvorcima i izlagačima. Zlatna medalja je dodijeljena Kostu Hörmannu, dok su srebrene pripale Alphonsu Muchi i Karlu Paneku (*Sarajevski list*, 1900/135/14. novembar). Bila je to i posljednja izložba gdje se Bosna i Hercegovina predstavila vlastitim paviljonima, jer nakon smrti Benjamina Kallaya prestalo je i promicanje austrougarske ‘kulturne misije’ na ‘europskom Orijentu’.

#### 4.0 Zaključak

Kako se iz dosadašnjeg izlaganja moglo vidjeti, prikazi Bosne i Hercegovine pod okriljem austrougarske uprave na međunarodnim su izložbama imali za cilj prikazati progres koji je nova vlast postigla na ekonomskom, prosvjetnom i kulturnom planu na okupiranim teritorijima. Taj se progres nastojao iskazati kroz izložbene postavke i arhitektonske paviljone. Općenito se može reći da je za bosanskohercegovačke izložbe uziman idiom islamske umjetnosti, odnosno, onoga što se se smatralo ‘orijentalnim’.

Izložbeni paviljoni bili su slobodne arhitektonske kreacije kojima je jedina zajednička crta ta da su bili generalizirani iskazi islamske graditeljske baštine, gdje je akcenat stavljen na njene scenografske, a ne prostorne vrijednosti i kategorije. Osim Blažekove ‘bosanske kuće’ u Budimpešti, te Panekovog paviljona za izložbu u Parizu, niti jedan paviljon ne referira izravno na bosanskohercegovačku graditeljsku tradiciju, nego asocira na spomenike memlučke i maurske graditeljske baštine. Opravdanje kreiranju ovakvih eklektičkih paviljona, u kojima se stvaraju generalizirane predodžbe o tome što je Orijent, a Bosna i Hercegovina, kao nekadašnja pokrajina Osmanskog carstva mu je pripadala, neki autori vide u činjenici da je arhitektura XIX st. bila obilježena historicizmom i romantičarskim odnosom prema tradiciji. Međutim, ne treba zaboraviti da su tu tradiciju u okupiranim zemljama tražili i “pronalezili”, tačnije, kreirali strani, a ne domaći ljudi. U slučaju Bosne i Hercegovine, to su bili vladini povjerenici, koji su pravili izložbene postavke, te su birali umjetnike s kojima će surađivati. Ako se prihvati pretpostavka da su arhitekti u službi austrougarske uprave koristili već postojeće, njima poznate predodžbe o islamskom graditeljstvu, uspostavljene dosta prije nego li je zemlja okupirana,

postavlja se pitanje zbog čega onda nisu koristili i iste metode. Francuska, kao imperijalna sila koja je generirala orijentalizam, kada je stvarala paviljone svojih kolonija, koristila je citate i spomenike iz njihove prošlosti. Austro-Ugarska, naprotiv, motive ne traži toliko u Bosni, koliko van nje, u Španiji, Egiptu, pa čak i Perziji. S jedne strane, moglo bi se pretpostaviti da je cilj bio stvoriti monumentalne i impozantne objekte, kakvih nije u Bosni bilo, pa su arhitekti drugdje tražili inspiraciju. Međutim, daleko razlošnija je teza, da, “iako je austrougarima bila poznata domaća arhitektura, stanovništvo se svjesno nije htjelo pokazati u lokalnom idiomu; kroz pseudomaurski se stil htio konstruirati novi identitet, bosanska nacija, koja je odvojena od susjeda, ali i osmanske prošlosti” (Alić, Bertram, 2002. U: *Centropa*, 2002, 2/3,169). Dakle, kumulativna reprezentacija orijentalnog na bosansko-hercegovačkim paviljonima funkcionirala na taj način da je prekidala odnos s tradicijom i nije imala stvarnu vezu sa autentičnim lokalnim naslijeđem.

Ako se izuzme arhitektonsko oblikovanje paviljona, te se u razmatranje uzme njihova unutrašnja dekoracija može se doći do sličnih zaključaka. Paviljoni jesu bili ukrašavani izlošcima zemaljskih radionica za umjetnost i obrt, ali motivi na njima nisu bili isključivo bosanski. ‘Orijentalne’ forme su i ovdje bile mješavina različitih ornamentalnih uzoraka, te su čak korištene u komercijalne svrhe. Upravo to orijentaliziranje i egzotiziranje se očitovalo i kod izložbenih postavki u kojima su bili inscenirani prizori iz svakodnevnog života Bosanaca. Kroz rekonstrukcije čaršije i prikaze obrtnika i djevojaka, koji u narodnim nošnjama obavljaju dnevne poslove, stvarane su ‘žive slike’, te se prikazana kultura opredmećivala.

Prikazi Bosne i Hercegovine na međunarodnim izložbama su budili veliku pažnju posjetitelja, jer ‘otkrivali’ su jedan novi svijet. Njima su se svakako afirmirala prirodna bogatstva zemlje, poticao se razvoj turizma, te se otvarala mogućnost da se zainteresirani uvjere u pomake koje je austrougarska uprava napravila u zemlji. Međutim, na istim tim izložbama bosanska kultura i baština su stavljene u drugi plan, jer cilj nije bio prikazati njih; stvarala se nova lokalna tradicija koja je svoje postojanje dugovala široj ideji Austro-Ugarske imperije.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Alić, D., Bertram, C.: 'Sarajevo: A moving target', *Centropa*, Vol. 2/No. 3 (Sept. 2002.), 165-176.
2. Arhiv Bosne i Hercegovine, kutija 53 (Bosnia and Herzegovina Archive, box 53).
3. Behrens-Abouseif, D. (1998): *Islamic Architecture in Cairo*, Cairo: The American University in Cairo Press.
4. Bosna i Hercegovina na milenijskoj izložbi u Budimpešti godine 1896., katalog izložbe (Bosnia and Herzegovina on the Millenium Exhibition in Budapest in 1896, Exhibition Catalogue). Sarajevo: Izdanje izložbenog ureda bosanskohercegovačke Zemałjske vlade, 1896.
5. Burton, B.: 'International Exhibitions and National Identity', *Anthropology Today*, Vol. 7/No. 3 (June, 1991.), 5-9.
6. Ćelik, Z. (1992): *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs*. Berkeley: University of California Press.  
<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8x0nb62g/> (pristupljeno: 10. 10. 2010.).
7. Ćelik, Z., Kinney, L.: 'Etnography and Exhibitionism at the Expositions Universelles', *Assemblage*, No. 13 (Dec., 1990.), 34-59.
8. Donia, Robert J. (2006): *Sarajevo: Biografija grada* (Sarajevo: A Biography). Sarajevo: Institut za istoriju.
9. Hlavačka, M., Orlíková J., and Štembera, P. (2002): *Alphonse Mucha – Paris 1900: The Pavilion of Bosnia and Herzegovina at the World Exhibition*, katalog izložbe. Prag: Obecní Dum.
10. Kristan, M. (2000): *Joseph Urban. Die Wiener Jahre des Jugendstilarchitekten und Illustrators, 1872-1911*. Wien; Köln; Weimar: Böhlau.
11. Krzović, I. (1987): *Arhitektura Bosne i Hercegovine 1878-1918*, katalog izložbe (Architecture of Bosnia and Herzegovina 1878-1928, Exhibition Catalogue). Sarajevo: Umjetnička galerija BiH.
12. Kurto, N. (1998): *Arhitektura Bosne i Hercegovine, Razvoj Bosanskog stila* (Architecture of Bosnia and Herzegovina,



- Development of Bosnian Style). Sarajevo: Sarajevo Publishing.
13. La Bosnie-Herzégovine à l'Exposition internationale universelle de 1900 Paris, katalog izložbe. Vienne: Adolphe Holzhauser, 1900.
  14. Marković, J.: 'Naša pisma: U Parizu augusta 1900' (Our Letters: In Paris in August 1900), *Nada*, 1900., br. 17, 268-270.
  15. Marković, J.: 'Naša pisma: U Parizu, krajem septembra 1900' (Our Letters: In Paris, the late September 1900), *Nada*, 1900., br. 17, 300.
  16. Mitchell, T., 'The World as Exhibition', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31/No. 2 (Apr., 1989.), 217-236.
  17. Said, Edward W. (1999): *Orijentalizam (Orientalism)*. Zagreb: Konzor.
  18. Okey, R. (2007): *Taming Balkan Nationalism: The Habsburg 'Civilizing Mission' in Bosnia, 1878-1914*. New York: Oxford.
  19. Papić, M.: 'Bosna i Hercegovina na svjetskim izložbama u prošlom vijeku' (Bosnia and Herzegovina at the world exhibitions in last century), *Oslobođenje*, 24. VIII. 1984., 11.
  20. Risaluddin, S.: 'Arhitektura i imperijalizam u Austro-Ugarskom Carstvu i Britanskom Radžu' (Architecture and Imperialism in Austro-Hungarian Empire and the British Raj), *Baština*, Vol. V/2009, 317-361.
  21. Šamić, J. (2001): *Pariz - Sarajevo 1900. Sto godina Svjetske izložbe i Bosanski paviljon (Paris - Sarajevo 1900. One Hundred years of the World Exhibition and the Bosnian Pavillion)*. Sarajevo: Mediapress.
  22. Špicer, M.: 'Pisma s milenijske izložbe I' (Letters from the Millennium Exhibition I), *Sarajevski list*, 1896., br. 73, 19. juni.
  23. Špicer, M.: 'Pisma s milenijske izložbe II' (Letters from the Millennium Exhibition II), *Sarajevski list*, 1896., br. 78, 1. juli.
  24. Špicer, M.: 'Naša pisma: S milenijske izložbe u Budimpešti I' (Our Letters: From the Millennium Exhibition in Budapest I), *Nada*, 1896., br. 7, 138.

25. Špicar, M.: 'Naša pisma: S Milenijske izložbe u Budimpešti IV' (Our Letters: From the Millennium Exhibition in Budapest IV), *Nada*, 1896., br. 11, 216-217.
26. Velc, F. (1991): Bibliografska građa o Bosni i Hercegovini (1488-1918) (Bibliographic material on Bosnia and Herzegovina, 1488-1918). Sarajevo: Narodna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine.
27. Weidinger, A. (2009): 'Alphonse Mucha and the Pavilion for the Ottoman Provinces of Bosnia-Herzegovina at the Exposition Universelle in Paris 1900', *Alphonse Mucha*. Muenchen: Prestel, 49-55.

## LISSITZSKY I MALEVICH: SUPROTSTAVLJENE AVANGARDE

Bojan ČAHTAREVIĆ

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

### ABSTRACT

U ovom radu izlažem suštinske razlike u pristupu izražavanja avangarde u opusima Kazimira Malevicha i El Lissitzkoga. U prvom dijelu razmatrat ću nastanak samog termina „avangarda“ i ciljeva koje je izražavao, da bi se zatim ta podloga aplicirala na konkretan rad i teoretska promišljanja dvojice autora, kako bi se uvidjele suštinske razlike u njihovom djelu. Cilj je pokazati kako su autori, iako suvremenici i suradnici, te obično svrstavani uz iste pravce zbog površne sličnosti, suštinski različiti u ostvarenju avangardnog izražaja. Dok je Malevičeva avangarda samorefleksivna i ezoterična, Lissitzsky svojim djelom aktivno propagandistički promovira svoju ideologiju i političke ciljeve ka širokom auditoriju.

**Ključne riječi:** Kazimir Malevich, El Lissitzky, suprematizam, avangarda, sovjetska umjetnost

## LISSITZSKY AND MALEVICH: OPPOSING AVANT-GARDES

In this paper I present essential differences in the approach to the expression of the avant-garde in the works of Kazimir Malevich and El Lissitzky. In part one of my work, I take into consideration the emergence of the term “avant-garde” and the goals it expressed - this will serve as a basis that will be applied to the authors’ artistic production and theoretical writings in order to understand the fundamental differences in their work. The aim of this paper is to illustrate how the authors, despite being contemporaries and associates, and despite the superficial similarities usually imposed on the same movement in art history discourse, were essentially different in their realization of avant-garde expression. While the avant-garde of Malevich is self-reflective and esoteric, Lissitzsky actively propagates his ideology and political goals to a wider audience.

**Keywords:** Kazimir Malevich, El Lissitzky, suprematism, avant-garde, Soviet art

## 1.0 Uvod

Periodi radikalnih inovacija u umjetnosti često su usko povezani sa periodima općedruštvene transformacije: u pozadini klasične grčke umjetnosti imamo grčko-perzijske ratove, renesansu koja se zbivala usred političkog i društvenog kaosa kasnosrednjovjekovnog Apeninskog otoka. Radikalna dekonstrukcija i rekonstrukcija društvenih vrijednosti i odnosa očito je davala prilike za inovacije umjetničkog izražaja iskorakom iz prijašnjih dominantnih formi. No, ipak, niti jedan prijašnji period nije bio toliko revolucionaran kako u društvenim odnosima, tako i u umjetničkom izražaju, kao onaj XIX i XX stoljeća, kroz koji se provlači pojam avangarde. Ovaj rad pokušat će pružiti sve suprotstavljenosti definicije i aplikacije pojma avangarda na primjeru dvojice umjetnika, suradnika i suvremenika; Kazimira Malevicha i El Lissitzkoga. U lingvistici postoje pojmovi koji su precizno i nedvosmisleno definirani, čije značenje ne ostavlja sivu zonu za rasprave, isto tako postoje i termini koji su sporni, višesmisleni, za čije značenje ne postoji potpunu konsenzus u akademskoj zajednici, te se često koriste u bezbroju nekompatibilnih konteksta i situacija. Dok je prvi tip pojmova više vezan uz tehničke znanosti i koncepte, drugi tip često dolazi iz humanističkih znanosti. Jedan od takvih spornih i nestabilnih, a opet društveno sveopće korištenih pojmova iz humanističkih znanosti, jeste onaj avangarde, što će i biti centralni pojam ovoga rada. Konkretno, promatrajući po dva srodna ciklusa Malevicha i Lissitzskog, bilo vremenski u slučaju neposrednog perioda nakon Oktobarske revolucije tijekom 1918.-1919., ili tematski u slučaju uprizorenja dramskog teksta *Pobjeda nad suncem*. Kao teorijska podloga razmatranju, iznijet će se i stavovi ključnih teoretičara, koji će stavljati umjetnička djela u širi kontekst same biti avangarde.

## 2.0 Pobjeda nad Suncem

Francuski prosvjetiteljski filozofi „ideologiju“ su smatrali vitalnom znanosti koja bi trebala istražiti prapočetak samih pojmova, kako bismo razumjeli njegovo puno značenje, i upravo ovaj rad počeo će se sa jednim takvim trenutkom. Početkom dvadesetih godina XVIII stoljeća, u sumraku Francuske revolucije, Napoleonskih ratova i vremena

restauracije Burbonskog dvora, francuski filozof Henri de Saint-Simon, svjedok neuspjeha prosvjetiteljskih revolucionarnih ideala, no nepokolebljivi idealist socijalističkih nazora, u zadnjem poglavlju svoje knjige *Opinions litteraires, philosophiques et industrielles* (1825), iznosi u formi dijaloga jasan i precizan plan o stvaranju progresivnog društva budućnosti. Koristeći se vojnom terminologijom<sup>1</sup>, uvodi se pojam društvene avangarde (prethodnice) koja bi se sastojala od intelektualno progresivnih elemenata<sup>2</sup>: umjetnika, znanstvenika i industrijalaca te bi djelovala kao borbena oštrica radikalne promjene društva. Sa naglaskom, da upravo umjetnost posjeduje kvalitetu brzog i efektivnog komuniciranja sa masama (Saint-Simon, 1825. U: Harrison, Wood, Gaiger, 2005, 37-41), Saint-Simone ovdje prvi iznosi po sebi revolucionaran koncept umjetnosti kao središnje društvene agitacije, najjačeg oruđa za društveno oblikovanje, a ne kao čisto estetizirano-dekorativnog i izoliranog djelovanja pojedinačnog genija što je bilo prevladavajuće mišljenje pod utjecajem kantovske i hegelijanske estetike.

I dok se u umjetnosti ostataka društveno turbulentnog XIX stoljeća već zamjećuju primjese socijalno senzibilizirane svijesti<sup>3</sup>, puna eksplozija Saint-Simonove ideje nastupa tek krajem prvog desetljeća XX stoljeća. Dok se italijanski futuristi, unatoč svojoj fetišizaciji radikalne promjene i tehnologije, masovnim akcijama koje su uključivale i agitirale raznoliku svjetinu i očitim utjecajima na politička događanja, ipak, nikad nisu našli u situaciji potpunog rearanžiranja jednog društva, taj moment je ipak, samo desetljeće poslije snašao njihove ruske suvremenike. Ruska

---

<sup>1</sup> Što je sasvim razumljivo budući da piše na kraju perioda od dva desetljeća skoro konstantnog ratovanja u Europi, koje nije zaobišlo skoro niti jednu državu i pojedinca, naime Napoleonski ratovi su uveli pojavu opće nacionalne mobilizacije, što se odrazilo na militarizaciju društvenog diskursa.

<sup>2</sup> Još 1803. u svom *Pismu stanovnika Ženeve svojim suvremenicima*, Saint-Simone iznosi vjerovanje da su upravo znanstvenici i umjetnici ti koji posjeduju intelektualni potencijal da djeluju propulzivno na čitavo društvo: Saint-Simon, C.-H. (1803): *Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporaries*. <http://www.marxists.org> (pristupljeno 15.5.2012).

<sup>3</sup> Opširno o ovome govori T.J. Clark u svojoj analizi djela Gustave Courbeta iz perioda francuskog realizma. Cf. Clark, T. J. (1999). *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution, With a New Introduction*. University of California Press.

oktobarska revolucija kao kulminacija slijeda historijskih događanja potaknutih Francuskom revolucijom<sup>4</sup> predstavljala je jedinstven laboratorij za primjenu stoljeća ideja radikalne ljevice skupljenih u marksističko-lenjinističkom diskursu, a čiji je jedan od začetnika bio upravo Saint-Simone. Pri takvoj atmosferi radikalnog rearanžiranja svih aspekata društva sa potpunom dekompozicijom dotadašnjeg višestoljetnog sistema, kakva je bila u prvim godinama Sovjetskog Saveza, javlja se i skoro jedinstveni trenutak eksperimentiranja u umjetnosti, koja je u revolucionarnom poretku uzela za sebe upravo ulogu kakvu joj je namijenio Sant-Simone. Na ruševinama imperijalne Rusije, pobjednički boljševici u duhu Marxove ideologije krenuli su ka realizaciji cilja da u svega dva desetljeća iz pretežno ruralne, industrijski nerazvijene države sa jakim ostacima feudalizma, naprave komunističko urbano industrijsko društvo. Umjetnost je u ovome poduhvatu, koji je sve ostalo pretpostavio ostvarenju svojih ciljeva, kao sredstvo efikasnog masivnog komuniciranja, igrala važnu ulogu u oblikovanju svijesti masa.

Stotinu godina nakon Saint-Simonea, 1923., El Lissitzky oblikuje svoju viziju futurističke opere *Pobjeda nad Suncem* prvi puta izvedene 10 godina ranije u Sankt Petersburgu, pri čemu je kostime i scenografiju u duhu ruskog kubofuturizma oblikovao njegov mentor, Kazimir Malevich. Svoju vizualnu interpretaciju eksperimentalne opere koja simbolički govori o ultimativnoj pobjedi čovjeka nad prirodom koja je simbolizirana u Suncu, Malevich je smatrao prijelomnim trenutkom u svojoj umjetnosti, posebno zbog konceptualno radikalne scenografije koja se sastojala od motiva bijelog i crnog kvadrata, što je predstavljalo prvu pojavu Suprematizma<sup>5</sup>, novog umjetničko-intelektualnog

<sup>4</sup> O ovome argumentu više vidjeti u: Malia, M. (2008). *History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World*, Vol. 4. Yale University Press, 384.

<sup>5</sup> Malevich je suprematizam uzimao kao nadmoć osjećaja nad samim materijalnim predmetom u likovnim umjetnostima. Poredak u kojem je oblik nevažan a osjećaj dominantan. „Pod suprematizmom, ja podrazumijevam supremaciju čistog osjećanja u vizualnim umjetnostima. Sa suprematističke točke gledišta, fizički izgled prirodnih objekata je besmislen; ključna stvar je osjećaj po samome sebi i potpuno neovisan od konteksta u kojem se evocira. Akademski nautalizam, naturalizam impresionista, cezanimizma, kubizma,... su ništa drugo nego dijalektičke metode, koje nikako ne određuju pravu vrijednost umjetničkog djela.“. Citat iz: Malevich, K. (1976):

pokreta nastalog iz miljea ruskih futurista, koji obilježava Malevičev opus u godinama Prvog svjetskog rata i začetaka revolucije. Sama kostimografija predstave, koju je također osmislio Malevič, miješala je kubofuturističke geometrijske oblike sa tradicijama ruske narodne umjetnosti, što je korespondiralo sa oblicima ruskog teozofijskog mističizma kojim je opera obilovala, kao što je i pod utjecajem istog bio i sam Malevič koji je za suprematistički pokret govorio:

“Središnja osobina Suprematizma u slikarstvu, kao i u arhitekturi, je njegovo oslobađanje od svih društvenih ili materijalnih tendencija... Preko suprematizma umjetnost dolazi u svoj čisti i nezagađeni oblik. Priznala je presudnu činjenicu neobjektivne prirode čulnosti. Ona se više ne bavi sa iluzijom.” (Alexander, 1978, 194)

Malevičev suprematistički rad, za koji on u gore navedenom citatu sam implicitno navodi da je osjećajno insularan, te oslobođen bilo kakve veze sa materijalnim i društvenim svijetom, kao takav predstavlja potpunu suprotnost društveno proaktivnim načelima avantgardne umjetnosti kako ih postavlja Sant-Simone, pa opet često se Malevičev suprematistički rad naziva avangardom. U prilog Maleviču je išla američka formalistička kritika iz polovine XX stoljeća, predvođena Clementom Greenbergom, koja je suočena za establishment društveno neprihvatljivim idejama kritike društvenih i proizvodnih odnosa nastalih u europskoj avangardi, formira novi koncept avangarde, one prihvatljive, društveno deideologizirane. U svom eseju, *Avangarda i kič*, Greenberg potpuno izokreće Saint-Simoneove postavke termina te je redefinira slično Malevičevoj definiciji suprematizma, kao oslobađanje umjetnosti od mimetičkog ali i društveno značajnog, ideološkog, masovno pripovjedačkog, kao stranim elementima, i reducira umjetnost na čistoću medija i oblika ovisno o samoj umjetničkoj formi (Greenberg, 1995. U: Everett, (ed.) 1995, 26-40). Lissitzky, iako je sam pripadao suprematizmu, te je prisustvovao Malevičevoj izvedbi *Pobjede nad Suncem* 1920. u Vitebsku, u svojoj realizaciji pristupa potpuno drugačije od svog suradnika, te govori kako:

---

‘Suprematism: The {Non-Objective} World’. U: R. J. Goldwater, M. Treves (eds.), *Artists on art: from the 14th to the 20th century* (pp. 452-453). J. Murray.

“Ovdje, kao i u svim mojim djelima, moj cilj nije ponovno stvoriti nešto što već postoji, nego stvoriti nešto sasvim novo.” (www. Alley, 1981)

Umjesto dominantnog misticizma i apstraktnog simbolizma, teatralne predstave namijenjene odraslima, njegova izvedba zamišljena je kao lutkarski teatar za djecu, koji je on sam nazivao „elektromehanički show“ (*elektromechanischenschau*<sup>6</sup>). Malevicheve dominantne kvadrate u scenografiji on mijenja sa transformabilnom scenografijom kojoj bi, kao i sa lutkama aktera, pažljivo smišljenim osvjetljenjem, te zvukom, upravljao jedan čovjek uz pomoć različitih elektromehaničkih tehnologija i sila, sam Lissitzky, preko konzole u središtu pozornice. Njegove figure aktera su antropomorfna mašinska estetika među kojima dominira ona “novog čovjeka” ispruženih ruku kao u letu, no sa očitim ideološkim simbolom crvene petokrake na glavi, a čime Lissitzky unosi mnogostruko ideološko značenje u predstavu ali i njeno značenje pravi dostupnim i očito širokim masama, „novi čovjek“ je naime očito komunist. Na vrhu scenografije indikativno je dominirao natpis u više jezika *Alles ist bien was good nachinaesta et hat no finita*, iako se na prvi pogled uočava jezična nedefiniranost, te određena konfuzija u vezi toga, radilo se o smišljenom sloganu koji je uzet iz teksta sa samoga početka predstave gdje akteri govore sljedeći dijalog:

“Prvi: Sve je dobro što počne dobro! Drugi: A šta je sa krajem?  
Prvi: Neće biti kraja!” (www. ibid., 1981)

Da bismo shvatili puno značenje ovog odlomka, te razlog njegovog pojavljivanja na najprominentnijem mjestu scenografije u kontekstu predstave koja slavi čovjekovu pobjedu nad prirodom uz pomoć tehnologije, potrebno je uvidjeti i prevladavajuće filozofske tokove vremena u kojem je nastala. Jedan od utjecajnijih bio je onaj Nikolaja Fyodorova, koji je upravo u svojoj osnovi uzimao tehnološku utopiju kao rješenje svih čovjekovih problema. Uzimajući kršćansku apokaliptičnu teologiju uskrsnuća svih živih kao osnovu, Fyodorov je kao imperativ

---

<sup>6</sup> Lissitzky je manifest o predstavi pisao na njemačkom jeziku. Originalna naslovnica može se vidjeti na sljedećoj poveznici; Tate Collection | fromVictory Over the Sun (P07137-P07147; complete) [title page] by El Lissitzky (1923). Dostupno na: <http://www.tate.org.uk> (pristupljeno 15.5.2012).



tehnološkog razvoja dao ne samo potpuno obvladavanje svijetom oko nas, koje je najbolje manifestirano u pobjedi nad smrću onih živućih, nego čak i vraćanje u život svih ljudi koji su ikada živjeli. (Zenkovsky, 2003, 597-602). Ovaj radikalni koncept koji čovjeka stavlja u ulogu Boga uz pomoć tehnologije naišao je na jaku popularnost kako među ruskim futuristima, tako i u prvim godinama revolucije posebno zbog svoje kompatibilnosti sa marksističko-ateističkim materijalizmom, u koji je unosio određenu vrstu krajnjeg spasenja. Ovaj pravac misli doživio je svojevrsnu kulminaciju u mumificiranju Lenjinovog tijela 1924., za što je pokretač upravo, vjerovao u ponovno uskrsnuće kroz naprednu tehnologiju iz buduće utopije. Kršćanski eshatološki diskurs zamjenjuje dogma znanstvenog komunizma, komunizam kao kolektivno iskupljenje, tehnologija kao spasenje. Novo spasenje nije više mistično i teološko, ono je tehnološko i racionalno, tehnoutopija, spasenje je u racionalnosti tehnologije. I upravo ovaj cilj postizanja buduće utopije, Andreas Huyssen gleda kao ključnu pokretač avangardne umjetnosti:

“...utopija u kojoj se umjetnost vidjela da djeluje kao ključni element radikalne društvene transformacije i kao sredstvo spasenja i iskupljenja.” (Huyssen, 1995, 94)

Korištenje mješavine jezika u natpisu dodatno je naglašavalo da se radi o univerzalnoj poruci, Evanđelju novog doba. Djelo koje slavi rušenje starog prirodnog poretka, čovjekovu pobjedu nad drevnim Suncem, te njegovu zamjenu novim izvorom energije, korespondiralo je situacijom postrevolucionarne Rusije u kojoj su suvremenici Lissitzkog srušili stari carski poredak, koji je slično Sunčevom sustavu kružio oko drevne osovine carske vlasti. Pobjeda nad Suncem kod Lissitzkog postaje metafora društvene transformacije Boljševičke revolucije. On svojim konceptom vizualnog nedvojbeno pokazuje da upravo komunizam vodi do buduće utopije. Vjera u materijalističko spasenje zasnovano na tehnološkom determinizmu je ključ razumijevanja čitave postavke. Lissitzky izražava revolucionarnu nadu ali i uvjerenje kako će novi čovjek, čovjek komunizma, onaj raširenih ruku u simboličnoj pobjedi, dovesti do utopijskog društva, uz pomoć industrije i znanosti, upravo onih elemenata koji uz umjetnost predstavljaju Sant-Simoneovu progresivnu društvenu avangardu. Budući da je formom lutkarskog teatra namijenjena djeci, predstava je konceptualno osmišljena da oblikuje

svijest, a svijest se upravo najbolje oblikuje kod mladih, te kao takva slijedi Sant-Simonea u tome da se kroz teatar najviše i najdjelotvornije izražava masovni utjecaj umjetnosti:

“Mi također moramo upotrebljavati pozornicu, i upravo je ona iznad svega mjesto gdje je naš utjecaj najenergičniji i trijumfalan...”  
 ”(Saint-Simon, 1825. U: Harrison, Wood & Gaiger, 2005, 40)

### 3.0 Bijelo na bijelom

Dok je Malevich stvarao mistične apstrakcije, Lissitzky je jasno naglašavao svoje ideološko opredjeljenje. Malevicheva premijera, upravo zbog te mistične nedorečenosti, prošla je u općem čuđenju i nerazumijevanju publike, Lissitzky ništa ne prepušta šansi, on je za cilj uzeo jasno usmjeriti gledatelje u zadani smjer, što se odrazilo na svaki detalj postavke. Umjetnost kod njega aktivistički promovira boljševički utopistički politički projekt te radi na jasnom educiranju i usmjeravanju svoje publike. Ovaj element efikasnosti u prenošenju revolucionarne poruke, ključnim smatra i Walter Benjamin, koji naglašava vrijednost efikasnosti kolektivne recepcije u umjetničkom djelu. U svom eseju *Autor kao proizvođač*, Benjamin uzima da je zadaća umjetnika da djelo stavlja u općenito jasan društveni kontekst, s kojim bi se digla svijest proletarijata i poticala revolucija (Benjamin, 1993. U: Harrison, Wood (ed.), 1993). Da bi vidjeli i puno dramatičniji primjer drugačijeg pristupa avangardom djelu između Malevicha i Lissitzkog, nego što je u njihovim adaptacijama *Pobjede nad Suncem*, između kojih je čitavo desetljeće vremenske razlike, potrebno se vratiti u vrijeme nakon same Oktobarske revolucije 1917.

Uporedit će se dva djela nastala u istom vremenskom periodu, 1918.-19., kada je svrgnuta carska vlast u Sankt Petersburgu, izbio sukob između različitih revolucionarnih frakcija koje su se protivile dominaciji Lenjinovih boljševika, te se iznad svega toga nadvijala vojna intervencija zapadnih sila koja je potpomagala carske lojaliste sakupljene u Bijelu armiju. Boljševici tih prvih godina revolucije čvrsto su kontrolirali tek manji prostor europske Rusije, između Sankt Petersburga i Moskve, dok su se posvuda okolo vodile bitke sa njihovim protivnicima. Uspjeh revolucije u ovakvim uvjetima bio je potpuno nesiguran, a pobjeda nad protivnikom koji je držao prostranstva Sibira, ruskog sjevera,

Ukrajine, ovisila je ne samo o fizičkoj nego i o duhovnoj sveopćoj revolucionarnoj mobilizaciji ruskog proletarijata. Pa ipak, u sred takvih zbivanja, vidimo dva potpuno drugačija, no svejedno potpuno radikalna pristupa vizualnoj komunikaciji. Rušenje starog poretka već u prvim danima revolucije izazvalo je ekstatičnost među progresivnim ruskim umjetnicima. Konačno oslobođeni dominacije Carske akademije, koja je u novom boljševičkom poretku bila čisto izraz starog buržoaskog potlačivanja proletarijata, progresivni umjetnički krugovi, svojom predrevolucionarnom vezom sa političkom ljevicom, postaju novom umjetnošću potpomognutom državom.

U revolucionarnom poretku akademizam zamjenjuje potpuni procvat vizualnog eksperimenta, koji je već začet tijekom političkih previranja u prethodnom desetljeću, no, u prvim godina revolucije, on postaje i službeni stil. U ovim uslovima, krajem 1918. tada mladi i još nepoznati Marc Chagall kao gradski partijski komesar za kulturu, od središnjih partijskih vlasti dobiva dopuštenje da osnuje akademije moderne umjetnosti u Vitebsku, gradu na samoj granici teritorija pod kontrolom boljševika. Chagallu se uskoro uz brojne modernističke umjetnike pridružuju Malevich i Lissitzsky, koji će u Vitebsku ostati sve do kraja građanskog rata. Tako od malog provincijskog grada, nastaje jedno od središta moderne umjetnosti, sjecište i skup talenata, okruženo kaosom revolucije i društvene tranzicije. Ipak, unatoč takvoj atmosferi, koja je umjetnika pretvorila u radnika koji kuje novo društvo revolucije, Malevich nastavlja svoja apstraktna suprematistička istraživanja, te upravo te 1918. izlaže djelo koje predstavlja kulminaciju njegovog rada. Suprematistička kompozicija *Bijelo na bijelom* vrhunac je njegovog rada na dematerijalizaciji umjetnosti, prikaz je oslobođen bilo čega pripovjedačkog, jasan društveni kontekst i ideološka poruka su nepostojeći, radi se o izrazu čistog spiritualizma i misticizma, potpunoj čistoći medija i oblika. Malevich je suprematizmom pokušavao doći do platonskih idealnih formi, nematerijalnoj srži univerzuma, sloju potpuno odvojenom od svakodnevnice i društveno-političkog trenutka, potpunoj čistoći apstrakcije ideja. Malevich je sam govorio:

„Ja sam preobrazio sebe u ništavilo oblika i izvukao sebe iz zagađene bare akademske umjetnosti. Uništio sam prsten horizonta i pobjegao iz kruga stvari, od horizont-prstena koji ograđuje umjetnika i prirodne oblike.“ (Malevich, 1993)

Sama upotreba boja u radu Malevicha služila je kao izraz ideja, prikaz ne nekakve materijalne stvarnosti, nego izraz odnosa fundamentalnih sila kozmosa izraženih kroz crvenu, crnu i bijelu, i s time se predstavljala ogoljena sama bit postojanja. Gledajući *Bijelo na bijelom* nemoguće je djelo staviti u bilo kakav vremenski kontekst nastanka, niti iz njega iščitati poruke. Promatrač koji nije upoznat sa godinom nastanka, ne može ničim u djelu zamisliti da je ono nastalo usred jednog od ključnih trenutaka XX stoljeća, tijekom revolucionarnog sloma stoljetnog poretka. Malevich jeste ostvario svoj izraženi cilj potpunog oslobađanja od forme, potpunog napuštanja oblika svakodnevnog svijeta, no njegovo djelo je potpuno nepristupačno za bilo kakve revolucionarne ciljeve, ono je oslobođeno ideoloških konotacija. Ono ne može poticati revoluciju na način koji spominje Benjamin, no savršeno odgovara avangardnom pojmu koji je promovirao Greenberg, deideologiziranom, nepripovjedačkom, istraživanju medija i redukciji na apstraktni oblik ideja. Malevich je u novim uvjetima postrevolucionarnog zanosa, samo nastavio tamo gdje je započeo prije revolucije u svome suprematističkom istraživanju, i iako je njegov pristup bio radikalniji, on je bio oslobođen radikalne poruke u masovnoj komunikaciji.

#### 4.0 Crvenim klinom protiv Bijelih

Lissitzsky je u periodu 1918.-1919. bio blizak Malevichev suradnik, jedan od pokretača umjetničke zajednice u Vitebsku, te je sam radio na afirmaciji i promociji Suprematizma kao nove revolucionarnije ideologije, no njegovo djelo iz tog perioda, iako površinski koristi i slijedi Malevichev vokabular formi i kolorita, njih transformira u nešto potpuno drugačije. Litografijom *Crvenim klinom protiv bijelih* iz 1919. on na prvi pogled radi djelo potpuno u duhu Malevichevog suprematizma, sa jednako radikalnim konceptom napuštanja mimetičkih oblika, no u pažljivijoj analizi, vidi se da se radi o potpuno drugačijem značenju djela nego kod Malevicha. Već samom tehnikom, litografijom, namijenjenom za masovnu reprodukciju postera, Lissitzsky slijedi misao koju će u sljedećem desetljeću do kraja formulirati Benjamin u svom eseju *Umjetničko djelo u doba mehaničke reprodukcije*. Naime Benjamin ističe da suvremena tehnologija reprodukcije, djelu oduzima unikatnu auru, te se vrijednost umjetničkog djela u industrijskom društvu

potpuno drugačije evaluira nego u predindustrijskom. To je upravo već spomenuta vrijednost djela kao medija za dizanje svijesti proletarijata i širenje revolucionarne poruke. (Benjamin, 1969. U: Arendt, 1969, (ed.)).

Iako je Benjamin svoj esej napisao 1936., Lissitzsky svojim posterom potpuno prati njegove slijednice za efektivnu umjetnost. Eterično iskustvo Malevicha on zamjenjuje borbenim poklicem za revoluciju i borbu. Dok su kod Malevicha oblici i boje imali kozmičko značenje osnovnih i vječnih sila, Lissitzsky ih stavlja u potrebu trenutka u kojem nastaju. Crveni klin penetrira bijeli krug, pri čemu crvena ne simbolizira neki ideal iz kozmičkog poretka, nego Crvenu armiju, a bijela njenog kontrarevolucionarnog neprijatelja Bijelu armiju. Klin nije neka transcendentalna idealna forma, nego odlučan i konkretan propulzivni simbol, dinamičan, prodoran, očit i jasan poziv za borbu i mobilizaciju na strani boljševika protiv starog poretka. Da bi uklonio svaku sumnju u ideološko značenje postera, Lissitzsky stavlja i riječi *Crvenim klinom protiv bijelih* mijesajući tako sliku i pisanu riječ u jednu formu sa zajedničkim političkim ciljem. Benjamin u svome eseju *Autor kao proizvođač* na primjeru fotografije ističe kako je za autore nužno ispod svojega djela staviti pravilan opis sa ciljem, kako bi se otklonila svaka sumnja u precizan revolucionarni kontekst, on govori:

„Ono što moramo zahtijevati od fotografa je sposobnost da stvori takav podnaslov ispod slike koji će je spasiti od razaranja pomodnosti i pridodati joj revolucionarnu uporabnu vrijednost“. (Ibid., 1969)

Iako je riječ o fotografiji, ovaj imperativ se može primijeniti na čitavo polje vizualne umjetničke kreacije, bez jasnog natpisa *Crvenim klinom protiv bijelih*, djelo Lissitzkog bilo bi moguće stavljati u bezbroj drugačijih konteksta čisto po formalističkim elementima koji su prisutni u njemu. Ali upravo kombinacijom slike i jasnog teksta on uspijeva svoj rad potpuno usmjeriti u pravcu efektivne masovne komunikacije. Sama slika i sam tekst, jedno bez drugog, ne bi imali niti približan efekt kakav imaju stavljeni u jednu cjelinu. Tek sa tekstom slika dobiva svoj potpuni i nedvosmisleni kontekst, s čime realizira svoju revolucionarnu namjenu.

## 5.0 Zaključak

Iako temporalno i tematski različiti, obje studije slučaja, dale su jednake zajedničke osobine. Malevichev rad je u oba slučaja prožet apstrakcijom, bez jasno dostupne ideologije i poruke, istup i promjena su prije svega formalističke prirode, a tematski je usmjeren ka shvaćanju viših sila, mističnom iskustvu. Malevicha je preko njegovog rada teško staviti u bilo kakav historijski i ideološki kontekst, on se bavi transcendencijom, te je stoga teško dostupan i teško razumljiv masama. Lissitzky, iako je formalno pripadao istim pravcima, pristupa potpuno drugačije, on prihvata radikalizam vizualnog stila, ali njemu pridodaje i radikalizam jasne političke poruke, bilo da se radi o vjeri u pobjedu čovječanstva kroz utopijski marksizam, ili pak, o pozivu u borbu protiv neprijatelja revolucije. Lissitzky je jasan i ideološki nedvosmislen, njegov rad je tematski podređen ideološkim potrebama i težnjama revolucije, on je efektivna masovna propaganda. S toga ne čudi da Lissitzky u svemu izražava avangardni ideal radikalne ljevice, koja vodi svoju genealogiju od Saint Simonea sve do kulminacije sa Benjaminom. Za razliku od toga, Malevichev je pristup, sasvim samorefleksivan, oslobođen društvene neposrednosti, snažnog propagiranja ideologije i jasne masovne poruke, odražava avangardni ideal hladnoratovske zapadne formalističke kritike, koja je prije svega bila protiv miješanja ideologije, politike i umjetnosti.

## BIBLIOGRAFIJA

1. Alexander, S. (1978): *Marc Chagall: A biography*. New York: Putnam.
2. Alley, R. (1981): *El Lissitzky 1890-1941, Catalogue of the Tate Gallery's Collection of Modern Art other than Works by British Artists* (pp. 452-5). London: Tate Gallery and Sotheby Parke-Bernet. Dostupno na/Available from: <http://www.tate.org.uk> (pristupljeno/cited 15.5.2012.).
3. Benjamin, W. (1936): 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction'. U: H. Arendt (1969), *Illuminations: Essays and Reflections* (pp. 217-251). New York: Schocken

- Books. Dostupno na/Available from: <http://www.marxists.org> (pristupljeno/cited 15.5.2012.).
4. Benjamin, W. (1934): 'The author as producer'. U: C. Harrison & P. J. Wood (1993): *Art in Theory 1900-1990: An Anthology of Changing Ideas* (Vol. 1). Oxford & Cambridge: Wiley-Blackwell. Dostupno na/Available from: [http://www.faculty.umb.edu/gary\\_zabel/Courses/Art and Philosophy in SL and Other Virtual Worlds/Texts/Walter Benjamin\\_ The Author as Producer.pdf](http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Art and Philosophy in SL and Other Virtual Worlds/Texts/Walter Benjamin_ The Author as Producer.pdf) (pristupljeno/cited 15.5.2012.).
  5. Clark, T. J. (1999): *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution, With a New Introduction*. Berkeley: University of California Press.
  6. Ferris, D. S. (2004): *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press.
  7. Greenberg, C. (1939): 'Avant-Garde and Kitsch'. U: S. Everett (1995): *Art Theory and Criticism: An Anthology of Formalist, Avant-Garde, Contextualist and Post-Modernist Thought* (pp. 26-40). Jefferson: McFarland.
  8. Huyssen, A. (1995): *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (p. 94). New York: Routledge.
  9. Malevich, K.: 'Suprematism: The {Non-Objective} World'. U: R. J. Goldwater & M. Treves (1976): *Artists on art: from the 14th to the 20th century* (pp. 452-453). London: J. Murray.
  10. Malevich, K. (1915): 'From Cubism and Futurism to Suprematism: The New Realism in Painting'. U: C. Harrison & P. J. Wood (1993): *Art in Theory 1900-1990: An Anthology of Changing Ideas* (pp. 173-183). Oxford & Cambridge: Wiley-Blackwell.
  11. Malia, M. (2008): *History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World* (Vol. 4, p. 384). New Haven & London: Yale University Press.
  12. Saint-Simon, C.-H. (1803): *Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporaries*. Dostupno na/Available from: <http://www.marxists.org> (pristupljeno/cited 15.5.2012.).
  13. Saint-Simon, C.-H. (1825): 'The Artist, the Saviant and the Industrialist'. U: C. Harrison, P. Wood, & J. Gaiger (2005): *Art in theory, 1815-1900: an anthology of changing ideas* (pp. 37-41). Oxford & Cambridge: Wiley-Blackwell.

14. Zenkovsky, V. V. (2003): A History of Russian Philosophy, Volume II, Volumes 1-2. London & New York: Taylor & Francis.



*Prijevodi / Translations*



Robert BRANDOM

## INFERENCIJALIZAM I NEKI OD NJEGOVIH IZAZOVA<sup>1</sup>

### Neka uvodna metodološka određenja

Uobičajenim načinom kojim govorimo i mislimo o sadržaju jezičkih izgovora i o sadržaju mentalnih stanja, pravimo razliku između onoga što je rečeno ili mišljeno i onoga o čemu je nešto rečeno ili mišljeno.<sup>2</sup> Tako možemo reći da postoje dva oblika intencionalnosti: intencionalnost ‘da’ (neki predmet je takav i takav) i intencionalnost ‘o’ (predmet o kojem se govori ili misli). Centralni zadatak semantike u oblasti u kojoj se filozofija jezika i filozofija uma prepliću je, shodno tome, da ponudi odgovarajuće objašnjenje toga kako su dvije dimenzije ovog znanja povezane jedna s drugom.

Jedna vrlo istaknuta eksplanatorna strategija počinje tako što objašnjava šta to znači da nešto predstavlja nešto drugo: šta to znači (ovo se uzima kao paradigma), da neki singularni termin “odabire” neki predmet, a neki predikat “odabire” svojstvo nekog predmeta ili relaciju između predmeta. Terminima inkluzivnih odnosa teorije skupova koji se odnose na različite reprezentacijske partikule, objašnjava se šta to znači da je rečenični raspored ovih reprezentacijskih elemenata istiniti. Na kraju, objašnjava se propozicionalni sadržaj izražen rečenično oblikovanim (označenim) reprezentacijskim partikulama tako što se modeliraju uslovi istinitosti iz prethodnog koraka: ovi uslovi se uzimaju kao oni koji omogućavaju da reprezentacijski elementi budu istiniti. Ovaj poznati pristup, rezultat je kombiniranja dva opredjeljenja koja ovdje imaju prioritet. Imajući u vidu dva semantička aspekta upravo istaknuta, ovaj pristup ide od govora o onome što je reprezentirano ka govoru o onome što je izraženo – ugrubo, od teorije referencije do teorije značenja (smisla). U kategorijalnom smislu, s druge strane, ide se odozdo prema gore: od sadržaja subrečeničnih izraza do sadržaja

---

<sup>1</sup> Prevedeno iz: Weiss, B. and Wanderer, J. (ed.) (2010): Reading Brandom: On Making It Explicit. New York: Routledge, 159-180.

<sup>2</sup> Ovi termini se pojavljuju u Heideggerovom tehničkom idiomu iz *Sein und Zeita* kao ‘das Beredete’ i ‘das Geredete’. O tome vidi više J. Macquarrie i E. Robinson (prevodioci) *Being and Time* (New York: Harper i Row, 1962), str. 206.

samih rečenica.

Može se, naravno, ići i drugim putem. Semantički i kategorijalno obrnuta strategija, uzeta kao primjer, može poći od propozicija izraženih cijelim rečenicama. Ovdje je, dalje, moguće identificirati ove (propozicionalne) sadržaje – ono što se može reći ili pomisliti – sa skupom mogućih svjetova. U narednom koraku pokušava se utvrditi kakvu vrijednost imaju oni prilozi koji su načinjeni sa ciljem da odrede ove sadržaje upotrebom subrečeničnih izraza koji se upotrebljavaju u rečenicama koje ih izražavaju. Tako se, na primjer, singularni termini mogu povezati sa funkcijama čiji argumenti su mogući svjetovi a čija vrijednost su objekti u tim svjetovima. Ovdje je moguće, ukoliko je potreban još jedan korak da bi se to postiglo, dati objašnjenje šta je to određeno, na šta je referirano ili šta je reprezentirano tim subrečeničnim sadržajima. To je zato jer smo u svakom mogućem svijetu u stanju identificirati ono što se uzima kao reprezentirani objekt pridružen tom svijetu putem funkcije u kojoj se pojavljuje reprezentirajući singularni termin. Mogući su, također, i drugačiji pristupi.<sup>3</sup>

Moguće je krenuti od onih razmatranja koja su, *ceteris paribus*, za ili protiv različitih metodoloških pristupa koji su grupirani u neku od ove dvije semantičko-kategorijalne karakterizacije. Tako pragmatički prioritet rečenica – misao koja je navela Kanta da sud smatra najmanjim elementom ispoljavanja svijesti, Fregea da rečenice smatra, s obzirom da je sud najmanji element sa kojim se može povezati pragmatički aspekt, prioriternim u određivanju onoga što može imati istinosnu vrijednost i Wittgensteina da rečenice odabere za najsitnije dijelove, čija upotreba je jednaka povlačenju poteza u nekoj jezičkoj igri – daje neke razloge u korist prihvatanja kategorijalnog odozgo-prema-dolje redosljeda objašnjenja. Potreba da se objasne naši kapaciteti za proizvođenje i razumijevanje beskonačno mnogo novih misli i rečenica koje ih izražavaju daje proturazlog da se preferira kompozicionalna strategija, ona koja kategorijalno ide odozdo-prema-gore. Šira kognitivna pitanja o tome šta znači posjedovati pojmovni sadržaj ili razumijeti značenje, kao i ona funkcionalna koja se bave time šta znači upotrijebiti neki izraz kao reprezentaciju ili šta znači da taj izraz funkcionira kao ta reprezentacija u nekom sistemu, idu u prilog stajalištima koja se fokusiraju na smisao

---

<sup>3</sup> Stalnaker, na primjer, u djelu *Inquiry* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984) daje jednu kategorijalnu odozgo-prema-dolje priču koja ugrubo izgleda ovako i u kojoj vrhovni semantički pojam je pojam reprezentacije skupa mogućih svjetova.

semantičkog sadržaja. Potrebno je objasniti zašto je, da bi ono što je rečeno ili mišljeno imalo sadržaj kakav ima – ili bilo kakav sadržaj – utvrđivanje istinitosti od suštinske važnosti, pa to daje razloge da se reprezentacionalna ili referencijalna semantička dimenzija smatra centralnom.

Sumnjam da je na ovom nivou metodološkog apstrahovanja, za bilo koji od pomenutih pravaca kojima se ide u semantičkoj analizi, moguće ponuditi neke ključne argumente za ili protiv. Razmatranja koja slijede i koja su autentična i važna nude, u najboljem slučaju, argumente koji mogu potaknuti dalja istraživanja a nikako one koji daju neko konačno rješenje. Upravo u tom duhu u ovom radu želim razmotriti brojne prigovore koji se nameću onoj vrsti semantičke teorije koju ja nazivam ‘inferencijalističkom’.

### Šta je inferencijalizam?

Logički empirizam oživio je klasični empirizam pozivajući se na novu kvantifikacijsku logiku predikata koju je po ugledu na Fregea razvio Russell. Ideja koja je vodila ovaj pokret je ta da ovaj način razumijevanja inferencijalnog iskazivanja neposrednog čulnog sadržaja daje novo moćno izražajno sredstvo koje, mnogo bolje od onih tradicionalnih koje su se pokazale nesposobne za hvatanje u koštac sa empirijskim pojmovima (matematički pojmovi su ostavljeni po strani), objašnjava procese kao što su asocijacija i apstrakcija. Zapanjujuća činjenica koja se tiče suvremene scene je da dvije velike klase teorija o pojmovima (o trećoj ću uskoro nešto reći) odgovaraju ovim dvjema dimenzijama – čulnoj i logičkoj – u kojima su logički empiristi tražili mjesto za pojmovni sadržaj.

Jedna vrlo popularna strategija uzima motriteljsku upotrebu pojmova kao ključ za određivanje pojmovnog sadržaja. Ovdje se upotreba termina ‘crven’ ili ‘kvadrat’ razumijeva kao rezultat reagiranja na, uglavnom, crvene ili stvari kvadratnog oblika. Fokus je, prema ovome, na odgovarajuće različite dispozicije koje povezuju jezičke jedinice kao što je, na primjer, ‘konj’ sa konjima. Semantičke teorije kao što su Fodorova i Dretskeova, jesu najbolji primjeri ove klase pristupa. Na njih treba gledati kao na suvremene nasljednice klasičnih empirističkih teorija o pojmovnom sadržaju. Postoji i druga strategija po kojoj se sadržaj logičkih pojmova posmatra kao onaj koji nam

omogućava da razumijemo pojmovni sadržaj uopće. Ideja se sastoji u tome da se primijeni Gentzenov tip određenja značenja logičkih konektiva pravilima uvođenja i eliminacije iskaza na koncept uslova i konsekvenci primjene izraza. Dummett je ključna figura u ovoj tradiciji u kojoj ga slijede i drugi kao što su Peacocke i ja u *Making It Explicit*. Sva ova nastojanja mogu se posmatrati kao ona koja daju specifičnu logičku varijantu racionalističkih teorija pojmovnog sadržaja. Svaki ovaj pristup je svjesno jednostran i stoji u suprotnosti sa zahtjevom da se podjednaka pažnja pokloni i motriteljskoj i logičkoj inferenciji u smislu u kojem Carnapovi neokantijanski korijeni postaju očigledni.

Inferencijalizam je samo jedna vrsta roda koji ima slijedeća svojstva. On, za razliku od onih teorija koje su kategorijalno odozdo prema gore, reprezentacionalističke ili orijentirane na referenciju i empirističke u izboru konceptualne paradigme:

- (a) kategorijalno polazi od rečenica ili odozgo prema dolje,
- (b) istražuje ono što je izraženo tj. orijentiran je na značenje,
- (c) racionalistički je u izboru konceptualne paradigme.

Svaka teorija koja pripada ovom rodu mora ispuniti tri strukturalna zahtjeva. Kategorijalno mora pokazati kako se sadržaji povezuju sa subrečeničnim elementima. Semantički mora pokazati kako uzeti u razmatranje pojmove referencije ili reprezentacije. Na kraju mora pokazati kako modelirati, po uzoru na logičke pojmove koje uzima kao paradigmu, pojmovni sadržaj uopće, sa posebnim osvrtom na sadržaj pojmova motrenja.

Ono što diferencira inferencijalističku semantiku unutar ovog roda je pojam koji želi istražiti kao onaj koji se odnosi na smisao rečenice, a koji se, po uzoru na logičke pojmove, uzima za centralni unutar pristupa u ovom rodu, naime, pojam inferencijalističke uloge. Ideja se sastoji u tome da se propozicionalni sadržaj razumije kao onaj koji stoji i služi za zaključivanje, gdje se pojam zaključivanja izražava terminima inferencije. Na ovaj način propozicionalni sadržaj se uzima kao onaj koji može da igra i ulogu premise i konkluzije u zaključivanju. Kada se pravila uvođenja sudova i eliminacije sudova, kao ona koja su dovoljna za konstituciju sadržaja logičkih pojmova, pojave u obliku uslova i konsekvenci primjene ne-logičnih pojmova, korak bliže smo inferencijalizmu, i to onda kada ovaj sadržaj ne-logičkih pojmova razumijemo kao onaj koji je konstituiran materijalnim, ne-logičkim inferencijalnim vezama između tih uslova i konsekvenci. Po ovom

stanovištu sadržaj pojma *temperatura* može se utvrditi konstalacijom inferencijalnog obavezivanja koje činimo kada primjenjujemo ovaj pojam: obavezivanju svojstvima svih inferencija koje idu od uslova njegove odgovarajuće primjene do odgovarajućih konsekvenci te primjene.

Inferencijalizam nije jedini put kojim se može ići u nastojanju da se da objašnjenje koje sadržaj logičkih pojmova uzima kao paradigmu. (Peacocke, na primjer, ima jedan drugačiji pristup.)<sup>4</sup> No, može se s pravom postaviti pitanje koji su to razlozi da se jedna ovakva strategija uopće prihvati kao paradigmatična. Ostavljajući po strani to da nam definicije Gentzenovog tipa (mada ni po ovom pitanju ne postoji opća saglasnost) daju impresivno jasno i demonstrativno korisno sredstvo za utvrđivanje značenja logičkih konektiva, postavlja se pitanje zašto smatramo da se ovakav jedan model može primjenjivati na ne-logičke, paradigmatično empirijske pojmove, na isti način na koji se primjenjuje na logičke pojmove? Razlog zbog kojeg pijanica traži izgubljene ključeve ispod ulične svjetiljke – tamo je svjetlije – ne daje vjeru u mogućnost da ključeve tamo i nađemo. Zašto se navedena kritika ne može primijeniti na savremene logičko-racionalističke pristupe u semantici?

Jedan razlog se može dati ukazivanjem na motive određivanja trećeg suvremenog kandidata u privilegovanoj podklasi pojmovnog sadržaja po uzoru na kojeg se može oblikovati sve drugo: na modalne pojmove. Logički empirizam je, isto kao i njegovi klasični preci u ranoj modernoj filozofiji, propustio da razjasni sadržaj pojmova koje svakodnevno upotrebljavamo. Očigledan razlog za to je bio, retrospektivno gledano, nedostatak ekspresivnih sredstava koji su dovoljni napraviti razliku između akcidentalnih generalizacija i zakonolikh pravila – nemogućnost koju je već Kant dijagnosticirao kao fatalnu za klasičnu verziju empirizma. Pojava tehnički adekvatne semantike za modalne pojmove omogućila je filozofima da pokrenu treći val empirizma. Ovaj empirizam je imao skoro sve iste motive i težnje kao i logički empirizam iz prve trećine dvadesetog stoljeća, ali je mogao upotrebljavati moćniji modalni logički aparat na mjestu gdje se prije koristila ekstenzionalna logika kao logički cement koji je vezivao i objašnjavao čulni sadržaj dobijen opažanjem. David Lewis se može uzeti kao indikativni predstavnik ovog pokreta.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> U *A Study of Cocepts* (Cambridge, MA: MIT Press, A Bradford Book, 1995).

<sup>5</sup> To treba shvatiti u generalnom smislu u kojem se ovdje govori. Postoji, naravno,

Ono na šta na trenutak želim skrenuti pažnju, jeste uviđanje važnosti onoga što se može nazvati ‘ne-Traktatski’ pojmovi – paradigma su: modalni, probabilistički i normativni pojmovi – za razumijevanje pojmovnog sadržaja uopće. Sellars u svojoj autobiografiji govori o tome da je centralna ideja koja je motivirala njegov rad ona do koje je došao već u 1930-im: ideja o ključnoj važnosti modalnih pojmova za utvrđivanje onih empirijskih – uvid koji je unio u precizan naslov jednog od svojih najnerazumljivijih radova “Concepts as Involving Laws, and Inconceivable Without Them” – znači da: “Ono što nam je potrebno je jedna funkcionalna teorija pojmova koja bi njihovu ulogu u mišljenju, a ne njihovo navodno porijeklo u iskustvu, učinila njihovim glavnim svojstvom.”<sup>6</sup> Ekspresivna uloga jedinstvena za modalni vokabular sastoji se u tome da se učini eksplicitnim razlika između kontrafaktički robusnih inferencija i onih koje to nisu – razlika bez kojih, kako nas podsjeća Sellars slijedeći Kanta, ne uspijevamo razumjeti, ne samo sadržaj teorijskih empirijskih pojmova kao što su *tvrdoća* i *masa*, već i pojmova motrenja kao što su *crveno* ili *konj*. Nije uopće jasno kako se ova modalna svojstva empirijskog pojma mogu razumjeti u terminima lanaca odgovarajućih događaja koji povezuju podražaje koje imamo kada vidimo konja i reakcije ‘konj’. U vezi sa ovim, možemo primjetiti da (iako je slobodna upotreba modalnog vokabulara u metajeziku u kojem oni iznose svoju ekplanatornu strategiju, u samom središtu Dretskeove i Fodorove semantike pojmova motrenja, koje oni drže za paradigmatične za pojmove uopće) ni Dretske ni Fodor ne pokušavaju u svojim teorijama rekonstruirati sadržaj modalnih pojmova. Neosjetljivost onoga što je izraženo modalnim vokabularom na empirističku redukciju ista je, *ceteris paribus*, i u slučaju probabilističkog i normativnog vokabulara. Ovo daje motive Sellarsovom inferencijalizmu.

### Različiti tipovi inferencijalizma

Inferencijalistički pristupi onome što je izraženo rečenicama, mogu imati različite forme. Ono što možemo označiti kao ‘slabi’ inferencijalizam je teza po kojoj su inferencijalne veze između rečenica

---

mного više od ovoga u Lewisovom djelu – no, Fodor isto tako nije samo empirist

<sup>6</sup> U H.-N. Castaneda (ur.), *Action, Knowledge, and Reality* (Indianapolis: Boobs-Merrill, 1975), str. 285.



jedino što je nužno da bi one imale sadržaj koji imaju, u smislu da bi te rečenice značile nešto sasvim drugo ako bi neke od tih inferencijalnih relacija bile nešto drugo od onoga što jesu. U ovoj formulaciji, pod terminom ‘inferencija’ misli se samo na tačne inferencije: one koje bi ljudi trebali činiti, a ne na one koje mogu izvoditi u određenim okolnostima, ukoliko se ove razlikuju od prethodno navedenih. Teza slabog inferencijalizma, ovako shvaćena, ne bi trebala biti upitna. Čak i oni koji tumače ono što je izraženo rečenicama terminima onoga što je reprezentirano njihovim subrečeničnim komponentama, smatraju da taj reprezentirani sadržaj određuje svojsvo inferencija u koje su ove rečenice uključene. To znači, barem su neke inferencije takve da bi, kada bi imale različite uslove istinitosti, učinile da određena rečenica ima sasvim drugačije značenje. Jer, na primjer, kada bi imale različite uslove istinitosti, rečenice bi mogli razumjeti kao one koje igraju različite uloge premise i konkluzije u valjanim inferencijama.

Na drugom kraju spektra nalazi se pristup koji možemo nazvati ‘hiperinferencijalizam’. To je tvrdnja prema kojoj su inferencijalne veze između rečenica, usko shvaćene, dovoljne da bi se utvrdio sadržaj koji one izražavaju. U ovoj formulaciji se pod ‘usko shvaćene’ misli samo na valjane inferencije u kojima se razmatraju samo one rečenice koje igraju ulogu premise ili konkluzije u njima. Hiperinferencijalizam je – to je Gentzenov stav sa kojim bi se po mom mišljenju trebali složiti – istinit kada se odnosi na logički vokabular. Pravila uvođenja sudova koja se tiču logičkih konektiva važe samo na osnovu inferencijalnih pravila u njihovoj primjeni (kao glavnih konektiva) u rečenicama u kojima se konektiv koji se definiira ili uvodi ne pojavljuje (kao glavni konektiv). S druge strane, pravila eliminacije koja se tiču logičkih konektiva važe samo za inferencijalne konsekvence njihove primjene (kao glavnih konektiva) i u njima se konektiv o kojem je riječ ne pojavljuje (kao glavni konektiv). No, hiperinferencijalizam je izrazito neplauzibilan kada se primijeni na druge vrste vokabulara, naročito na one za koje je njihova motriteljska upotreba ključna u određivanju značenja. Značenje termina ‘crveno’, nije samo stvar toga iz kojih se pojmova može inferirati njegova primjenjivost (npr. *grimizno*), ni toga koji se sve pojmovi mogu inferirati iz njegove upotrebe (npr. *obojeno*), kao ni toga, upotrebom kojih pojmova se isključuje njegova upotreba (npr. *zeleno* ili *djeljiv sa 3*). Njegova neinferencijalna primjena na crvene predmete je, također, esencijalno svojstvo upotrebe pojma *crveno*: svojstvo koje se mora

uzeti u obzir u svakom adekvatnom određenju značenja ili sadržaja izraženog upotrebom riječi ‘crveno’. Ukoliko se značenje, izraženo logičkim vokabularom kao modelom za semantike drugih vrsta izraza, može oblikovati samo ako se obavežemo hiperinferencijalizmu, onda nema mnogo razloga da ovu eksplanatornu strategiju prihvatimo kao ozbiljnu.

Postoji, međutim, *via media* između jasnih ali beskorisnih truizama slabog semantičkog inferencijalizma i snažnih i interesantnih ali neodrživih (osim u domenu logičkog i možda matematičkog diskursa) teza semantičkog hiperinferencijalizma. Ono što možemo nazvati ‘jaki’ inferencijalizam je teza da je inferencijalistička formulacija pojmova, široko shvaćena, dovoljna za utvrđivanje njihovog sadržaja. Pod ‘široko shvaćena’ ovdje se misli na tri stvari. Prvo, inferencije na koje se misli moraju se razumjeti kao one koje se protežu izvan onih koje su samo logički ili formalno valjane – čija ispravnost je određena logičkom formom rečenica koje se u njima pojavljuju. Ovdje je, također, potrebno uzeti u obzir i one koje su materijalno korektne – one koje intuitivno artikuliraju sadržaj nelogičkih pojmova koji se u njima pojavljuju. Sellars kao primjere navodi inferenciju “B je zapadno od A” izvedenu iz “A je istočno od B” i inferenciju “Uskoro će se čuti grmljavina” izvedenu iz “Upravo je viđena munja”. Drugo, pored materijalnih inferencijalnih relacija među rečenicama, u smislu odgovarajućih uloga premisa i konkluzija koje imaju ove rečenice, potrebno je uzeti u obzir i materijalnu inkompatibilnost rečenica koja podupire inferencijalnost u užem smislu. Tako je činjenica da ispravna upotreba termina *kvadrat* isključuje ispravnu upotrebu termina *trougao*, pa je inferenciju od *kvadrat* ka *netrougao*, koja je tačna, također potrebno uzeti u razmatranje.

Treće, i ono najvažnije za razumijevanje razlike između hiperinferencijalističkih teza i teza jakog inferencijalizma u semantici, je činjenica da se inferencijalne relacije između odgovarajućih neinferencijalnih uslova primjene pojmova i odgovarajućih neinferencijalnih konsekvenci njihove primjene, također, uzimaju u razmatranje. Način na koji se Gentzenov hiperinferencijalistički model, koji se odnosi na semantiku logičkih pojmova, može proširiti, jeste da se ozbiljno shvati misao da se, kada koristimo neke izraze, ili primjenjujemo neke pojmove, mi obavezujemo ispravnosti (uglavnom materijalnoj) inferencije koja ide od uslova u kojima se ovi izrazi ili pojmovi primjenjuju, ka korektnim konsekvencama njihove primjene. To je tako i u slučaju

kada su ovi uslovi ili ove konsekvence neinferencijalne. Tako vidljivo prisustvo crvenih stvari dozvoljava upotrebu pojma *crveno* – ne kao inferencijalne konkluzije, već u motriteljskom smislu. Cilj je pokazati da se veza između uslova primjene pojma i konsekvenci njegove primjene može, u širem smislu, razumijeti inferencijalistički čak i u slučaju kada ono što je povezano nisu samo rečenice. U kulturi u kojoj je bijela boja boja smrti, a predmeti povezani sa smrću trebaju se držati dalje od sebe ili izbjegavati – kultura koja bi razumijela nešto drugo pod upotrebom termina koji bi odgovarao našem terminu ‘bijelo’ - vezu između opažljive prisutnosti bijelih predmeta i praktične reakcije u vidu držanja podalje ili izbjegavanja tih predmeta, koja je stvorena od strane onih koji upotrebljavaju ovaj pojam, bi mogli smatrati inferencijalnom u jednom širem smislu o kojem je ovdje riječ.

Upravo je jaki semantički inferencijalizam jasno izražen i potvrđen u *Making It Explicit*. Dva ključna poteza u proširivanju inferencijalističkog pristupa izvan njegove paradigmatičke primjene na logičke pojmove su, prvo, ukazivanje na odnos između materijalne inferencije i materijalne inkompatibilnosti rečenica i drugo, uzimanje u obzir inferencijalne relacije koje povezuju uslove i konsekvence primjene rečenica, čak i u slučajevima kada su ovi uslovi ili ove konsekvence neinferencijalne.<sup>7</sup> Mjesto koje zauzima ovo stajalište – ono kategorijalno ide odozgo prema dolje, semantički je ekspresivno, a ne reprezentacionalističko – u podjeli koja je data u prethodna dva poglavlja ovog rada, diktira principijelno konstruktivno obavezivanje inferencijalističkom pristupu u semantici. Mora biti moguće da se ovaj pristup proširi na subrečenične izraze, kao one koji ne mogu igrati direktnu inferencijalnu ulogu premise i konkluzije u inferencijama, izraze

---

<sup>7</sup> U stvari, od suštinske važnosti je da se neodređeni pojam *svojstvo* zamijeni preciznijom podjelom na dvije stvari koje imaju deontički status: obavezivanje i prihvatanje. Ovo nam omogućava da definiramo inkompatibilnost (dvije tvrdnje su inkompatibilne ukoliko obavezivanje jednoj isključuje prihvatanje druge), i tri vrste inferencijalnih relacija: inferencije u kojima se prihvata obavezivanje rečenicama (u slučaju materijalnih inferencija koje su deduktivno valjane inferencije), inferencije u kojima se polazi od prihvatanja rečenica (u slučaju materijalnih inferencija koje su induktivno valjane inferencije) i inferencije u kojima se prihvataju inkompatibilne rečenice (u slučaju modalno robusnih inferencija, to jest inferencija koje su kontrafaktičke). Za više vidjeti šesto poglavlje knjige *Articulating Reasons* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

kao što su singularni termini, predikati, kvantifikatori itd. Potrebno je, isto tako, da je ovaj pristup u mogućnosti da izrazi reprezentacionalni sadržaj izraza svih kategorija: istinosnu vrijednost rečenica, referenciju ili denotaciju termina, predikata, i slično. Prvom je, od ova dva zadatka, u *Making It Explicit* pristupljeno upotrebom Fregeove metodologije markiranja inferencijalnih konstanti u procesu zamjene jednog izraza drugim. Dva subrečenična izraza, ugrubo rečeno, igraju istu indirektnu inferencijalnu ulogu samo u slučaju da se njihovom zamjenom tačna inferencija (široko shvaćena) ne pretvara u pogrešnu. Drugi zadatak, koji se sastoji u tome da se ponudi razumijevanje reprezentacionalne dimenzije pojmovnog sadržaja u inferencijalnim terminima, je razmatran (u osmom (8) poglavlju u *Making It Explicit* i u petom (5) poglavlju u *Articulating Reasons*) ukazivanjem na različite socijalne perspektive, koje odgovaraju razlici između praktičnih deontičkih postupaka obavezivanja (koje mi sami činimo), i onih koje pripisujemo drugima, a koji se eksplicitno prikazuju kroz razliku između *de re* i *de dicto* pripisivanja propozicionalnih stavova.

Konstruktivni aspekt semantičkih teorija inferencijalističkog tipa – onaj u kojem se reprezentacionalističke semantičke karakterizacije izražavaju u onim inferencijalističkim, ili u kojem se referencija razumijeva u terminima inferencije – upućuje na dalje podjele. To je zato jer je drugi bitan način na koji je korisno okarakterizirati različite tipove programa semantičkog inferencijalizma onaj koji se tiče njihovih metodoloških aspiracija. Velika distinkcija u ovoj domeni je ona između reduktivnih i ekspresivnih varijanti inferencijalizma. Reduktivni inferencijalizam, kako ga ja vidim, polazi od toga da, prvo, izrazi ili intencionalna stanja mogu stajati u inferencijalnim odnosima i igrati inferencijalne uloge i, samim tim, imati pojmovni sadržaj, bez odslikavanja reprezentacionalističkih odnosa i, drugo, da se reprezentacionalne relacije i uloge, a samim tim i njihov sadržaj, mogu konstruirati bez onih inferencijalnih. Uporedite, kao primjer obrnutog reda objašnjenja, priču u kojoj su reprezentacionalne relacije definirane u terminima nomoloških relacija između onoga što reprezentira i onoga što je reprezentirano, pa ćete vidjeti da se mnogo kasnije govori o njihovoj interakciji kao o onoj koja polučuje reprezentacije stanja stvari koje mogu imati istinosnu vrijednost (i u koje se stoga može vjerovati) i koje mogu stajati u inferencijalnoj vezi.

Inferencijalizam izraženog je, suprotno ovome, pristup koji se

odnosi na razumijevanje inferencijalističkih i reprezentacionalističkih odnosa. Ovdje se oba termina, *inferencija* i *reprezentacija*, shvataju u jednom širem smislu. Zagovornici inferencijalizma izraženog polaze od toga da ništa ne može biti u pravom inferencijalističkom odnosu ukoliko u isto vrijeme nema i reprezentacionalni sadržaj. Nema inferencije bez referencije. Ovdje se, međutim, polazi od toga da se određivanje uslova dovoljnih za upotrebu izraza, na način da posjeduju pojmovni sadržaj (obe vrste), može učiniti u jednom čistom inferencijalnom metajeziku. Utvrđivanjem šta nam to u ovoj inferencijalnoj artikulaciji omogućava da imamo i reprezentacionalni sadržaj, znači dati objašnjenje o tome šta je to izraženo reprezentacionalnim semantičkim metajezikom (za kojeg se, u principu, uvijek i mislilo da je primjenjiv) u terminima inferencijalističkog semantičkog metajezika. Stoga jedan od najvažnijih zaključnih poteza pri razvijanju inferencijalizma izraženog u *Making It Explicit* (koji se ponavlja u petom (5) poglavlju *Articulating Reasons*) je razumijevanje velikog broja inferencijalnih uloga koje specifične jezičke forme mogu igrati ukoliko žele iskazati funkciju onoga ‘o’ kada se njime izražava reprezentacionalni aspekt intencionalnosti – upotrebu ‘o’ u idealnim primjerima kao što su “mislim o konju” i “govorim o bojama”, umjesto upotrebe u primjerima kao što su “olovka o kojoj mi je pričala tetka ” i “o kilaži koju imam”.

### Koje inferencije su bitne za konstituciju značenja?

Očigledno je da je ključno pitanje za jaki inferencijalizam izraženog – kao i za svaku drugu vrstu ovog roda eksplanatornih semantičkih strategija – to (kako to Fodor i Lepore pokazuju u nedavno objavljenom članku)<sup>8</sup>“koje inferencije su bitne za konstituciju značenja?” Želim ukratko razmotriti dvije vrste odgovora na ovo pitanje (ovim ne želim zatvoriti vrata mogućnostima drugih odgovora). Prirodan put u razmatranju ovog pitanja imamo u onome što Quine postavlja kao centralni zadatak u “Dvije dogme empirizma”. Ovaj zadatak, prenesen iz idioma analitičkih istina – rečenica čija istinitost se može objasniti značenjem ne-logičkih izraza koji se u njima pojavljuju – u onaj, da tako kažemo, analitičkih inferencija, čija tačnost zavisi od značenja ne-logičkih izraza koji se u njima pojavljuju, se sastoji u slijedećem.

<sup>8</sup> Vidi “Brandom’s Burdens: Compositionality and Inferentialism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 63/2, September 2001, str. 465-83.

Semantičke teorije povezuju pojmovni sadržaj (ili druge semantičke interpretante) sa izrazima, činovima, ili stanjima da bi objasnile ili barem sistematizirale svojstva upotrebe ovih izraza, praktičnu vrijednost ovih činova ili odgovarajuće funkcioniranje ovih stanja. Određenje razlike koja se odnosi na njihovu ispravnu i neispravnu upotrebu stoji, prema ovome, u istom odnosu sa pripisivanjem sadržaja, kao što iskazi u motriteljskom jeziku stoje u odnosu na iskaze u teorijskom jeziku obične empirijske znanosti: zadatak teorije je da objasni ono što opažamo, a zadatak semantike je da objasni ljudsku praksu. Stoga, ako je ključni cilj neke semantičke teorije da utvrdi razliku između dva tipa inferencija (ili istina), naime, onih koje konstituiraju ili izražavaju značenje, i onih koje su ispravne na osnovu nečega drugog, to nas navodi na pitanje koja svojstva upotrebe izraza, koji imaju takvo značenje ili takav sadržaj, odražava ovu semantičku razliku. (Kao što nije potrebno da generalno prihvatimo instrumentalizam, s ciljem da pitamo koje percipirane fenomene možemo objasniti hipotetičkim, nemotriteljskim, teorijskim stanjem stvari, isto tako nije potrebno prihvatiti semantički instrumentalizam da bismo postavili ovo pitanje.)

Quine, naravno, razmatra brojne kandidate, kao što je nepromjenjivost značenja, i sve ih određuje kao nedostatne. Njegov poznati zaključak je da postuliranje značenja i, shodno tome, obavezivanje nekim inferencijama (istinama) koje imaju semantičku privilegiju koju nemaju sve druge inferencije, nema nikakav eksplanatorni značaj. Sellars daje direktan odgovor na ovaj izazov. Praktična razlika, na kojoj prema Sellarsu Quine s pravom insistira, je, naprosto, razlika između kontrafaktički robusnih inferencija i onih koje to nisu. Inferencija koja polazi od toga da je nešto bakar, ka tome da se topi na 1083.4° C je, dijelom, konstitutivna za značenje pojma *bakar*, jer, ukoliko je novčić u mom džepu bakreni, onda će se istopiti na ovoj temperaturi. Inferencija koja ide od toga da je ono što je u mom džepu novčić ka tome da je to bakar, nije konstitutivna za pojam *bakar*, jer činjenica da je novčić u mom džepu ne ukazuje na to da je od bakra. Ovo je direktan odgovor na Quineov izazov zato što mi u našoj svakodnevnoj lingvističkoj praksi pravimo razliku između inferencija, pošto one imaju modalni status, koje izražavaju i onih koje ne izražavaju kontrafaktične odnose – između onih koje su zasnovane na zakonolikim pravilnostima (npr. povezivanje atomske strukture i tačke topljenja) i onih koje su zasnovane na akcidentalnim pravilnostima (npr. povezivanje atomske strukture i

položaja u prostoru). Za Sellarsa su veze između pojmova zasnovane na zakonima. (Zato “pojmovi uključuju zakone i bez njih su neshvatljivi.”) Njegova teorija je bila prva eksplicitna modalna teorija značenja.

Važno je naglasiti da ovakav pristup povlači za sobom vrlo radikalne konsekvence. Ako su zakoni prirode koje koristimo pogrešni, onda nismo samo pogrešno razumjeli činjenice, već koristimo i pogrešne pojmove. Istraživanje svijeta je način da, u isto vrijeme, prepravimo i naše stavove i pojmove. Promjena pojmova je dio promjene u znanosti, jer svaki novi zakon koji otkrijemo i svaki stari zakon kojeg se moramo odreći, nose sa sobom i promjenu pojmova koje koristimo. Semantika nije disciplina koju možemo istraživati neovisno od empirijskog istraživanja ostatka svijeta. Pa šta ako se ove konsekvence ne uklapaju dobro u našu predteorijsku priču o značenju? Uobičajenim načinom na koji govorimo o toplom i hladnom, ukazuje se na razliku u temperaturi kao i na razliku u određenoj temperaturi (“Kameni podovi su hladniji od drvenih podova”)<sup>9</sup>, no ne želimo da teorijska fizika bude talac naše svakodnevnne, nerefleksivne prakse. Pa zašto tako činiti u semantici?

Drugi pristup ovome je onaj Quineov: stavimo sve inferencije u isti koš tako što ćemo odbaciti razliku između onih koje su valjane na osnovu značenja i onih koje su valjane na osnovu stanja stvari. U ovom pristupu još uvijek ima mjesta za koncept rečenice kao one koja ima pojmovni sadržaj – ili, možemo reći i ovako, kao one koja izražava neki sadržaj. To je zato što se i ovdje rečenice mogu razumijeti kao one koje igraju uloge premisa i konkluzija u zaključcima. No, s obzirom na to da su većina inferencija o kojima je ovdje riječ, inferencije koje su sačinjene od više premisa, nijedna rečenica, uzeta pojedinačno, nema vlastitu inferencijalnu ulogu. To koja je teza dokaz za ili protiv jedne inferencije i šta je dokaz za ili protiv te teze, zavisi od toga šta od onoga čemu smo se dodatno obavezali može poslužiti kao pomoćna hipoteza koja nam pomaže u izvlačenju inferencijalnih konsekvenci. Inferencijalni značaj prihvatanja neke rečenice zavisi od toga čemu se još dodatno obavezujemo. Upravo ovakav način mišljenja naveo je Quinea da zaključi da su “osnovne jedinice značenja cijele teorije”, a ne pojedinačne rečenice. Ova konsekvencija holizma ide protiv onog dijela semantičkog atomizma koji stoji u središtu empirističke tradicije – i u njenoj tradicionalnoj i u njenoj logičkoj i modalnoj formi iz dvadesetog

---

<sup>9</sup> Joe Campov instruktivni primjer iz *Confusion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), str. 14.

stoljeća. Inkompatibilnost, međutim, sama po sebi, ne dokazuje da je holistička teza nekoherentna.

Mislim da su ove obje strategije bliske savremenim zastupnicima semantičkog inferencijalizma. Čini mi se da je Sellarsov pristup u potpunosti prihvatljiv iako, koliko je meni poznato, još uvijek nije istražen kod drugih teoretičara. U *Making it Explicit* ja prihvatam jednu varijantu Quineove strategije. Ovo na jedan način znači odustajanje od ideje pojmovnog sadržaja – barem u onom smislu u kojem bi ta ideja bila prihvatljiva zastupnicima semantičkog atomizma. Ovdje se, međutim, misli da možemo odbaciti govor o pojmovnim sadržajima i značenjima kao o stvarima koje su povezane sa pojedinačnim rečenicama u korist govora o inferencijalnim vezama između rečenica koje iskazuju neki sadržaj, upravo zato, jer stoje u ovim vezama. Pitanje o tome “da li su sve ove veze bitne?” je, isto kao i kod Sellarsa, jedno sasvim drugo pitanje, a jedan energičan i smislen odgovor na pitanje “koje inferencije su bitne za pojmovni sadržaj?” postaje pitanje o tome kakvu korist možemo imati od semantičkog holizma.<sup>10</sup> Razmotrimo sada ovo malo

---

<sup>10</sup> Mislim da je ovo način na koji Fodor i Lepore vide stvari, iako njihovo tumačenje o ovom pitanju nije tako jasno kako bismo željeli. Oni navode: “Kao i svi drugi koji smatraju da pojmovni sadržaj možemo odrediti preko njegove inferencijalne uloge, potrebno je da i Brandom, a on to ne čini, ponudi priču o tome koje su to inferencije koje ovaj sadržaj određuju.” (“Brandom’s Burdens”, str. 471). Sellars, kao što sam i naglasio u tekstu, nam daje jednu takvu priču. Ovo određenje je, međutim, potrebno samo ukoliko je nekoherentno prihvaćanje svih inferencija bez pozivanja na navodno nužnu distinkciju između “onoga što svijet doprinosi pouzdanosti inferencija i onoga što (navodna) jezička pravila doprinose istim”. Priznajući u fusnoti da ja “imam eksplicitnu sumnju” u vezi ove podjele, ovi autori dalje navode: “Pa neka je tako; potreban mu je onda neki argument koji će mu pomoći da da neki smisao ideji pojmovnog sadržaja, a da ga ne upotrebljava. Priznati da ne može ponuditi jedan takav argument, znači neubjedljivo izložiti slučaj.” Načiniti jednu teoriju u obliku u kojem ja to činim u drugom dijelu *Making It Explicit* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), trebalo bi predstavljati najbolji argument za to. No, čini mi se da Fodor i Lepore ovdje pokušavaju riješiti svoje vlastite brige vezane za holizam, one o kojima ću govoriti nešto više u narednom poglavlju. Sve dok je holizam izvor problema vezanog za nepostojanje privilegovanih inferencija, ne postoji zasebno pitanje “koje inferencije su bitne za značenje”. Pitanje holizma obradit ću u narednom poglavlju, gdje skiciram neke od argumenata koji su detaljnije izloženi u *Making It Explicit*.



detaljnije.

### Holizam

Najveći izazov za holističke sematičke teorije oduvijek je bio razmatranje mogućnosti komunikacije ili interpersonalnog razumijevanja. Ukoliko značaj jedne tvrdnje za zaključak zavisi od toga na šta se sve onaj koji je izgovara obavezuje, onda to znači da svaka razlika u tim dodatanim obavezivanjima između govornika i onih koji ga slušaju čini ovu tvrdnju drugačijom u njegovim ustima a drugačijom u njihovim ušima. Kako je onda moguće smatrati da ideja međusobnog razumijevanja, na način da se govornici međusobno slažu ili ne slažu, uopće ima smisla? Ukoliko se sadržaj izražen rečenicama mora individualizirati isto tako kao i teorije u kojima se nalazi, smislenost komunikacije između teorija – sam koncept prenošenja informacije – je ugrožena. Ovo pitanje se odnosi kako na diahronijsku, tako isto i na sinhronijsku komunikaciju, onu koja se odvija licem u lice. Izgleda da se, ukoliko Rutherford pod terminom ‘elektron’ zbog različitosti onoga čemu se on dodatno obavezuje pri njegovoj upotrebi misli na nešto sasvim različito nego ja, ne mogu ne složiti se sa njim po pitanju toga da li elektroni imaju fiksno mjesto i orbitu, jer ja ne mogu ni reći ni pomisliti ništa što ima isti pojmovni sadržaj koji je izražen kada on izgovori da “elektroni kruže oko jezgra.”<sup>11</sup> Kako onda da razumijemo mogućnost napretka spoznaje u znanosti?

Quine je, naravno, u potpunosti svjestan snage ovih izazova. Upravo su ga ova razmatranja semantičke nesumjerljivosti značenja navela na stav da pojmovi kao što su *komunikacija*, *informacija* i *kognitivni proces* – pošto su oni, što je najbitnije, važni za znanstvenu praksu ali, također, i za našu interpersonalnu razmjenu informacija – moraju biti shvaćeni kao oni koji se pojavljuju na jednom sasvim drugom semantičkom nivou: ne na nivou značenja, već na nivou referencije. Naša početna tačka u ovom radu bila je zdravorazumska teza da, pored onoga što je rečeno ili mišljeno, postoji i ono o čemu je nešto rečeno ili mišljeno. Mada Rutherford i ja možemo reći različite stvari – izraziti različite sadržaje – kada upotrijebimo frazu “pozicija elektrona”, obojica možemo govoriti ili referirati na iste predmete, na elektrone. Možemo ih odrediti i kao one koji imaju istu ekstenziju kada ih označimo kao one koji se

<sup>11</sup> Ovo su već sredinom 1960-tih istakli Israel Scheffler i Paul Feyerabend.

“brzo kreću”. Mada zaratustrijanski obožavatelj Sunca zasigurno pod terminom ‘sunce’, s obzirom na njegova dodatna uvjerenja vezana za Sunčevu božanstvenost, misli nešto sasvim različito nego ja, obojica možemo imati isto uvjerenje o Suncu i vidljivim stvarima, na način da vjerujemo da prvo potpada pod drugo. On, i uprkos našim semantičkim razlikama, može tu informaciju, ako je već ne dijelimo, podijeliti sa mnom.

Quineov izlaz iz ovoga je da neutralizira inače korozivni učinak holizma na nivou onoga što je rečeno ili mišljeno pozivajući se na reprezentacionalnu dimenziju onoga o čemu je nešto rečeno ili mišljeno. Koreferencija ili koekstenzionalnost predstavlja relaciju ekvivalencije koja mapira dispartatna značenja izražena rečenicama koje su preslikane jedna u drugu u različitim teorijama, na način da se potstakne mogućnost komunikacije ili informiranja, međusobnog razumijevanja, itd. Svaka semantička teorija, kao što smo primjetili na početku rada, koja počinje sa intencionalnošću ‘da’, mora objasniti svoj odnos sa intencionalnošću ‘o’ – mora poći od razumijevanja izraženog smisla ka nekom denotiranom predmetu (ili skupu predmeta). Tako je otvoreno svakoj teoriji, koja usvaja ovaj redosljed semantičkog objašnjenja, da prihvati, da bi omogućila razumijevanje prirode komunikacije, Quineovu strategiju pozivanja na ono o čemu se govori ili misli.

Istina je da se na ovome mjestu možemo pitati kakva je svrha holističke teorije značenja (ekspresivne dimenzije intencionalnosti) ukoliko se svaki put kada se postave teška pitanja o komunikaciji i međusobnom razumijevanju ona mora odbaciti u korist govora o reprezentacionalističkoj dimenziji intencionalnosti. Odgovori, od kojih zavisi koji redosljed objašnjenja koje tražimo ćemo prihvatiti, su jasni: njih treba tražiti na nivou razumijevanja izraza (funkcioniranja stanja ili činova njihove upotrebe) kao onih koji imaju reprezentacionalna svojstva i relacije. Pristup iz *Making It Explicit* spada u ovu vrstu. Objašnjenje toga što je izraženo deklarativnom rečenicom, to jest, onoga što je izraženo ‘da’ tvrdnjom u *de dicto* pripisivanju propozicionalnih stavova, opisano je u inferencijalnim terminima. Tako se supstitucijsko-inferencijalna obavezivanja i njihovo anaforično naslijeđe smatraju dovoljnim za objašnjavanje onoga što je učinjeno eksplicitnim u *de re* dijelu pripisivanja: dijelu u kojem je specificirano o čemu neko govori ili misli. Tako je implicitna reprezentacionalna dimenzija koja je eksplicitno izražena terminom kao što je ‘o’, onim kojeg smo pozvali

u pomoć kada smo rekli da smo i Rutherford i ja mislili na elektrone, i kada smo rekli da pristalica zoroastrizma govori o Suncu, na kraju objašnjena inferencijalnim terminima. Inferencijalisti ne poriču, ili barem ne bi trebali poricati, postojanje ili važnost reprezentacionalne dimenzije intencionalnosti. Oni se radije obavezuju onom redoslijedu objašnjenja koje pokušava razumjeti intencionalnost ‘o’ u terminima intencionalnosti ‘da’. Koreferencija – vrsta intersupstitucije izraza – nam pruža odnos sličnosti raznih inferencijalnih uloga, grupirajući ih u ekstenzionalne ekvivalentne klase koje sugovornici mogu dijeliti.

Fodor je, u svojim spisima o holizmu, pokušao dokazati da je, tamo gdje su značenja, shvaćena kao inferencijalne uloge vješto upojedinjena, i gdje postoji mala vjerovatnoća da će različiti sugovornici (pa čak i samo jedan od njih u različitim vremenima) posjedovati identična značenja, beskorisno za teoretičara semantičkog holizma da se poziva na ideju međusobnog razumijevanja, kao onog koje se sastoji u dijeljenju značenja ili kao onog u kojem se značenja, koja različiti sugovornici povezuju sa nekim pojmovnim sadržajem, “preljevaju” jedna u druge. Moguće je smatrati da, na primjer, Rutherford i ja dijelimo barem neke inferencijalne konsekvence neše upotrebe termina ‘elektron’. Obojica u ovom slučaju prihvatamo činjenicu da, ako je nešto elektron, iz toga slijedi da ima negativan naboj, da mu je masa manja od mase protona, da njegovo kretanje stvara magnetno polje u smjeru koji se određuje pravilom desne ruke, itd. Ovim se, međutim, previđa činjenica da po ovoj hipotezi i termini ‘naboj’, ‘proton’ i ‘magnetno polje’ u njegovim ustima znače nešto drugo nego u mojim. Kada shvatimo da su ovi termini u istom čamcu sa terminom ‘elektron’, vidimo da smo, umjesto da ga riješimo opisivanjem ‘sličnosti’ koja se sastoji u činjenici da su nam samo neki, ali ne svi antecedenti i konsekventi zajednički, odložili rješavanje problema. Mi, po ovome, nemamo ništa zajedničko.

No, ovaj zaključak je pretjeran. Mi, naime, dijelimo riječi barem u smislu njihovog zvuka ili tipa znaka koji je načinjen u svrhu da ih označi. Kada Rutherford vidi bljesak on, isto kao i ja, mora težiti ispravnoj upotrebi termina ‘elektron’; kada upotrijebi ovaj termin on dalje, isto kao i ja, mora težiti ispravnoj upotrebi termina ‘naboj’, ‘magnetno polje’ itd. Na ovom mjestu možemo odgovoriti u Fodorovo ime da je, iako se neka vrsta metričke sličnosti može derivirati iz zvukova koji izražavaju konkluzije koje dva sugovornika mogu izvući iz njih, ili je moguće ukazati na tvrdnje koje bi se smatrale dokazom

za to (npr. tvrdnje koje koriste izraz ‘elektron’), to moguće samo zbog toga jer smo se ograničili na nesemantička svojstva njihovog izgovaranja. Ovo je, ponovo, pretjeran zaključak. Ovdje se možemo prisjetiti Davidsonovog razumijevanja komunikacije kao interpretacije. Davidsonova interpretacija se eksplicitno razumijeva kao ona u kojoj se zvukovi koje proizvodi onaj koji se interpretira mapiraju u one interpretatorove. Potrebno je da, da bih razumio drugog, upotrijebim rečenice koje ja izgovaram kao markere za njegove rečenice – one mi služe da ‘izmjerim’ njegove rečenice. Moja interpretacija je korisna – razumio sam ono što drugi kažu – samo ukoliko inferencijalni potezi na koje se obavezujem zajedno sa zvukovima koje proizvodim (uz možda još dodatna objašnjenja u mom vlastitom idiomu) odslikavaju njegove. Idealna interpretacija je tako homomorfizam, strukturalno mapiranje zvukova koje neko proizvodi u moje vlastite i prihvatanje svih struktura koje iz toga slijede. Moguće je postići, u slučaju gdje nisu svi potezi između zvukova čijoj ispravnosti se neko obavezuje usklađeni sa sličnim obavezivanjem koje ja činim u odnosu na moje odgovarajuće zvukove (u skladu sa interpretativnim mapiranjem), samo sličnost – i, tako, samo parcijalno međusobno razumijevanje – ali ne i identitet konsekvencijalnih uloga koje oni imaju. A prisjetite se da inferencijalna uloga općenito, široko shvaćena, uključuje i inferencijalne veze između uslova njene odgovarajuće primjene i odgovarajućih konsekvenci njene primjene – ovo važi i u slučajevima gdje su ovi uslovi ili konsekvence primjene i sami neinferencijalni. Tako i Rutherford i ja imamo dispoziciju da reagujemo na bljesak svijetla tako što ćemo upotrijebiti termin ‘elektron’, i dispoziciju da upotrijebimo termin ‘visoki napon’ u slučaju komada metala sa kojim izbjegavamo kontakt. Ovi potezi koji nam služe za ulazak i izlazak iz jezika daju nam, ništa manje od onih jezičkih poteza, nešto bitno zajedničko, čak i kada se opišu (kao do sada) na jednom subsemantičkom nivou, to jest, u jednom nesemantičkom vokabularu. Ne vidim zašto ovako opisane strukture ne bi bile u skladu sa jednom savršeno prihvatljivom koncepcijom djelimično razmjenljivih ili skoro istih inferencijalnih uloga.<sup>12</sup>

Radikalniji odgovor od Quineovog (onaj koji umjesto identiteta

---

<sup>12</sup> Mislim da u ovom području postoje neka bitna pitanja vezana za holizam. Neka od njih razmatram u šestom poglavlju moje knjige *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

značenja, kao onog što dijelimo, uklanja nužnost razmatranja sličnosti značenja) je onaj koji odbacuje ideju mogućnosti dijeljenja značenja, ideju sa kojom je, u svijetlu holističkog karaktera značenja, vezan problem smislenosti komunikacije. Uzor za ovo u korijenu je Lockeova teza: govornik ima neku ideju u svojoj glavi i njegovim izgovaranjem riječi on tu ideju uspijeva prenijeti meni samo ukoliko je ideja koja je nestala u meni nakon što sam čuo ove riječi ista (ponovljena) kao i ona koju on ima. Značenje ili pojmovni sadržaj mora se prenijeti ili reproducirati iz njegove glave u moju. No, razumijevanje se radije može posmatrati kao kooperativna praksa ili aktivnost. Za mene se, konkretno, može reći da razumijem tvoju opasku ukoliko sam u stanju da odredim inferencijalnu važnost koju ona ima i za mene i za tebe, i ako sam u stanju da uspješno navigiram, putem pojmovnog sadržaja koji je konstituisan u pozadini pomoćnih hipoteza koje su derivirane iz onoga čemu se i ja i ti dodatno obavezujemo, naprijed-nazad, kroz ove dvije perspektive.

Da bih to mogao učiniti, potrebno je da sam u stanju odrediti šta uzimaš kao konsekvence svoje tvrdnje i šta je dokaz, s obzirom na tvoju teoriju predmeta, za ili protiv tog izvođenja konsekvenci. Ovo je važno ukoliko želim predvidjeti šta ćeš još reći ili pomisliti, ili šta ćeš još pokušati učiniti u određenoj situaciji. (Ako vjeruješ da je životinja koju vidiš jelen i imaš želju da upucaš jelena, vjerovatno ćeš pokušati da upucaš životinju.) Moram, također, biti u stanju da utvrdim kako da, koristeći se tvojom izgovorenim tvrdnjom kao premisom, deriviram zaključak. To uključuje mapiranje zvukova koje proizvodiš u moje i deriviranje inferencijalnih konsekvenci iz tvrdnje koja bi bila izražena mojim korespondirajućim izgovaranjem te iste rečenice, i to uz korištenje pomoćnih hipoteza deriviranih iz drugih tvrdnji koje prihvatom. Ovo će biti važno ukoliko želim dobiti informaciju iz tvoje opaske, to jest ukoliko iz nje (opaske) želim izvući zaključke o tome šta je istinito i ukoliko želim predvidjeti šta je najvjerovatnije da ćeš sljedeće učiniti. (Ako pokušavaš upucati životinju, ja znam, iako ti to ne znaš, da je ono što ćeš najvjerovatnije upucati, ustvari konj.)

Mogućnost da jedni druge razumijemo je praktična sposobnost navigacije kroz klanac između doksatičkih perspektiva koje su rezultat različitih dodatnih obavezivanja inferencijalnom važenju zvuka u ustima koja ga proizvode i u ušima onoga koji ga čuje. Kada se ova implicitna vještina učini eksplicitnom u formi tvrdnje (onoga što se

misli, vjeruje ili izgovara), ona dobija oblik *de dicto* i *de re* pripisivanja propozicionalnih stavova: “Govornik vjeruje da je ta životinja jelen”, “Govornik vjeruje o konju da je jelen”. Ekspresivna uloga eksplicitno reprezentacijskog termina kao što je to ‘o’, ovdje se upotrebljava da bi se označilo to da je identitetska tvrdnja (intersupstitucijsko obavezivanje) koja povezuje izraze ‘ova životinja’ i ‘konj’, i koju onaj koji pripisuje ovaj identitet učitava nekome ko upotrebljava ove izraze, ta koja treba da izrazi propozicionalno obavezivanje koje se pripisuje onome ko ih izgovara. Ja ću, naprosto, kada je riječ o tome šta ja kao onaj koji pripisuje neki identitet trebam derivirati iz onoga što ti govoriš, mapirati tvoj govor o jelenu u moj govor o konju. Ja ovo, tako što upotrebljavam *de re* forme pripisivanja, govorim (umjesto da ovo samo učinim): govorim ono što i ti govoriš, govorim o onome o čemu i ti govoriš, te reprezentiram ono što i ti reprezentiraš. Ova *de re* pripisivanja su domaće jezičke igre ovih eksplicitno reprezentacijskih izraza – onih koji čine eksplicitnim reprezentacionalističku dimenziju intencionalnosti, dimenziju ‘o’ umjesto *de dicto* ‘da’ intencionalnosti. To znači da je njihova upotreba u takvim kontekstima ono što ih čini eksplicitno reprezentacijskim izrazima. Ova ekspresivna uloga može se objasniti terminima inferencijalno artikulirane i specificirane distinkcije perspektiva između premisa koje im pripisujemo i onih koje odobravamo. U tom smislu se prihvatanje modela komunikacije kao navigacije kroz perspektive može posmatrati kao jedan način razvijanja Quineovog odgovora (onog koji se poziva na referenciju) na izazov da sa komunikacija učini smislenom unutar holističke semantike koja istražuje ono što rečenice izražavaju.

Oni koji razumiju jedni druge u ovom praktičnom smislu – oni koji mogu iskoristiti opaske drugih u svom vlastitom rezonovanju o onome što je smisleno da oni učine (u skladu sa njihovim uvjerenjima) i o onome što je smisleno da učine oni sami (u skladu sa njihovim vlastitim uvjerenjima) – zaista nešto ‘dijele’. No, ono što oni dijele više liči na ples koji Fred i Ginger izvode zajedno – mada je ono što oni pojedinačno rade različito, to je jedan te isti ples (on ide naprijed, ona nazad; ona se nagine, on je drži; ona se brzo okreće, on skače ...). To nije vojnički marš koji je isti za sve vojnike koji idu kroz pustinju: to nije nešto što je vizuelno identično u smislu da ono što radi jedan od njih, ponavljaju svi drugi. Pojmovni sadržaj (inferencijalno artikuliran) je nešto što više liči na ples koji Fred i Ginger izvode: nešto što je

suštinski perspektističko u smislu da moramo, ako to želimo učiniti (plesati), prihvatiti različite stvari koje su karakteristične za svakoga ko u tome učestvuje (u pojmovnom smislu to zavisi od backgrounda koji je sačinjen od onoga čemu se oni dodatno obavezuju.) Ovo je različit model razumijevanja i komunikacije od Lockeovog modela ponavljanja ili reprodukcije – modela marširajućih vojnika. Samo će oni koji insistiraju na Lockeovom modelu razumijevanja načina kojim razumijemo jedni druge, ovako oblikovane modele smatrati nedovoljno smislenim za objašnjenje komunikacije.

Pored Quineovog pristupa koji je orijentiran na povratak referenciji, i pored pristupa koji insistira na praktičnoj sposobnosti navigacije kroz različite perspektive, postoji i treći način (takva teorija je u iznesena *Making It Explicit*) za rješavanje briga vezanih za efekte koje relativnost inferencijalnog značaja onoga čemu se dodatno obavezujemo ima na smislenost komunikacije. Postoji, naime, jedna druga velika podjela teorija o pojmovima i njihovom sadržaju na, u širem smislu, kartezijske i kantijanske pristupe. Kartezijski pojmove razumiju kao mentalne jedinice. Ključno pitanje vezano za pojmove za njih je ono koje se odnosi na to kako ih onaj koji misli određuje: to jest, pitanje o tome koliko ih mi uopšte razumijemo. Kantijanci, s druge strane, pojmove razumiju više kao norme ili pravila koja povezuju one koji ih koriste, kao one koji određuju šta možemo smatrati ispravnim sudom u kojem se oni pojavljuju ili ostvarenom namjerom u slučajevima u kojima su se već primjenjivali. Ključno pitanje vezano za pojmove za njih je ono koje se odnosi, ne na ono kako ih mi određujemo, već na to kako oni određuju nas. Tako su za Kanta ključna filozofska pitanja ona koje se odnose na to kako nas pojmovi povezuju i ona koja su vezana za to kako za nekog ko misli ili za nekog subjekta pojmovi postaju validni (gültig). Ovo se, ukoliko to prenesemo u lingvistički okvir, pretvara u pitanje šta trebam učiniti da bi mogli smatrati da sam u mišljenju ili tvrdnji upotrijebio, na primjer, pojam *bakar* - čemu se moram obavezati da bi istinitost moje tvrdnje ili uspjeh nekog mog čina zavisio od toga da li je to bakar (umjesto, recimo, obični crvenkasti metal).

Dobar primjer za ovu vrstu teorija je igranje igara. Od onog trenutka od kad sam igrač u nekoj igri, mogu igrati igru na način da to ima neku važnost – to me obavezuje da povučem neke poteze u određenim okolnostima, da isključim mogućnost povlačenja nekih drugih poteza, to mi daje pravo, ne obavezujući me, da učinim neke dodatne poteze,

itd. Činjenice vezane za normativnu važnost ovih mojih poteza mogu bitno premašiti važnost koju ja sa njima povezujem. Možda ne shvatam sve, ili barem mnoge aspekte normativnog značaja mojih poteza, ili ne shvatam da oni taj značaj uopšte imaju. Ne trebam, na primjer, znati da je tačka topljenja bakra  $1083.4^{\circ}\text{C}$  da bih nešto nazvao bakrom i da bi se, shodno ovome, obavezao činjenici – u smislu da kažem nešto istinito u vezi sa ovim – da se bakar ne topi na temperaturi od  $1083^{\circ}\text{C}$ , a da se topi na temperature od  $1084^{\circ}\text{C}$ . Tako je neka moja opaska ili misao predmet procjene u odnosu na ovu normu, iako ja možda nisam ni svjestan te činjenice.

Kantijanski model pretpostavlja da ti i ja možemo dijeliti jedan pojam, iako su naše dispozicije da nešto nazovemo ‘bakar’ – možda zbog onoga čemu se dodatno obavezujemo – sasvim različite. Uprkos ovim razlikama, nas je moguće razumjeti kao one koji se obavezuju istim kompleksnim normama procjenjivanja istine i uspješnosti pri upotrebi riječi ‘bakar’. Ova procjenjivanja zavise od pomoćnih hipoteza (npr. vezanih za tačku topljenja bakra) koje su istinite. Činjenica da se mi razlikujemo po pitanju toga koje od ovih prihvatamo kao istinite pa, stoga, imamo različite dispozicije za deriviranje konkluzija iz činjenice da je nešto bakar, ne mijena ono što zaista iz njih slijedi. *De dicto* određenja sadržaja nečijih misli zavise od inferencija koje će taj neko iz njih vjerovatno izvući: ono čemu misli da se obavezao i što ga, prema tome, određuje. Ove inferencije artikuliraju njegove koncepcije. Praktični, navigacijski kapaciteti, koji su eksplicitno prikazani *de re* određenjima sadržaja propozicionalnih obavezivanja koja pripisujemo, izražavaju ono čemu se svako pojedinačno obavezuje, ali i kojim inferencijalnim ulogama se moraju obavezati svi sugovornici: onim koje su određene inferencijama sastavljenim od više premisa, u kojima ono čemu se obavezujemo, prihvatajući dodatne hipoteze, mora biti istinito.

Iz ovoga izvlačim zaključak da su osjetljivost i relativnost inferencijalnog značaja rečenice u odnosu na ono čemu se dodatno obavezujemo prijetnja smisljenoj komunikaciji samo za one teoretičare koji su se na metanivou dodatno obavezali (sve zajedno) da:

- (a) komunikacija se mora odvijati na nivou značenja umjesto na nivou referencije;
- (b) moramo prihvatiti Lockeov reprodukcijski model dijeljenja onoga što se u komunikaciji iznosi;



- (c) moramo, umjesto kantijanskog modela, prihvatiti kartezijanski model našeg odnosa spram pojmova.

Inferencijalizam iz *Making It explicit* eksplicitno odbacuje sve navedene pretpostavke. (Ako misliš da se kauč ne može postaviti uz zid pored ognjišta, moguće je da je to zbog toga što ne razmišljaš o pomjeranju ostalog namještaja. Zasiurno ne razmišljaš o izbijanju nekog unutrašnjeg zida.)

### Kompozicionalnost

Još jedan problem vezan za inferencijalizam tiče se produktivnosti jezika i mišljenja: ovo se odnosi na činjenicu da su oni koji mogu kompetentno govoriti i misliti sposobni da proizvedu beskonačan broj rečenica koje mogu izražavati nove pojmovne sadržaje – i to ne samo nove na način da ih oni koji govore, slušaju ili misle nikada prije nisu imali u iskustvu, već, u jednom mnogo važnijem smislu, da ih nikada niko nije iskusio. Ovu zapanjujuću činjenicu prvi je uočio Chomsky prije skoro pedeset godina, i od tada je ona potvrđena više puta – potvrđivanje je išlo od statističkih analiza empirijskog materijala koji se bavio faktičkim izgovaranjem rečenica, pa sve do teorijskih analiza rečenica određene dužine koje su primjenom određene gramatike načinjene od tačno određenog broja riječi. Jedini način kojim se ova neobična činjenica mogla objasniti bio je taj da se jezik razumije kompozicionalno, i to u smislu da se semantička interpretacija nepoznatih rečenica objašnjava kao suma koja je rezultat operacija semantičkih interpretacija njihovim poznatim sastavnim dijelovima.

Kompozicionalistički izazov inferencijalizmu proizilazi iz činjenice da je inferencijalizam u svojoj osnovi semantičko objašnjenje koje kategorijalno ima pravac odozgo prema dolje. Ovo objašnjenje počinje, ne od sadržaja subrečeničnih komponenti, već od onoga što izražavaju cijele deklarativne rečenice. Tako se tvrdi da (kao što je to slučaj u jednom nedavno objavljenom radu): “jezička produktivnost zahtijeva kompozicionalnost a kompozicionalnost implicira priorite subrečenične semantike nad rečeničnom semantikom.”<sup>13</sup> Moguće je prihvatiti prvi dio ove tvrdnje (ako se pođe od prikladno širokog shvatanja ‘kompozicionalnosti’). No, drugi dio je pretjerivanje.

<sup>13</sup> “Brandom’s Burdens”, str. 480.

Kompozicionalnost ne zahtijeva semantički atomizam, već ono (i to je najviše što može) što Dummett naziva 'molekularizam'. Molekularistički redosljed semantičkog objašnjenja počinje od rečenica i na taj način se diferencira od, s jedne strane, pravih holističkih teorija koje počinju odozgo, od cijelih teorija i, s druge strane, od atomističkih teorija koje polaze odozdo, od subrečeničnih izraza kao što su singularni termini i predikati. To znači da ovaj pristup uzima ozbiljno ideju da je rečenica najmanja jedinka za koju neko može biti odgovoran ili koja može izraziti naše obavezivanje (Kant), ili kojoj se može pripisati neka pragmatička snaga (Frege), ili koja nam omogućava da napravimo potez u nekoj jezičkoj igri (Wittgenstein). Koncept semantičkog sadržaja je, shodno ovome, uveden kao onaj od kojeg se počinje u svrhu sistematizacije ili objašnjavanja svojstava upotrebe izraza u ovoj kategoriji, a to su, naime, rečenice. (Na ovom mjestu se može, kao što to čine inferencijalisti, ali i ne mora, postaviti pitanje o inferencijalnim svojstvima rečenica.) Možemo početi sa relativno malim brojem rečenica – onih koje je određeni sugovornik koristio, bilo kao onaj koji govori ili onaj koji sluša, prilikom njegovog ulaženja u jezik. Nakon toga možemo kodificirati ili objasniti svojstva upotrebe ovih rečenica tako što ćemo ukazati na sličnosti među njima, ukazati na, paradigmatično, činjenicu da sadrže iste subrečenične izraze. Uviđanjem toga kakav doprinos pojavljivanje subrečeničnih izraza ima za svojstva upotrebe cijelih rečenica, u smislu da ih čine semantički sadržajnim, omogućava nam da pripišemo semantički sadržaj, u jednom deriviranom, indirektnom smislu i ovim subrečeničnim izrazima. To nam omogućava da generiramo semantičku interpretativnost za mnogo širu klasu rečenica sastavljenih na poznat način od poznatih dijelova. Ovo se može uporediti sa strukturalnom analizom ponašanja čvrstih tvari, tekućina i gasova terminima njihovog molekularnog sastava, nakon koje se tek ide u objašnjenje ponašanja tih molekula (a i svega drugog što na tom nivou nije primjećeno) na bazi njihove atomske strukture.

Mislim, i u tome se slažem sa Dummettom, da je Frege tragao za jednom takvom dekompozicijsko-rekompozicijskom strategijom. On počinje sa rečenicama kao nosiocima istinosne vrijednosti, a pripisuje *Bedeutung* singularnim terminima samo zato da bi mogao analizirati rečenice kao funkcije primijenjene na argumente. Njegova strategija za određivanje istinosnih uslova (i inferencijalnih uloga) za odabrane kvantifikacijske forme zavisi od toga da li smo u stanju da formiramo

kompleksne predikate supstitucijskim varijacijama rečenica koje su nam već date i da, na taj način, stvorimo nove rečenice iz tih predikata tako što ćemo zalijepiti kvatifikatore na njih. Ovaj način rada ne zavisi čak ni od toga da li zadate rečenice imaju leksičko-sintaksičke dijelove; dovoljno je da se one mogu sortirati kao slične jedna drugoj i to na način na koji to liči ekvivalentnim klasama nastalim ortodoksnom supstitucijskom varijantom.<sup>14</sup> Mogu se naći brojni razlozi za neprihvatanje metoda dekompozicije i rekompozicije. No, ovo je zasigurno jedna koherentna strategija u postizanju kompozicionalnosti. Tako postignut učinak kompozicionalnosti ne implicira eksplanatorni prioritet rečenica nad subrečeničnim strukturama.

Vrsta inferencijalizma koju zastupam u *Making It explicit* na dva različita načina objašnjava našu sposobnost da razumijemo nove rečenice. Prvi način uključuje uvođenje logičkog vokabulara na način koji je direktno i tradicionalno kompozicionalan. Logički vokabular je ograničen na svoju specifično ekspresivnu ulogu: da u formi propozicija (izrečenih, mišljenih, ili onim u koje se vjeruje) učini eksplicitnim široka inferencijalna obavezivanja koja ostaju implicitna u praktičnoj procjeni onoga što činimo. Paradigma za logički vokabular u ovom smislu je kondicional koji omogućava utvrđivanje inferencijalne veze između rečenica (onoga što je njima izraženo) koje tu imaju ulogu antecedenta i konsekventa. Negacija se na isti način može razumijeti kao sistematiziranje obavezivanja inkompatibilnosti tvrdnji. No, prema ovom stajalištu normativni vokabular se također kvalificira kao logički, u smislu da služi sistematiziranju obavezivanja ispravnosti različitih obrazaca praktičnog mišljenja. I druge čestice vokabulara, od identiteta i kvantifikacijskih idioma, do 'o' govora, koji izražava reprezentacionalno-intencionalnu direktnost (kao i normativni izrazi koji se nisu smatrali uobičajnim, specifično logičkim vokabularom), pokazuju se kao one koje igraju ekspresivne uloge ovog tipa. Moguće je za svaku od njih pokazati kako se mogu uvesti u jezik koji ih ne sadrži, na način da se inferencijalne uloge rečenica u kojima se oni pojavljuju odredi inferencijalnom ulogom ne-logičkih rečenica formuliranih u prethodnom vokabularu. Upravo u ovim terminima se, na primjer, kombiniraju inferencijalne uloge arbitrarno iteriranih mješavina *de re*

---

<sup>14</sup> Vidi moj tekst "Singular Terms and Sentential Sign Design", *Philosophical Topics*, 15/1, Spring 1987, str. 125-167, i Bas van Fraassenov tekst "Quantification as an Act of Mind", *Journal of Philosophical Logic*, 11/2, Avgust 1982, str. 343-69.

i *de dicto* pripisivanja (rečenice kao što su “Tom vjeruje o Benjaminu Frenklinu da Henri Adams nije mislio da je on izumio gromobran”). Ovaj pristup je (iako je to sve urađeno u inferencijalističkom okviru) za ovu posebnu klasu logički složenih rečenica (uključujući i one koje su sačinjene upotrebom subrečeničnih logičkih termina) kompozicionalan u klasičnom, odozdo-prema-gore, smislu.

Inferencije (i inferencijalne uloge) koje su generirane za složene strukture formirane primjenom logičkog vokabulara u ovom posebnom, ekspresivnom smislu, nisu ograničene samo na one koje su valjane na osnovu logičke forme (čak ni u slučaju klasičnih logičkih jedinki kao što su kondicional i negacija) zbog toga što spajaju upotrebu ne-logičkih rečenica i logičke strukture koje čine eksplicitnim aspekte njihove upotrebe. Sve ove inferencije su valjane zbog značenja (inferencijalnog u širem smislu) ili sadržaja izraženog upotrebom logičkog vokabulara o kojem smo govorili. No, čak ni u ovom proširenom, semantički ekspresivnom smislu, nije svaki vokabular logički vokabular, pa tako ni sve materijalne inferencije ne odslikavaju sadržaj logičkih pojmova. Šta je onda sa ostalima?

Na ovom mjestu istraživanje iz *Making It explicit* usvaja jednu verziju dekompozicijsko-rekompozicijske strategije. Materijalna inferencijalna svojstva ne-logičkih rečenica su secirana supstitucijskim skalpelom upotrebom Fregeove bazične metodološke ideje po kojoj, da bi dva subrečenična izraza imala istu indirektnu inferencijalnu ulogu (‘indirektnu’ zato što oni ne izražavaju razloge u smislu da ne mogu imati direktnu inferencijalnu ulogu premise i konkluzija u inferencijama), moraju, u slučaju njihove zamjene, ostati sačuvane inferencijalne uloge (bitna njihova svojstva) rečenica u kojima se pojavljuju. Ekvivalentne klase subrečeničnih izraza koje su generirane ovim relacijama mogu se povezati sa onim što smo nazvali (u šestom (6) poglavlju u *Making It Explicit* i u četvrtom (4) poglavlju u *Articulating Reasons*) “prosta materijalna supstitucijsko-inferencijalna obavezivanja”. Tada ovi supstitucijski, indirektno inferencijalni sadržaji, određuju ispravnost svih supstitucijskih inferencija u kojima se pojavljuju složeni izrazi koji sadrže ove sadržaje.<sup>15</sup>Ovo je način na koji kompozicionalnost funkcioniра

---

<sup>15</sup> Ne slažu se, naravno, svi da je ova konstrukcija uspješna. Vidi Alex Oliverov prikaz mog rada *Articulating Reasons*, kao i već navedeni rad Fodora i Leporea. Oni su u potpunosti u pravu kada ističu da je moguće dati karakterizaciju singularnih termina i predikata u prirodnim jezicima samo u slučaju kada su oni već nekako

u slučaju materijalnih inferencija: putem supstitucije. Moguće je pokazati da je formalna snaga ove supstitucijske dekompozicije i rekonpozicije jednaka onoj iz standardne funkcionalno-kategorijalne gramatike koju David Lewis razmatra u *General Semantics*.<sup>16</sup> To znači da je kompozicionalnost, postignuta na ovaj način, jednaka najmoćnijim pristupima koji pripisuju semantičku interpretativnost

regimentirani ili sintaktički predprocesuirani. Nije teško pokazati kako se to može učiniti da bi se razriješili slučajevi koje oni navode kao protuprimjere. (Tako Oliverov primjer za nemogućnost supstitucije “prvi upravnik državne pošte” za ‘Ben Frenklin’ u frazi ‘dobri, stari Ben Frenklin’ zahtijeva da se apozitiv učini eksplicitnim i to u obliku ‘Ben Frenklin, koji je bio dobar i star’, što onda ovu supstituciju čini sintaktički dopustivom i semantički korektnom. Vidi više u *Making It Explicit*, str. 388, gdje se razmatra ova konstrukcija.) Transformacije je potrebno primjeniti prije kategorijalne analize i nakon kategorijalne sinteze. Ovo je, isto tako, nešto što se eksplicitno priznaje u *Making It Explicit*, iako se ne govori o tome kao o fazi cjelokupnog procesa. Druga vrsta kritike utemeljena je, naime, na jednostavnom pogrešnom razumijevanju stajališta koje se kritikuje. Tako, da se poslužimo jednim Fodorovim i Leporeovim reprezentativnim primjerom (str. 476), oni odbacuju mogućnost postojanja sistematski asimetričnih supstitucijskih relacija između singularnih termina, kao što to postoji u slučaju predikata, pa, na primjer, “Otac je pohađao Magdalen College” implicira “Otac je pohađao Oxford”, ali ne i vice versa. Ovo se, međutim, može posmatrati kao protuprimjer samo ako izbacimo ključni inicijalni kvanifikator iz tvrdnje. Moramo pokazati, da bi ova relacija bila asimetrična, da inferencija od P(Magdalen College) ka P(Oxford), a ne obrnuto, vrijedi za svaki, a ne samo za neki određeni predikat P. Očigledno je, međutim, da to nije slučaj: razmotrite P=Peter nikada nije kročio u.... (Pretpostavljam da bi sljedeće što bi neko mogao pomisliti bilo to da navedena asimetrija ne vrijedi za predikate ...hoda i ...kreće se. No, to nije tačno. Time bi se zanemarila činjenica da predikati o kojima je riječ nisu prosti predikati, već su to – u Dummettovom vokabularu – složeni predikati. To jest, to su rečenični okviri koji se mogu razumijeti kao ekvivalentne klase rečenica koje su supstitucijske varijante nekih drugih rečenica.) Sve ovo se eksplicitno razmatra, zajedno sa drugim navedenim primjerima, u šestoj (VI), proširenoj sekciji šestog (6) poglavlja pod nazivom “Objections and Replies” iz *Making It Explicit*, koju čitalac može, zbog detaljne razrade argumenta, pronaći i u *Articulating Reasons*.

<sup>16</sup> I zaista jeste, vidi Appendix I šestog poglavlja u *Making It Explicit*. Lewisov članak se može naći u G. Harman i D. Davidson, *Semantics for Natural Languages* (Dordrecht: Reidel, 1972).

singularnim terminima i rečenicama (recimo da su to objekti i skupovi mogućih svjetova), a onda funkcionalno generiraju interpretativnost za derivirane kategorije: predikate kao funkcije deriviraju iz (skupa) objekata i iz skupova mogućih svjetova, priloge (kao što je, na primjer, ‘polako’) kao funkcije deriviraju iz funkcija koje se odnose na objekte u skupovima mogućih svjetova i iz funkcija koje se odnose na funkcije koje se odnose na objekte u skupovima mogućih svjetova, itd.

Bilo kako bilo, ovo nije kraj priče. Jer, ne može se sa svim materijalnim rečenicama koje su dio inferencija operirati na osnovu supstitucija ili funkcija koje generiraju. Uvijek će ostati značajan broj materijalnih inferencija sačinjenih od više premisa čija se ispravnost ne može utvrditi na način da se potencijal ovih inferencija ispita kroz različite individualne komponente koje se, čak i kada ih sve skupimo, pojavljuju u premisama i konkluzijama. Uvijek se događa nešto novo. To da je jabuka crvena ne slijedi ni iz činjenice da je zrela, ni iz činjenice da pripada sorti Mekintoš, već iz obe ove premise zajedno. Inferencija koja bi eksplicitno bila izražena kondicionalom “Ako je jabuka i zrela i pripada sorti Mekintoš, onda je crvena”, nije supstitucijska inferencija. Ukoliko je ova tvrdnja tačna, onda ona iskazuje dio onoga čemu se implicitno obavezujemo kada primjenjujemo termine ‘Mekintoš’, ‘zrela’ i ‘jabuka’, i u tom smislu je ona svojstvo sadržaja koji izražava. Ova tvrdnja, međutim, nije konsekvencija svojstva upotrebe ovih termina posmatranih pojedinačno. U odnosu na ovo (to činim uprkos mom odbacivanju podjele na inferencije koje su valjane na osnovu značenja i onih koje su valjane na osnovu toga kakav je svijet – posmatram ih kao one čija valjanost zavisi i od jednog i od drugog) slažem se sa Fodorom i Leporeom da “se u principu inferencijalna uloga rečenice/misli ne može odrediti inferencijalnom ulogom njenih sastavnih dijelova”.<sup>17</sup> No, mislim da ova činjenica ne dokazuje neku posebnu nesavršenost inferencijalizma, već je to naprosto jedna činjenica o jeziku i, prema tome, pojmovima. Važno je da se jezici ne tretiraju više kompozicionalno nego što to jesu. Oni su kompozicionalni u odnosu na njihove supstitucijske inferencije, ali ne u odnosu na sve ostalo.

Neka materijalna svojstva inferencija koje su sastavljene od više premisa ne mogu se otkriti prostim istraživanjem upotrebe njenih sastavnih izraza. Supstitucijske inferencije nam daju dobro sredstvo koje se odnosi na upotrebna svojstva novih rečenica koje ulaze u

<sup>17</sup> Fodor i Lepore, ibidem, str. 472.

sastav inferencija. One nam omogućavaju da uvijek imamo mjesto sa kojeg možemo početi sortiranje inferencija koje u sebe uključuju nove rečenice na one koje su dobre i one koje su loše. Koje inferencije su dobre, međutim, zavisi – kao i šta znače riječi koje upotrebljavamo i koji sadržaj imaju naše misli – od toga kakav je zaista svijet (na primjer koje su boje zrele mekintoš jabuke), a to znači da moramo izaći u svijet da bismo utvrdili šta slijedi, ili šta je dokaz za ili protiv novih tvrdnji. Ideja po kojoj je ova kompozicionalistička pogreška problem za semantičke teorije rezultat je prihvatanja pretpostavke da semantičke teorije kategorijalno moraju ići odozdo prema gore i kartezijske teze o transparentnoj epistemološkoj dostupnosti pojmova koje posjedujemo u smislu da smo u stanju da ih rasporedimo u mislima. Stvar je izbora da li će neko ovo prihvatiti ili ne, a zastupnici inferencijalizma ove pretpostavke odbacuju.

### *Zaključak*

U prva tri odjeljka ovog rada pokušao sam pozicionirati inferencijalizam u jedan širi okvir semantičkih teorija, te ukazati na različite varijante inferencijalizma koje mogu postojati. U drugom dijelu rada razmatrao sam inferencijalistički odgovor probleme vezane za kapacitete inferencijalizma pri utvrđivanju inferencija konstitutivnih za pojmovni sadržaj, za mogućnost smislene komunikacije i međusobnog razumijevanja koji su povezani sa holizmom, kao i za sposobnost inferencijalizma da se uhvati u koštac sa fenomenom produktivnosti i kompozicionalnosti jezika. Oni koje zanimaju bolje razrađeni odgovori na ova pitanja nešto više mogu naći u *Making It Explicit*. No, ja ne smatram da argumenti koji su tamo iznijeti utvrđuju neku neporecivu korist specifične verzije inferencijalizma koju zastupaju. To kako sam ovdje ispričao ovu priču, a ispričao sam samo njen jedan dio, je samo podsjetnik na to kako zavaravajuće može biti vrijednovanje tvrdnji jedne sistematične teorije kada se ona izloži fragmentarno. Vrlo često jedan potez se može razumjeti samo u kontekstu svih drugih – tako, na primjer, vrsta holističkog inferencijalizma o kojoj je bilo govora, ima mnogo više sredstava potrebnih za objašnjenje toga šta to znači kada dva sugovornika primjenjuju isti pojam, ukoliko se pojam razumije kantijanski, u smislu normativnog važenja za nas, a ne kartezijski,

u smislu epistemološkog važenja koje mu pripisujemo. Nit koja se provlači kroz cijelu tapiseriju koju sam ovdje izložio tiče se načina kojim nam inferencijalistički semantički metajezik daje sredstva za objašnjenje onoga što je izraženo govorom koji eksplicitno ukazuje na specifično reprezentacionalističke odnose. To kako razumijevamo odnos između ekspresivne i reprezentacionalističke dimenzije intencionalnosti - između intencionalnosti 'da' i intencionalnosti 'o' - mora biti u jezgri svake teorije o pojmovnom sadržaju ili svake teorije o intencionalnosti.

*Preveo s engleskog jezika: Kenan Šljivo*



## *Pregledi knjiga / Book Reviews*



Tom Rockmore (2011):  
KANT AND PHENOMENOLOGY  
(Chicago & London: The University of Chicago Press, 265 str.)

Knjiga koju imamo pred sobom je *Kant and Phenomenology*, a njezin autor je Tom Rockmore, cijenjen autor na polju filozofije njemačkog idealizma i teorije spoznaje, te redovni profesor na Univerzitetu Duquesne. Rockmore u ovoj knjizi, objavljenoj 2011. godine (dakle, riječ je o jednoj od njegovih najrecentnijih publikacija; u međuvremenu je objavio i knjigu o terorizmu i incidentu koji se u Americi dogodio 11. septembra 2001. godine), kao i u svojim prethodnim djelima, problematizira o odnosu između filozofskih tradicija, njihove pozicije unutar vlastitog povijesnog konteksta, te zaključke dovodi u vezu sa vlastitom epistemološkom pozicijom (u nastavku riječ *epistemologija*, zbog jednostavnosti, koristit ćemo sinonimno sa *teorijom spoznaje*). Zadatak moderne epistemologije je, smatra Rockmore, prevladavanje klasičnog reprezentacionog modela znanja. U njegovom slučaju, takvo prevladavanje bi se moglo desiti u korist izvjesnog modificiranog konstruktivističkog modela znanja, pa ne treba čuditi što je tematika njegove nove knjige fenomenološka, i povezana s Kantom. Ipak, treba naglasiti da naslov ove knjige možda donekle vara – knjigu čine uvod, šest poglavlja posvećenih određenim ključnim "stanicama" unutar povijesno-filozofskog kretanja i razvitka fenomenologije (Platon i platonizam, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) te zaključak koji rezultate prethodnih razmatranja dovodi u vezu s epistemologijom. Najjednostavnije rečeno, mogli bismo ustvrditi da je osnovni cilj ove knjige da ukaže na Kantovu filozofiju kao ishodišno mjesto fenomenološki orijentisane epistemologije, tj. da fenomenologiju, smještajući je u kontekst njezinih vlastitih pitanja i problema, a time i u kontekst idejnih prethodnika (naročito Kanta, Fichtea i Hegela), izbavi od suviše jednostavnog tumačenja po kojem je Husserl "otac fenomenologije" u pravom smislu te riječi.

Upravo suprotno, Rockmore će ustvrditi, kako je povratak izvornom smislu Kantove, a ne Husserlove fenomenologije, neophodan korak u pokušaju ostvarivanja nove epistemologije koja će stare filozofske zaključke pomiriti s novima, tj. koja će biti u stanju da odgovori na izazove moderne (neuro)nauke.

„Još nije ponuđen odgovor na Kantovu kritiku reprezentacionalizma. Kant, koji usvaja korespondencijski pristup istini, u suštini tvrdi da je nemoguće dokazati da s pouzdanjem možemo tvrditi da reprezentiramo, pa, prema tome, i znamo neki predmet van našeg uma, ali da možemo s pouzdanjem tvrditi da znamo neki predmet za koji možemo reći da ga možemo "konstruisati". Ako Kantov konstruktivizam prihvatimo kao kriterij za fenomenološki pristup spoznaji, onda se moramo udaljiti od Husserla, Heideggera i Merleau-Pontya koji, svaki na svoj način, izbjegavaju konstruktivizam. Husserl i Heidegger dijele dobro poznatu ali mističnu Husserlovu želju za povratkom ka samim stvarima. Postoji dubinska sličnost između "stvari po sebi" te kasnije formulacije "samih stvari".“ (Rockmore, 2011, 210)

Epistemološki zahtjev za konstruktivizmom može se, dakle, shvatiti i kao odbijanje naivnog, nereflektiranog metafizičkog realizma. Problem metafizičkog, čini se, realizma ne leži ni u čemu drugom, nego upravo u načinu na koji je u fenomenologiji shvaćena razlika između stvari po sebi i same stvari (možda jednu uputu za kretanje u smjeru tog problema razlikovanja možemo tražiti i u činjenici da u prvoj sintagmi figuriše njemačka riječ *Ding*, a u drugoj *Sache*). Odmak od Husserla, Heideggera i Merleau-Pontya (dakle, od, u tradicionalnoj recepciji, trojice najznačajnijih "klasičnih" fenomenologa) moguće je izvesti samo ako se pokaže da je njihovo shvatanje same stvari, kao nečega čemu je spoznajni pristup ipak moguć, u konačnici neodrživ.

Rockmore u četvrtom, petom i šestom poglavlju knjige preuzima taj zadatak. Njegovu tezu, koja se odnosi na sva tri navedena fenomenologa, mogli bismo shvatiti na sljedeći način. Kant je „otvorio“ vrata fenomenologiji svojim razlikovanjem između fenomenalnog i noumenalnog svijeta. Kao što je poznato, sfera noumenalnog za Kanta ostaje suštinski nedostupna našem iskustvu. Drugim riječima, naše iskustvo svijeta pretvara se u znanje o fenomenima, a ne o svijetu kao takvom. Ovaj zaključak, međutim, u potpunosti poprima svoj značaj tek u konstelaciji sa Kantovim napuštanjem reprezentacionog modela znanja i spoznaje. Budući da između nas i svijeta uvijek posreduje transcendentni aparat, tj. ono što Rockmore zove *categorical framework*, jedini prihvatljivi model znanja je konstruktivistički.

Naravno, ovaj zaključak je valjan, samo ukoliko se prihvati ideja transcendentnih preduslova za spoznaju. To za fenomenologiju

nipošto nije nužnost, ali u protivnom zahtijeva novu teoriju o tome kako je uopće moguć bilo kakav odnos između subjektiviteta i svijeta. I Husserl, i Heidegger, i Merleau-Ponty odbijaju ovakvu pretpostavku i zauzimaju antikonstruktivistički stav, Rockmore smatra da nijedan od njih ne nudi zadovoljavajuću alternativu.

Prema tome, poglavlja *Husserl's Phenomenological Epistemology*, *Heidegger's Phenomenological Ontology* te *Kant, Merleau-Ponty's Descriptive Phenomenology and the Primacy of Perception* možemo iščitavati kao pažljive fenomenološke kritike koje „pogađaju“ tri najpoznatije fenomenološke pozicije. Ukratko ćemo skicirati Rockmoreovu argumentaciju.

Kao što je poznato, Husserlova fenomenologija doživljava temeljnu promjenu (iščitavajući Husserla s Derridom, mogli bismo svakako reći da nije riječ o potpunoj transformaciji, budući da već u ranim Husserlovim djelima postoji ideja transcendentalne fenomenologije koja će kasnije biti razvijana) u trinaestogodišnjem razmaku između objavljivanja njegovih *Logičkih istraživanja* i kasnijih *Ideja I*. Riječ je, naravno, o razlici između deskriptivne fenomenologije i dolaska do fenomena putem eidetske psihologije, te fenomenologije potpomognute transcendentalnom redukcijom, stizanja do fenomena putem transcendentalnog ega kao ravni koja je prouzročitelj svakog smisla koji pridajemo svijetu.

Rani Husserl, iz *LI*, po Rockmoreovom mišljenju nije u stanju da izađe iz horizonta naivnog realizma, te se reprezentacioni model pojavljuje kao nužnost. Utoliko se, smatra Rockmore, iznevjeruje temeljni uvid Kantove kritičističke fenomenologije. Nakon uvođenja fenomenološke konceptualne mreže koju čine pojmovi redukcijâ, noetičke i noematske sfere iskustva, intencionalnog akta itd., Husserl, uslovno rečeno, zapada u još veći problem, jer ideja transcendentalnog subjektiviteta pretpostavlja suštinski razdor u njegovoj filozofiji između ravni transcendentalnosti, koja treba da bude kamen temeljac njegovog fenomenološkog projekta, te ravni svakodnevnog iskustva, koje je kod Husserla objedinjeno pod pojmom životnog svijeta (*Lebenswelt*).

Poznato je da je upravo životni svijet, kao jedini put koji fenomenologiji preostaje nakon kritike apsolutne samoizvjesnosti kartezijanskog *Cogita* koju Husserl vrši u *Kartezijanskim meditacijama*, ostao najveći i praktično nerješiv problem njegove filozofije (vidjeti, npr., kod B. Waldenfelsa, *U mrežama životnog svijeta*). Problemi do

kojih je Husserla dovela ideja transcendentalne egologije poslužili su kao polazna tačka Heideggeru i Merleau-Pontyu. Heideggerova ideja fundamentalne ontologije koja poprima oblik izvorne fenomenologije trebala je da iznova omogućiti pristup samim stvarima napuštanjem metafizikom opterećene husserlovske fenomenološke metodologije, tj. da fenomenologiji osvjetli njezinu pravu zadaću, koja nije ništa drugo nego ra-skrivanje fenomena. Dopuštanje stvarima da nam se u iskustvu pokažu onakve kakve jesu predstavlja, dakle, preduslov spoznaje i istinitosti za Heideggera. Ova nas pozicija, međutim, ne vodi daleko, budući da u suštini počiva na pretpostavci da predmeti, tj. svijet po svojoj prirodi teže ka samorazotkrivanju pred nama.

Možemo primijetiti kako takva pretpostavka u potpunosti preokreće temeljnu ideju kopernikanskog preokreta. Čak, mogli bismo i ustvrditi da je Heideggerova pozicija reprezentacionalistička epistemologija *par excellence*. Merleau-Ponty, nasuprot Heideggeru, zastupa fenomenološko stajalište koje podsjeća na povratak Husserlu, s obogaćivanjem njegove filozofije putem teorije percepcije.

Ovaj projekat, naravno, podrazumijeva povratak ranijoj, deskriptivnoj fazi Husserlove fenomenologije, te napuštanje subjektiviteta do kojeg se dolazi putem transcendentalne redukcije, u korist subjekta prije svega shvaćenog kao tijelo. Davanje primata percepciji, međutim, po Rockmoreovom mišljenju ne dopušta Merleau-Pontyevoj filozofiji da objasni prirodu objektivne spoznaje. Utoliko, smatra Rockmore, nužno propadaju svi pokušaji da se, nakon Kanta, izgrade direktno-realističke ili reprezentaciono-realističke teorije znanja i spoznaje.

Poglavlja o Kantu i Hegelu, *Kant's Epistemological Shift to Phenomenology* te *Hegel's Phenomenology as Epistemology* možda su mogla i trebala uslijediti nakon poglavlja o Husserlu, Heideggeru i Merleau-Pontyu, jer se u njima nalazi ključna argumentacija u korist konstruktivističkog modela spoznaje. Rockmore iščitava Hegela kao istinskog kantovca, s tim što pravi temeljnu razliku između njihovih pristupa. On govori o apriornom (Kant) i aposteriornom konstruktivizmu (Hegel). Upravo će hegelovski aposteriorni konstruktivizam, smatra Rockmore, poslužiti kao osnova za jednu prijeko potrebnu fenomenološku epistemologiju – smještajući kategorijalni okvir u sferu transcendentalnog, Kant je u konačnici morao priznati "poraz" pred vlastitim otkrićem, tj. morao je doći do samog dna našeg iskustva

i priznati da je u nemoguće proniknuti u način na koji se, putem transcendentalnog shematizma, u vremenu obrazuju fenomeni, tako da za nas predstavljaju nešto o čemu imamo spoznaju. Hegel, međutim, govori o konstruktivizmu kao aposteriornoj radnji duha koja se dešava kao povijesni proces, omogućava shvatanje konstrukcije kao falibilnog procesa, koji ostavlja prostor za stalno nadograđivanje, tj. prilagođavanje. Sada, možda, imamo prostora za još jednu reformulaciju istinske Rockmoreove teze koju zastupa u ovoj knjizi: ozbiljno iščitavanje Hegela, što znači iščitavanje Hegela kao filozofa vrlo bliskog Kantovim temeljnim uvidima, omogućava nam zasnivanje jedne fenomenološke epistemologije čija bi pozicija bila povijesno-konstruktivistička, a samo je takva spoznajna pozicija prihvatljiva modernoj epistemologiji.

U vremenu kad bauk kartezijskog subjekta kruži Evropom (Žižek), tj. u vremenu koje je prije svega određeno različitim pokušajima prevladavanja modernističkog, univerzalističkog filozofskog diskursa, u vremenu koje je navodno već iskusilo pad velikih naracija (Lyotard) i metafizičkih konstrukcija, može se učiniti pomalo čudno što se neko i dalje ozbiljno bavi fenomenologijom, koja se, barem u husserlovskom smislu, zaista može shvatiti kao posljednji veliki pokušaj dovršetka metafizike. Pažljive studije na ovom polju, poput Rockmoreova, pokazuju da takav trud nipošto nije uzaludan, te da fenomenologija još uvijek može ponuditi veoma vrijedne doprinose (post)modernim filozofsko-naučnim nastojanjima.

Štaviše, možda bismo mogli ustvrditi da je ovakva filozofska knjiga danas i moguća samo na engleskom jeziku, tj. u jednoj misaono-filozofskoj klimi koja je svakako manje oštećena postmodernističkim rastakanjem metafizike u odnosu na evropsku/kontinentalnu. Možda ovdje možemo istaknuti i jednu od rijetkih zamjerki ovom vrijednom djelu – Rockmore se praktično nikako nije osvrnuo na svoju tezu u svjetlu onoga što bismo u najširem značenju mogli nazvati post-fenomenologijom. Tu, prije svega, mislim na dekonstruktivističko čitanje cjelokupne fenomenološke tradicije koja je ovdje ispitana, ali i hermeneutičku teoriju iskustva.

Ipak, treba imati na umu i objektivna ograničenja – jedna takva sveobuhvatna knjiga bi možda zaista i iziskivala nemoguće od svog autora, pogotovo ako bi trebala biti urađena s ovako visokim nivoom ozbiljnosti i argumentativne potkrijepljenosti, kako je to uradio Rockmore u svojoj knjizi. Na kraju, knjigu *Kant and Phenomenology*,

zaista bezrezervno, možemo preporučiti svim zainteresovanim čitaocima, uz napomenu da nije riječ o lakom štivu.

*Denis DŽANIĆ*

*Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)*

*Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet*

*Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH*

*E-mail: denisdzanic@yahoo.com*



GIANNI VATTIMO; SANTIAGO ZABALA (2011):  
HERMENEUTIC COMMUNISM: FROM HEIDEGGER TO MARX  
(New York; Columbia University Press, 239 str.)

U suvremenoj sociologiji i političkoj filozofiji danas sve češće nailazimo na rasprave ovoga ili onoga tipa o komunizmu. Ideja komunizma, čini se iz nekog razloga da je upravo, na neki način, ponovo dospjela u centar pažnje ili joj je u najmnajoj mjeri posvećeno onoliko pažnje koliko i zaslužuje. Svakim danom u literaturi nailazimo na nove izvedenice komunizma. Bit će da se tu govori samo o neodređenosti ovoga pojma. Komunizam danas više nije *samo komunizam*. Komunizam se štaviše i ne promatra kao izraz ili rezultat prakse, nego se sam pojam pokušava reducirati na teorijske konstrukcije. Komunizam *danas* biva vraćen u spekulativne okvire. Rezultat ovakvog viđenja stvari jesu neologizmi poput: libertanski komunizam, anarho-komunizam, čisti komunizam, sovjetski komunizam itd. Suvremena sociologijska zbivanja vezana uz ovaj problem stavljaju Heideggerianski zahtjev pred pojam komunizma. Taj zahtjev podrazumijeva, drugačije kazano, *destrukciju* svakodnevnog pojma komunizma i njegovo ponovno teorijsko interpretiranje i zasnivanje. Ovaj imperativ vodilja je *Hermeneutičkog komunizma* Giannia Vattima<sup>1</sup> i Santiaga Zabale<sup>2</sup>, djela koje želimo da prikazemo i interpretiramo.

Hermeneutic Communism, kao knjiga, sadržana je iz dva dijela i nekoliko potpoglavlja. Prvi dio *Framed Democracy* te drugi *Hermeneutic Communism*. Temeljna nakana ovoga djela jeste da pokaže da niti jedna politička doktrina ne može biti interpretirana sa stanovišta scijentizma – u smislu strogog znanstvenog pristupa, nego da se jedan politički fenomen može promatrati tek kroz prizmu otvorenosti političkog događaja za interpretaciju, pod uslovom da je stavljen u kontekst. Pod kontekstom se najprije misli na jedinstvo političkog, historijskog

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo italijanski je filozof i političar. Vattimova filozofija često se karakterizira kao postmodernistička. Autor je *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*; *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*; *After the Death of God*.

<sup>2</sup> Santiago Zabala autor je više djela iz oblasti hermeneutike i suvremene filozofije. Izdvajamo : *The Remains of Being* te *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy*.

te ekonomskog faktora. Sama knjiga može se promatrati na tri nivoa. Prvi aspekt jeste konkretna politička praksa. Knjiga obiluje konkretnim činjenicama iz političke realnosti i u tom smislu upućuje čitatelja da kroz razumijevanje vlastite stvarnosti misli realitet političke zbiljnosti. Pri ovome se politička realnost sama kontekstualizira tako što se tek kroz *sada i ovdje* razumije njen povijesni smisao. Drugi aspekt sa koga se knjiga može promatrati jeste pokušaj da se komunizam reinterpreтира. Reinterpretacija komunizma ovdje znači postavljanje čvrste distinkcije između „teorijskog komunizma“ (komunizma u svjetlu znanosti) i praktičnog komunizma (onakvog kakav se pokazao u zbiljnosti). Teorijski, komunizam danas pred sebe mora postaviti imperativ za novim definiranjem, jer jedino pod uslovima da se ispravno definiše, moguće je izbjeći sve izvedenice i nepravilne upotrebe ovoga pojma. Na ovakvim fundamentima, govoreći uz autore, moguće je govoriti o komunizmu u njegovoj aplikativnoj formi. Treći aspekt sa koga možemo prisupiti knjizi jeste pitanje o pojmu filozofije uopće, te njenom smislu u političkoj događajnosti. Ovaj aspekt otvara nam pitanje odnosa politike, ideologije prema filozofiji i obratno. Koliko je filozofija sposobna da odredi tok politike i time posredno definira *duh vremena*. Svaki od ovih aspekata moguće je promatrati sa stanovišta najšireg broja autora. Stoga, među referencama nailazimo na sva značajnija imena od Platona do Rortya.

*Propast zapada* moguće je promatrati, tek ako se razumijevaju i najšire shvaćaju kategorije koje povezuju politiku i filozofiju. Ovu relaciju pak moguće je shvatiti jedino ako se klasični termini suvremene sociologije i političke filozofije misle iz svog temelja. Prvo poglavlje *Framed Democracy* za svoj zadatak ima upravo da ukaže na ovu dvosmislenost suvremene političke terminologije koja konkretnu stvarnost interpretira odveć *uokvirenim* pojmovima. Ovaj zahvat ne podrazumijeva upuštanje u radikalni postmodernistički diskurs nego naprotiv pokušaj da se dijalogom sa klasičnim filozofskim imenima, termini koji su izgubili svoj izvorni smisao, uspostave na svojim primarnim temeljima. Paradigma za ovaj pokušaj autorima je Heideggerovo ponovno „oživljavanje“ pitanja o bitku, te Adornova i Horkheimerova reinterpretacija pojma prosvjetiteljstva – prosvjetiteljstva koje se manifestuje kao totalitarističko. Prednost koju u osnovi zauzimaju *Bitak i vrijeme* te *Dijalektika prosvjetiteljstva* sastoji se u, uslovno rečeno, neznanstvenom prisupu kojim obiluju. Filozofija

sa ove tačke gledišta stvari misli iz same suštine, a ne iz metodološke ograničenosti. Jedino u skladu sa ovim načelom filozofija danas može artikulirati kao metafizika, a u heideggerianskom smislu riječi, kao temeljna znanost. U kontekstu ovako postavljenih figura jasno je da se odnos svake politike mora promatrati sa stanovišta određene filozofije koja stoji iza nje, a koja postaje jasna, tek kada se činjenicama pristupi sa aspekta hermeneutike. U ovom pogledu, prikladan termin bi bila socijalna hermeneutika. *Uokvirenost* političkih pojmova tako se može pravazići tek ako se svaki socijalni fenomen misli iz svoje ontološke prirode. Stoga komunizam stoji u formi *hermeneutičkog komunizma*. Hermeneutički komunizam nije momentum praktičnog komunizma, nego je u pitanju komunizam stavljen pred sudište vlastite ontološke prirode i izvornosti. Komunizam uporabljen u ovom smislu jeste stavljanje pred vlastitu „zainteresiranost, vlastitost i svagda aktivnu mogućnost“ samoga sebe. Mogućnost o kojoj se ovdje govori jeste jedina varijabla koja filozofiji i sociologiji u suvremenosti može osigurati da ima kritički a ne poslušni stav prema stvarnosti. To znači da jedan politički termin, uzet kao struktura – kao kontekst, mora biti otvoren za redukciju koja bi podrazumijevala maksimalnu iskorištenost istoga, različite varijante istine kroz koje se determinantno mora proći, dok se ne dođe do jednog skupa pojmova koji bi reprezentirali smisao samoga pojma.

Ovi autori fenomen nasilja razumijevaju kao političko značenje istine, jer je istina uvijek zaključno sužavanje, koje varira u različitim definicijama. Pitanje o istini imanentno se javlja kao jedno od stanovišta koja se tiču konstrukcije hermeneutičkog komunizma. Koncept istine autori uzimaju u strogo filozofijskom značenju i njenim varijetetima. Da bi se odredila *politička istina*, a uzeto u kontekstu prethodne eksplikacije, potrebno je razjasniti sam pojam istine koji svoju povijest crpi još od Aristotela preko Hegela do suvremenih teorija istine. Pitanje koje se postavlja jeste, zašto je politička istina ali i istina uzeta uopće, određena aspektima nasilja i kakva paralela postoji između filozofijskih eksplikacija istine sa političkim ustrojstvima za vrijeme kojih su se ove definicije javljale? Smisao ove paralele jeste u tome što istina kao „refleksija datog objektivnoga reda“ inspirira etičke i moralne ideale života. Ovi ideali određuju kontekst iz koga se razumije jedinstvo istine, a takvo jedinstvo jeste „jedinstvo mišljenja u istini“. Autori ovdje referiraju na Heideggerovo interpretiranje tubitka, koji prebiva u

protumačenosti a koji slovi kao hermeneutika fakticiteta.

Globalni politički sistem, u ovom slučaju *uokvirena demokracija*, ako se posmatra kroz prizmu jedinstva istine otkriva da filozofska istina posredstvom socijalnih subjekata određuje i istinitost političke moći. Istina kao takva čvrsto je vezana za aspekte kroz koje artikulira politička moć. Način na koji istina postoji i na koji se zna za autore jeste dijalog. Dijalog uvijek ima u sebi prikriiveni, za jednu stranu a priori potčinjavajući karakter. Kao primjer ovoga autora je Platonova forma dijaloga, u kojoj je jedna strana već unaprijed uzima kao opovrgnuta od strane Sokrata, a sve što se čeka je momenat u kome će to postati jasno. Dijalog se tako definira kao „moralizacija politike“, kao prividno mirno rješenje za sve političke antinomije. On je samo izgovor ili da kažemo sredstvo uokvirene demokracije kako bi se ova ostvarila kao globalni politički sistem. Činjenica da postoje ispravne i pogrešne tvrdnje, bilo filozofske, teološke ili znanstvene, i one nastoje da se pod svaku cijenu nametnu kao odlučujuće za određenje zbiljnosti moraju rezultirati političkim doktrinama koje impliciraju, posredno ili neposredno, istinu kao nasilje. Autori smatraju da je najbolji primjer za fakt da filozofsko poimanje političkog može, pa čak i mora biti totalitarističko, iznio Karl Popper u *Otvorenom društvu i njegovim neprijateljima*.

Uloga i značaj socijalnih institucija ne može se zanemariti ukoliko se govori o *socijalnoj konstrukciji zbilje*. Referirajući na Searla autori nastoje pokazati značaj ustavnih pravila i institucionalnih struktura u konstrukciji pojma slobode. Institucionalne strukture kao što su „vlada, novac i obrazovanje“ omogućavaju nam kontrolu nad vlastitim životima, ali isključivo unutar ovih okvira. Realizacija sopstva, drugim riječima, događa se jedino kroz institucije i to na način da sa jedne strane *predstavljaju prostor slobode kao takve*, a sa druge ga *ograničavaju*. Sistem ustavne kontrole omogućava nam rast moći te osigurava motivaciju zarad daljeg progressa. Motivacija u ovom smislu može biti, recimo, osjećaj pobjede unutar određenog socijalnog sistema. Osjećaj pobjedništva tako se ispostavlja kao motorna snaga društva, onaj njegov aspekt koji ga stimulira da se dalje održava i proizvodi. Institucije države se u ovom smislu pojavljuju kao mač sa dvije oštrice, one su sloboda, ali ujedno i granica slobode. Država se ovdje pojavljuje kao apsolutni supstancijalitet, onako kako je to smatrao Hegel. Jedini prostor u kome možemo realizirati svoju potencijalnost jeste država u svim varijetetima.

Liberalizam, demokracija, politički izbori – sve su to koncepti koje treba redefinirati i ponovno interpretirati da bi se došlo do ispravnog razumijevanja suvremenog društva. Unutar ove triangulacije autori nastoje pokazati izvorište efemernosti zapadne kulture, čija se tajna krije u svojevrsnoj izopačenosti pojma demokracije. Autori pokazuju kako demokratski sistem koji treba da počiva na političkim izborima, ako se promatra sa liberalističke tačke gledišta, završava u uokvirenoj demokraciji. Time postaje nerazumljiv za druge koji ga poimaju sa različitih etničkih stanovišta a što sa gledišta svjetske politike rezultira najekstremnijim oblicima socijalnih konflikata. Na koncu u svjetlu Marxove filozofsko -sociološke doktrine autori zahtjevaju povratak ekonomskom utemeljenju države i društva sa svrhom prevazilaženja momentalnih problema svjetske političke scene.

*Hermeneutic Communism* je knjiga koja obiluje različitim vrstama informacija. U prikazu bazirali smo se na filozofsko-sociološke implikacije koje, prema autorima, omogućavaju da se ispravno čita turbulencija svijeta koju proživljavamo. Intendira se pokazati da je u XXI st. moguće, i možda potrebnije nego ikada do sada, o svijetu i njegovoj ideji govoriti hermeneutički, na koncu kazat ćemo, filozofski. Prednost ideje hermeneutičkog komunizma je u tome što svoje teorijsko uporište traži i dostiže temeljem konkretne političke, ekonomske i historijske zbiljnosti. Kada se određeno govori o komunizmu autori vrlo precizno pokazuju da se prilikom eksplikacije bilo kojeg složenog fenomena, posebno socijalnog, mora voditi računa o zamci koja se zove *predrasuda i stereotip*. Da bi se bilo šta o bilo čemu uopće razumjelo i kazalo, mora se krajnje adekvatno, i u strogom smislu, voditi računa o odnosu najvišeg pojma i posebne vrste, kako bi se došlo do jasnosti i razgovjetnosti problematike koja se tematizira. Autori pokazuju da se bilo koje socijalno zbivanje i kontekst mogu prevladati i učiniti boljim jedino ako se o njima govori jasno, razgovijetno i vrlo precizno.

*Hermeneutic Communism* treba shvatiti kao pokušaj da se kritički misli ne samo komunizam, nego svaki problem ili barem ono što možemo nazvati problematičnim, a koje se pojavljuje kao aktuelno u suvremenom društvu i njegovom razumijevanju. Generalna ideja ovoga projekta tako odiše duhom *kritičke teorije društva* koja se danas javlja kao neophodna u razumijevanju stvarnosti i momenata te stvarnosti. Kritika u ovom smislu podrazumijeva interpretiranje konkretne političke prakse sa stanovišta hermeneutičke metode. *Hermeneutic Communism*,

ako ništa drugo, pokazuje to da se o suvremenosti može i mora govoriti sa stanovišta humanističkih i društvenih znanosti, te da je njihov sud neophodan, za svaki vid progressa. Knjiga tako može biti interesantna svom čitateljstvu, bez obzira kojim se aspektom znanosti bavili.

*Tomislav TADIĆ*

*Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)*

*Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet*

*Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH*

*E-mail: tomislav.tadic@yahoo.com*

## BIOGRAPHICAL NOTES OF AUTHORS

**Tijana OKIĆ** received her BA in Philosophy and Sociology and MA in Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty 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 Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy. She is mostly concerned with issues regarding meta-ethics, mass-sociology, sub-cultural and delinquency theories, communication, political philosophy, as well as problems concerning collective identity and memory. In general, she is concerned with issues related to social ontology.

**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.

**Lejla MULALIĆ**, studied, and in 2000 graduated English Language and Literature from the Department of Literature at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. In that department, in 2001, she was chosen as an assistant professor for English literature. During 2005 and 2006 she studied in Norway and Great Britain. Shortly after defending her MA dissertation in 2008, she was chosen as a senior assistant. Her area of study is modern British literature, and she is involved in conducting field exercises in areas of English literature at both Bologna cycles of study.

**Davor NJEGIĆ** received his M.A. in English language and literature from the Faculty of Philosophy in Sarajevo, University of

Sarajevo, in September 2011. His areas of interest are: British and American prose, literary theory and criticism, postmodernism, movie adaptations and cultural studies.

**Andrea BAOTIĆ**, studied, and in 2007 graduated Art History as well as French Language and Literature from the Faculty of Philosophy in Sarajevo, where, in 2007, she was chosen as an assistant professor for Art History at the History department. Her area of study is 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century art. She does post-graduate, doctoral work in Art History at the Faculty of Philosophy in Zagreb, on the topic of *Sculpture in Bosnia and Herzegovina During the Austro-Hungarian Rule 1878-1918*.

**Bojan ČAHTAREVIĆ** has a BA in Sociology and History of art, and is currently working on his MA in Sociology, Modern art and Information science. His scientific interests are in sociological theories, theory of the social history of art, arts in contemporary postindustrial society, heritage studies, applied information sciences and social context of the information revolution.

**Kenan ŠLJIVO** completed his studies in 2007 from the Department of Philosophy and Sociology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. He received his M.A. in 2010 at the Department of Philosophy and Sociology, University of Sarajevo. He is employed at the Department of Philosophy as an Assistant (fields: epistemology, cognitive science, logic- formal and symbolic, philosophy of language). He is a member of ZINK, a scientific research incubator established at the Department of Philosophy and Sociology, and has the status there of Assistant-researcher. Kenan Šljivo is also the Editor-in-Chief of SOPHOS, a journal for young researchers. He is also a member of Academia Analytica, a society for the development of logic and analytic philosophy in BiH. He is a member of the editorial board of *Logical Foresight (A journal for logic and science)*. In a period from 30.09.2011. until 25.12.2011. he participated in a research program at the University of Erfurt where he investigated topics concerning causality. He published several articles concerning epistemology and logic. He translates from English and German.

**Denis DŽANIĆ** has a BA in Philosophy and Sociology and he is



currently an MA student of 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.

**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 dajemo 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](mailto: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](mailto:zink@ff.unsa.ba)

URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>

